



**HAL**  
open science

# Le Pacte de Médine (VIIe siècle) : Une relecture critique

Yahia Bellahcene

► **To cite this version:**

Yahia Bellahcene. Le Pacte de Médine (VIIe siècle) : Une relecture critique. Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2017. Français. NNT : 2017USPCF028 . tel-02079610

**HAL Id: tel-02079610**

**<https://theses.hal.science/tel-02079610>**

Submitted on 26 Mar 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale N°265  
*Langues, littératures et sociétés du monde*

**CERMOM**

**THÈSE**

présentée par

**Yahia Bellahcene**

soutenue le 08 Novembre 2017

pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**

Discipline : Littératures et civilisations

**Le Pacte de Médine (VII<sup>e</sup> siècle) :**  
**- Une relecture critique -**

Thèse dirigée par :

Monsieur Jean-Jacques Thibon

Professeur des universités, INALCO

Monsieur Francesco Chiabotti

Maître de conférences, INALCO

RAPPORTEURS :

Monsieur Mohammed Hocine Benkheira

Directeur d'études, EPHE, Paris

Monsieur Eric Geoffroy

Maître de conférences (HDR), Université  
de Strasbourg

---

MEMBRES DU JURY :

Monsieur Jean-Jacques Thibon

Professeur des universités, INALCO

Monsieur Francesco Chiabotti

Maître de conférences, INALCO

Monsieur Mohammed Hocine Benkheira

Directeur d'études, EPHE, Paris

Madame Vanessa van Renterghem

Maître de conférences, INALCO

Monsieur Nicolai Sinai

Associate Professor, University of Oxford

Monsieur Guillaume Dye

Professeur des universités, Université libre  
de Bruxelles

## . Remerciements :

Au cours de mes trois premières années de recherche, le rôle de notre regretté le professeur Viviane Comerro était prépondérant. Elle a constamment su se montrer disponible pour me conseiller et orienter mes premiers pas dans cette étude si complexe. Elle était toujours présente pour attirer mon attention sur des documents, qui importent mon sujet de recherche, au point de me les procurer, maintes fois, en dépit de son emploi du temps chargé . J'espère, de tout mon cœur, qu'elle voit vraiment que je suis venu à bout de mon travail, malgré les difficultés réelles.

Par ailleurs, je tiens à remercier tout particulièrement Monsieur le professeur Sobhi Boustani, qui était toujours disponible et compréhensible ; il n'a épargné aucun effort pour que la soutenance de ma thèse soit réalisée dans les meilleurs délais. Je remercie notamment Monsieur le professeur Francesco Chiabotti qui n'a pas hésité à prendre en charge mon travail. Il était toujours disponible et à l'écoute, et ses remarques pertinentes et précises m'ont été d'une grande utilité. Je témoigne ma gratitude aussi envers Monsieur le professeur Jean-Jacques Thibon, qui a accepté, malgré son emploi du temps chargé, d'organiser et diriger la soutenance de cette thèse. Mes remerciements vont également vers les rapporteurs et les membres du jury de cette thèse, les professeurs Monsieur Guillaume Dye, Monsieur Nicolai Sinai, Monsieur Mohammed Hocine Benkheira, Madame Vanessa van Renterghem et Monsieur Eric Geoffroy.

.Translittérations des caractères arabes : <sup>1</sup>

|                            |
|----------------------------|
| ال (article), al- et l-    |
| Voyelles longues : ā, ū, ī |
| ء : '                      |
| ب : b                      |
| ت : t                      |
| ث : th                     |
| ج : ġ/J                    |
| ح : ḥ                      |
| خ : ḫ/kh                   |
| د : d                      |
| ذ : ḏ                      |
| ر : r                      |
| ز : z                      |
| س : s                      |
| ش : š/sh                   |
| ص : ṣ                      |
| ض : ḍ                      |
| ط : ṭ                      |
| ظ : ṣ                      |
| ع : '                      |
| غ : ġ/gh                   |
| ف : f                      |
| ق : q                      |
| ك : k                      |
| ل : l                      |
| م : m                      |
| ن : n                      |
| هـ، و، ي : h, w, y         |

<sup>1</sup> *Encyclopédie de l'Islam*, éd. Brill, Leyde, 1975, T. I, p. XIII. Nous avons, cependant, transcrit le ق par q au lieu du k. Les nom arabes translittérés ne portent pas de majuscule ni de s au pluriel (exemple : les *mu'min*).

. Épigraphes :

Rien ne se crée, rien ne se perd, mais tout se transforme<sup>2</sup>

Que l'homme perde sa faculté d'indifférence : Il devient assassin virtuel ; qu'il transforme son idée en dieu : les conséquences en sont incalculables. On ne tue qu'au nom d'un dieu ou de ses contrefaçons...<sup>3</sup>

Le pessimisme de la connaissance n'empêche pas l'optimisme de la volonté...<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Anaxagore, le philosophe présocratique (m. en 428 av. J.-C.). cf., Liverani (Mario), *La Bible et l'invention de l'histoire - Histoire ancienne d'Israël-*, Trad. de l'italien par Viviane Dutaut, éd. Gallimard, Paris, 2010, p. 17.

<sup>3</sup> Cioran (Emil Michel), *Précis de décomposition - Généalogie du fanatisme-*, éd. Gallimard, Paris, 1949, p. 10.

<sup>4</sup> Gramsci (Antonio), *Cahiers de prison*, Trad. de l'italien par Paolo Fulchignoni, éd. Gallimard, Paris, 1978, p. 92.

« Les altérations dans une copie sont imputables soit à la fraude, soit à l'erreur. Les modifications qui proviennent de fraudes et d'erreurs de jugement sont souvent très difficiles à rectifier, et même à voir. »<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *Introduction aux études historiques*, Préface de Reberieux (Madeleine), éd. Kimé, Paris, 1992, pp. 74-75.

## . Introduction

En approchant notre sujet, l'Écrit de Yathrib, *Kitāb Yathrib*, semblable à un champ rocailleux et plein d'épines, nous avons l'impression de vivre en deux temps différents : temps de l'événement et temps de la transcription de ce fait. Le temps de la chose racontée et le temps du récit.<sup>6</sup> Un décalage spatio-temporel, pour emprunter l'expression de Borrut.<sup>7</sup>

Désormais, la culture musulmane a été, à la base, une culture orale, et sa transcription définitive a été appliquée beaucoup plus tard.<sup>8</sup> L'historiographie événementielle ne commence qu'au milieu du II<sup>e</sup> siècle d'Hégire, affirme Cl. Cahen.<sup>9</sup> Leurs auteurs, rajoute-t-il, écrivent avec les préoccupations de l'état d'esprit de leur temps qui peuvent infléchir même leur très réelle honnêteté.<sup>10</sup>

Deux temps majeurs, donc : un temps de la production de l'histoire dont les vrais acteurs ont succombé sous son poids excessif avant de laisser une trace écrite, et un temps de la reproduction de cette histoire par des hommes, loin d'être des témoins directs de ces faits.

L'histoire, au bout du compte, est faite par les hommes et les femmes, mais elle peut également être défaite et réécrite, à coups de silences, d'oublis, de formes imposées et de déformations tolérées...<sup>11</sup>

Par ailleurs, dans une culture initialement orale, l'annonce de l'événement, semble-t-il, tient lieu d'événement lui-même,<sup>12</sup> ou pour emprunter l'expression de E. Said : « L'homme pense-t-il que le texte peut créer, non seulement de la connaissance, mais aussi de la réalité même s'il envisage uniquement de la décrire ? »<sup>13</sup>

La grande difficulté s'impose encore plus, lorsque l'avis humain, avec obligatoirement ses caprices, prend l'aspect de l'avis divin. Spinoza décrit cette situation :

« Nous voyons que presque tous substituent à la parole de dieu leurs propres inventions et s'appliquent uniquement sous le couvert de la religion à obliger les autres à penser comme eux ... Nous voyons, dis-je, les théologiens inquiets pour la plupart du moyen de tirer des livres sacrés, en

---

<sup>6</sup> Beaumont (Daniel), « Hard-Boiled : Narrative discourse in early muslim traditions. », *Studia Islamica*, 1996/1 (février) 83, p. 22.

<sup>7</sup> Borrut (Antoine), *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (V. 72-193/692-809)*, éd. Brill, Leyde, 2011, p. 2.

<sup>8</sup> Motzki (Harald), Boekhoff-van der Voort (Nicolet), Anthony (Sean W.), *Analysing muslim traditions –studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, éd. Brill, Leiden. Boston, 2010, p. 47.

Bien que l'oralité soit la base de la culture musulmane, l'écrit l'a certainement toujours coudoyée. Nous analyserons cette problématique plus loin. cf., III. II. VII. I. I. L'oralité et l'écrit dans la culture musulmane.

<sup>9</sup> Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval (VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>)*, - *Méthodologie et éléments de bibliographie*-, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1982, p. 113.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Said (W. Edward), *L'orientalisme - L'Orient créé par l'Occident*- Trad. par Catherine Malamoud ; et la préface (2003) de l'auteur trad. par Sylvestre Meininger, éd. du Seuil, Paris, 2005, p. II.

<sup>12</sup> Debray (Régis), *Transmettre*, éd. Odile Jacob, Paris, 1997, p. 68.

<sup>13</sup> Said (W. Edward), *op. cit.*, p. 113.

leur faisant violence, leurs propres inventions et leurs jugements arbitraires et de les abriter sous l'autorité divine ».<sup>14</sup>

L'attachement excessif et l'inclination exagérée au passé induit une certaine perception du changement, lequel est appréhendé comme une menace, ce qui en soit, est un phénomène humain qui affecte toute culture et toute ethnie.<sup>15</sup>

Hans-Georg Gadamer nous apporte un exemple marquant :

« Il existe un exemple célèbre de cette (solution d'autorité) fondée sur la tradition qui s'est maintenu jusqu'au début des temps modernes : Une mouche a combien de pattes ? Aristote, l'autorité, a dit qu'elle en avait huit ; en réalité elle n'en a que six. Or, malgré l'évidence de l'observation, c'est le nombre erroné que l'on a toujours enseigné dans la scolastique en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote. »<sup>16</sup>

Il ne se contente pas de cet exemple du temps lointain, il présente aussi un cas du temps moderne :

« Dans son *dialogue sur les deux systèmes du monde*, Galilée dépeint cette situation d'une manière célèbre ; il y invente et introduit comme partenaire du Dialogue la figure d'un certain Simplicio, qui croit à certaines autorités en l'occurrence celle des écrits, mais qui refuse de regarder à travers le télescope de Galilée, en se réclamant encore une fois d'Aristote où les choses étaient présentées autrement. »<sup>17</sup>

Freud, pour sa part, explique ce lien d'affection avec le passé et cette persistance de la tradition en attestant :

« Je crois que la concordance entre l'individu et la foule est presque totale sur ce point : Les masses comme l'individu gardent sous forme de traces mnésiques inconscientes les impressions du passé. »<sup>18</sup> Un peu plus loin, il confirme que la tradition<sup>19</sup> ne subsiste que par le fait d'être refoulée dans la zone de l'inconscience, pour pouvoir réapparaître et produire, lors de son retour, des effets aussi puissants. Si nous nous fions à cette analyse, la transmission orale ne peut donc préserver objectivement la tradition.<sup>20</sup>

Aborder ce texte ancien qu'est le Pacte de Médine nécessite une critique profonde bien que la critique soit contraire à l'allure normale de l'intelligence. La tendance spontanée de l'homme est d'ajouter foi aux affirmations et de les reproduire sans même les distinguer nettement de ses observations.<sup>21</sup>

---

<sup>14</sup> Spinoza (Baruch), *Traité théologico – politique*, Traduction et notes par Appuhn Charles, éd. GF. Flammarion, Paris, 1965, p. 137.

<sup>15</sup> Goody (Jack), *La raison graphique - La domestication de la pensée sauvage-*, Trad. de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, éd. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 98.

<sup>16</sup> Gadamer (Hans-Georg), *Esquisses Herméneutique - essais et conférences -*, Trad. Jean Grondin, éd. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004, p. 62.

<sup>17</sup> *Ibid.* cf. Galilei (Galileo), *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Trad. de l'italien par René Fréreau avec le concours François De Gandt, éd. du Seuil, Paris, 1992, pp. 155-156.

<sup>18</sup> Freud (Sigmund), *Moïse et le monothéisme*, Trad. de l'allemand par Anne Berman, éd. Gallimard, 1948, p. 140.

<sup>19</sup> Le sens de la tradition chez Freud est évidemment plus large.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>21</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *op. cit.*, p. 69.



Bien qu'elle soit virulente, nous admettons aussi les remontrances de Langlois à l'égard des intellectuels :

« Tout homme sincère reconnaîtra qu'un violent effort est nécessaire pour secouer *l'ignavia critica*,<sup>22</sup> cette forme est si répandue de la lâcheté intellectuelle ; que cet effort doit être constamment répété, et qu'il s'accompagne souvent d'une véritable souffrance... L'habitude de la critique n'est pas naturelle ; il faut qu'elle soit inculquée, et elle ne devient organique que par des exercices répétés. »<sup>23</sup>

Travailler sur les premiers textes de la culture musulmane, malgré la difficulté, est la clé de la connaissance en profondeur de la culture arabo-islamique de tout temps. On ne peut appréhender l'Islam contemporain, à notre sens, si l'on ne déchiffre pas ses premières œuvres.

Comment comprendre un certain nombre de conflits géopolitiques actuels sans connaissance approfondie des textes islamiques anciens ?

Ce qu'on appelle la *Ṣaḥīfa*, le Traité ou le Pacte de Médine est la première Charte écrite éventuellement par le prophète Muḥammad, entre les *muhājirūn* et les *anṣār* et qui inclut une réconciliation avec les juifs.<sup>24</sup> C'est vraisemblablement le texte le plus ancien qui nous soit parvenu et qui est considéré, dans l'ensemble, comme authentique, même chez la majorité des révisionnistes.<sup>25</sup> Un document d'une telle importance, estimé parmi les documents les plus remarquables du début de l'islam<sup>26</sup>, mérite une étude approfondie, d'autant plus qu'aucun travail complet et détaillé en français n'a été réalisé à ce jour.

Certes, comme le souligne Gérard Lecomte depuis une trentaine d'années, le premier siècle de l'hégire se perd plus ou moins dans des brumes un peu mythiques, mais les jalons d'une réalité historique difficile à rétablir, émergent grâce à des témoignages ultérieurs.<sup>27</sup>

Retrouver un passé et le décrire n'est pas une mince affaire. La difficulté tient à ce que dans les sociétés que l'histoire tente de décrire, la question est presque toujours résolue sans avoir été jamais formulée.<sup>28</sup> Le passé peut renaître dans la mémoire autrement qu'il n'a été. En islam comme ailleurs, le passé s'est constamment réécrit et reconstruit, voire réinventé.<sup>29</sup>

---

<sup>22</sup> La critique indolente

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

<sup>24</sup> Nous utilisons la majuscule pour la *Ṣaḥīfa* de Médine pour la distinguer des autres *ṣuḥuf* (pluriel de *ṣaḥīfa*), notamment en ce qui concerne les termes que nous utilisons successivement dans cette étude : charte, convention, écrit, *kitāb*, pacte, et traité. Pour ce qui est des autres *ṣuḥuf*, Voir plus loin « le colophon des *ṣaḥīfa*. »

<sup>25</sup> Rose (Paul Lawrence), « Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina : Retrieving the historical Kernel », dans *Der Islam* Bd. 86, S, éd. Walter de Gruyter, Berlin, 2011, p. 1.

<sup>26</sup> Gil (Moshe), «The constitution of Medina: a reconsideration», *Israel Oriental Studies* 4 (1974), p. 44.

<sup>27</sup> Lecomte (Gérard) : « Sufyān al-Thawrī - Quelques remarques sur le personnage et son œuvre- », dans : *Bulletin d'études orientales*, éd. l'institut Français de Damas, 1978, T. XXX, p. 51.

<sup>28</sup> Chabbi (Jacqueline), *Le seigneur des tribus- l'islam de Mahomet-*, éd. CNRS, Paris, 2010, p. 117.

<sup>29</sup> *Ibid.* Voir aussi, Fried (Johannes), « Le passé à la merci de l'oralité et du souvenir -Le baptême de Clovis et la vie de Benoît de Nursie-» dans : Schmitt (J.-C) & Oexle (O. G) (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le C.N.R.S et le Max-Planck-Institut für Geschichte, éd. Publications de la Sorbonne, Paris, 2002, p. 71 sq.

Nous avons souhaité agir comme C. J. Robin, qui a étudié l'Arabie méridionale antique en comparant le savoir conçu des documents épigraphiques et de vestiges de toutes sortes avec ce que la tradition arabo-musulmane en a retenu.<sup>30</sup> Malheureusement, nous disposons d'aucun document de ce genre qui rapporte l'Écrit de Médine hormis la tradition musulmane. Nous sommes contraints à y voir dans le noir, pour emprunter l'expression du médiéviste Allemand Arnold Esch.<sup>31</sup>

L'historien du Moyen-âge Langlois décrit avec finesse ces deux types de documents :

« On distingue deux espèces de documents : une trace matérielle comme un monument ou un objet fabriqué ; et parfois, et le plus souvent, la trace du fait est d'ordre psychologique : C'est une description ou une relation écrite ; cette trace est purement symbolique ; elle n'est pas le fait lui-même. Les documents écrits n'ont donc pas de valeur par eux-mêmes, comme les documents matériels, ils n'en ont que comme signes d'opérations psychologiques. Est-ce que le document est tel qu'il était lorsqu'il a été produit ? N'a-t-il pas été détérioré depuis ? »<sup>32</sup>

Même la tradition qui nous est parvenue et qui constitue notre seule source dans ce domaine est incomplète. L'inquiétant, comme il le souligne A. Esch à juste titre, n'est pas tant la perte de la transmission en elle-même, qu'elle ne puisse être intégrale, mais l'inégalité de ces pertes ; et parce que c'est un fait à peine perceptible, l'historien est moins conscient d'elle.<sup>33</sup> Cette dernière a pour conséquence, non seulement que la quantité de notre savoir est réduite, mais aussi que les proportions de notre savoir sont déformées.<sup>34</sup> C'est le problème de la représentativité ou de la déformation de ce qui est transmis, estime-t-il.<sup>35</sup>

Sans doute, beaucoup de données ont échappé à l'histoire pour une raison ou une autre. Le biographe Ibn Sa'd dans son œuvre maîtresse *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, un grand recueil de biographies des personnalités islamiques célèbres, rapporte une tradition qui éclaire ce thème. Il transcrit :

« ... Hishām Ibn 'Urwa conte que son père, 'Urwa<sup>36</sup> Ibn al-Zubayr Ibn al-'Awwām, [l'apôtre du

---

<sup>30</sup> Julien Robin (Christian), « Himyar, des inscriptions aux traditions », dans : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, N° 30, éd. The Hebrew university of Jerusalem, 2005, p. 2.

<sup>31</sup> Esch (Arnold), « Chance et hasard de transmission- Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique » dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, op. cit., p. 25.

<sup>32</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), op. cit., p. 67.

<sup>33</sup> Esch (Arnold), op. cit., p. 15.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>36</sup> Concernant ce personnage, J. Chabbi se demande, dans son article cité ci-dessous, s'il ne doit pas sa célébrité posthume uniquement au fait qu'il soit un parent proche à Muḥammad plus qu'à des compétences cumulées qu'on lui prête et qu'on ne peut jamais vérifier. cf., Chabbi (Jacqueline), « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale - problèmes de lecture et de méthode », *Res Orientales-Itinéraires d'Orient, - Hommages à Claude Cahen-*, éd. Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1994, 1994, vol. VI, p. 34.

Il n'y a aucune raison de douter que le personnage de 'Urwa a bel et bien existé, disait Robinson, et qu'il a connu quelque succès dans le passé, qu'il a rapporté des récits et peut-être même qu'il a donné des cours dans ce domaine. Toutefois, il y a beaucoup de raisons de penser qu'il n'a joui d'aucune autorité en tant qu'auteur, moins encore

Prophète, ainsi on le surnomme dans la tradition musulmane] brûle, le jour d'al-Ḥarra, des « livres » de *fiqh* dont il prit possession. Il avoue après ces jours sanglants de guerre: « Je préfère avoir mes « livres » que mes proches et mes biens. »<sup>37\*</sup>

Parmi ces textes détruits par 'Urwa, se trouve-t-il la tradition suivante rapportée par Wakī' ?<sup>38</sup> Notons d'abord que Wakī' Ibn al-Jarrāḥ était tellement crédible, que les grands spécialistes de la tradition n'ont pas hésité à se référer à lui comme Aḥmad Ibn Ḥanbal, Yaḥya Ibn Ma'īn, Muslim et Bukhārī<sup>39</sup>, pour ne citer que ceux-là. Il suffit de relater le témoignage d'Ibn Ḥanbal qui le flatte ainsi :

« Je n'ai pas vu comme lui, un grand savoir, une forte mémoire [pour réciter les traditions bien entendu],... et par-dessus tout, c'est un homme qui mène une vie très pieuse. »<sup>40</sup>

L'histoire de Wakī'<sup>41</sup> est très révélatrice : elle a tellement été dissimulée que presque personne n'en parle.

Il rapporte, d'un certain Isma'īl Ibn Abī khālid par le canal de 'Abd Allāh al-Bahī, le *mawlā* de Muṣ'ab Ibn al-Zubayr, demi-frère de 'Urwa, décapité lui aussi par 'Abd al Malik Ibn Marwān :<sup>42</sup>

« Le prophète Muḥammad n'a pas été enterré immédiatement après sa mort, il est resté un jour et une nuit, par conséquent son ventre s'est gonflé, son auriculaire s'est penché et la couleur de sa peau a changé.»<sup>43</sup> Lorsque Wakī' révèle cette tradition à la Mecque, les Qurayshites se sont réunis, ont dressé une planche pour le crucifier. Cependant, Saïd b al-Musayyib, qui jouissait d'une grande notoriété, s'est engagé à le défendre auprès du gouverneur de La Mecque . Une autre version stipule qu'il plaide sa cause auprès du calife Harūn al-Rashīd lui-même. Pour ce faire, il lui dit qu'il s'agissait d'une tradition connue, car le jour du décès du Prophète, la chaleur était rude à Médine.

---

qu'un historien reconnu. Voir, Robinson (Chase. F), *Islamic Historiography*, éd. University Press, Cambridge, 2003, p. 24. cf., Görke (Andreas), «The Historical tradition about al-Ḥudaybiya -a study of 'Urwa b. Zubayr's account-» dans *The biographie of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. Harald Motzki : Brill, Leyde, 2000, p. 242.

<sup>37</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, annotation 'Ali Muḥammad 'Umar, éd. al-Sharika al-dawliyya li-ṭibā'a, Le Caire, 2001, T. VII, p. 178. cf., Horovitz (Josef), *The Earliest biographies of the prophet and their authors*, éd. The Darwin Press, INC, New Jersey, 2002, p. 23.

\* *L'encyclopédie de l'Islam* présente un brillant exposé sur ce personnage clé du I<sup>er</sup> siècle de l'Hégire, le septième de l'ère Chrétienne. *Encyclopédie de l'Islam, [Urwa B. al-Zubayr]*, éd. E. J. Brill, Leyde, 2002, T. X, pp. 983 sqq. Nous reviendrons sur cette tradition dans Termes et Concepts.

<sup>38</sup> À propos de Wakī' voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, op. cit., éd. Brill, Leiden, 2007, pp. 646 sqq.

<sup>39</sup> Ibn 'Asākir ('Ali), *Tārīkh madīnat dimashq, (L'histoire de la ville de Damas)*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, T. LXIII, p. 58.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>41</sup> Wakī' décède en 197 AH/812 apr. J.-C., *Ibid.*, p. 60.

<sup>42</sup> Voir, Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al-Ṭabarī [Les chroniques de Ṭabarī, histoire des prophètes et des rois]*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1968, T. VI, p. 161.

<sup>43</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), op. cit., T. II, p. 239. Al-Balāḍurī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, op. cit., T. II, p. 244. Ibn 'Asākir ('Ali), op. cit., p. 101. Voir, Ouardi (Hela), *Les derniers jours de Muhammad*, éd. Albin Michel, Paris, 2016, pp. 14. 207.

Le Prophète est resté deux jours sans inhumation à cause, en réalité, du conflit concernant le poste du califat qui a opposé les Qurayshites et les *anṣār* d'une part, et les partisans de 'Ali et d'Abū Bakr d'autre part.<sup>44</sup>

Aussitôt libéré de la prison, Wakī' rejoint la ville de Kūfa.<sup>45</sup> Al-Ḍahabī commente cet événement qu'il désigne par « l'épreuve de Wakī' » :

« Si cette histoire n'a pas été contée dans plusieurs livres, je l'aurais carrément omise. »<sup>46</sup>

Le chercheur peut imaginer, combien de documents, de textes, et notamment de livres comportant des informations et vérités vitales, qui auraient pu changer le cours de l'histoire, ont été abolis ?<sup>47</sup>

L'assyriologue Jean Bottéro constate à juste titre :

« Nous sommes en dépendance d'un triple hasard successif : il faut que les événements qui nous intéressent aient été écrits, et ils ne l'ont pas toujours été ; il faut que ces écrits aient été conservés par les anciens après leur mise par écrit, et ils ne l'ont pas toujours été ; et il faut qu'ils aient retrouvés par nous, et ils ne le sont pas toujours... »<sup>48</sup>

Il s'agit donc de comprendre que l'irrégularité et les pertes dans la transmission peuvent modifier l'échelle de notre jugement de façon à peine perceptible, car nous n'identifions pas toujours l'incomplétude.<sup>49</sup>

Notre rôle est d'essayer, à travers ces attestations postérieures, de reconstruire les scènes de ce passé lointain, de voir au-delà des textes et des livres préparés avec préméditation et soin.

En fin de compte, reprenons, nous aussi, cette expression d'André Miquel reprise par Gabriel Martinez-Gros<sup>50</sup> :

« Pourquoi...ne pas explorer les œuvres de l'intérieur et, au lieu de m'essayer à dégager, à couper d'elles une réalité objective, celle de l'histoire, pourquoi ne pas prendre ces textes comme un tout, en les considérant comme témoins non pas tellement d'une réalité que d'une représentation de cette réalité, en visant, en un mot, non pas le monde recréé par notre recherche, à mille ans de distance, mais le monde senti, perçu, imaginé peut-être par les consciences d'alors. »<sup>51</sup>

Laissons tout cela de côté pour le moment, et bornons-nous à étudier le texte de ce Pacte rapporté par Ibn Ishāq dans son " livre " *La biographie du prophète Muḥammad* connue aussi sous

---

<sup>44</sup> cf., Ouardi (Hela), *Ibid.*, p. 208 où elle avance que le corps du Prophète n'ait pas été enterré immédiatement car, dit elle, les musulmans étaient persuadés qu'il va ressusciter.

<sup>45</sup> Ibn 'Asākir ('Ali), *Ibid.*, pp. 101-103.

<sup>46</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Bayt al-'afkār al-dawliyya, Beyrouth, 2004, T. I, p. 568.

<sup>47</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Rahmān), *al - Muqaddima*, éd. Dār al-Hilāl, Beyrouth, 1988, p. 301. cf., à l'historiette citée par al-Zubayr Ibn Bakkār sur le même thème dans le chapitre : II. I. I. L'œuvre éventuelle d'Ibn Ishāq.

<sup>48</sup> Bottéro (Jean), *Babylone et la Bible -Entretiens avec Monsacré Hélène -*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1994, p. 104.

<sup>49</sup> Esch (Arnold), *op. cit.*, p. 27.

<sup>50</sup> Martinez-Gros (Gabriel), *L'idéologie Omeyyade - La construction de la légitimité du califat de Cordoue (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, éd. Casa de Velázquez, Madrid, 1992, p. 327.

<sup>51</sup> Miquel (André), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*, T. I, éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales [EHESS], Paris, 2001, p. V.

le titre *La biographie d'Ibn Ishāq* transmis en partie par Ibn Hishām. Il est donc le plus ancien ouvrage, dont nous disposons, qui a rapporté cette Charte de Médine.

Signalons d'emblée qu'Ibn Ishāq, considéré par Wellhausen comme le fondateur de l'histoire arabe et que sa méthode de consigner, année par année les événements majeurs, note-t-il, a été suivie par les historiographes postérieurs<sup>52</sup>, ne nous informe point, dans son introduction très brève, ni de la façon dont le document est parvenu jusqu'à lui ni l'année exacte de cet Écrit.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Wellhausen (Julius), *Das Arabische Reich und sein sturz*, Trad. vers l'Arabe par Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Réda, sous le titre : *Tārīkh al-dawla al-'arabiyya min ḡuhūr al-'islām ilā nihāyat al-dawla al-'umawiyya*, éd. Lajnat al-al-ta'līf wa al-tarjama wa al-nashr, Le Caire, 1968, p. 29.

<sup>53</sup> Nous développerons cette idée plus loin.

## I. Le texte du Pacte de Médine :

### I. I. Préambule.

### I. II. Les deux versions originales « *al-matn al-aṣlī* »

#### I. II. I. La version d'Ibn Ishāq :

#### I. II. II. La version d' Abū 'Ubayd

### I. III. Les versions subsidiaires : « *al-mutūn al-iḍāfiya* »

#### I. III. I. Une esquisse des différentes versions de la *Ṣaḥīfa*.

#### I. III. II. Le texte de Médine abrégé ou simplement évoqué pour une raison linguistique, juridique ou apologétique.

#### I. III. III. Le texte de Médine fractionné.

« At this point I ought to say that, though I have been studying the document [the constitution of Medina] for some years, and we quite recently formed a group at the School of Oriental and African Studies to read it together, much of what I have to offer is at present interim and exploratory.»<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Sergeant (Robert Bertram), « The Constitution of Medina », *Islamic Quarterly* 8 (1964), p. 4.

## I. Le texte du Pacte de Médine :



## I. I. Préambule.

Langlois constate à juste titre que le document est le point de départ, tandis que le fait passé est le point d'arrivée ; alors que dans les sciences exactes, c'est le fait lui-même observé directement, qui est le point de départ.<sup>55</sup> Notre point de départ donc est la *Ṣaḥīfa* de Médine que Le Prophète ait établi à Yathrib.

Nous entreprenons, pour commencer, de relater les deux versions du *Kitāb* de Médine : la version d'Ibn Ishāq rapporté par Ibn Hishām (m. 218/833) et celle d'Abū 'Ubayd (m. 224/838).<sup>56</sup>

Bien que nous employions dans cette étude l'expression « le texte d'Ibn Ishāq », nous partageons tout à fait l'observation pertinente de Motzki, que la *Sīra* d'Ibn Hishām ne doit pas être utilisée comme si elle était le texte original d'Ibn Ishāq.<sup>57</sup>

Par ailleurs, le texte d'Abū 'Ubayd, à notre connaissance, n'a jamais été traduit vers le français ; nous prenons donc l'initiative de le traduire en nous référant à la traduction anglaise d'Imran Aḥsan Khan Nyazee.<sup>58</sup>

Sergeant s'étonne que ce texte n'a pas attiré l'attention ni des historiens occidentaux ni des historiens musulmans.<sup>59</sup> Du point de vue historique, dit-il, ce document est tout aussi important et intéressant que le Coran lui-même, pour étudier les prémices de l'histoire de l'islam.<sup>60</sup>

D'après lui, beaucoup de passages coraniques en relation directe avec cette « constitution » sont révélés après la conclusion de ce Traité.<sup>61</sup> Quand il y a un parallèle entre les deux textes, c'est-à-dire le texte de Médine et le Coran, ce n'est pas, affirme-t-il, parce que les documents de la *Ṣaḥīfa* proviennent du Coran mais c'est parce que le Coran fait allusion à ces documents qui existent déjà.<sup>62</sup>

---

<sup>55</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *op. cit.*, p. 66.

<sup>56</sup> Pour convertir les dates du calendrier d'hégire au calendrier grégorien, nous nous référons constamment au site al-Warāq : [www.alwaraq.net/HistoryConverter.htm](http://www.alwaraq.net/HistoryConverter.htm). Nous estimons cependant que ces dates de décès avancées par les historiographes ne sont pas toujours précises ni unanimes.

<sup>57</sup> Citée par, Shoemaker (J. Stephen), *The death of a Prophet – The end of Muḥammad's life and the beginnings of Islam*-, éd. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012, p. 79. cf., également, De Prémare (Alfred-Louis), « Le discours testament du prophète de l'islam », dans *Paroles, signes, mythes, mélanges offerts à jamel Eddine Bencheikh*, éd. Institut français d'études arabes de Damas, Damas, 2001, p. 303.

Nous développons cette idée dans le chapitre « la biographie d'Ibn Hishām ».

<sup>58</sup> Nyazee (Imran Aḥsan Khan), *The book of revenue - Kitāb al-Amwāl, Abū 'Ubayd al-Qāsim Ibn Sallām*- éd. ITHACA Press, UK, 2005, pp. 250 sqq. Lecker a pris le soin de traduire uniquement la version d'Ibn Ishāq. cf., Lecker (Michael), *The Constitution of Medina - Muḥammad's first legal document*-, Copyright by The Darwin Press, INC, Princeton, New Jersey, 2004, pp. 19 sqq. et 32 sqq.

<sup>59</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 3.

<sup>60</sup> *Ibid.*, Également, «The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrīm* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so-called Constitution of Medina. », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 41, No. 1 (1978), p. 8.

<sup>61</sup> « The *Sunnah Jāmi'ah*. », *Ibid.*, p. 40.

<sup>62</sup> *Ibid.* Sergeant divise le texte de Médine en huit documents. Nous reviendrons sur cette idée. cf., III. II. IV. Les variantes dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām (Version A).

Quant à Frederick Mathewson Denny qui considère la *Ṣaḥīfa* comme : "...an important contemporary extra-Qur'anic ",<sup>63</sup> il estime que les deux sources, à savoir le Coran et la "constitution" se confirment mutuellement à bien des égards, l'une venant compléter l'autre..La "constitution" explique clairement en apportant des détails précis ce que le Coran évoque vaguement.<sup>64</sup>

M. Gil souligne cette concordance à propos du terme *umma* cité dans ce texte de Médine : "*umma* should be grasped according to its use in the Qur'ān. "<sup>65</sup>

Rose propose d'adopter la « constitution » comme une structure squelettique tel que Serjeant l'a présentée. Les informations rapportées par la *Sīra* doivent donc être compatibles avec elle.<sup>66</sup>

Il pense que cela peut neutraliser l'objection des révisionnistes à l'égard de l'utilisation des sources postérieures puisque les chefs de file de ce courant ont concédé la date avancée du Pacte.<sup>67</sup>

Il suggère également, en deuxième position, de prendre le Coran comme un contrôle supplémentaire de la *Sīra* malgré les objections et les réserves qui suscitent le texte coranique, dit-il.

Le Coran, selon lui, ne sécurise pas le contrôle des informations de la *Sīra* au degré de la *Ṣaḥīfa* de Médine pour deux raisons :

I/ Pour les objections qui peuvent être soulevées à propos de la datation coranique de R. Bell.<sup>68</sup>

II/ Parce que les révisionnistes supposent communément que le texte coranique a vu le jour après le VII<sup>ème</sup> siècle.<sup>69</sup>

La troisième voie, estime-t-il, c'est l'imbrication de ces trois sources, à savoir la « constitution », le Coran et la *Sīra*. Elles peuvent s'harmoniser pour offrir une base de données plus fiable.<sup>70</sup>

Cela dit, faisons les remarques suivantes :

- Depuis que Julius Wellhausen a écrit un article sous le titre : „Muhammads Gemeindeordnung von Medina"<sup>71</sup>, ce texte est désormais baptisé, chez tous les chercheurs ou presque « La constitution de Médine ».

Même P. Crone et M. Cook qui ont des réticences à l'égard de l'authenticité historique de ce Pacte, n'ont pas hésité à employer cette terminologie sans aucun commentaire de leur part.<sup>72</sup>

---

<sup>63</sup> Denny (Frederick. M), *op. cit.*, p. 39.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 47. En mentionnant cette idée, F. M. Denny s'intéresse surtout au concept de la *umma*, l'objet principal de son étude.

<sup>65</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 50. n. 43. Nous reviendrons sur les différents sens du *umma* plus loin.

<sup>66</sup> Rose ( Paul Lawrence), *op. cit.*, p. 8.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp.8-10. 29.

<sup>68</sup> Bell (Richard), *The Qur'ān, translated, with a critical re-arrangement of the surah*, éd. T. Clark, Edinburgh, 1937 1939.

<sup>69</sup> Rose ( Paul Lawrence), *Ibid.*, p. 9.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 10. Bien entendu, P. L. Rose s'intéresse à examiner la *Ṣaḥīfa* pour comprendre l'histoire des juifs de Médine, nous pouvons toutefois élargir ce champ d'étude.

<sup>71</sup> Wellhausen (Julius), « Muhammads Gemeindeordnung von Medina », dans *Skizzen und Vorarbeiten*, éd. Berlin, 1889, p. 67. c.f., J. Wellhausen, Muhammad's Constitution of Medina, Trad et éd. de Wolfgang Behn, dans : Wensinck ( Arent Jan), *Muhammad and the Jews of Medina*, éd. Fribourg en Brisgau, 1975, pp. 128.138.

<sup>72</sup> Crone( Patricia) & Cook (Michael), *Hagarism: The making of the Islamic Word*, Cambridge University Press, 1977, p. 7.

En revanche, Michael Lecker, qui emploie le terme dans le titre même de son livre, observe : « L'utilisation de cette terminologie est plutôt désorientante. »<sup>73</sup> Tout au long de son livre, il désigne ce document par le terme arabe neutre, dit-il, de *Kitāb*.<sup>74</sup>

Cependant, et bien que l'appellation « constitution de Médine » soit mal appropriée, dit-t-il, ce titre, très répandu, apparaît dans cette monographie.<sup>75</sup> C'est le document, estime-t-il, le plus ancien et le plus important de l'époque du Prophète.<sup>76</sup>

R. B. Serjeant utilise le terme constitution non sans réserves car, selon lui, il ne reflète pas exactement la réalité de ce texte.<sup>77</sup> Serjeant reconnaît, du reste, que la traduction anglaise existante du texte de Médine est très incorrecte.<sup>78</sup>

Quant à T. Nagel, il commente récemment : « Il s'agit de l'accord, souvent appelé, en méconnaissance de son contenu, (charte de la communauté), voire (constitution de Médine). »<sup>79</sup>

Il faut enfin noter qu'Alfred-Louis de Prémare ne partage aucunement cet avis majoritaire ; il est le seul, que nous sachions, à décliner clairement cette appellation :

« On a souvent appelé ce texte (constitution de Médine), cette formulation n'est pas adéquate au langage du texte. Outre le fait que le nom Médine n'y figure pas, parler de constitution est anachronique car cela fait penser à un État organisé et risque de projeter sur le passé la notion moderne de (constitution). Or, à ce stade il n'ya pas encore d'État mais une confédération guerrière dont, cependant, la *Sahīfa* est la Charte. »<sup>80</sup>

Rejoignant le débat contemporain sur la formation de l'Etat islamique, l'analyse d'un tel document peut s'avérer une contribution utile à l'histoire des débuts de l'Islam.<sup>81</sup>

• Il y a lieu de remarquer que les études critiques des chercheurs arabes sur ce sujet sont rarissimes. En revanche la plupart d'entre elles préfère l'approche apologétique. Hamidullah considère la *Sahīfa* comme la première constitution dans le monde.<sup>82</sup> Son compatriote al-Nadawī est moins affirmatif :

"يجوز أن تُعتبر أقدم دستور دقيق..."

---

<sup>73</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 2.

<sup>74</sup> Lecker (Michael), *ibid.*, p. 1.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

<sup>77</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 3. « *The Sunnah Jāmi'ah* », *op. cit.*, p. 1.

<sup>78</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *ibid.*, p. 3.

<sup>79</sup> Nagel (Tilman), *Mahomet - Histoire d'un Arabe, Invention d'un Prophète-*, Trad. Jean-Marc de Tétaz, éd. Labor & Fides, Genève, 2012, p. 156.

<sup>80</sup> Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam -entre écriture et Histoire-*, éd. du Seuil, Paris, 2002, pp. 89-90.

<sup>81</sup> Hoyland (Robert), « New Documentary Texts and the Early Islamic state », *Bulletin of the School of oriental and African Studies* 69 (2006), pp. 395-416. Johns (Jeremy), « Archeology and the History of Early Islam. The first Seventy Years », *Journal of the economic and Social History of the Orient* 46 (2003), pp. 411-436.

<sup>82</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiyah li-l-'ahd al-nabawī wa-l-khilāfa al-rāshida*, éd. Dār al-Nafā'i's, Beyrouth, 1987, p. 57. Voir aussi ; Hamidullah (Muḥammad), « The first written Constitution in the world : an important document of the time of the Holy Prophet. » éd, Sh. Muḥammad Ashraf, Lahore, 1968. Cet article a été publié pour la première fois en 1941, six ans avant la fondation du Pakistan.

« Elle pourrait être considérée comme la plus ancienne constitution précise... »<sup>83</sup> Quant à Munīr Gaḍbān<sup>84</sup>, il qualifie ce document de Médine par : la constitution islamique. الدستور الإسلامي.<sup>85</sup> Al-Būṭī, considère également ce texte comme une constitution, et que le Prophète l'a établie suivant l'ordre divin.<sup>86</sup>

Abd-Raḥmān 'Azzām commente la *Ṣaḥīfa* ainsi :

« L'islam a devancé par ce Pacte la convention de (la Société des Nations)<sup>87</sup> moderne de plus de treize siècles.»<sup>88</sup>

• Si nous avons numéroté la *Ṣaḥīfa* comme l'ont toujours fait les chercheurs intéressés par ce texte depuis que Wellhausen (m. 1918) l'a partagée en 47 paragraphes<sup>89</sup> et que l'orientaliste Hollandais A. J. Wensinck (m. 1939) a confirmé ce choix dans son livre *Mohammed en de joden te Medina*,<sup>90</sup> ainsi Leone Caetani (m. 1935), qui a ajouté le paragraphe 48,<sup>91</sup> c'est simplement pour faciliter l'étude de ce document. Signalons enfin que Sprenger (m. 1893) cite le texte de Médine

---

<sup>83</sup> Al-Nadawī (Ali), *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Dār al-Shurūq, Djeddah, 1989, p. 201. La première édition de ce livre est apparue en 1976.

<sup>84</sup> Munīr Gaḍbān (1942/2014) est un leader des frères musulmans syrien. Il est considéré comme un théoricien dans le domaine éducatif au sein de cette mouvance.

<sup>85</sup> Gaḍbān (Munīr), *Fiḥ al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Université d'Um al-qurā, La Mecque, 1992, p. 367.

<sup>86</sup> Al-Būṭī (Muḥammad), *fiqh al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Dār al-fikr, Damas, 1991, p. 225.

<sup>87</sup> Organisation internationale créée en 1919.

<sup>88</sup> 'Azzām (Abd-Raḥmān), *al-Risāla al-khālida*, éd. Dār wa maṭābi' al-sha'b, Le Caire, 1964, p. 87. [Ce livre a été publié pour la première fois en 1946.], cf. Ṭanṭāwī (Muḥammad Sayyid), *Banū isrā'īl fi al-qur'ān wa sunna*, éd. Dār al-Shurūq, Le Caire, 2000, p. 144. Où il rapporte le texte de Médine et la gloze de 'Azzām. Rappelons que Ṭanṭāwī était le grand *Imam* d'al-Azhar entre 1996 et 2010.

Il n'est pas sans intérêt à cet égard d'évoquer la déclaration de Marrakech sur les droits des minorités religieuses dans le monde islamique, suite à la réunion de plus de trois cents personnalités de diverses confession dans cette ville impériale le 25, 26 et 27 janvier 2016. Cette déclaration, qui visait surtout les massacres commis par « l'État islamique en Iraq et au Levant » contre les Yézidiés et les chrétiens, s'est basée principalement sur la Charte de Médine. cf., [http://www.w.saphirnews.com/Declaration-de-Marrakech-sur-les-droits-des-minorites-religieuses-dans-le-monde-islamique\\_a21910.html](http://www.w.saphirnews.com/Declaration-de-Marrakech-sur-les-droits-des-minorites-religieuses-dans-le-monde-islamique_a21910.html)

<sup>89</sup> Wellhausen (Julius), « Muhammads Gemeindeordnung von Medina », *op. cit.*, pp. 67-73. c.f., Wellhausen (Julius), *Muhammad's Constitution of Medina*, Trad et éd. Wolfgang Behn, dans : Wensinck (Arent Jan), *Muhammad and the Jews of Medina*, éd. Fribourg en Brisgau, 1975, pp. 128.138.

<sup>90</sup> Wensinck (Arent Jan), *Mohammed en de joden te Medina*, éd. Boekhandel En Drukkerij Voorh E. J. Brill, Leiden, 1928, pp. 74-81. cf., Watt (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, éd. Payot, Paris, 1959, p. 267. cf., *Muhammad and the Jews of Medina -with an excursus Muhammad's constitution of Medina by Julius Wellhausen-*, Trad. Wolfgang Behn, éd. Adiyok, Berlin, 1982, pp. 52-61.

Djāit signale que Watt, en répartissant le Pacte en quarante-sept articles, suit la numérotation de Wensinck. Cependant, Watt, lui-même, reconnaît clairement d'être conformé à l'orientaliste Hollandais. cf., Djāit (Hichem), *La vie de Muḥammad III, Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*, éd. Fayard, Paris, 2012, p. 90. Et, Watt (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, éd. Payot, Paris, 1959, p. 267.

Wensinck partage effectivement la Charte médinoise en 47 Articles, toutefois le pionnier de cet agencement est visiblement Wellhausen. cf., Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 73. Wensinck (Arent Jan), *Mohammed en de joden te Medina*, éd. Boekhandel En Drukkerij Voorh E. J. Brill, Leiden, 1928, pp. 74-81.

<sup>91</sup> Caetani (Leone), *Annali dell'Islām*, éd. Ulrico Hoepli, Milan, 1905, V. I, p. 402. Caetani étudie le texte de Médine sous le titre : *La costituzione della comunità Madinese*, *Ibid.*, p. 391.

en le répartissant, sans pour autant le numéroter.<sup>92</sup> Il est probable que Wellhausen soit inspiré par la répartition de ce dernier.

- Puisque nous partageons l'idée de ceux qui refusent de considérer ce texte comme une constitution, nous préférons employer le terme paragraphe<sup>93</sup> plutôt que le terme article ou clause.

- Bien que nous partageons le texte en paragraphes pour simplifier son étude, nous estimons qu'une compréhension du texte ne peut être pertinente qu'à la suite d'une lecture horizontale, autrement dit globale et non pas verticale ou fragmentée. Une lecture qui se guide, *stricto sensu*, des phrases du document, et non pas de ses paragraphes répartis intentionnellement et coupés du contexte général du texte.<sup>94</sup>

- Certes, des variantes figurent par rapport au texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām,<sup>95</sup> et notamment par rapport à celui d'Abū 'Ubayd<sup>96</sup>, comme nous allons l'étudier plus loin ; mais, est-il fondé de constituer un seul texte à travers toutes ces variantes ? Ce texte ne serait-il pas une pure invention qui n'a jamais existé réellement ? D'ailleurs, même si les textes en question partagent les mêmes chaînes de transmission, ou reviennent à la rigueur au même transmetteur principal, ils ne pourraient, à notre sens, constituer un texte unique. Notre postulat est de privilégier nettement le texte principal « *al-matn al-awwal* » en l'occurrence le texte d'Ibn Ishāq rapporté par son disciple indirect Ibn Hishām et celui d'Abū 'Ubayd. Les autres variantes, qu'elles soient au niveau du texte « *matn* » ou au niveau de la chaîne de transmission « *isnād* », ne peuvent que confirmer et appuyer le texte original. En aucun cas, elles ne fusionnent avec ce dernier pour composer un texte unique.<sup>97</sup>

- Dans notre investigation, nous privilégions les témoignages indirects et involontaires. Bien que son domaine de recherche ne soit pas exactement le même, E. Cassin affirme à juste titre : « Quelques mythes mésopotamiens d'époque vieux-babylonienne nous livrent de précieux renseignements sur les règles qui entourent la conclusion du mariage. Leur témoignage est d'autant plus intéressant qu'il est indirect et, dans un sens, involontaire. Contrairement aux lois qui prescrivent ce qu'il convient de faire dans chaque cas juridique, le mythe laisse transparaître, à travers l'histoire qu'il déroule, le jeu des institutions sans aucune intention dogmatique. »<sup>98</sup>

A cet égard, signalons que les ouvrages prosopographiques, (*Kutub ṭabaqāt* et *ma'ājim*), préservent une grande masse de données souvent introuvable ailleurs. Beaucoup de chercheurs estim-

---

<sup>92</sup> Sprenger (Aloys), *Das leben und die lehre des Muḥammad*, éd. Nicolaishe Verlagsbuchhandlung (A. Effert & L. Lindtner), Berlin, 1869, pp. 20-25.

<sup>93</sup> Wellhausen emploie le terme paragraphe, cf., « Muhammads Gemeindeordnung von Medina » dans *Skizzen und Vorarbeiten*, éd. Berlin 1889, p. 67.

<sup>94</sup> Voir plus loin lors de l'étude du *matn* de la *Ṣaḥīfa* : Un aperçu sur le texte.

<sup>95</sup> cf., M. Lecker, *The constitution of Medina*, *op. cit.*, pp. 10-18.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 21-26.

<sup>97</sup> Nous reviendrons sur ce point de vue plus tard avec plus d'exemples et d'explications.

<sup>98</sup> Cassin (Elena), *Le semblable et le différent*, éd. La Découverte, Paris, 1987, p. 351.

ent, voire affirment que la prosopographie était la seule voie d'accès à l'histoire des premiers siècles de l'islam.<sup>99</sup> Bizarrement, les recherches pionnières de Jacqueline Sublet sont restées sans grande exploitation dans la recherche islamique.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Crone (Patricia), *Slaves on horses : The Evolution of the Islamic Polity*, éd. Cambridge University Press, 1980, p. 16 sq. Cahen s'intéresse aux sources de l'histoire musulmane dans son livre *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, notamment dans le deuxième chapitre. cf., Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman-VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>*, op. cit., pp. 41-82.

À cet égard, il n'est pas sans intérêt de souligner que les sources juridiques étaient trop souvent négligées par les historiens, bien que, en l'absence de documents d'archives, elles sont bien souvent les seules, ou presque, à nous renseigner sur certains aspects de la vie privée et publique du Moyen Âge musulman, écrit Cahen. *Ibid.*, p. 75. Voir également, Cahen (Claude), *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, éd. Institut français de Damas, Damas, 1977, pp. 81-89.

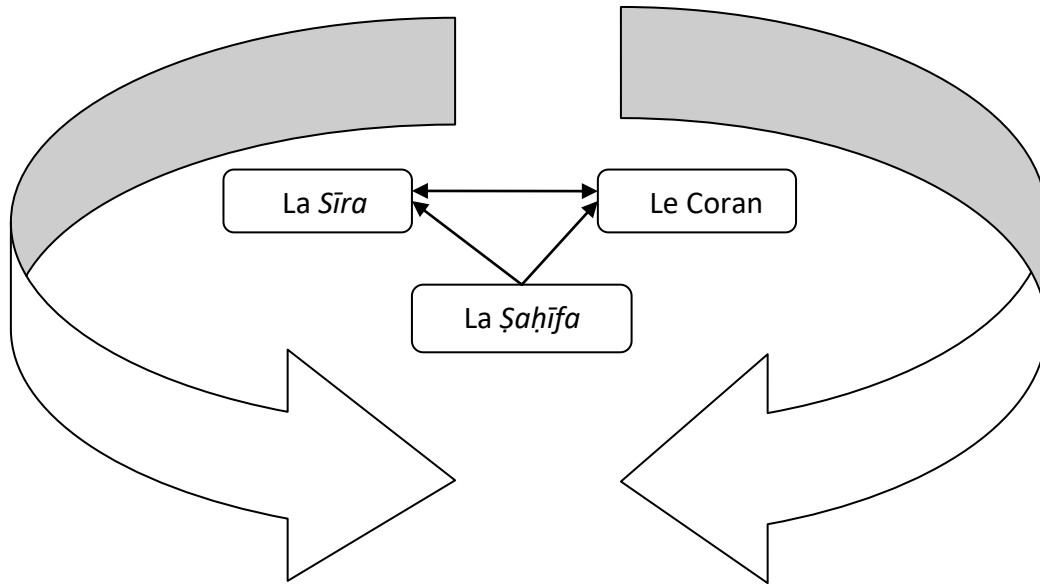
Contrairement à Cahen qui est pour l'utilisation judicieuse de l'historien de toute source littéraire, y compris la poésie et les ouvrages de doctrines religieuses et philosophiques, J. Sauvaget estime que l'historien doit se méfier de l'usage de la littérature juridique pour l'étude de la vie sociale. cf., Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, *Ibid.*, pp. 78-81. Sauvaget (Jean), *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman-Éléments de bibliographie-*, éd. Arien-Maisonneuve, Paris, 1943, p. 46.

Le premier, à notre connaissance, qui a montré l'utilité des sources juridiques dans l'étude de l'histoire musulmane est R. Brunschvig. Il note : « Mais ce que l'on désire mettre ici particulièrement en relief, c'est le secours que l'on a trouvé en des textes que les historiens n'ont guère coutume de dépouiller, dans une partie au moins de cette abondante littérature de *fiqh* si caractéristique de l'islam...Au premier plan de ce genre de sources il convient de citer le recueil inédit de consultations juridiques ou *Nawāzil* d'al-Burzulī de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle...Par une analogie remarquable, c'est également dans des recueils de consultations, ceux des grands rabbins d'Alger du XV<sup>e</sup> siècle, en hébreu, que l'on a relevé le plus clair des données relatives d'Ifriqiya. », Voir, Brunschvig (Robert), *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940, T. I, p. XXVIII. Il utilise aussi les biographies, notamment celles qui concernent les générations successives des savants malikites comme le : *Dibāj al-muḍāhhab* du juriste médinois Ibn Farḥūn (m. 799/1397), *Ibid.*, p. XXXII.

<sup>100</sup> Voir le chapitre II. I. Ibn Ishāq.

## La *Ṣaḥīfa* telle qu'une structure squelettique

Figure 1<sup>101</sup>



---

<sup>101</sup>Il nous semble curieux que la *Ṣaḥīfa* ne se réfère à aucun verset du Coran ni de la thora. Pourtant, le Prophète, en cette période, lui qui disposait d'un ensemble intéressant de sourates coraniques, et qui voulait à tout prix gagner la confiance des juifs, pouvait éventuellement s'appuyer aisément sur ces deux textes religieux, notamment pour rassurer les juifs en utilisant leur livre sacré. Peut-être, par le fait de ne pas citer les écrits sacrés, évitait-il de choquer les sceptiques ? Des éléments de l'histoire nous manquent, sans doute là-dessus, ce qui rend la réponse confuse à cette question embarrassante.



## I. II. Les deux versions originales (*al-matn al-aṣlī*)

### I. II. I. La version d'Ibn Ishāq (Version A):

قال ابن إسحاق<sup>102</sup>: " وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدتهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم:

بسم الله الرحمان الرحيم

1. هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس.

2. المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

3. وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

4. وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.<sup>103</sup>

5. وبنو الحارث على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

6. وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

7. وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

8. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

9. وبنو النبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Sīrat sayyidinā Muḥammad rasūl Allāh*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, Göttingen, 1859, T. I, pp. 341-344. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Sīrat al-Nabi*, Annoté par Maḥmūd Sayyid al-Ṭaḥṭāwī, éd. al-maṭba'a al-khayriyya, 1<sup>ère</sup> édition, Le Caire, 1911, T. II, pp. 94-98.

Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *al-Sīrat al-nabawiyya*, annoté par Muṣṭafā al-Saqā & Ibrāhīm al-Abyārī & 'Abd al-Ḥafīz Shalabī, éd. Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beyrouth, sans date, T. II, pp. 147-150.

Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *al-Sīrat al-nabawiyya*, annoté par Djamel Thābit & Muḥammad Maḥmūd & Sayyid Ibrāhīm, éd. Dār al-Ḥadīth, Le Caire, 2004, T. I, pp. 368-370.

Lecker relate le texte d'Ibn Ishāq en ajoutant la chaîne de transmission suivante: « Ibn Ishāq a dit: 'Uthmān b. Muḥammad b. l-Akhnas b. Sharīq m'a raconté qu'il a procuré ce *kitāb* de la part de la famille de 'Umar et qu'il a été assemblé au livre de l'aumône que 'Umar avait adressé a ses gouverneurs. » cf., *The Constitution of Medina*, op.cit., pp. 7-9. Nous discuterons ce point de vue plus loin.

<sup>103</sup> Nous avons suivi la version suivie dans l'édition de M. S. Ṭaḥṭāwī, M. al-Saqā & de Dār al-Ḥadīth, qui placent les Banū Sā'ida avant.

M. Hamidullah et M. Lecker placent les Banū al-Ḥārith avant les Banū Sā'ida, en suivant, probablement, l'édition de F. Wüstenfeld ou peut-être le texte d'Abū 'Ubayd. Wātt et Lecker adoptent cependant ce choix au sein même du texte d'Ibn Ishāq. cf., *Muhammad at Medina*, éd. The Clarendon Press, Oxford, 1956. pp. 221-225. p. 222.

Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 7.

Et c'est le choix de la majorité des chercheurs occidentaux comme A. Sprenger, op. cit., p. 21, Wellhausen, op. cit., p. 68, Caetani, op. cit., p. 397, Wensinck, Trad anglaise, op. cit., p. 53. cf., Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'iq al-siyāsiya*, op. cit., p. 59. Hamidullah (Muḥammad), *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes*, éd. G.P Maisonneuve, Paris, 1935, p. 9.

Sergeant reste fidèle à la version de M. S. Ṭaḥṭāwī, cf. «The *Sunnah Jāmi'ah* », op. cit., p. 16 et 18. cf., p. 40.

Nous aurons l'occasion plus loin de reparler des variantes existantes dans ces éditions différentes de ce texte.

<sup>104</sup> L'édition Dār al-Ḥadīth s'écarte des autres éditions et place les Banū al-Nabīt avant les Banū 'Amr b. 'Awf.

éd. Dār al-Ḥadīth, op. cit., T. I, 368 sq. cf., éd. F. Wüstenfeld, op. cit., T. I, p. 341. éd. M. S. al-Ṭaḥṭāwī, op. cit., T. II, p.



10. و بنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.
11. وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا<sup>105</sup> بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل<sup>106</sup>.
12. وأن لا يحالف مؤمن مؤمن مولى مؤمن دونه.
13. وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيددهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم.
14. ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن.
15. وإن ذمة الله واحدة، يجبر عليهم أدناهم.
16. وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
17. وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر و الأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.<sup>107</sup>
18. وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.
19. وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا.<sup>108</sup>
20. وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.<sup>109</sup>
21. وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى و أقومه.<sup>110</sup>
22. وإنه لا يجبر مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن.
23. وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بيئة<sup>111</sup> فإنه قود به<sup>112</sup>، إلا أن يرضى ولي المقتول، و إن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه.
24. وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة و آمن بالله و اليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله و غضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.<sup>113</sup>

94. éd. al-Saqā, *op. cit.*, T. II, p. 148. Hamidullah et Lecker placent également les Banū 'Amr devant, cf. Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya*, *op. cit.*, p. 59. Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 7.

<sup>105</sup> R. B. Sergeant préfère employer la variante *mufraj* à la place du mot *mufrah*, une variante utilisée uniquement dans l'édition d'al-Ṭaḥṭāwī. «The *Sunnah Jāmi'ah* » *op. cit.*, pp. 17. 19. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. M. S. al-Ṭaḥṭ-āwī, *op. cit.*, T. II, pp. 95.

<sup>106</sup> Nous constatons, que l'utilisation de *إِنَّ* « *Inna* » avec *le Kasra*, est totale ou presque dans le texte d'Ibn Ishāq. Quant au texte d'Abū 'Ubayd, bien qu'il emploie *أَنَّ*, avec *le fatḥa*, plus qu'Ibn Ishāq, dans la plupart des cas, il utilise également *إِنَّ*, avec *le kasra*.  
Par ailleurs, Hamidullah n'utilise que le *أَنَّ*, tout au long du texte compilé à travers ses deux grandes sources, à savoir Ibn Ishāq et Abū 'Ubayd. cf., *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya*, *op. cit.*, pp. 59-62. Nous analyserons ce point de vue plus tard lors de l'étude des variantes.

<sup>107</sup> M. Lecker choisit d'écrire le mot au singulier : *و لا متناصر عليهم*, *op. cit.*, p. 8, suivant sans doute l'édition de F. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 342., à l'encontre des éditions al-Ṭaḥṭāwī, al-Saqā et Dār al-ḥadīth qui utilisent le pluriel. cf., éd. Wüstenfeld (Ferdinand), *Ibid.*, pp. 96. 148. 369 respectivement.

<sup>108</sup> Remarquons que le terme *غازية* dans ce passage est une épithète du lexème sous-entendu, e. g., peloton (une ellipse), cf. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Lisān al-'arab*, éd. Dār Ṣāder, Beyrouth, 1882, T. 15, p. 124 où il observe que le mot *ghāziya* est le féminin de *ghāzī* et qu'il peut-être épithète d'une troupe. «...صفة لجماعة.»

<sup>109</sup> Chez Lecker : *بعضهم عن بعض*, *op. cit.*, p. 8. Pour la signification du verbe *bā'a* , cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 36 et 38., Voir, Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *'Uyūn al-athar fi funūna l-maghāzī wa l-shamā'il wa l-siyar*, éd. Maktabat Dār al-Turāth, Médine, 1992, T. I, p. 318. n. 5.

<sup>110</sup> Chez Lecker : *على أحسن هذا و أقومه*, *Ibid.*, p. 8. cf., éd. Dār al-ḥadīth et Dār al-Iḥyā', *op. cit.*, pp. 369. 148 respectivement.

<sup>111</sup> *Bayyina* veut dire d'une manière intentionnelle, cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. 13, p. 68.

<sup>112</sup> Chez Lecker : *فإنه قود به*, *op. cit.*, p. 8. au lieu de *فإنه قود به*. Contrairement au texte, cf. éd. Dār al-ḥadīth et Dār al-Iḥyā', *op. cit.*, pp. 369. 148 respectivement.

<sup>113</sup> Ibn Sayyid al-Nās écrit : « *صرف ولا عدل: توبة ولا فدية، وقيل نافلة ولا فريضة* », *op. cit.*, p. 319., « ..ni une repentance ni une rançon ; d'autres [savants] ont dit : ni [un culte] surrogatoire ni [un culte] obligatoire. »

25. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمد صلى الله عليه وسلم.
26. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.
27. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.<sup>114</sup>
28. وإن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف.
29. وإن لليهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف.
30. وإن لليهود بني ساعدة مثل لليهود بني عوف.
31. وإن لليهود بني جشم مثل ما لليهود بني عوف.
32. وإن لليهود بني الأوس مثل ما لليهود بني عوف.
33. وإن لليهود بني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
34. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
35. وإن لبني الشطيبة مثل ما لليهود بني عوف.
36. وإن البر دون الإثم.
37. وإن موالي ثعلبة كأنفسهم.
38. وإن بطانة يهود كأنفسهم.
39. وإنه لا يخرج منهم أحد إلا ياذن محمد صلى الله عليه وسلم.
40. وإنه لا ينحجز على ثأر جرح.
41. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم.
42. وإن الله على أبر هذا.
43. وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.
44. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
45. وإن بينهم النصح والنصيحة. والبرّ دون الإثم.
46. وإنه لم يأتهم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم.<sup>115</sup>
47. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.<sup>116</sup>
48. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
49. وإن الجار كالنفس، غير مضار ولا آثم.
50. وإنه لا تجار حرمة إلا ياذن أهلها.
51. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
52. وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرها.
53. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها.
54. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.
55. وإذا دُعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه، فإنهم يصلحونه ويلبسونه.
56. وإنهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين.<sup>117</sup>

<sup>114</sup> M. Lecker ajoute entre parenthèse : (أمنة من) : *op. cit.*, p. 8. Nous discuterons ce point plus tard.

<sup>115</sup> M. Lecker écrit لم au lieu de لن *Ibid.*, p. 9 contrairement au texte, cf., éd. Dār al-ḥadīth et Dār al-Iḥyā', *op. cit.*, pp. 370. 149 respectivement.

<sup>116</sup> Ce paragraphe est répété deux fois dans le texte. Bien que nous négligeons cette répétition dans l'ordre du texte proposé dans le chapitre concernant les variantes, à ce stade de cette étude nous le gardons comme tel. Cela dit, nous ne sommes pas sûr s'il s'agit d'une reproduction effectuée dans le but de confirmer le premier propos ou simplement est-elle due à l'imprudence d'un copiste ou d'un annotateur.

57. إلا من حارب في الدّين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
58. وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البرالمحض (المحسن) من أهل هذه الصحيفة.

قال ابن إسحاق<sup>118</sup> :

1. b. وإن البر دون الإثم. [45/36]
2. b. لا يكسب كاسب إلا على نفسه. [41]<sup>119</sup>
3. b. وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. [52]
4. b. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وأثم. [42/36]<sup>120</sup>.
5. b. وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم<sup>121</sup>. [48/39]
6. b. وإن الله جار لمن بر واتفق ومجد رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>122</sup>. [49]

<sup>117</sup> Nous avons choisi la voix active pour le deuxième verbe « appeler », contrairement au texte dans les deux éditions évoquées, cf., *op. cit.*, pp. 370. 150 respectivement. C'est le choix, du reste, de la majorité des chercheurs. Voir, Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 175. Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya, op. cit.*, p. 62.

<sup>118</sup> Nous considérons la coupure du texte par : « Ibn Ishāq a dit » est problématique. Nous reviendrons sur ce point de vue plus tard.

<sup>119</sup> Voir, un verset coranique similaire à ce passage (Q IV CXI).

<sup>120</sup> Les linguistes arabes, qui admettent l'interchangeabilité des particules, affirment que la conjonction de coordination *و* équivaut dans un contexte pareil à *أو*. cf., Ibn Jinnī ('Uthmān), *al-Khaṣā'is*, annoté par Ali al-Najjār (Muḥammad), éd. Dār al-kutub, Le Caire, 1952, T. II, pp. 306. 460. cf., Ibn Fāris (Aḥmad), *al-Ṣāhibī*, éd. maktabat al-ma'ārif, Beyrouth, 1993, pp. 131 sqq. p. 235sq.

<sup>121</sup> À l'instar de l'édition de Ṭaḥṭāwī, Lecker choisit la conjonction *و* au lieu du *أو*, laquelle est adoptée dans les trois autres éditions, cf., Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 370. 150 respectivement. éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. II, p. 98.

<sup>122</sup> M. Lecker ajoute bizarrement un dernier paragraphe au texte d'Ibn Ishāq : " وإن أولاهم بهذه الصحيفة البر المحسن ". *Ibid.*, p. 9, 18 et 181. Pour cet ajout, ses sources sont les suivantes : Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāḥ al-ṭālib fi sharḥ ṭiwāl al-gharā'ib*, Annoté par Maḥmūd al-Ṭanāḥī, éd. Maṭba'at al-Madanī, Le Caire, 1983, p. 227. Cependant l'auteur du *Manāḥ* rapporte uniquement le texte d'Abū 'Ubayd en précisant sa chaîne de transmission, à savoir qu'il a été rapporté par un certain al-Qutaybī qu'il a tenu de Aḥmad b. Sa'īd al-Laḥyānī, un disciple d'Abū 'Ubayd, de son maître avec son *isnād* jusqu'à Zuhri, cf., Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Ibid.*, p. 227. Sa deuxième référence est *al-Ṣārim al-maslūl*, toutefois Ibn Taymiyya cite effectivement le texte d'Ibn Ishāq, mais sans le paragraphe en question, cf., Ibn Taymiyya (Aḥmad), *al-Ṣārim al-maslūl 'alā shātim al-rasūl*, éd. Ramādī li-nashr, Dammam, Arabie saoudite, 1997, pp. 129-132. Cette phrase est exclusivement mentionnée dans le texte d'Abū 'Ubayd, cf., Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 20.

Ibn Ishāq a dit:<sup>123</sup>

« Le Messager de Dieu a rédigé un Écrit « *Kitāb* »<sup>124</sup> entre les *muhājirūn* et les *anṣār*, par lequel il conclut une conciliation (trêve) avec les juifs « *yahūd* » et s'engage envers eux en les confirmant dans leur religion et leurs possessions, leur donnant certains droits et les obligeant à certains devoirs :<sup>125</sup>

« Au nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux !

1. Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*<sup>126</sup>, les *muslimūn*<sup>127</sup> de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, qui les rejoignent et qui combattent avec eux,

<sup>123</sup> Pour réaliser cette traduction nous avons eu recours surtout à :

- Hamidullah (Muḥammad), *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'islam à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes*, éd. G. P Maisonneuve, Paris, 1935, pp. 9-14.
- ..... , *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des Khalifes orthodoxes*, éd. G.P Maisonneuve, Paris, 1935, pp. 20 sqq.
- ..... , *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya li-l-'ahd al-nabawi wa-l-khilāfa al-rāshida*, éd. Dār al-Nafā'is, Beyrouth, 1987, p. 59 où on trouve une numérotation faite par Hamidullah, qui reprend essentiellement le texte d'Ibn Ishāq. Chaque fois que ce dernier dit : « *wa inna* » « et que », Hamidullah écrit « *wa anna* » et met un numéro en place, remarque Djaït. Djaït, semble-t-il, préfère cette méthode de Hamidullah. cf., Djaït (Hichem), *La vie de Muhammad III, op. cit.*, p. 90. n. 1.
- ..... « The first written constitution in the world : an important document of the time of the Holy Prophet, » éd., Sh. Muḥammad Ashraf Lahore, 1968.
- Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, éd. The Clarendon Press, Oxford, 1956. pp. 221-225.
- ..... , *Mahomet à Médine*, Trad. de l'Anglais par S.-M Guillemin & F. Vaudou, éd. Payot, Paris, 1978, pp. 267-272.
- ..... , *Mahomet*, Traduction de F. Dourveil, S.M Guillemin et Vaudou, éd. Payot, Paris, 1989, pp. 474-479.
- Sergeant ( R. B), « The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrīm* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so-called Constitution of Medina. », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 41, N<sup>o</sup>. 1 (1978), p. 15.
- Lecker (Michael), *The Constitution of Medina - Muḥammad's first legal document-*, éd. the Darwin Press, INC., Princeton, New Jersey, 2004, pp. 32-39.

<sup>124</sup> Nous aurons l'occasion de discuter le terme *kitāb*, utilisé souvent dans la littérature islamique, lors de l'étude des variantes dans cette *Ṣaḥīfah*.

<sup>125</sup> Nous pensons, qu'il faut impérativement distinguer entre le texte lui-même et l'intitulé énoncé par Ibn Ishāq. Serjeant tire une conclusion, qui n'est pas pour le moins anodine, à partir de cette introduction sans aucune réserve de sa part, notamment sans observer la distinction éventuelle entre le texte lui-même et le préambule de l'auteur. cf., «The *Sunnah Jāmi'ah*» p. 15.

<sup>126</sup> J. Chabbi préfère traduire *mu'minūn* par ralliés, ceux qui s'engagent et adhèrent à cette nouvelle alliance. Voir, Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -*, éd. du Seuil, Paris, 2016, p. 144. n<sup>o</sup> 1. p. 191. p. 198. p. 209. p. 230 et *passim*.

<sup>127</sup> Hamidullah Traduit toujours *muslimūn* par musulman, sauf dans cet endroit où il opte pour le terme soumis. cf., *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'islam, op. cit.*, pp. 9 sqq.

Serjeant choisit de garder les termes arabes suivant : *mu'minūn*, *muslimūn*, *muhājirūn*, *mufraj (mufrah)*, *Kāfir* et *Jawf.*, *op. cit.*, p. 18 sq., p. 35.

Quant à Chabbi fidèle à sa conception anthropologique, elle rend *muslim* par « mis sous la sauvegarde d'Allāh », *Ibid.*, p. 231. cf., p. 234.

« *jāhadū* ». Ils forment une *umma* unique<sup>128</sup> distincte des autres.<sup>129</sup>

2. Les *muhājirūn* de Quraysh, conformément à leur condition première, doivent payer en commun la compensation pour le sang versé et ils (par groupe) rançonnent leurs captifs, (le faisant) avec droiture et justice entre croyants.<sup>130</sup>
3. Les Banū 'Awf, proportionnellement à leur condition première, paient à frais communs les compensations fixées auparavant pour le sang versé, et chaque sous-clan « *ṭāi'fa* » rançonne ses prisonniers, le faisant avec droiture et justice entre *mu'minūn*.
4. Les Banū Sāi'da.....(comme au 3).
5. Les Banū al-Ḥārith, proportionnellement .....(comme au 3).
6. Les Banū Jusham.....(comme au 3).
7. Les Banū l-Najjār.....(comme au 3).
8. Les Banū 'Amr Ibn. 'Awf.....(comme au 3).
9. Les Banū l-Nabīt.....(comme au 3).
10. Les Banū l- Aws.....(comme au 3).
11. Les *mu'minūn* ne doivent pas laisser sans secours une personne parmi eux, très endettée et qui a une grande famille à charge.<sup>131</sup> Afin qu'il paie une rançon ou une compensation pour le sang versé, ils doivent lui apporter de l'aide, selon ce qui est juste.
12. Un *mu'min* ne doit pas prendre, comme confédéré « *ḥalīf* », le client « *mawlā* » d'un autre *mu'min*, sans le consentement de ce dernier.
13. Les *mu'minūn al-muttaqūn*<sup>132</sup> s'opposent, à quiconque parmi eux fait injure aux autres<sup>133</sup>; prémédite une extorsion injuste,<sup>134</sup> une transgression, un acte d'hostilité ou de corruption qui se-

<sup>128</sup> Lecker traduit *innahum umma wāḥida* par : "They form one people." « Ils forment un seul peuple. », *op. cit.*, p. 32. Quant à Serjeant, il rend le terme *umma* par confédération, *Ibid.*, p. 18. Une traduction que Donner n'atteste pas, il préfère le traduire par communauté. cf., Donner (M. Fred), « From Believers to Muslims : Confessional self-identity in the early Islamic community » dans : *Al- Abḥāth (Journal of the Faculty of Arts and Sciences)*, éd. American University of Beirut, 2002-2003, p. 30.

<sup>129</sup> Nous estimons que la place de cette dernière phrase est avec le premier paragraphe. Depuis que J. Wellhausen l'a distinguée, la recherche occidentale opine à ce point de vue : » § 2. Sie bilden eine einzige Gemeinde *umma*, gegenüber den Menschen. « Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 67. Au point que Sergeant commente ce passage concernant la *umma* : «...Cette clause, à mon sens, est une déclaration parmi les plus importantes du début de l'Islam.», Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 11. Nous développerons notre avis plus tard.

<sup>130</sup> cf., Serjeant, *op. cit.*, p. 18.

<sup>131</sup> Serjeant interprète le terme *mufraj (mufrah)* ainsi : "One turned Muslim among a people to whom he does not belong.", *Ibid.*, p. 19.

<sup>132</sup> Serjeant traduit *al-Mu'minūn al-Muttaqīn* : "The Mu'minūn who keep free of dishonourable acts and offences.", *Ibid.*, p. 19.

<sup>133</sup> Le verbe *baghā* avec ses dérivés est cité plus de vingt cinq fois dans le texte coranique. cf., 'Abd-al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *al-Mu'jam al- mufahras li alfāz al-Qurā'n al-karīm*, éd. Dār al-Jīl, Beyrouth, 1987, p. 131 sq. « قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض », « N'aie crainte, lui dirent- ils, nous sommes des plaideurs, dont l'un a fait injure à l'autre. », Q XXXVIII, XXII. Berque (Jacques), *Le Coran*, éd. Albin Michel, Paris, 1995, p. 488. Balchère l'a rendu par : « ...en querelle l'une avec l'autre. », Blachère (Régis), *Le Coran*, éd. G.- P. Maisonneuve&Larose, Paris, 1966, p. 484.

<sup>134</sup> Hamidullah note en ce qui concerne le terme *dasī'a* : « Wellhausen et ses partisans le traduisent par acte d'opp-

raient dirigé contre les *mu'minūn*. Que les mains des *mu'minūn* soient unies contre lui, même si le coupable est le fils de l'un d'entre eux.

14. Un *mu'min* ne tue pas un autre *mu'min* afin de venger un *kāfir* et ne prête point assistance à ce dernier<sup>135</sup> contre son coreligionnaire.

15. La protection (*dhimma*) de Dieu est une ; la faveur d'une protection accordée à son prochain « *yujīr* » par le moindre des *mu'minūn*, crée un engagement respectable.<sup>136</sup>

16. les *mu'minūn* se soutiennent (*mawālī*) les uns les autres à l'exclusion des autres.<sup>137</sup>

17. Si des juifs s'associent à nous, ils auront, de notre part, soutien et réconfort. Ils ne seront pas lésés et aucune assistance ne sera accordée à leurs ennemis.

18. Les traités de paix établis par les *mu'minūn* concernent tous les croyants. Lors d'un combat pour la cause de Dieu, nul *mu'min* ne conclut un accord de paix sans qu'il ne soit ostensible et juste pour tous les *mu'minūn*.<sup>138</sup>

19. Dans chaque expédition entreprise avec nous, les différentes parties présentes se relaient à tour de rôle<sup>139</sup>.

20. Parce que le sacrifice de leur sang pour la cause de Dieu est égal, les *mu'minūn* s'entraident et se défendent mutuellement.

21. Les *mu'minūn al-mutaqūn* sont indubitablement sur la meilleure et la plus droite des voies.<sup>140</sup>

22. Aucun *mushrik*<sup>141</sup> ne doit donner sa protection (en tant que protecteur « *yugīr* »)<sup>142</sup> à Quraysh, que ce soit pour des biens ou pour des personnes ; il ne peut, au surplus, s'interposer entre ces derniers et le *mu'min*.

23. Si un individu tue un *mu'min* sans raison et d'une manière intentionnelle,<sup>143</sup> il est alors passible de mort par droit de représailles (le talion), sauf si le représentant de l'homme assassiné se

---

ression. » Voir, *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam*, op. cit., p. 10. Wellhausen (Julius), op. cit., p. 68., Serjeant, op. cit., p. 19.

<sup>135</sup> Serjeant explique le mot *Kāfir* : " Disacknowledger, one who declares himself quit or free of. ", *Ibid.*, p. 19.

Chabbi, dans sa lecture anthropologique du Coran, interprète *kāfir* par récusateur. Voir, Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -*, op. cit., p. 212. 225 et passim.

<sup>136</sup> Tandis que Lecker traduit le mot *dhimma* par protection, Hamidullah le traduit par garantie, , *Corpus*, op. cit., 10.

Lecker (Michael), op. cit., p. 33. Watt et Serjeant choisissent la sécurité « *the security* ». Voir, *Muhammad at Medina*, op. cit., p. 222. Serjeant (R. B), *Ibid.*, p. 19.

<sup>137</sup> Pendant que Serjeant et Lecker optent pour alliés, Hamidullah rend *mawālī* par frères. cf., *Corpus*, *Ibid.*, p. 11.

Serjeant (R. B), *Ibid.*, p. 19., Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 34.

<sup>138</sup> Le mot *sawā'* est évoqué dans le corandans, entre autres, Q VIII, LVIII. *« وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين »*

« Assurément [Prophète !] tu craindras une trahison, de la part de certains. Rejette (leur alliance), tout uniment ! Allāh n'aime pas les traîtres. », Blachère (Régis), op. cit., p. 209.

<sup>139</sup> M. Watt remarque, comme J. Wellhausen et L. Caetani, que cette phrase peut dégager le sens de monter à dos de chameau à tour de rôle. *Muhammad at Medina*, op. cit., p. 222. cf., *Mahomet à Médine*, op. cit., p. 269.

Wellhausen (Julius) op. cit., p. 69.

<sup>140</sup> Dans *Corpus*, op. cit., p. 11 : « Les croyants pieux se trouvent sur la meilleure et la plus droite des voies. »

<sup>141</sup> « *Idolater* » dans *Muhammad at Medina*, op. cit., p. 223. « *Polytheist* » chez Serjeant, op. cit., p. 24.

<sup>142</sup> Chez Watt, "*neighbourly protection*", *Ibid.*, p. 223. « Protection en tant que voisin », dans *Mahomet à Médine*, op. cit., p. 269 ; "*grant protection*" dans Serjeant (R. B), op. cit., p. 24.



déclare satisfait, (par la compensation financière expiatoire). Les croyants s'opposent tous au meurtrier. Rien d'autre ne peut leur être permis que de s'opposer à lui.

24. Il ne peut être permis à un *mu'min*, qui a donné son accord à ce qui est consigné dans cet Écrit « *Ṣaḥīfa* », et qui croit en Dieu et au dernier jour, d'aider un malfaiteur « *muḥdith* »<sup>144</sup> ni de l'héberger. Sur celui qui l'assiste, se porte alors la malédiction de Dieu et sa colère le jour de la résurrection des morts. Rien, en outre, ne sera accepté de lui pour effacer sa faute, ni une repentance, ni le fait de la racheter par une rançon.<sup>145</sup>

25. Quelle que soit la chose qui vous divise, c'est à Dieu et à Muḥammad de trancher entre vous.<sup>146</sup>

26. Les juifs supportent les frais de la guerre en même temps que les *mu'minūn*, aussi longtemps qu'ils<sup>147</sup> demeurent en guerre.

27. Les juifs de Banū 'Awf forment une *umma* avec les *mu'minūn*.<sup>148</sup> Que les juifs aient leur religion « *dīn* »<sup>149</sup> et que les *muslimūn* aient la leur, cela s'applique aussi bien à leurs clients qu'à eux-mêmes, à l'exception de celui qui aurait mal agi ou qui commettrait une transgression ; il n'attirera le mal que sur lui-même et sur sa famille.

28. Pour les juifs de Banū al-Najjār, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

29. Pour les juifs de Banū al-Ḥārith, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

30. Pour les juifs de Banū Sāi'da, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

31. Pour les juifs de Banū Jusham, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

32. Pour les juifs de Banū al-Aws, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

33. Pour les juifs de Banū-Tha'laba, il en est comme pour ceux de Banū 'Awf, à l'exception de celui, qui aurait mal agi ou qui aurait transgressé ; il n'attirera le mal que sur lui-même et sur sa famille.

34. Ceux de Jafnat, qui sont une branche « *baṭn* » de Tha'laba, sont semblable à eux.<sup>150</sup>

---

<sup>143</sup> Serjeant traduit ce passage : "Without any transgression on the part of the latter [*the Mu'minūn*]", *Ibid.*, p. 24.

<sup>144</sup> Chez Watt : « a wrong-doer » *op. cit.*, p. 223 ; Hamidullah préfère criminel et provocateur d'un événement grave, cf., *corpus, op. cit.*, p. 11. Serjeant choisit *aggressor/innovator*, *Ibid.*, p. 24. M. Lecker le traduit par *murderer* et *murder*. cf., *op. cit.*, pp. 35. 38.

<sup>145</sup> Voir, Ibn Sayyid al-Nās, *op. cit.*, p. 319. n. 2.

<sup>146</sup> Nous avons repris la traduction de Hamidullah dans *Corpus, op. cit.*, p. 11. Par ailleurs, le renvoi à Allah dans ce passage ne signifie sans doute pas faire référence au texte coranique, lequel était à cette époque encore un discours oral non-achevé et sans aucune compilation définitive.

<sup>147</sup> Le troisième personne du pluriel, revient-il au terme le plus proche, en l'occurrence, *al-Mu'minūn*, où à « *al-Yahūd* » ? Nous reviendrons sur ce point.

<sup>148</sup> Hamidullah ajoute entre crochets : « Les juifs des Banū 'Awf formeront une communauté [à part, mais] avec les croyants. », *Corpus, Ibid.*, p. 12. Watt traduit ce passage très sensible par : "The Jews of Banū 'Awf are a community (*ummah*) along with the believers." *op. cit.*, p. 223. Son traducteur l'a rendu par : « Les juifs de Banū 'Awf forment une communauté (*ummah*) semblable à celle des croyants. », *op. cit.*, p. 269 sq. Quant à Serjeant, il écrit : "are a confederation with...", *op. cit.*, p. 27. M. Lecker opte pour une variante rapportée exclusivement par Zamakhsharī : « *amana mina al-mu'minīna*. » à la place de : « *umma ma'a al-mu'minīna*. », *op. cit.*, pp. 35. 139 sqq. Nous aurons l'occasion d'analyser ce point plus tard.

<sup>149</sup> La confusion de ce vocable est due aux mots homonymes « *dīn* » et « *dayn* ». Serjeant, entre autres, l'a traduit par *religion/law.*, *op. cit.*, p. 27. Gil, quant à lui, il a opté pour la dette « *al-dayn* ». Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 63. Nous discuterons ce point dans : Les variantes entre les deux textes (Versions A et B).

<sup>150</sup> Chez Watt, *subdivision, op. cit.*, p. 223. Trad, *op. cit.*, p. 270. cf., *Corpus, op. cit.*, p. 12. Serjeant (R. B), *op. cit.*, p. 27.

35. Pour Banū al-Shaṭība<sup>151</sup>, il en est comme pour les juifs de Banū ‘Awf.
36. les agissements loyaux ont le pas sur la transgression.<sup>152</sup>
37. Les clients de Tha‘laba sont semblable à eux.<sup>153</sup>
38. Les *biṭāna*<sup>154</sup> de (certains) juifs<sup>155</sup> sont comme eux.
39. Nul d’entre eux<sup>156</sup> ne peut sortir en dehors de Médine sans La permission de Muḥammad.
40. Cela dit, et afin de venger des blessures reçues, nul ne sera assigné<sup>157</sup> à résidence.<sup>158</sup>
41. Si quelqu’un agit avec témérité « *fataka* » cela ne retombe que sur lui-même et sa famille, hormis si ce dernier a été lésé.<sup>159</sup>
42. Et Dieu sera garant de la pleine observance de cet Écrit.<sup>160</sup>

<sup>151</sup> M. Watt remarque que Wensinck : dans *Joden*, p. 79, note Banū al-Shuṭba (ainsi). *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 224. cf., al-Samhūdī (‘Ali), *Wafā’ al-wafā’ bi akhbār dār al-Muṣṭafā*, éd. Dār al-kutub al-‘Ilmiyya, Beyrouth, 2006, T. I, p. 169. cf., Serjeant (R. B), « The *Sunnah Jāmi’ah* », *op. cit.*, p. 27 où il mentionne les deux variantes. En ce qui concerne ce clan, nous avons opté pour Shaṭība et Shaṭaba en suivant Ibn al-Kalbī, (m. 204/819) dont le texte est complètement vocalisé, au lieu de Shuṭayba et Shu(a)ṭba. La majorité des chercheurs, depuis Wellhausen, ont opté pour cette dernière variante. Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 70. cf., Ibn al-Kalbī (Hishām), *Jamharat al-annasab*, éd. ‘Ālam al-kutub, Beyrouth, 1986, p. 617. cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu’jam al-buldān*, éd. Dār Ṣādir, Beyrouth, 1977, T. III, p. 343. Pour la variante Shaṭaba, cf., paragraphe 40, version Abū ‘Ubayd.

<sup>152</sup> Watt (William Montgomery), *Ibid.*, p. 224. Trad, *op. cit.*, p. 270.

<sup>153</sup> Serjeant (R. B), traduit par : « clients et alliés », *op. cit.*, p. 29.

<sup>154</sup> Watt remarque : « La signification de *biṭāna* est obscure ; cela signifie probablement ceux qui avaient des liens étroits avec certains juifs médinois ; ces liens étant ceux de l’amitié et non du sang. » Il ajoute : « Wensinck, p. 78, suppose, avec quelque vraisemblance, qu’il s’agit d’Arabes qui s’étaient associés aux juifs avant la venue des Aws et des Khazraj. », *op. cit.*, p. 224. Trad, *op. cit.*, p. 270.

Serjeant, ajoute : « ...Associés par alliance et liens d’une protection mutuelle. », *op. cit.*, p. 29. Dans Corpus : « *biṭānat* sont les personnes introduites parmi les juifs », *op. cit.*, p. 12. Chez Wellhausen « *biṭānat Yahūd* » sont les amis des juifs « *die freundschaft der Juden* » *op. cit.*, p. 71 (paragraphe 35). Quant à Lecker se sont les nomades arabes alliés aux juifs, convertis, parfois, au judaïsme, *op. cit.*, pp. 36. 153 sqq.

<sup>155</sup> *yahūd* est cité deux fois sans l’article défini si on compte pas l’introduction attribuée à Ibn Ishāq. Nous reviendrons plus tard sur cette énigme.

<sup>156</sup> À propos des concernés par ce paragraphe, Watt exprime son doute en dessinant un point d’interrogation que le traducteur ait omis. *op. cit.*, p. 224. Trad, *op. cit.*, p. 270. Effectivement, nous nous demandons si le pronom affixe *hum* هم revient à tous les membres de la communauté ou aux juifs uniquement. Selon Lecker, les intéressés sont les nomades alliés aux juifs, *Ibid.*, p. 37.

Le verbe *yakhruj* pose un autre problème dans ce passage. Veut-il dire simplement quitter ou sortir, tel est le choix de Lecker ; ou sortir de la ville pour faire la guerre, et c’est l’avis de Watt qui a probablement considéré l’ellipse narrative. Lecker (Michael), *Ibid.* Watt (William Montgomery), *op. cit.*, p. 224. Serjeant n’en dit rien. *op. cit.*, p. 29.

<sup>157</sup> Les paragraphes 39 et 40 illustrent clairement la position de force que Muḥammad aurait acquis. A cette étape, il se rend vraisemblablement maître de la cité. Watt le traduit par *restrained*, Serjeant par *restricted* et Lecker par *refraining.*, *op. cit.*, p. 224 ; p. 29 ; p. 37 respectivement.

<sup>158</sup> Cela étant, cette expression peut être une métonymie qui désigne toute exception légitime, permettant de sortir de Yathrib, telle que la vengeance des blessures.

<sup>159</sup> Watt (William Montgomery), Trad, *op. cit.*, p. 270. Serjeant traduit *fataka* par assassiner, *op. cit.*, p. 29.

<sup>160</sup> Corpus, *op. cit.*, p. 12. Watt propose une autre traduction, laquelle nous semble, pour le moins, imprécise : " God is very far from this. ", *op. cit.*, p. 224. « Dieu est très loin de tout cela », trad, *Ibid.*, p. 270. La traduction de Serjeant, par contre, nous paraît plus exacte : " Allāh is (surety) for the most observing of this undertaking. " « Dieu est garant pour le mieux observateur de cet engagement. », *Ibid.*, p. 29.



43. C'est aux juifs de supporter leurs dépenses, et aux *muslimūn* d'assumer les leurs.<sup>161</sup>
44. Parmi eux (c'est-à-dire l'un vis-à-vis de l'autre), il y a de l'entraide contre quiconque entre en guerre avec les gens de cet Écrit.
45. Entre eux existe le conseil et la recommandation (*nuṣḥ wa al-naṣīḥa*).<sup>162</sup> Les agissements loyaux ont le pas sur la transgression.<sup>163</sup>
46. Nul n'est coupable d'une violation commise par son confédéré.<sup>164</sup> Tout secours sera donné à la personne opprimée.
47. Les juifs supportent les frais en même temps que les croyants,<sup>165</sup> aussi longtemps qu'ils durent en guerre.<sup>166</sup>
48. La vallée de Yathrib est sacrée pour les gens de cet Écrit.
49. La personne sous protection « *jār* »<sup>167</sup> tient la place du protecteur lui-même, à condition qu'il ne fasse aucun mal et qu'il n'enfreigne aucune règle.
50. Aucune *ḥurma*<sup>168</sup> ne peut obtenir la protection « *tujār* »/ou, ne peut être transgressée « *tujār* »/, sans le consentement des siens.
51. Qu'on s'en remette à Dieu et au Messenger de Dieu Muḥammad, pour tout incident<sup>169</sup> ou querelle entre les gens de cette *Ṣaḥīfa*, dont on craint que cela amènent à un désastre.
52. Dieu est le garant de l'exécution, la plus scrupuleuse et la plus loyale, du contenu de cette *Ṣaḥīfa*.

---

Watt note : « La seconde moitié de cet article [41-42], et surtout la dernière phrase [42], sont d'une signification incertaine. », *Ibid.*, p. 224. Trad, *Ibid.*, p. 270.

<sup>161</sup> Nous examinons le mot *naḥaqa* dans le chapitre Termes et Concepts.

<sup>162</sup> Chez Watt : « *nuṣḥ wa al-naṣīḥa* » c'est : « amitié sincère ». Watt (William Montgomery), Trad, *Ibid.*, p. 271. Dans *Corpus* : « bienveillance et bonnes dispositions », *Ibid.*, p. 13. Serjeant opte pour : "good will and sincerity of intention", *Ibid.*, p. 33.

<sup>163</sup> Watt (William Montgomery), Trad, *Ibid.*, p. 270.

<sup>164</sup> Serjeant traduit cette phrase: " A man did not deal treacherously with his ally ((*ḥalīf*)).", « Un homme ne conclut un accord de trahison avec son allié », *op. cit.*, p. 33.

<sup>165</sup> "along with". cf., Watt (William Montgomery), *op. cit.*, p. 224 ; «..en même temps que les croyants..», Trad. *op. cit.*, p. 271.

<sup>166</sup> "so long as they continue at war. ", *Ibid.*, p. 224.

<sup>167</sup> Chez Serjeant, " the protected person ", *op. cit.*, p. 35. Chez Watt, "The protected neighbour", *Ibid.*, p. 224. « Le voisin protégé », dans la Trad, *Ibid.*, p. 271. Bien que Lecker a préféré garder le terme arabe dans plusieurs cas, comme *mu'minūn*, *muslimūn* et *ḥarām*, *op. cit.*, pp. 32. 37 respectivement, il a explicité le *jār*, dans ce passage, par : "The protected neighbour.", *Ibid.*, p. 37.

J. Chabbi souligne que le *jār* ( voisin, en arabe moderne, écrit-elle) renvoie au contexte tribal de l'alliance de protection. Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -*, *op. cit.*, p. 129. n° 1.

<sup>168</sup> La majorité des chercheurs interprète *ḥurma* par femme ; ils ont tous également compris, du verbe passif *tujār*, le sens de la protection uniquement ; alors qu'à cet endroit, il dégage aussi le sens de la transgression. cf., Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 224 ; Sergeant ( R. B), «The Sunnah Jāmi'ah», *op. cit.*, p. 35. Nous reviendrons sur ce point dans : les variantes entre les deux textes (Version A et B).

<sup>169</sup> Serjeant traduit *ḥadath* par : "agression/misdemeanour, agression/ délit." *Ibid.*, p. 35., Wat choisit, pour cette deuxième occurrence du terme *ḥadath*, de le rendre par : "incident et disturbance", « incident et trouble », *Muhammad at Medina*, *Ibid.*, p. 224. *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 271., comparez la traduction des deux chercheurs avec celle du paragraphe 24.

53. Aucune protection ne doit être accordée « *lā tujār* » aux Qurayshites, ni à ceux qui les aident.<sup>170</sup>
54. Ils doivent (les gens de cet Écrit<sup>171</sup>) s'entraider contre quiconque attaque subitement « *dahama* »<sup>172</sup> Yathrib.
55. S'ils<sup>173</sup> sont appelés à conclure une conciliation « *ṣulḥ* », <sup>174</sup> afin de l'entreprendre et de l'assumer, ils devront l'entreprendre et l'assumer.<sup>175</sup>
56. S'ils lancent à leur tour un appel à pareille chose, c'est également aux *mu'minūn* de les soutenir.<sup>176</sup>
57. À l'exclusion de celui qui lutte pour sa dette. Il incombe, toutefois, à chacun d'avoir sa part de responsabilité.<sup>177</sup>

<sup>170</sup> cf., Serjeant, *Ibid.*, p. 37.

<sup>171</sup> Nous pensons que l'entraide est entre toutes les parties de cet accord et non seulement entre les musulmans et les juifs comme l'affirme Hamidullah, *op. cit.*, p. 13. Watt manifeste ses doutes à l'égard du complément circonstanciel de lieu *baynahum* بينهم. L'entraide est-elle entre tous les partisans de cette *Ṣaḥīfa* ou simplement entre les juifs et les Musulmans? Watt (William Montgomery), *op. cit.*, p. 225.

<sup>172</sup> Serjeant traduit le mot *dahama* par : "unexpected treacherous". *op. cit.*, p. 37., Lecker se contente de : "attacks." , *op. cit.*, p. 38.

<sup>173</sup> Suivant son raisonnement, Hamidullah estime que (ils) se rapporte aux juifs seulement, *Corpus, op. cit.*, p. 13. Nous estimons qu'il peut éventuellement désigner les juifs et les Polythéiste المشركون (voir le paragraphe 22), autrement dit les non-croyants.

<sup>174</sup> Watt choisit de traduire ce terme par *treaty*, *op. cit.*, p. 225. cf., *Mahomet à Médine, op. cit.*, p. 271. Serjeant choisit : *truce*, *op. cit.*, p. 37., Lecker le rend par accord « *agreement* », *op. cit.*, p. 38.

<sup>175</sup> Serjeant interprète *yalbasūnahu* par *adopt*, *Ibid.*, p. 37. Lecker le traduit par *accept* en marquant une hésitation, *Ibid.*, p. 38.

<sup>176</sup> Hamidullah a rendu le sens erroné en traduisant la phrase ainsi : « De même que, s'ils appellent [les croyants] à pareille chose, ils devront des obligations identiques envers les croyants. », *Corpus, op. cit.*, p. 13. Quant à Watt, il traduit ce paragraphe littéralement : « Quand eux, à leur tour, lancent un appel pour la même chose, c'est à eux sur les croyants. "...it is for them upon the believers." , *Muhammad at Medina, op. cit.*, p. 225. *Mahomet à Médine, op. cit.*, p. 271. Voir, Lecker, *Ibid.*, p. 38. Serjeant, *Ibid.*, p. 37.

<sup>177</sup> L'interprétation de cet article est difficile dit Watt. Sa traduction à la lettre rend le sens nuancé. Il écrit : « ...car ( ? il incombe) à chacun d'avoir sa part de leur côté qui est vers eux. "for ( ? incumbent on) each man is his share from their side which is towards them." Voir, *Muhammad at Medina, Ibid.*, p. 225. *Mahomet à Médine, op. cit.*, p. 271. La traduction de Hamidullah est incompréhensible, *Corpus, Ibid.*, p. 13., cf. Serjeant, *Ibid.*, p. 37. Quoiqu'il marque son incertitude, Lecker était plus proche à la lettre du texte arabe. *Ibid.*, p. 38. 176.

Il nous semble que les termes nébuleux qui rendent le sens de la phrase erroné sont : les mots homonymes الدين ou الدّين, religion ou dette ; et la particule de l'exception لا، sans oublier le manque d'ordre dans cette *Ṣaḥīfa*, comme nous allons l'exposer plus loin.

Nous avons choisi, pour notre part, le sens de « la dette » à cet endroit, et la signification de « la religion » pour le terme *d. y. n* évoqué dans le paragraphe 27. En outre, la particule لا، qui révèle a priori le sens d'exception, peut dégager dans cette phrase la notion de coordination. Les linguistes Ibn Fāris et Ibn Manzūr, entre autres, rapportent que لا، peut-être équivalent à la conjonction de coordination و. cf., Ibn Fāris (Aḥmad), *al-Ṣāhibī, op. cit.*, p. 139., *Lisān al-'arab, op. cit.*, T. 15, p. 432.

Nous estimons que, si un combat éclate entre les partenaires de Médine pour la cause de la religion, le Prophète et les croyants ne peuvent rester indifférents ; or la phrase qui suit dans le même paragraphe montre ce désintéressement. Quant au passage équivalent chez Abū 'Ubay (n° 38), le manque de la préposition *fī* est manifeste.

Pour cette raison nous pensons que الدين *d. y. n*, dans ce passage, veut dire la dette et non pas la religion. Nous au-

58. Les juifs des Aws, leurs clients et eux-mêmes, sont inclus dans cette *Ṣaḥīfa*, laquelle doit être observée rigoureusement par tout les partenaires.<sup>178</sup>

Ibn Iṣḥāq a dit :<sup>179</sup>

1b. les agissements loyaux ont le pas sur la transgression.<sup>180</sup>(36/45)<sup>181</sup>

2b. Quiconque commet un péché, ne le commet que sur soi-même.<sup>182</sup>(41)

3b. Dieu est le garant de l'exécution, la plus scrupuleuse et la plus loyale, du contenu de cette *Ṣaḥīfa*.<sup>183</sup>(52)

4b. Cet Écrit ne dissuade<sup>184</sup> pas forcément un malfaiteur ou un violeur du règlement.<sup>185</sup>(36/42)

5b. Celui qui quitte Médine est en sécurité,<sup>186</sup> notamment celui qui y reste,<sup>187</sup> sauf celui qui est déloyal ou désobéissant<sup>188</sup>. (39/48)

---

rons l'occasion de développer cet avis dans : Les variantes entre les deux textes (Versions A et B).

<sup>178</sup> Voir, *Corpus, Ibid.*, p. 13. La dernière phrase de ce paragraphe a été omise par le traducteur de Watt, cf., *Mahomet à Médine, Ibid.*, p. 271. Tandis que Wellhausen, Hamidullah, Sergeant et Lecker traduisent le terme *ṣaḥīfa* par *schrift* pour le premier, écrit pour le deuxième, feuillet « *sheet* » pour le troisième et *treaty* pour le dernier, Wensinck et Watt le rendent par document. Voir, Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 72. *Corpus, Ibid.*, pp. 11-14. Sergeant (R. B), *Ibid.*, pp. 24. 33. 35. 37. Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 35. 37. 38. 39. Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina, Ibid.*, p. 225.

<sup>179</sup> Le fait que le texte de Médine soit placé entre une introduction et une conclusion, toutes les deux, attribuées à Ibn Iṣḥāq en se servant du verbe *qāla* قال, suscite vivement notre attention. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

<sup>180</sup> Lecker choisit toujours pour cette phrase le participe actif : « *al-barr dūna al-āthim.* », "the righteous man/the sinner", au lieu du nom verbal employé et dans le texte d'Ibn Iṣḥāq et dans le texte d'Abū 'Ubayd. Lecker, *Ibid.*, pp. 36.37.39. Serjeant, *Ibid.*, p. 37. Voir, Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Kitāb al-Amwāl*, éd. Dār al-Shurūq, Beyrouth, 1989, p. 294.

<sup>181</sup> Nous avons différemment numéroté ces paragraphes, lesquels sont attribués à Ibn Iṣḥāq, en signalant la position des phrases similaires.

<sup>182</sup> Voir, Blachère (Régis), *Le Coran, op. cit.*, p. 122. (Q IV CXI). cf., Hamidullah (Muḥammad), *Corpus, op. cit.*, p. 13. Watt interprète *kāsib* par coupable « *guilty* », *op. cit.*, p. 225., *Mahomet à Médine, op. cit.*, p. 272. Serjeant par : "commits a breach", *Ibid.*, p. 37. Chez Lecker rend *kasaba* par *offends, Ibid.*, p. 39.

<sup>183</sup> cf., Serjeant, *Ibid.*, p. 37., Lecker, *Ibid.*, p. 39., où ils utilisent respectivement: *surety* et *guarantees*.

<sup>184</sup> Serjeant traduit *yahūl* par intervenir « *intervene* », *Ibid.*, p. 39.

<sup>185</sup> *Kitāb* est rendu chez Wensinck, watt et Sergeant par écrit « *writing* ». Watt, *op. cit.*, 225. *Mahomet à Médine, op.cit.*, 272. Sergeant, *Ibid.*, p. 18 et 39. Chez Lecker par *compact, op. cit.*, p. 32 et 39. Wellhausen le traduit par document « *urkunde* », *op. cit.*, p. 67 et 73.

<sup>186</sup> Selon Lecker ceux qui quittent Médine se sont, a priori, les juifs qui ne souhaitent pas adhérer à ce Traité, *Ibid.*, p. 180.

<sup>187</sup> Watt traduit le verbe *qa'ada* littéralement par : "he who sits still". *op. cit.*, p. 225. « celui qui se tient assis sans bouger ». cf., *Mahomet à Médine, op. cit.*, p. 272. Serjeant note : "...and he who stays is secure in Medina..." , *op. cit.*, p. 39.

<sup>188</sup> Dans cette *Ṣaḥīfa*, le verbe *athima* أثم, avec tous ses dérivés, est cité dix fois, dont trois occurrences dans l'additif d'Ibn Iṣḥāq, voir les paragraphes : (13, 27, 33, 36, 45, 46 et 49 ; 1b, 4b et 5b). Par ailleurs, il est évoqué quarante huit fois dans le Coran, cf., 'Abd-al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 12. Blachère et Berque l'ont traduit par péché. Blachère (Régis), *op. cit.*, pp. 40. 132. 166. Berque (Jacques), *op. cit.*, pp. 37. 56. 121. 166. Chouraqui opte pour crime, offense et iniquité. Chouraqui (André), *Le Coran*, version électronique, pp. 210. 68. 163 respective-

6b. Dieu et Muḥammad,<sup>189</sup> le Messenger de Dieu, sont les protecteurs « *jār* »<sup>190</sup> de celui qui agit loyalement et qui craint Dieu. (49)

---

ment. Quant à Kazimirski, il emploie : injure, mal, iniquité, impiété et péché. cf., Kazimirski (Albert), *Le Coran*, version électronique, pp. 16. 88. 446. 94. 395 respectivement.

<sup>189</sup> cf., *Corpus*, *op. cit.*, p. 14. Serjeant (R. B), *op. cit.*, p. 39.

<sup>190</sup> Serjeant et Lecker choisissent protecteur « *protector* » , *Ibid.*, pp. 39. 181 respectivement.

I. II. II. La version d' Abū 'Ubayd (Version B)<sup>191</sup> :

وهذا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعته يهودها مقدمه المدينة.

حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالوا: حدثنا الليث بن سعد قال: حدثنا عقيل بن خالد عن ابن شهاب "الزهري"<sup>192</sup> أنه قال: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب بهذا الكتاب:

1. هذا كتاب من مجد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم فحل معهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة دون الناس.
2. المهاجرون من قريش على رباعتهم يتعاقلون بينهم معاقلهم الأولى وهم يفدون<sup>193</sup> عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين والمسلمين.<sup>194</sup>
3. وبنو عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
4. وبنو الحرث<sup>195</sup> بن الخزرج على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
5. وبنو ساعدة على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
6. وبنو جشم على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
7. وبنو النجار على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.<sup>196</sup>
8. وبنو عمرو بن عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
9. وبنو النبيت على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
10. وبنو الأوس على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
11. وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا منهم أن يعينوه بالمعروف في فداء أو عقل.
12. وإن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى<sup>197</sup> وابتغى منهم دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعه ولو كان ولد أحدهم.
13. لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن.
14. والمؤمنون بعضهم موالي بعض دون الناس.
15. وأنه من تبعنا من اليهود فإن له المعروف والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
16. وأن سلم المؤمنين واحد، ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.
17. وأن كل غازية غزت يُعقب بعضهم بعضا.
18. وأن المؤمنين المتقين على أحسن هذا وأقومه.
19. وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا يعينها على مؤمن.
20. وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا فإنه قود إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل وأن المؤمنين عليه كافة.

<sup>191</sup> Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Kitāb al-Amwāl*, éd. Dār al-Shurūq, Beyrouth, 1989, pp. 291-295. Nyazee (Imran Ahsan Khan), *The book of revenue - Kitāb al-Amwāl, Abū 'Ubayd al-Qāsim Ibn Sallām* - éd. ITHACA Press, UK, 2005, pp. 200-203. Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>192</sup> Le texte d'Abū 'Ubayd se contente de noter Ibn Shihāb sans la *nisba* al-Zuhrī. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 291.

<sup>193</sup> Dans Lecker يُفكُون, *op. cit.*, p. 19.

<sup>194</sup> Lecker omet de citer le terme المسلمين, *Ibid.*, p. 19.

<sup>195</sup> Abū 'Ubayd note *al-Harth* au lieu de : *al-Hārith*, *op. cit.*, p. 292. Notons que dans le texte d'Ibn Ishāq, éd. al-Taḥṭāwī, le mot est également sans voyelle longue. *op. cit.*, T. II, p. 95. p. 97.

<sup>196</sup> Uniquement dans ce paragraphe al-Qiṣṭ devance al-Ma'rūf, cf., *Ibid.*, p. 292.

<sup>197</sup> Lecker ajoute : على كل من بغى عليهم, *op. cit.*, p. 19.

21. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة أو آمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، فمن نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه إلى يوم القيامة، لا يقبل منه صرف ولا عدل.
22. وإنكم ما اختلفتم فيه من شيء فإن حكمه إلى الله تبارك وتعالى وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم.<sup>198</sup>
23. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.
24. وإن يهود بني عوف ومواليهم وأنفسهم أمة من المؤمنين، لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
25. وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
26. وإن ليهود بني الحرث مثل ما ليهود بني عوف.
27. وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
28. وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
29. وإن ليهود الأوس مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
30. وإنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.
31. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
32. وإن بينهم النصيحة والنصر للمظلوم.
33. وإن المدينة جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة.
34. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث يخاف فساده، فإن أمره إلى الله وإلى محمد النبي.
35. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.
36. وإنهم إذا دعوا اليهود إلى صلح حليف لهم فإنهم يصالحونه.
37. وإن دعونا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين.
38. إلا من حارب الدّين وعلى كل أناس حصتهم من النفقة.
39. وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة.
40. وإن بني الشطبة بطن من جفنة.
41. وإن البر دون الإثم فلا يكسب كاسب إلا على نفسه.<sup>199</sup>
42. وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.
43. لا يحول الكتاب دون ظالم ولا أثم.
44. وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن إلا من ظلم وأثم.
45. وإن أولاهم بهذه الصحيفة البر المحسن.

<sup>198</sup> Les formules d'eulogies, qui suivent le nom d'Allāh ou du Prophète, sont certainement des ajouts postérieurs.

<sup>199</sup> Voir, un verset coranique similaire à ce passage (Q IV CXI). Bercques (Jacques), *op. cit.*, p. 111.

Abū 'Ubayd a dit :<sup>200</sup>

Ceci est un Écrit<sup>201</sup> du Messenger de Dieu entre les *mu'minūn* et les gens de Yathrib,<sup>202</sup> par lequel il a établi, lors de son arrivée à Médine, une alliance avec les juifs.

Yahya Ibn 'Abd-Allāh et 'Abd-Allāh Ibn Šāliḥ m'ont rapporté un *ḥadīth* : Al-Layth Ibn Sa'd ----'Uqayl Ibn Khālīd----Ibn shihāb qui énonce :

Il m'a été parvenu que le Messenger a rédigé cet Écrit :

1. Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, le Messenger de Dieu, concernant les *mu'minūn* et les *muslimūn* de Quraysh, les gens de Yathrib, ceux qui les suivent, les ont rejoints, demeurent avec eux et qui guerroyent à leur côté : ils forment une *umma* unique<sup>203</sup> distincte des autres.
2. Les *muhājirūn* de Quraysh, conformément à leur condition première, doivent payer en commun la compensation pour le sang versé, et ils (par groupe) rançonnent leurs prisonniers, (le faisant) avec droiture et justice entre *mu'minūn* et *muslimūn*.
3. Les Banū 'Awf, proportionnellement à leur condition première, paient à frais communs les compensations fixées auparavant pour le sang versé, et, chaque sous-clan « *ṭāi'fa* » rançonne ses prisonniers, le faisant avec droiture et justice entre *mu'minūn*.
4. Les Banū al-Ḥarth fils de Khazraj proportionnellement .....(comme au 3).
5. Les Banū Sāi'da.....(comme au 3).
6. Les Banū Jusham.....(comme au 3).
7. Les Banū al-Najjār.....(comme au 3).
8. Les Banū 'Amr Ibn. 'Awf.....(comme au 3).
9. Les Banū al-Nabīṭ.....(comme au 3).
10. Les Banū al-Aws.....(comme au 3).
11. Les *mu'minūn* ne doivent pas laisser sans secours une personne parmi eux, très endetté et qui a une grande famille à charge. Afin qu'il paie une rançon ou une compensation pour le sang versé, Ils doivent l'aider, selon ce qui est juste.
12. Les *mu'minūn* qui craignent Dieu s'opposent à quiconque : fait injure aux autres ; prémédite vis-à-vis d'eux une extorsion injuste, une transgression, un acte d'hostilité ou de corruption qui seraient dirigé contre les *mu'minūn*. Que les mains des *mu'minūn* soient unies contre lui, même si le coupable est le fils de l'un d'entre eux.
13. Un *mu'min* ne tue pas un autre *mu'min* afin de venger un *kāfir* ; il ne prête point, au surplus, son assistance à ce dernier contre son coreligionnaire.
14. Les *mu'minūn* se soutiennent les uns les autres à l'exclusion des autres gens.
15. Si des juifs s'associent à nous, ils auraient, de notre part, faveur et réconfort. Ils ne seront pas lésés, et aucune assistance ne sera accordée à leurs ennemis.
16. Les traités de paix établis par les *mu'minūn* concernent tous les *mu'minūn*. Lors d'un combat

<sup>200</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, pp. 291-295. Nyazee (Imran Aḥsan Khan), *op. cit.*, pp. 200-203.

<sup>201</sup> I. A. Nyazee rend le mot *kitāb* par document., *Ibid*, p. 200.

<sup>202</sup> Chez I. A. Nyazee : "the people of Yathrib.", *Ibid*.

<sup>203</sup> Avec I. A. Nyazee : "a single nation.", *Ibid*.



pour la cause de Dieu, nul *mu'min* ne conclut un accord de paix sans qu'il soit ostensible et juste pour tous les *mu'minūn*.

17. Dans chaque expédition entreprise, les différentes parties présentes se relaient à tour de rôle.<sup>204</sup>

18. Les *mu'minūn al-muttaqūn* adoptent la meilleure et la plus droite attitude.<sup>205</sup>

19. Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection, (en tant que protecteur « *yujīr* »), pour des biens de Quraysh ; il ne peut d'avantage la soutenir contre un *mu'min*.

20. Si quelqu'un tue un *mu'min* sans raison, il est alors, en représailles, passible de mort, sauf si le représentant de l'homme assassiné se déclare satisfait par la compensation financière expiatoire. Les *mu'minūn* s'opposent tous au meurtrier.

21. Il ne peut être permis à un *mu'min*, qui a donné son accord à ce qui est consigné dans cet Écrit « *Ṣaḥīfa* », <sup>206</sup>ou (et) qui croit en Dieu et au dernier jour, d'aider un (*muḥdith*)<sup>207</sup> ou de l'héberger. Celui qui l'assiste, risque alors la malédiction de Dieu et sa colère jusqu'au jour de la résurrection des morts. Rien ne lui sera accepté afin d'effacer sa faute, ni une repentance, ni le fait de se racheter par une rançon.<sup>208</sup>

22. Quelle que soit la chose qui vous divise, le dernier mot revient à Dieu le tout puissant et le Messager.<sup>209</sup>

23. Les juifs supportent les frais de la guerre en même temps que les *mu'minūn*, aussi longtemps qu'ils<sup>210</sup> demeurent en guerre.

24. Les juifs de Banū 'Awf, leurs clients et eux-mêmes, forment une *umma* parmi les *mu'minūn*.<sup>211</sup> Que les juifs aient leur religion, *dīn*, et que les *mu'minūn* aient la leur, à l'exception de celui qui a mal agi ou qui a commis une transgression. Il n'attirera le mal que sur lui-même et sur sa famille.

25. Pour les juifs de Banū al-Najjār, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

26. Pour les juifs de Banū al-Ḥarth, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

27. Pour les juifs de Banū Jusham, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

28. Pour les juifs de Banū Sā'ida, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

29. Pour les juifs des Aws, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf, sauf pour celui qui a mal agi ; il n'attirera le mal que sur lui-même et sur sa famille.

30. Nul d'entre eux ne peut sortir en dehors de Médine sans la permission de Muḥammad.

---

<sup>204</sup> I. A. Nyazee traduit cette phrase par: "The survivors in battle will assume responsibility for each other." *Ibid.*, p. 202.

<sup>205</sup> " The God-fearing believers construe all this in the best and upright manner." écrit Nyazee pour ce passage. *Ibid.*

<sup>206</sup> I. A. Nyazee interprète le vocable *ṣaḥīfa* par *writing, agreement* et *document.*, *Ibid.*, pp. 202-203.

<sup>207</sup> Ibn Manẓūr explique ce mot par le malfaiteur « *al-jānī* », *op. cit.*, T. II, p. 131. Selon I. A. Nyazee *al-muḥdith* est celui qui commet une offense qui mérite un châtement légal « *ḥad.* », *Ibid.*, p. 202. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces termes clefs de la *Ṣaḥīfa*.

<sup>208</sup> Voir, Ibn Sayyid al-Nās, *op. cit.*, p. 319. n. 2.

<sup>209</sup> Voir la note de bas de page n° 146 de cette étude.

<sup>210</sup> I. A. Nyazee estime que le pronom personnel (ils) remplace uniquement le mot croyant. *op. cit.*, p. 202.

<sup>211</sup> Dans le texte d'Ibn Ishāq nous lisons : « *Umma ma'a al-mu'minīn.* » Nous reviendrons plus tard sur les variantes.



31. Parmi eux (c'est-à-dire l'un vis-à-vis de l'autre), il y a de l'entraide contre quiconque entre en guerre avec les gens de cet Écrit. (en temps de guerre).
32. Il existe, entre eux, l'exhortation et le soutien de la personne opprimée. (en temps de paix).
33. La vallée de Médine est sacrée pour les gens de cet Écrit.
34. Si, parmi les gens de cette *Ṣaḥīfa*, un incident s'est produit, dont on craint qu'il amène à un désastre, qu'on s'en remette à Dieu et au prophète Muḥammad.
35. Ils doivent (les gens de cet Écrit) s'entraider contre quiconque attaque subitement Yathrib « *dahama* ».
36. S'ils appellent les juifs à une conciliation avec un de leur alliés, ils devront l'entreprendre.
37. De même que, s'ils nous lancent<sup>212</sup>, à leur tour un appel, à pareille chose, c'est aux *mu'minūn* de les soutenir.
38. Sauf pour celui qui lutte (pour) la dette.<sup>213</sup> Toutefois, il incombe à chacun d'avoir sa part de dépense.
39. Les juifs des Aws, leurs clients et eux-mêmes, sont avec les agissements loyaux de la part des gens de cet Écrit.
40. Et les Banū al-Shaṭaba sont une branche (*baṭn*) de Jafna.<sup>214</sup>  
وإن البر دون الإثم فلا يكسب كاسب إلا على نفسه
41. les agissements loyaux ont le pas sur la transgression. Or, Quiconque commet un péché, ne le commet que sur soi-même.<sup>215</sup>
42. Dieu est le garant de l'exécution, la plus scrupuleuse et la plus loyale, du contenu de cette *Ṣaḥīfa*.
43. L'Écrit ne dissuade pas forcément un malfaiteur ni un violeur du règlement.
44. Celui qui quitte (Médine) est en sécurité, notamment celui qui y reste, hormis celui qui est déloyal et désobéissant.
45. Le bienfaiteur et le charitable sont les dignes de cette *Ṣaḥīfa*.

<sup>212</sup> Abū 'Ubayd mentionne : « و إن دعونا... ». La vocalisation de ce deuxième verbe rend le sens équivoque au premier regard. Soit qu'il est conjugué avec la première personne du pluriel (nous) *da'awnā*, soit qu'il conjugué avec la troisième personne (ils) *da'unā*. Cependant, la deuxième partie de ce paragraphe : « c'est aux croyants de les soutenir. », « فإنه لهم على المؤمنين », précise, qu'il s'agit, cette fois, des juifs qui lancent l'appel (ils). Le pronom affixe نـ est donc un complément direct et non pas un sujet grammatical.

<sup>213</sup> Sans doute, la préposition *fī* في a été omise à cet endroit du texte par, éventuellement, un copiste pour une raison ou une autre.

<sup>214</sup> I. A. Nyazee note : "The Banū al-Shaṭaba...", *op. cit.*, p. 203.

<sup>215</sup> cf., la traduction d'un verset similaire, Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 122. (Q IV CXI).

### I. III. Les versions subsidiaires : (*al-mutūn al-idāfiya*)

#### I. III. I. Une esquisse des différentes versions de la *Ṣaḥīfa*. (Version C, D, E)

Tous les chercheurs modernes comme Sprenger, Wellhausen, Caetani, Wensinck et Watt ont discuté la constitution en se basant uniquement sur le texte de M. Ibn Ishāq. F. M. Denny pense que cet ancien document n'apparaisse dans aucune autre source historique hormis chez Ibn Ishāq.<sup>216</sup> Shimada, de l'université Chūō de Tokyo, et Hamidullah,<sup>217</sup> sont les premiers à remarquer, observe A. Goto, qu'il existe bel et bien d'autres versions du texte, à côté de cette version en question.<sup>218</sup> Bien qu'il se soit référé à la version d'Abū 'Ubayd,<sup>219</sup> Ibn Kathīr<sup>220</sup> et, probablement, à celle transmise par Ibn Sayyid al-Nās,<sup>221</sup> Serjeant s'est appuyé principalement sur Ibn Ishāq,<sup>222</sup> lequel il considère : « ...d'une manière générale fiable et correct », " Ibn Ishāq's texte, with certain omissions suggested infra, looks substantially reliable and correct."<sup>223</sup>

Selon lui, la version d'Abū 'Ubayd est défectueuse :

"...and that of Abū 'Ubayd which is defective." Abū 'Ubayd n'a pas toujours compris, dit-t-il, les documents de cette constitution. L'intérêt principal de son récit, conclut-il, et l'ajout de *l'isnād*.<sup>224</sup>

Par ailleurs, U. Rubin préfère la version d'Abū 'Ubayd à l'égard du passage :

« Les Juifs de Banū 'Awf, leurs clients et eux-mêmes, forment une assemblée, *umma*, parmi les *mu'minūn*...»,<sup>225</sup> *umma min l-mu'minīn* au lieu de *umma ma'a l-mu'minī* dans la version d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.

Rubin trouve cette variante, chez Abū 'Ubayd, plus originale car, explique-t-il, elle s'accorde plus avec le style du Coran.<sup>226</sup>

À ce propos, S. J. Shoemaker évoque une troisième source, autre que celle d'Ibn Ishāq et d'Abū 'Ubayd, sans pour autant préciser le nom de cette dernière :

« Ce premier document islamique (la constitution de Médine) survit dans trois différentes versions dans beaucoup de sources postérieures.»<sup>227</sup>

A. Goto cependant est le premier chercheur, à notre connaissance, qui a pris le soin de partager les différentes versions du texte de Médine en:<sup>228</sup>

<sup>216</sup> "Ibn Ishāq preserved this ancient document, which does not appear in any other historical source, in his *Sīrah*." Denny (Frederick. M), *op. cit.*, p. 39.

<sup>217</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya*, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>218</sup> Shimada (Johei), *Yogensha Mahomet* (en Japonais) (le prophète Muḥammad), Tokyo, 1966. Cité par: Goto (Akira), «The Constitution of Medina », *Orient (Tokyo)* 18. (1982), pp. 1-2.

<sup>219</sup> Sergeant (R. B), « The Sunnah Jāmi'ah. », *op. cit.*, p. 9.

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 42. n. 57.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*

<sup>225</sup> Paragraphe 24, version B. cf., paragraphe 27, version A. Nous reviendrons sur cette variante lors de l'étude des variantes .

<sup>226</sup> Rubin (Uri), « The Constitution of Medina », dans *Studia Islamica*, N° 62. (1985), p. 14.

<sup>227</sup> "This early Islamic document (the constitution of Medina) survives in three different versions in much later sources.", Shoemaker (J. Stephen), *op. cit.*, p. 206.

**A** : Texte d'Ibn Ishāq dont l'*isnād*, dit-t-il, manque complètement.<sup>229</sup>

**B** : Texte d'Abū 'Ubayd qui contient un *isnād*.<sup>230</sup>

**C** : Texte d'Ibn Zanjawayh avec le même itinéraire, suppose-t-il, que le texte **B**.<sup>231</sup> Or, il signale que ce livre n'est pas publié et qu'il n'a pas étudié son manuscrit conservé à Burdur en Turquie.<sup>232</sup>

**D** : Texte d'Ibn Abī Khaythama évoqué par Ibn Sayyid al-Nās avec un *isnād*.

Nous avons, conclut-t-il, quatre sortes de texte de Médine :

**A** : avec *matn* et sans *isnād*<sup>233</sup>; **B** : avec *matn* et *isnād* à travers Zuhri ; **C** : avec le même *matn* ou presque que **B** et peut-être, ajoute-t-il, le même *isnād* ; **D** : a un *isnād* complètement différent du **B** et **C** mais son *matn* est perdu.<sup>234</sup>

En s'appuyant sur ce travail précurseur, nous proposons la configuration suivante, qui est loin d'être exhaustif, en reportant l'analyse des contenus et des chaînes de transmission au chapitre suivant :

**A** : la version d'Ibn Ishāq (m. 151/768) / Ibn Hishām (m. 218/833).<sup>235</sup> Notons que cette version a été citée, entre autres, par :

**a/** Al- Suhaylī (m. 581/1180) qui expose le texte d'Ibn Ishāq/ Ibn Hishām en totalité.<sup>236</sup>

**b/** Al-Nuwayrī (m. 733/ 1332) qui rapporte intégralement la version d'Ibn Ishāq via Ibn Hishām, toutefois il cite un *isnād* étrange : Ibn Hishām qui le tient de Ibn 'Abbās ? qui le tient d'Ibn Ishāq ?<sup>237</sup>

**c/** Ibn Sayyid al-Nās (m. 734/1333).<sup>238</sup>

**d/** Ibn Kathīr (m. 774/1373).<sup>239</sup>

**e/** Ibn Ḥudayda (m. 783/1381).<sup>240</sup>

**B** : celle d'Abū 'Ubayd. (m. 224/838).<sup>241</sup>

---

<sup>228</sup> Goto (Akira), *op. cit.*, p. 2-4.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 1. cf., Figure 1 dans cette étude.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 3.

Le *kitāb* d'Ibn Zanjawayh n'était pas encore publié à l'époque de Hamidullah ni à l'époque de Goto. Hamidullah se référait à un manuscrit sans citer les transmetteurs entre Ibn Zanjawayh et Zuhri. cf., *Majmū'at al-wathā'iq al-sayyāsiya*, *op. cit.*, p. 57. De ce fait, Goto qui se basait uniquement sur l'écrit de Hamidullah à propos de la version **C**, ne pouvait confirmer la similitude entre les *isnād* de **B** et **C**, *Ibid.*, p. 3.

<sup>233</sup> Nous reviendrons sur cette idée.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>235</sup> Ibn Hishām ('Abd al-malik), éd. Dār Iḥyā' al-Turāth, *op. cit.* cf., éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*

<sup>236</sup> Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *al-Rawḍ al-unuf fi sharḥ al-Sīra al-nabawiyya li Ibn Hishām*, éd. Dār I-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1967, T. II, pp. 346-350.

<sup>237</sup> Al-Nuwayrī (Aḥmad), *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, Annoté par 'Ali Muḥammad Hāshim, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1996, T. XVI, pp. 246-248.

<sup>238</sup> Ibn Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *'Uyūn l-athar fi funūn l-maghāzī wa l-shamā'il wa l-siyar*, éd. Maktabat Dār l-Turāth, Médine, 1992, T. I, pp. 318-320. cf., Goto (Akira), *op. cit.*, p. 3., Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 201.

<sup>239</sup> Ibn Kathīr (Ismā'il), *al-Bidāya wa l-nihāya*, Annoté par 'Abd Allāh al-Turkī, éd. Hagr, Le Caire, 1997, T. IV, p. 555-558.

<sup>240</sup> Ibn Ḥudayda (Muḥammad), *al-Miṣbāḥ al-muḍī' fi kuttāb al-nabi al-ummī wa rusulih ilā mulūk l-arḍ min 'arabi wa 'ajami*, éd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1985, T. II, pp. 5-10.

<sup>241</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, pp. 291-295. Abū 'Ubayd accède à la recension de Zuhri en Égypte, cf.,

C : celle d'Ibn Zanjawayh. (m. 251/865).<sup>242</sup>

D : D'après Ibn Sayyid al-Nās, le texte de Médine, version A, a été rapporté par Ibn Abī Khaythama (m. 279/892) avec un *isnād*.<sup>243</sup>

E : la version qu'al-Bayhaqī (m. 458/ 1065) a rapporté dans la partie consacrée à la compensation pour le sang versé « *al- 'āqila* » :

" أخبرنا أبو عبد الله الحافظ حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب حدثنا أحمد بن عبد الجبار حدثنا يونس بن بكير عن ابن اسحاق حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأحنس بن شريق قال : أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتب عمر للعمال : بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي بين المسلمين و المؤمنين من قريش و يثرب و من تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة دون الناس المهاجرين من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يقدون عانيهم بالمعروف و القسط بين المؤمنين و بنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى و كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ثم ذكر على هذا النسق بني الحارث ثم بني ساعدة ثم بني جشم ثم بني التجرثم ثم بني عمرو بن عوف ثم بني النبيت ثم بني الأوس ثم قال و إن المؤمنين لا يتركون مفرحا منهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل...<sup>244</sup>"

Al-Bayhaqī a mentionné :

« Abū 'Abdīllah I- Ḥāfīz---Abū I-'Abbās Muḥammad Ibn Ya'qūb---Aḥmad Ibn 'Abd I-Jabbār---Yūnus Ibn Bukayr---Ibn Ishāq---'Uthmān Ibn Muḥammad Ibn 'Uthmān Ibn I-Akhnas Ibn Shurayq a dit :

J'ai reçu cet écrit de la famille de 'Umar Ibn I-Khaṭṭāb qui était associé au "livre" de l'aumône que 'Umar a adressé aux gouverneurs : Au nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux!

Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *muslimūn* et les *mu'minūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, et ceux qui leur sont attachés et qui guerroient avec eux. Ils forment une *umma* unique distincte des autres peuples.

Les *muhājirūn* de Quraysh, proportionnellement à leur condition première, doivent payer en commun la compensation pour le sang versé et ils rançonnent leurs prisonniers avec droiture et justice entre croyants. Les Banū 'Awf, proportionnellement à leur condition première, paient à frais communs les compensations fixées auparavant pour le sang versé, et chaque sous-clan rançonne ses prisonniers, le faisant avec droiture et justice entre croyants, puis il a indiqué, sur le même principe : les Banū al-Ḥārith, les Banū Sāi'da, les Banū Jusham, les Banū al-Nagār, les Banū 'Amr b. 'Awf, les Banū al-Nabīt et enfin les Banū al-Aws. Il a dit ensuite :

---

Lecker(Michael), p. 192. Nous reviendrons sur cette idée plus tard.

<sup>242</sup> Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Kitāb al-Amwāl*, annoté par Shākir Fayyāḍ, 1<sup>ère</sup> éd. Markaz al- buḥūth wa dirāsāt al- islāmiya, Riyad, 1986, T. V, pp. 466-470., cf., *Ibid.*, T. IV, p. 331-332., où il l'a abrégée.

<sup>243</sup> Nous avons consulté avec soin le grand livre de l'histoire de cet auteur, hélas, nous n'avons pas trouvé le texte de Médine. Les livres qui nous sont parvenus sont des livres sans doute lacunaires. cf., Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *al-Tārīkh al-kabīr [Tārīkh Ibn Abī Khaythama]*, Annoté par Ṣalāḥ Halal, 1<sup>ère</sup> éd. al- Fārūq I-ḥadītha li ṭibā'a wa al-nashr, Le Caire, 2004, T. I, pp. 347-392., où il relate les grands événements de la 1<sup>ère</sup> et la 2<sup>ème</sup> année à Médine., T. II, pp. 5-41., où il raconte les faits importants de Médine jusqu'à la 10<sup>ème</sup> année d'Hégire.

<sup>244</sup> Al-Bayhaqī (Aḥmad), *al-Sunan I-Kubrā*, éd. Majlis Dā'ira al-Ma'ārif al-Nizāmiya, Hyderabad, 1925, T. VIII, p. 106. cf., Ibn Taymiyya(Aḥmad), *al-Ṣārim al-maslūl 'alā shātim al-rasūl*, éd. Remādī li al-nashr, Riyad, 1997, p. 128.

« Les *mu'minūn* ne doivent pas laisser sans secours une personne parmi eux, très endettée et qui a une grande famille à charge, mais doivent lui apporter de l'aide, selon ce qui est juste, pour payer une rançon ou une compensation pour le sang versé...»<sup>245</sup>

Ibn Taymiyya (m. 728/1327) prend le soin de citer le texte de Médine dans son intégralité ou presque. Il annonce le *sanad*, rapporté par al-Bayhaqī à partir d'Ibn Ishāq, tel un intitulé du texte : «Muḥammad Ibn Ishāq a dit: 'Uthmān Ibn Muḥammad Ibn 'Uthmān Ibn al-Akhnas Ibn Sharīq nous a informé...»<sup>246</sup>

Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350), son disciple, suit ses pas et recopie totalement le texte de son maître.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> Nous nous sommes dit puisque Bayhaqī est un chaféite et il cite le texte de Médine dans son œuvre *al-Sunan al-Kubrā*, peut-être, son grand maître lui-même, l'a cité dans ses travaux. Après avoir parcouru le grand ouvrage *al-Um* ainsi que *Risāla*, nous avons trouvé qu'il l'a évoqué deux fois brièvement sans qu'il dépasse chaque fois une seule ligne. cf., al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, Annoté par 'Abd al-Muṭṭalib (Rif'at Fawzī), éd. Dār I- Wafā', Le Caire, 2001, T. V, pp. 450. 503. Notons que ce volume en question, consacré totalement ou presque, aux homicides et aux compensations pour le sang et que l'annotateur évoque au bas de page le texte de Médine, version Ibn Zanjawayh, mais sans qu'il ne fasse aucune allusion à la présence du texte au sein de cet ouvrage. cf., *Ibid.*, p. 503. Voir, al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Risāla*, Annoté par Aḥmad Muḥammad Shākir, éd. Dār I-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1939.

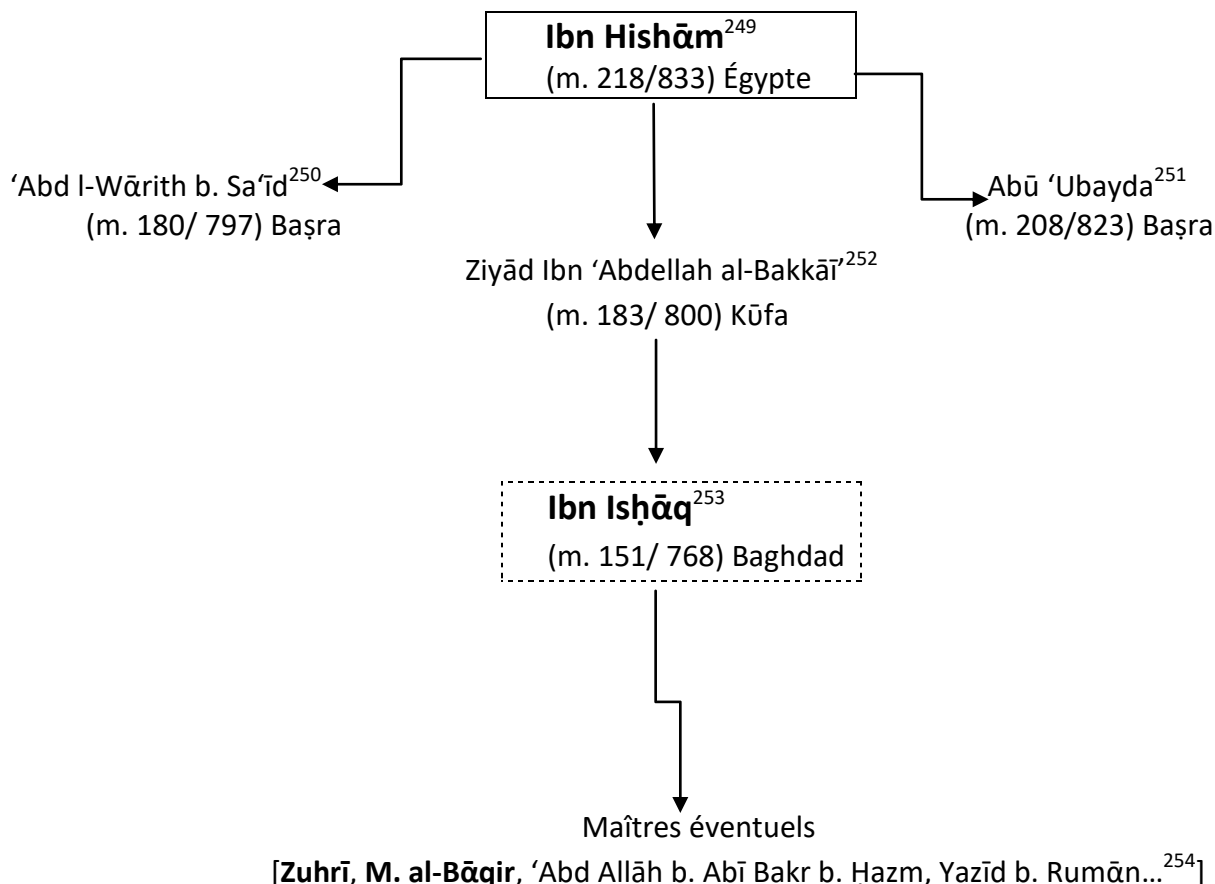
<sup>246</sup> Ibn Taymiyya (Aḥmad), *op. cit.*, pp. 129-132., cf., Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 197.

<sup>247</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *Aḥkām ahl al-dhimma*, Annoté par Yūsuf al-Bakrī & Shākir al-'Arūrī, éd. Ramādī li-Nashr, Demmam, 1997, pp. 1405-1407.

Les deux versions originales du *Ṣaḥīfa* (*al-matn al-aṣḥī*)<sup>248</sup>

La version A

Figure 2



<sup>248</sup> -----: L'auteur dont le livre ne nous est pas parvenu.

———: L'auteur dont le livre nous est parvenu.

En gras les transmetteurs ou auteurs renommés.

———> Transmetteurs éventuels.

<sup>249</sup> Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-Bidāya wa al-nihāya*, *op. cit.*, T. II, p. 1594.

Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Bayt al-Afkaār ad-Dawliyya, Beyrouth, 2004, T. II, p. 2584.

<sup>250</sup> Al-Ḍahabī note: « Il [Ibn Hishām] a entendu la *Sīra* de Ziyād I-Bekkāī', cependant il rapporte, dans quelques endroits [de la *Sīra*], de 'Abd I-Wārith b. Sa'īd et de Abū 'Ubayda. » *Ibid.* Pour la biographie du premier, cf., al-Mizzī (Yūsuf), *Tahqīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*, éd. Mua'ssat al-Risāla, Beyrouth, 1992, T. XVIII, p. 478.

<sup>251</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*

À propos d'Abū 'Ubayda, al-Ḍahabī ne l'a pas spécifié. Il s'agit du célèbre grammairien Abū 'Ubayda Ma'mar Ibn al-Muthannā de Bassora. Il a rapporté de Hishām Ibn 'Urwa. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. 28, p. 316. Ibn Hishām ('Abd al-malik), *as-Sīrat al-nabawiyya*, éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 15.

Pour les biographies des personnes surnommées Abū 'Ubayda, cf., al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XXXIV, pp. 54-65.

<sup>252</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. IX, pp. 485 sqq.

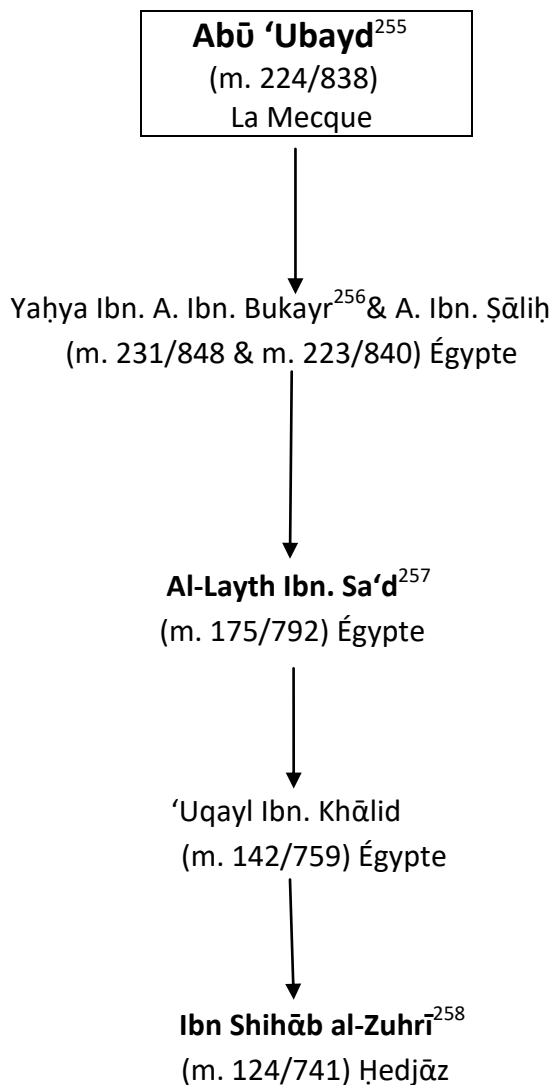
<sup>253</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 552., cf., Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *Tārikh madīnat al-salām - Baghdād*, éd. Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 2001, T. II, p. 9. Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XXIV, pp. 405 sqq.

<sup>254</sup> Nous reviendrons sur les maîtres d'Ibn Ishāq plus tard.

Les deux versions originales du *Ṣaḥīfa (al-matn al-aṣlī)*

La version **B**

Figure 3



<sup>255</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XXIII, p. 354.

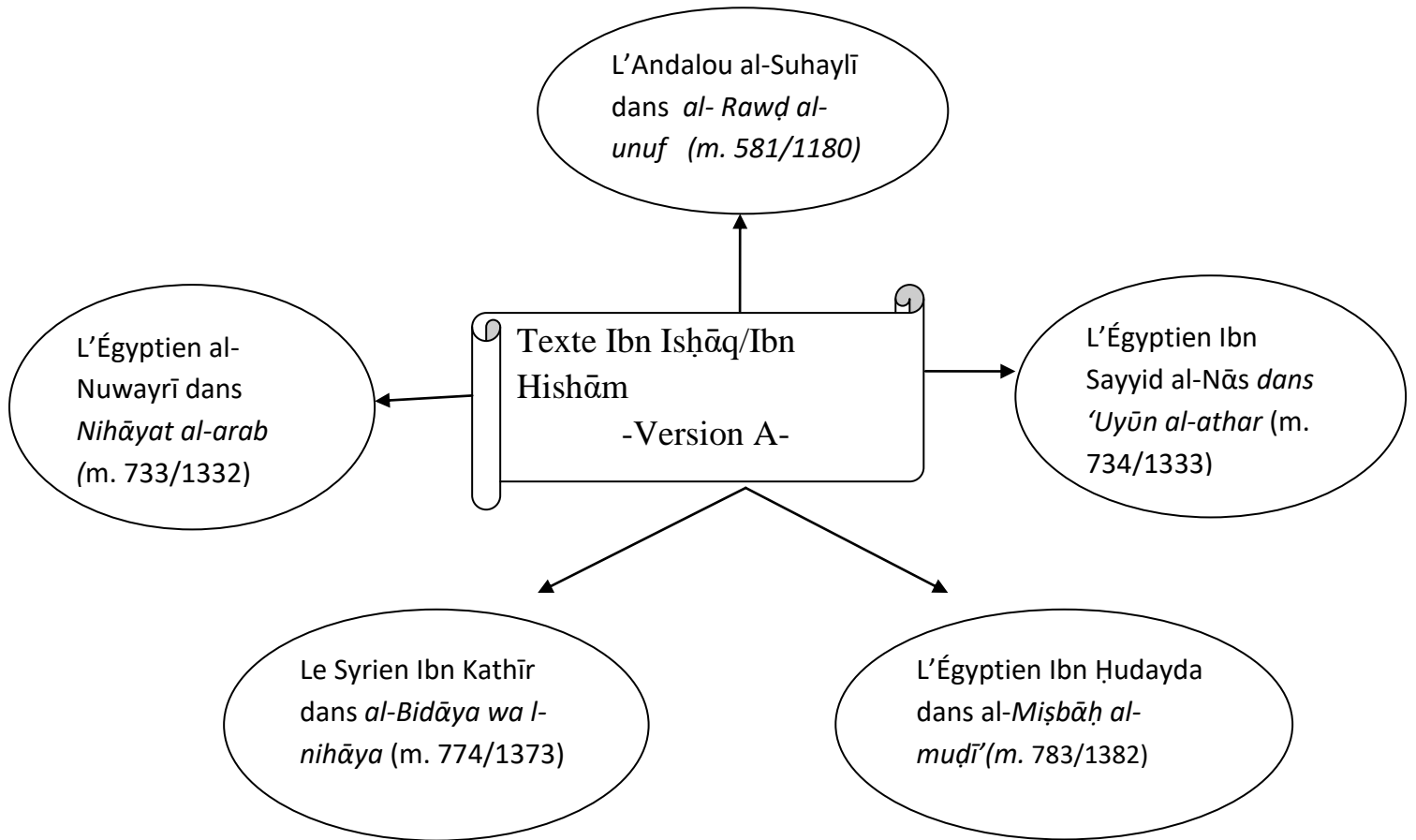
<sup>256</sup> *Ibid.*, T. XXXI, p. 401.

<sup>257</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 524. Voir aussi, Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) & Anthony (W. Sean), *op. cit.*, pp. 107 sqq.

<sup>258</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, pp. 429 sqq. cf., *Ibid.*, T. II, pp. 333 sqq.

Version A citée dans d'autres ouvrages (liste non exhaustive)

Figure 4

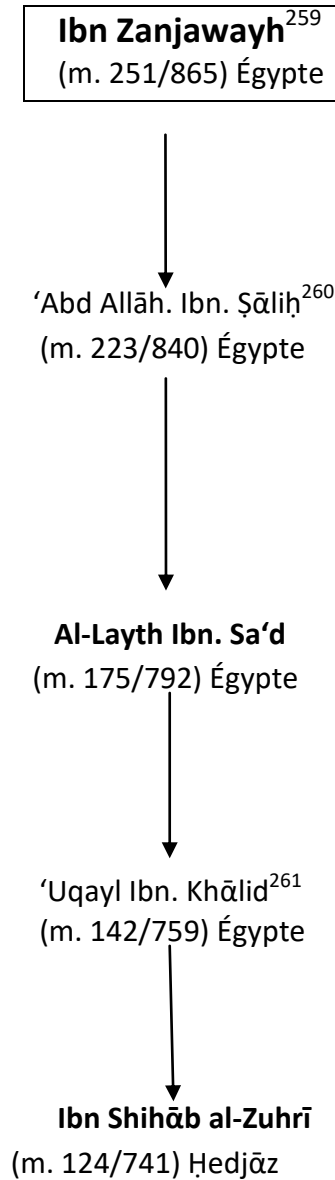




*kitāb al-amwāl* de Ḥumayd Ibn Zanjawayh

La version **C**

Figure 5



<sup>259</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. VII, p. 395.

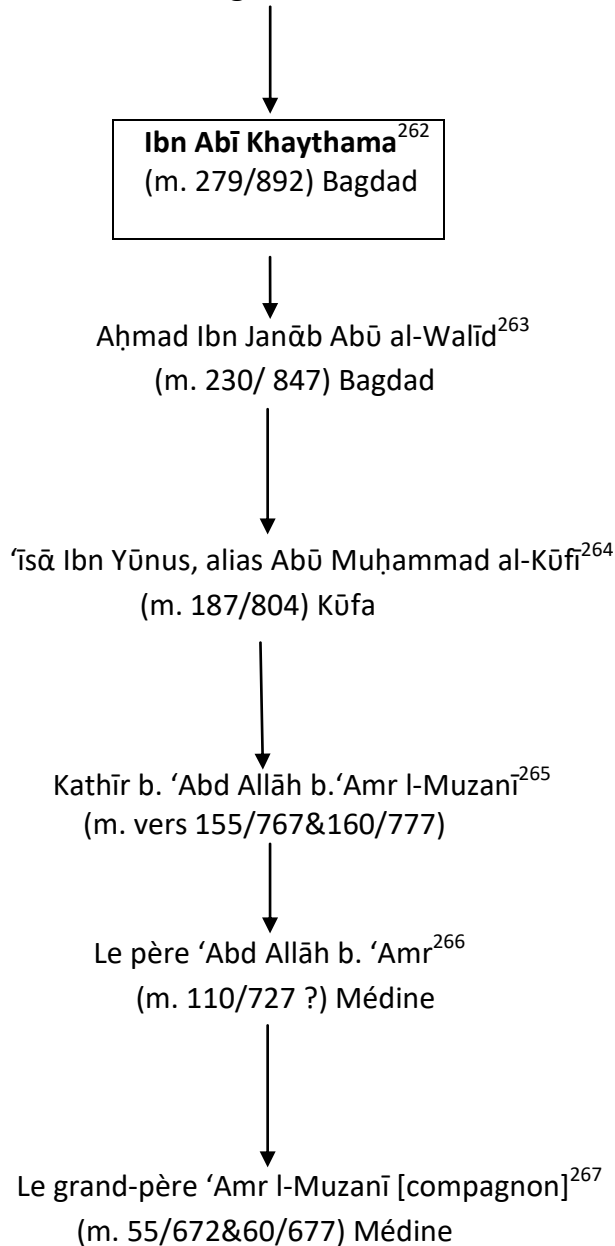
<sup>260</sup> *Ibid.*, T. XV, p. 108.

<sup>261</sup> *Ibid.*, T. XX, p. 245.

*kitāb al-tārīkh al-kabīr* de Aḥmad Ibn Abī Khaythama

La version **D**

Figure 6



<sup>262</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. V, p. 267. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 782.

<sup>263</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. I, p. 285.

<sup>264</sup> *Ibid.*, T. XXIII, p. 74.

<sup>265</sup> *Ibid.*, T. XXIV, pp. 136 sqq. Pour la date de décès, cf., Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Tahqīb al-Tahqīb*, éd. Majlis dā'irat al-ma'ārif al-nizāmiyya, Ḥayderābād, 1907, T. VIII, p. 423.

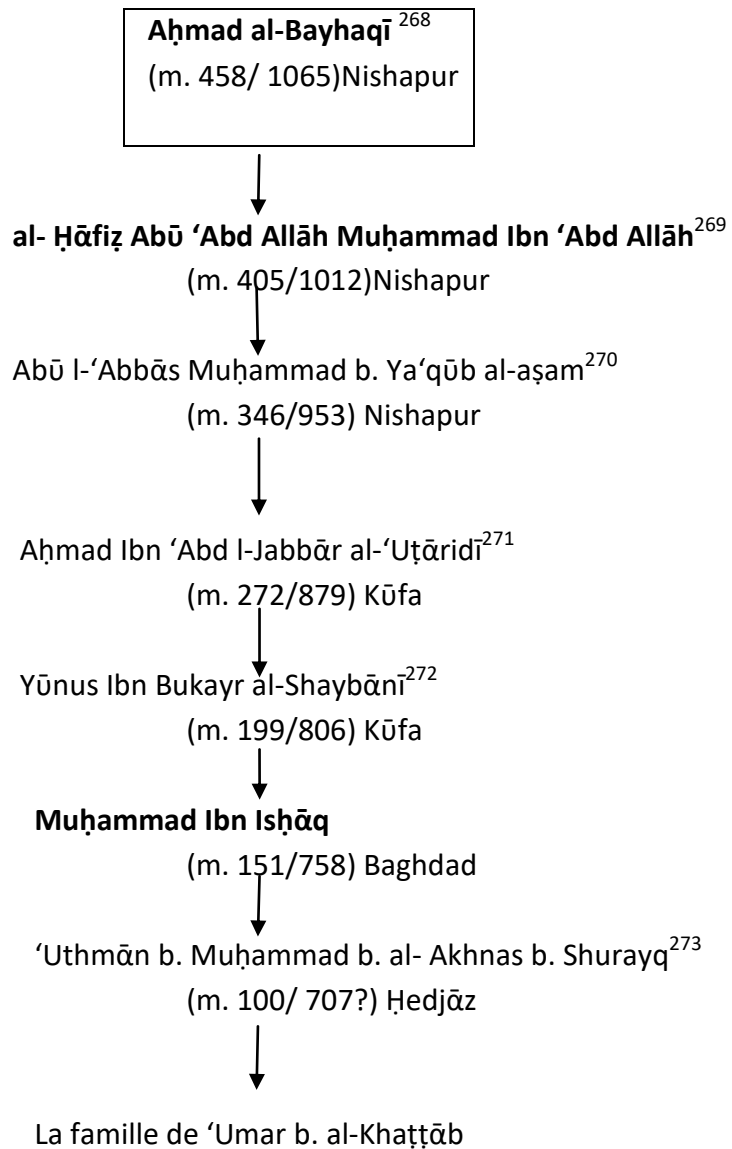
<sup>266</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XV, p. 367. Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Ibid.*, T. V, p. 339.

<sup>267</sup> Ibn ʿAbd al-Bar (Yūsuf), *al-isti'āb fi asmā' al-aṣḥāb*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 2006, p. 1196. Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XXII, p. 174.

*Kitāb al-Sunan al-kubrā* de Aḥmad al-Bayhaqī

La version E

Figure 7



<sup>268</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 489.

<sup>269</sup> Un grand spécialiste du *ḥadīth* connu sous le nom d'al-Ḥākim de Nishapur, auteur du célèbre: *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn.*, cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *Mizān al-i'tidāl fi naqd al-rijāl*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1995, T. VI, p. 216.

<sup>270</sup> Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. LVI, p. 287.

<sup>271</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. V, p. 435 où il note: « Il possédait les *Maghāzī* d'Ibn Ishāq via Yūnus b. Bukayr. », cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. I, p. 378.

<sup>272</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *ibid.*, T. XXXII, p. 493., cf., al-Bukhārī (Muḥammad), *Kitāb al-tārīkh al-kabīr*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1942, T. 8, p. 411., où il cite les deux grands maîtres de Yūnus, à savoir Ibn Ishāq et Hishām Ibn 'Urwa.

<sup>273</sup> Al-Bukhārī (Muḥammad), *ibid.*, T.6, p. 249. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. 19, p. 488.

I. III. II. Le texte de Médine abrégé ou simplement évoqué, pour une raison linguistique, juridique ou apologétique. (Version F)

. Al-Shāfi'ī (m. 204/819) a dit : « Tous les experts du *Siyar* ont affirmé que le Prophète, lors de son installation à Médine, a, bel et bien, conclu un accord avec les juifs sans qu'il exige d'eux aucun tribut. »<sup>274</sup>

. Al-Wāqidī (m. 207/822) évoque l'Écrit de Médine ou plutôt la partie qui stipule que les juifs ne doivent pas soutenir les ennemis de Muḥammad,<sup>275</sup> afin qu'il justifie la *ghazwa* des Qaynuqā'.<sup>276</sup> Il fait, aussi, allusion à cet Écrit, lorsque il s'exprime sur l'assassinat de Ka'b Ibn al-Ashraf sous le titre : « *qatl Ibn l-Ashraf*. »<sup>277</sup>

À ce propos, Il nous informe que les juifs, après l'homicide de Ka'b, étaient terrifiés. Alors le Prophète les a invités à une conciliation, qui s'est concrétisée par un écrit dans la maison de Ramla fille d'al-Hārith.<sup>278</sup> S'agit-il d'un deuxième écrit de Médine ?

Au moment des échanges entre juifs de Naḍīr qui auraient prémédité l'assassinat de Muḥammad, un certain Sallām Ibn Mishkam les apostrophe : " وإن هذا نقض العهد الذي بيننا وبينهم. " « ...Et cela nous amène à rompre le Pacte qui nous lie. »<sup>279</sup> Non loin, nous aurons affaire à un autre personnage, à savoir l'émissaire Muḥammad Ibn Maslama, lequel le Prophète dépêche chez les Banū al-Naḍīr : " إن رسول الله أرسلني إليكم يقوال لكم : قد نقضتم العهد الذي جعلت لكم. " « Le Prophète vous dit : Vous avez rompu le Pacte que j'avais conclu avec vous. »<sup>280</sup>

Wāqidī évoque, encore une fois, le Pacte avec les Juifs lors de l'appui de Qurayza vis-à-vis des Qurayshites et leurs alliés.<sup>281</sup>

Plus loin dans son ouvrage, trois scènes surgissent :

Les juifs s'entretiennent sur la façon de se concilier avec Muḥammad, lorsque Ka'b Ibn Asad, un notable de Qurayza, leur rappelle qu'il a abominé leur acte déloyal à l'égard de leur engagement avec le Prophète.<sup>282</sup> Au moment de l'exécution des hommes de Qurayza, le même personnage converse avec un groupe de juifs qui manifestent leur remords par rapport à leur trahison.<sup>283</sup>

Finalement, les Aws, ainsi rapporté par Wāqidī sans désigner aucun nom, entame une négociation avec le Prophète lui-même, ils argumentent :

« ...Nos alliés [Qurayza] déplorent leur infidélité. »<sup>284</sup>

<sup>274</sup> Al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, op. cit., T. V, p. 503.

<sup>275</sup> cf., aux paragraphes de la *Ṣaḥīfa* (Version A) n° : 17. 27. 33. 44. 45. 51.

<sup>276</sup> Al-Wāqidī (Muḥammad), *Kitāb al-Maghāzī*, Introduction et Annotation par Marsden Jones, éd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1984, T. I, p. 176.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>281</sup> *Ibid.*, T. II, p. 454. cf., Rubin (Uri), op. cit., p. 18.sq.

<sup>282</sup> Al-Wāqidī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 502.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 510.

Dans la bataille de Khaybar, il fait allusion également au Pacte de Médine :

"فلما تجهز الناس إلى خيبر شق ذلك على يهود المدينة الذين هم موادعون لرسول الله صلى الله عليه وسلم."

« Aussitôt que les hommes commencent à se préparer pour Khaybar, les juifs de Médine, qui sont en alliance avec le messager de Dieu, ont eu de la peine (pour leurs coreligionnaires). »<sup>285</sup>

. Dans le *Muṣannaḥ* de 'Abd al-Razzāq (m. 211/826), nous trouvons une tradition intéressante : Al-Zuhrī aurait énoncé :<sup>286</sup>

« Nous n'exécutons pas un musulman parce qu'il a assassiné un *kāfir*. Dans l'Écrit, entre Quraysh et les *anṣār*, ajoute-t-il, le Prophète a noté : un croyant ne peut être condamné à mort à cause du meurtre d'un *kāfir*. Ma'mar confirme : c'est bien Zuhrī qui me l'a transmise. »<sup>287</sup>

. Lors de l'épisode de Banū Qaynuqā', Ibn Sa'd dans son œuvre prosopographique (m. 230/845), fait brièvement référence au Pacte, le '*ahd*'.<sup>288</sup>

Il narre l'histoire de Ka'b b. al-Ashraf sans évoquer le « '*ahd*' » entre les deux parties. Toutefois, à la fin de l'histoire et après avoir dépeint le grand désarroi des juifs à cause de ce meurtre, il rapporte de 'Ikrima : « ...Il les a invités à une conciliation écrite, je présume. » Il ['Ikrima ?] ajoute : « Ali a gardé cet Écrit. »<sup>289</sup>

"دعاهم إلى أن يكتبوا بينه وبينهم صلحا أحسبه. قال : وكان ذلك الكتاب مع عليّ..."<sup>290</sup>

Ibn Sa'd rapporte la même phrase de Sallām Ibn Mishkam durant le conflit avec Naḍīr, en ajoutant la particule ل tel qu'un préfixe intensif.<sup>291</sup> " و إنه لنقض العهد الذي بيننا وبينه. " <sup>291</sup>

Il souligne, qu'au moment de l'événement de Qurayza, il existait un accord « '*Ahd*' » entre les juifs et le Prophète, mais, bizarrement, il rapporte une tradition qui qualifie cet accord par un mot rare, le « *walth* », désormais ce « '*Ahd*' » est spontané et incertain.<sup>292</sup>

Bien qu'Ibn Sa'd relate la même phrase qui décrit la détresse des juifs de Médine, lors de l'expédition de Khaybar, il omet, néanmoins, la partie concernant leur alliance avec le Prophète.<sup>293</sup>

. Al-Fasawī (m. 277/890) évoque la conciliation « *ṣulḥ* » avec les Qurayza dans un *khābar* avec le *isnād* suivant : al-Fasawī - Ya'qūb Ibn Sufyān - 'Amār - Salama - Muḥammad Ibn Ishāq.<sup>294</sup>

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 634. En se référant à Wāqidī, U. Rubin trouve dans les événements de Qurayza, Qaynuqā' et l'assassinat de Ka'b, comme allusion à ce Pacte. Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 18.

<sup>286</sup> Concernant al-Zuhrī, voir, Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) & Anthony (W. Sean), *op. cit.*, pp. 36 sqq.

<sup>287</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *al-Muṣannaḥ*, éd. al-majlis al-'ilmī, Johannesburg, 1983, T. 10, p. 98. Nous trouverons cette tradition également avec la catégorie G car elle évoque l'écrit de Médine et le fractionne au même temps.

<sup>288</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 26.

<sup>289</sup> *Ibid*, p. 31.

<sup>290</sup> La ponctuation employée par les copistes n'était pas, pour le moins, précise. Dans le texte d'Ibn Sa'd publié, le point est posé après le mot : je présume أحسبه. Cependant, si ce signe de ponctuation se place avant le verbe, il donnera le sens suivant : « ...Il les a invité à une conciliation écrite. Je présume qu'il a dit ['Ikrima] : 'Ali a gardé cet Écrit. »

<sup>291</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>292</sup> *Ibid*, p. 73. cf., à la note n° 1 au bas de page où l'annotateur rend ce mot par : qui se produit spontanément, et qu'il est également incertain. الولث هو العهد يقع بين القوم من غير قصد ويكون غير مؤكد. cf., Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *al-nihāya fi gharīb al-ḥadīth wa al-athar*, éd. Dār Ibn al-Jawzī, Dammam, 2000, p. 988.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>294</sup> Al-Fasawī (Ya'qūb), *Kitāb al-ma'rifa wa al-tārīkh*, Annoté par Akram al-'Umarī, éd. Maktabat al-Dār, Médine, 1990, T. III, p. 281.

. Balādhurī (m. 279/894) résume le texte d'une façon très concise, sans présenter aucun *isnād* ; à la place de ce dernier, il note: « Ils ont dit... » (*qālū*).<sup>295</sup> Il l'a également évoqué dans son livre *Futūḥ l-buldān*.<sup>296</sup>

. Pour ce qui est de l'assaut de Qurayḡa, al- Ya'qūbī (m. 284/899) énonce :

«Entre eux [les Qurayḡa] et le messenger de Dieu un accord a été conclu, lequel les Qurayḡa l'ont brisé. »<sup>297</sup> « و كان بينهم و بين رسول الله صلح فنقضوه. »

. Quant à Ibn Ḥazm (m. 456/1064), il est plus laconique que son contemporain et compatriote Ibn 'Abd al- Bar, il écrit succinctement : « ثم وادع اليهود ».<sup>298</sup> Il est intéressant de noter qu'Ibn Ḥazm précède cette phrase par le récit de la construction de la mosquée<sup>299</sup> et lui succède le conte de la fraternisation effectuée entre les *muhājirūn* et les *anṣār*.<sup>300</sup>

. Ibn 'Abd al-Bar (m. 463/1071) rapporte :

" و ذكر ابن إسحاق عن عاصم بن عمر و عبد الله بن أبي بكر : أن رسول الله لما قدم المدينة وادعته اليهود وكتب عنه و عنهم كتابا و ألحق كل قوم بحلفائهم و شرط عليهم فيما شرط ألا يظاهروا عليه أحدا."<sup>301</sup>

. Zamakhsharī (m. 538/1137) écourte le texte dans son livre *al-Fā'iḡ fi gharīb al-ḥadīth*, sans pour autant, annoncer aucun *isnād*, ni préciser à quelle version le texte appartient.<sup>302</sup>

. Ibn al-Athīr (m. 606/1205) le cite pareillement dans son livre concernant les vocables inusités, *Manāl al-ṭālib fi sharḥ ṭiwāl al-gharā'ib*. Il mentionne à la fin du texte qu'il a été rapporté par un certain al-Qutaybī ----Aḥmad Ibn Sa'īd al-Laḥyānī ----Abū 'Ubayd, avec l' *isnād* de ce dernier jusqu'à al-Zuhrī.<sup>303</sup>

. Selon Ibn Kathīr (m. 774/1373), Abū 'Ubayd rapporte le texte dans d'autres livres tel que le livre intitulé *al- gharīb*, qui nous est parvenu, mais le texte en question est introuvable.<sup>304</sup>

. Al-Maqrīzī (m. 845/1444) évoque l'Écrit de Médine, sans toutefois citer le texte.<sup>305</sup>

. Samhūdī (m. 911/1510) se contente de rapporter l'intitulé du texte d'Ibn Ishāq.<sup>306</sup>

<sup>295</sup> Balādhurī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, éd. Dār l-fikr, Beyrouth, 1996, T. I, p. 286.

<sup>296</sup> Balādhurī (Aḥmad), *Futūḥ al-buldān*, éd. Mu'assasat l- ma'ārif, Beyrouth, 1987, p. 26.

<sup>297</sup> Al-Ya'qūbī (Aḥmad), *Tārīkh al-Ya'qūbī*, Annoté par 'Abd al-Amīr Mahnā, 1<sup>ère</sup> éd. Sharikat al- A'lamī li- l- maṭbū'āt, Beyrouth, 2010, T. I, p. 370.

<sup>298</sup> Ibn Ḥazm ('Ali), *Jawāmi' al-Sīra al-Nabawiyya*, éd. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 2002, p. 58.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>301</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *Al-Durar fi ikhtiṣār al-maghāzī wa al-siyar*, éd. Dār al-taḥrīr, Le Caire, 1966, p. 150.

<sup>302</sup> al-Zamakhsharī (Maḥmūd), *al-Fā'iḡ fi gharīb al-ḥadīth*, éd. 'Aisā al-Bābī al-Ḥalabī & et ses associés, Le Caire, 1971, T. II, p. 25-26.

<sup>303</sup> Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāl al-ṭālib fi sharḥ ṭiwāl al-gharā'ib*, Annoté par Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, éd. al-Madanī, Le Caire, 1983, p. 227. Notons en passant que l'auteur du *Manāl* est le frère aîné (m. 606/1205) de l'historien 'Ali 'Izz al-Dīn, l'auteur du *al-Kāmil fi l-tārīkh* (m. 630/1229), et du benjamin Ḍiyā' al-Dīn le philologue, qui a servi Saladin l'Ayoubbide et qui était aussi vizir de son fils al-Afḍal. cf., *Ibid.*, p. 11. Cahen (Claude), *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1940, p. 58.

<sup>304</sup> Ibn Kathīr (Ismā'īl), *op. cit.*, T. IV, p. 558. Voir, la note n° 4 de l'annotateur. cf., Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsīm), *al-garīb al-muṣanaḡ*, annoté par M. al-'Abīdī, éd. Dār Suḥnūn, Tunis.

<sup>305</sup> Al-Maqrīzī (Aḥmad), *Imtā' al-asmā' bimā li-nnabi mina l-aḡwāl wa l-amwāl wa l-ḡafada wa l-amtā'*, Annoté par A. Muḥammad l-Namīsī, éd. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1999, T. I, p. 69.

<sup>306</sup> Al- Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 207.

- . Al-Qaṣṭalānī (m. 923/1522) abrège l'Écrit de Médine en moins de six lignes et demie. Il le cite pour démontrer le grand talent rhétorique du Prophète.<sup>307</sup>
  - . Muḥammad Bāqir al-Majlisī (m. 1111/ 1699) évoque une trêve demandée par les trois grandes tribus juives, à savoir les Qurayza, les Naḍīr et les Qaynuqā'. Il signale que le Prophète aurait cédé à leur demande et qu'il aurait rédigé un Écrit « *kitāb* » stipulant :  
 « Il (les juifs) ne soutiennent, en aucun cas et en aucune façon, les ennemis du Prophète...s'ils enfreignent cette règle, le messager de Dieu aura le droit de tuer leurs hommes, prendre leur enfants et leurs femmes comme esclaves et s'emparer également de leurs biens. Chaque tribu juive a eu son écrit séparément.»<sup>308</sup>
- " كتب بينهم كتابا ألا يعينوا على رسول الله في السر والعلانية لا بليل ولا بنهار..فإن فعلوا فرسول الله في حلّ من سفك دمائهم و سبي ذراريهم و نسائهم و أخذ أموالهم. وكتب لكل قبيلة منهم بكتاب على حدة."

---

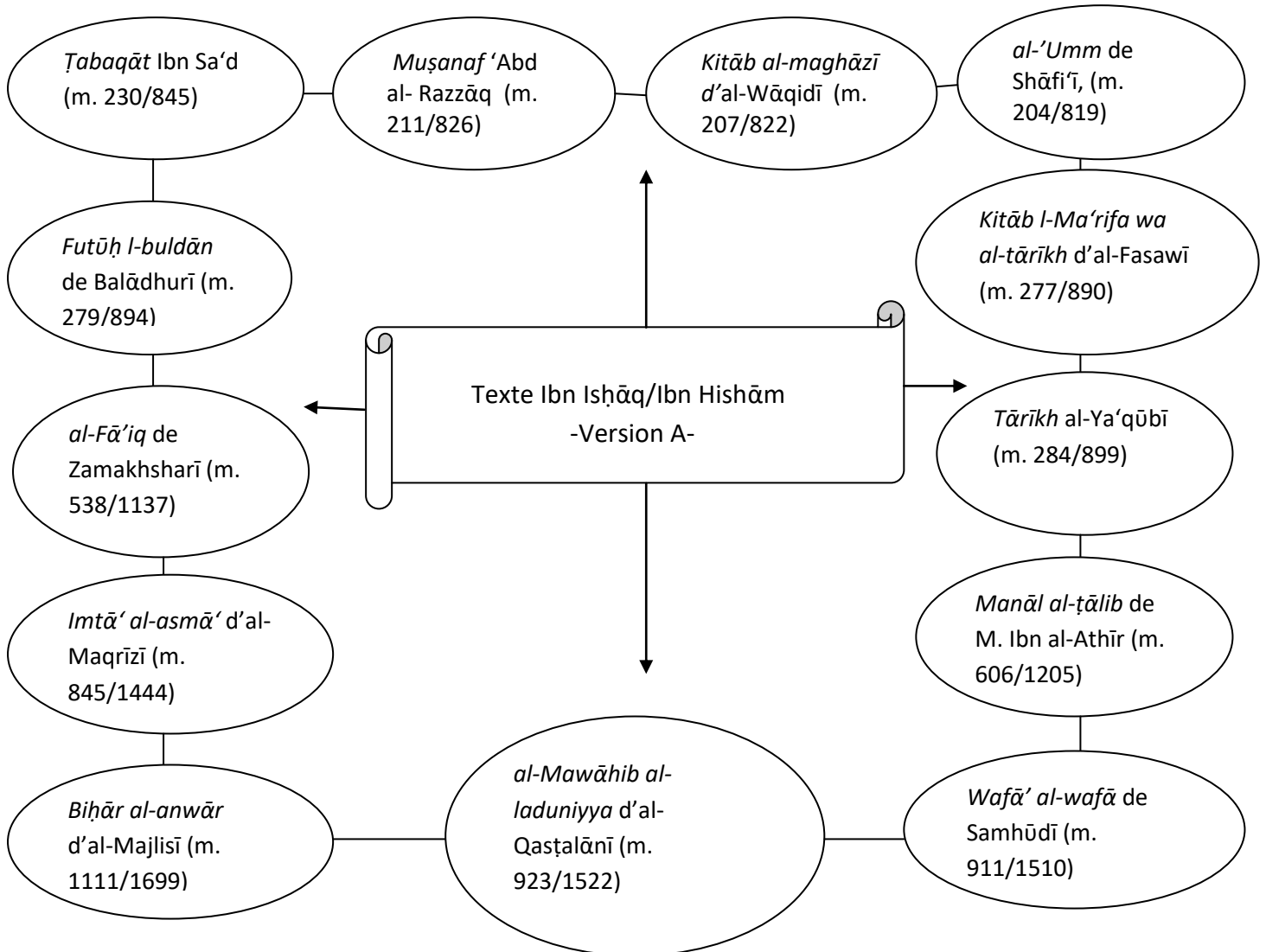
<sup>307</sup> Al-Qaṣṭalānī (Aḥmad), *al-Mawāhib al-laduniyya bi al-minaḥ al-muḥammadiyya*, annoté par Ṣālah Aḥmad al-Shāmī, éd. al-Maktab al-islāmī, Beyrouth, 2004, T. II, p. 270.

<sup>308</sup> Al-Majlisī (Muḥammad Bāqir), *Biḥār al-anwār al-jāmi'a li durar akhbār al-a'imma al-aṭḥār*, éd. Iḥyā' al-kutub al-islāmiyya, Qum [Iran], 1987, T. VI/II, pp. 47-48., cf., *Ibid.*, pp. 205 et 217.

Le texte de Médine abrégé ou simplement évoqué (liste non exhaustive)

La version F

Figure 8





I. III. III. Le texte de Médine fractionné. (Version G)<sup>309</sup>

. Ibn Zanjawayh évoque une épître qu'al-Awzā'ī (m. 157/773) aurait adressé au calife al-Manṣūr :  
« al-Awzā'ī aurait écrit : Zuhri m'a informé que l'Écrit du Prophète entre les *muhājirūn* et les *anṣār* contenait : Nous ne devons pas laisser un croyant surendetté « *mufraḥ* » sans secours, ni dans la compensation du sang « *'aql* » ni dans la rançon du prisonnier « *fidā'* ». »<sup>310</sup>

Abū Nu'aym (m. 430/1038) relate ce *Kitāb* d'al-Awzā'ī, sans préciser, pour autant, que l'Écrit était entre les *muhājirūn* et les *anṣār*.<sup>311</sup>

. Al-Shāfi'ī (204/819) aurait dit : « Mālik nous a informé d'un *khābar* -'Abd al-Allāh b. Abī Bakr b. Muḥammad b. 'Amr b. Ḥazm - de son père :

« Dans le " livre " que le messenger de Dieu a écrit à 'Amr b. Ḥazm : « La compensation du nez complètement cassé est cent chamelles... pour l'œil, la main et le pied c'est cinquante chamelles pour chaque organe. »

قال الشافعي : أخبرنا مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله لعمر بن حزم : وفي الأنف إذا أوعي جدعا مائة من الإبل... وفي العين خمسون، وفي اليد خمسون وفي الرجل خمسون...<sup>312</sup>

Al-Rabī'<sup>313</sup> - al-Shāfi'ī - Sufyān Ibn 'Uyayna - Muḥammad Ibn Ishāq annonce :

« J'ai interrogé Muḥammad al-Bāqir<sup>314</sup> : Que comportait la *saḥīfa* trouvée à l'intérieur du fourreau de l'épée du Prophète ? Il m'a répondu :

« Elle contenait, (entre autres) : « Que Dieu maudisse celui qui commet un homicide contre un innocent... »<sup>315</sup>

أخبرنا الربيع قال : أخبرنا الشافعي قال: أخبرنا سفيان بن عيينة عن محمد بن إسحاق قال: قلت لأبي جعفر محمد بن علي، محمد ما كان في الصحيفة التي كانت في قراب سيف رسول الله ؟ فقال : كان فيها : " لعن الله القاتل غير قاتله... " الباقر، :

. 'Abd al-Razzāq (m. 211/826) dans sa grande œuvre rapporte des *akhbār*, lesquels leur contenu est similaire à certaines formulations de l'Écrit de Médine, à l'exemple de cette tradition dont on découvre Zuhri au milieu de l' *isnād*, d'un côté le compagnon Abū Hurayra et son disciple Salama Ibn

<sup>309</sup> cf., Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *Islamic Quarterly* 8 (1964), p. 4 sq., où il évoque ce phénomène.

<sup>310</sup> Ibn Zanjawayh, *op. cit.*, T. IV, p. 338.

<sup>311</sup> Abū Nu'aym (Aḥmad), *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1988, T. VI, pp. 135-136.

<sup>312</sup> Al- Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, *op. cit.*, T. VII, pp. 290-291.

<sup>313</sup> Le grand disciple de Shāfi'ī et le transmetteur de ses livres., Pour avoir une idée sur le cheminement des premiers textes et le vrai rôle des grands disciples., cf., à J. Schacht et son opinion sur le livre du *Muwatta'* de Mālik., Schacht (Joseph), *Introduction au droit musulman*, Trad. de l'anglais par Paul Kempf & Abdelmagid Turki, éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 1999, p. 45. Wansbrough (John), *Quranic studies : sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University press, 1977, p. 122. 148. Gilliot (Claude), « La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens » dans : *Les débuts du monde musulmans -VII°- X° siècle-*, sous la direction de : Thierry Bianquis & Pierre Guichard & Mathieu Tillier, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p. 396-397. Notons que Schoeler pense qu'al-Khalīl n'est pas l'auteur réel, c'est-à-dire le compilateur et le rédacteur, du livre existant *al-'Ayn*. cf., Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam*, Trad. Uwe Vagelpohl, éd. Routledge, London & NewYork, 2006, p. 162. Nous reviendrons sur cette idée capitale.

<sup>314</sup> Le cinquième *Imām* dans le chiisme duodécimain. cf., Corbin (Henry), *En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques*, - le chiisme duodécimain -, éd. Gallimard, 1971, T. I, pp. 4 sqq. p. 67.

<sup>315</sup> Al- Shāfi'ī (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 11 sq.

'Abd al-Raḥmān, et de l'autre côté l'auteur lui-même et son maître Ma'mar.<sup>316</sup> Dans ce *ḥadīth* le Prophète évoque les meilleures familles des *anṣār*, à savoir les Banū 'Abd al-Ashhal, les Banū al-Najjār, les Banū al-Ḥārith Ibn al-Khazrag et les Banū Sā'ida.<sup>317</sup>

Selon 'Abd al-Razzāq, après que 'Ali a été sollicité sur un éventuel testament de la part du Prophète, il a répondu : « À l'exclusion de cette *ṣaḥīfa* qui comporte :...un *muslim* ne doit pas être vengé à cause d'un *kāfir*. »<sup>318</sup>

Non loin, il nous rapporte un *ḥadīth* qui semble être approprié à notre thème :

" عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: لا قود على المسلم من كافر، كتب النبي في الكتاب الذي كتب بين قريش و الأنصار: أن لا يقتل مؤمن بكافر، قال معمر: أخبرني الزهري.<sup>319</sup>"

« 'Abd al-Razzāq-----Ma'mar-----Zuhrī----- : Le *muslim* ne doit pas être vengé à cause d'un *kāfir*, le Prophète a consigné dans l'Écrit qu'il a rédigé entre Quraysh et les *Anṣār* : On ne tue pas un *mu'min* pour un *kāfir* (compensation de sang). Ma'mar confirme : Zuhrī me l'a communiqué. »<sup>320</sup>

. M. Ibn Sa'd évoque également ce "livre". Il nous informe que l'épée en question se nomme *dū al-Faqār*,<sup>321</sup> laquelle Muḥammad aurait obtenue lors de la bataille de Badr.<sup>322</sup> Il rapporte une tradition de 'Ubayd Allāh Ibn Mūsā----Isrā'īl ----Jābir ----'Āmir :

« J'ai lu dans le fourreau de l'épée du Prophète, *dū al-faqār* : « La compensation du sang se fait entre les *mu'minūn*,<sup>323</sup> ces derniers ne laissent sans secours une personne parmi eux, très endettée et qui a une grande famille à charge.<sup>324</sup> Enfin un *muslim* ne peut être vengé à cause de l'assassinat d'un *kāfir*.<sup>325</sup> »<sup>326</sup> Ce même 'Āmir témoigne que 'Ali Ibn Ḥusayn aurait montré un jour l'épée du Prophète en question.<sup>327</sup>

. A son tour Ibn Abī Shayba (m. 235/850) annonce l'Écrit entre les *muhājirūn* et les *anṣār*, comprenant la compensation et la rançon.<sup>328</sup> Nous trouvons dans ce recueil un autre *ḥadīth* similaire au paragraphe 15, version A :

« Ibn Abī Shayba - Ibn Numayr - Ibn Ishāq - 'Amr Ibn Shu'ayb - son père - son grand-père :

<sup>316</sup> À propos de Ma'mar Ibn Rāshid, voir, Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) & Anthony (W. Sean), *op. cit.*, p. 10 sq.

<sup>317</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. 11, p. 61.

<sup>318</sup> *Ibid.*, T. X, p. 99.

<sup>319</sup> *Ibid.*, T. X, p. 98.

<sup>320</sup> Au sujet de Zuhrī voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 690 sqq.

<sup>321</sup> Ibn Sa'ad (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 418. cf., al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *Ibid.*, T. V, p. 295 sq.

<sup>322</sup> Ibn Sa'ad (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 417. Al- Balādhūrī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, *op. cit.*, T. II, pp. 174-175.

<sup>323</sup> cf., Version Ibn Ishāq/Ibn Hishām (A), paragraphes: 2-10.

<sup>324</sup> *Ibid.*, paragraphe: 11.

<sup>325</sup> *Ibid.*, paragraphe: 14. Nous trouvons *muslim* chez Ibn Sa'd au lieu de *mu'min*.

<sup>326</sup> Ibn Sa'ad (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 418.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 417. cf., Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 194-195. Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 6. Nous aurons l'occasion de développer cette idée plus tard.

Pour ce quatrième *Imām* dans le chiisme duodécimain 'Ali Ibn al-Ḥusayn, cf., Amir-Moezzi (Mohammad Ali), *La religion discrète -Croyances et Pratiques spirituelles dans l'islam chiite -*, éd. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p. 49. Corbin (Henry), *op. cit.*, p. 66.

<sup>328</sup> Ibn Abī Shayba ('Abd-Allāh), *al-Muṣannaf*, éd. maktabat al-rushd, Riyad, 2004, T. 9, p. 163.

« Le Prophète aurait dit : la faveur d'une protection accordée à son prochain « *yujīr* » par le moindre des musulmans, crée un engagement respectable. »<sup>329</sup>

Il rapporte une autre tradition avec le même *isnād* à partir d'Ibn Ishāq :

« Le *mu'min* ne doit pas être vengé pour un *kāfir*. »<sup>330</sup>, en revanche il transcrit d'autres *ḥadīth* semblables employant le terme *muslim* au lieu de *mu'min*.

Cependant, d'autres récits précisent que le *kāfir*, en l'occurrence, est un juif ou chrétien.<sup>331</sup> En ce qui concerne la compensation du sang qui est à la charge du clan tribal, Ibn Abī Shayba nous fournit un grand nombre de *ḥadīth*.<sup>332</sup>

. Al-Ṭabarī (m. 310/923) nous informe :

« On raconte « *qīla* », qu'en cette année (2 AH) le Prophète aurait écrit un "livre" sur les « *ma'â-qil* », lequel était accroché au fourreau de son épée. »<sup>333</sup>

. Al-Kulaynī (m. 329/944) rapporte une tradition avec un *isnād* allant jusqu'à Ja'far al-Ṣādiq :

« Un Écrit « *ṣaḥīfa* » a été trouvé attaché à la poignée<sup>334</sup> de l'épée du Messager de Dieu, (comportant) : Quiconque commet un méfait « *aḥdatha* » à Médine ou héberge un malfaiteur « *muḥdith* », Dieu ne lui accordera aucune grâce, ni aucune rédemption, le jour de la résurrection. »<sup>335</sup>

" عن أبي عبد الله ( جعفر الصادق ) قال: وُجِدَ في قائم سيف رسول الله صحيفة... ومن أحدث بالمدينة حدثاً أو آوى مُحدثاً لم يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً."

Sous le chapitre de la sacralisation de Médine, al-Kulaynī note la même tradition avec la variante suivante : « Que Dieu maudisse celui qui... »<sup>336</sup>

Non loin, il cite un autre *khābar*, cette fois-ci, de l'imām al-Réḍā<sup>337</sup> :

« ...le disciple de ce dernier réplique : qu'est-ce que le *muḥdith* ? Celui qui commet un meurtre, a-t-il répondu. »<sup>338</sup>

" سمعت الرضا يقول، قال رسول الله: لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً. قلت: وما المُحدِّث ؟ قال: من قتل."

. Maṣū'ūr al- Ābī (m. 421/1036), Vizir sous la dynastie Bouyide, consigne : « Un jour, en serrant l'épée du Prophète contre soi, 'Ali trouve une *ṣaḥīfa* attachée à la poignée de cette dernière. »<sup>339</sup>

« يروى عن علي بن أبي طالب أنه قال: لقد ضمنت إليّ سلاح رسول الله فوجدت في قائم سيفه صحيفة معلقة ... »

<sup>329</sup> *Ibid.*, T. 12, p. 454. N° 33956.

<sup>330</sup> *Ibid.*, T. 9, p. 293. N° 27921., cf., Version A, paragraphe 14.

<sup>331</sup> *Ibid.* T. 9, p. 294. N° 27922., N° 27924.

<sup>332</sup> *Ibid.*, T. 9, pp. 280-283., cf., surtout, N° 27879.

<sup>333</sup> Ibn Jarīr al- Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al- Ṭabarī*, *op. cit.*, T. II, p. 486., cf., Goto (Akira), *op. cit.*, p. 5.

<sup>334</sup> Abū Ja'far al-Ṣādiq aurait dit: « وُجِدَ في ذُوَابَةِ سيف رسول الله صحيفة فإذا فيها : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ... » cf., Al-Kulaynī ((Muḥammad), *Furū' al-kāfī*, Annoté par Muḥammad Ja'far Shams al-Dīn, éd. Dār al-ta'āruḥ li -l- maṭ-bu'āt, Beyrouth, 1993, T. V, p. 300. L'usage de la formule de la *basmala* dans cette tradition, concernant la *ṣaḥīfa*, est insolite.

<sup>335</sup> *Ibid.*, pp. 300-301., cf., Version A, paragraphe 24. Pour Ja'far al-Ṣādiq, le sixième Imām chiite, voir, Corbin (Henry), *op. cit.*, p. 67.

<sup>336</sup> Al-Kulaynī ((Muḥammad), *Ibid.*, T. II, p. 564.

<sup>337</sup> 'Ali al-Réḍā est le huitième imām dans le chiisme duodécimain, cf., Corbin (Henry), *op. cit.*, p. 67.

<sup>338</sup> Al-Kulaynī ((Muḥammad), *Ibid.*, p. 300. La même interprétation est rapportée de Ja'far al-Ṣādiq. cf., *Ibid.*, p. 301.

<sup>339</sup> Al-Ābī (Maṣū'ūr), *Nathr al-Dur*, éd. ministère de la culture, Damas, 1997, T. I, p. 105.

. Dans un autre texte, qui rentre fortement dans cette optique, nous trouvons un certain Abū Juḥayfa demander à 'Ali, si, éventuellement, détient un écrit autre que le Coran. 'Ali aurait répondu : « Non, je ne possède qu'une compréhension du Livre saint comme tout un chacun, et cette *ṣaḥīfa*. Que comporte cette dernière, dit-t-il. 'Ali répond : Elle contient la compensation du sang « *al-'aql* », la rançon du prisonnier « *fakāk al-asīr* » et le fait de ne pas venger un *mu'min* à cause de l'assassinat d'un *kāfir* (*lā yuqṭal mu'min bi kāfir*).»<sup>340</sup>

Dans une autre tradition, 'Ali<sup>341</sup> aurait ajouté :

« Les *mu'minūn* sont unis contre quiconque agit contre eux,<sup>342</sup> notamment la protection accordée à son prochain, par le moindre des *mu'minūn*, crée un engagement respectable.<sup>343</sup> La malédiction de Dieu et sa colère, le jour de la résurrection des morts, se porteraient sur l'homme qui commet de graves infractions ou héberge un *muḥdith*. »<sup>344</sup>

Beaucoup de ces *akhbār*, que nous considérons tels que des fragments du texte de Médine, ont été rapportés par al-Jazarī (m. 833/1455), dit Serjeant.<sup>345</sup>

À cet égard, signalons que R. Serjeant se réfère bizarrement, et sans aucune réserve, à un ouvrage apologétique d'un auteur tardif, à savoir *Asnā al-Maṭālib fi manāqib 'Ali b. Abī Ṭālib*<sup>346</sup> d'al-Jazarī.<sup>347</sup>

. Al-Samhūdī rapporte des dizaines de *ḥadīth* qui concernent la sacralisation de Médine<sup>348</sup>, un thème abordé dans le texte de Médine.<sup>349</sup>

. Ibn Zabāla (m. 199/814) cite également plusieurs traditions visant ce sujet.<sup>350</sup> Notons en passant que le "livre" de cet auteur ne nous est pas parvenu. Bien qu'une compilation contemporaine de ses textes transmis dans différents ouvrages, entre autres, celui de Samhūdī, soit réalisée, cela ne lui attribue pas forcément, à notre sens, le statut d'un livre.<sup>351</sup>

---

<sup>340</sup> Rapporté par al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Tirmidī et Nasā'ī, cf., Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *Jāmi' al-uṣūl fi aḥādīth al-rasūl*, éd. Dār al-bayān, Le Caire, 1972, T. X, p. 253.

Notons que le *khbar* rapporté par Muslim et Abū Dāwūd ne passe pas par Abū Juḥayfa., cf., *Ibid*.

<sup>341</sup> 'Ali, Émir des croyants (*amīr al-mu'minīn*), premier Imām dans la doctrine chiite, cf., Corbin (Henry), *op. cit.*, p. 66.

<sup>342</sup> cf., Version A, paragraphe 13.

<sup>343</sup> *Ibid.*, paragraphe 15.

<sup>344</sup> *Ibid.*, paragraphe 24. cf., Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *op. cit.*, p. 254.

<sup>345</sup> Serjeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 5.

<sup>346</sup> Al-Jazarī (Muḥammad), *Asnā al-Maṭālib fi manāqib 'Ali b. Abī Ṭālib*, éd. maṭba'at al-amīriyya, La Mecque, 1906.

<sup>347</sup> Serjeant (R. B), *op. cit.*

<sup>348</sup> Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 89-92. Voir, Munt (Harry), *The holy city of Medina : sacred space in early Islamic Arabia*, éd. Cambridge University Press, 2014.

<sup>349</sup> Version A, paragraphe 48.

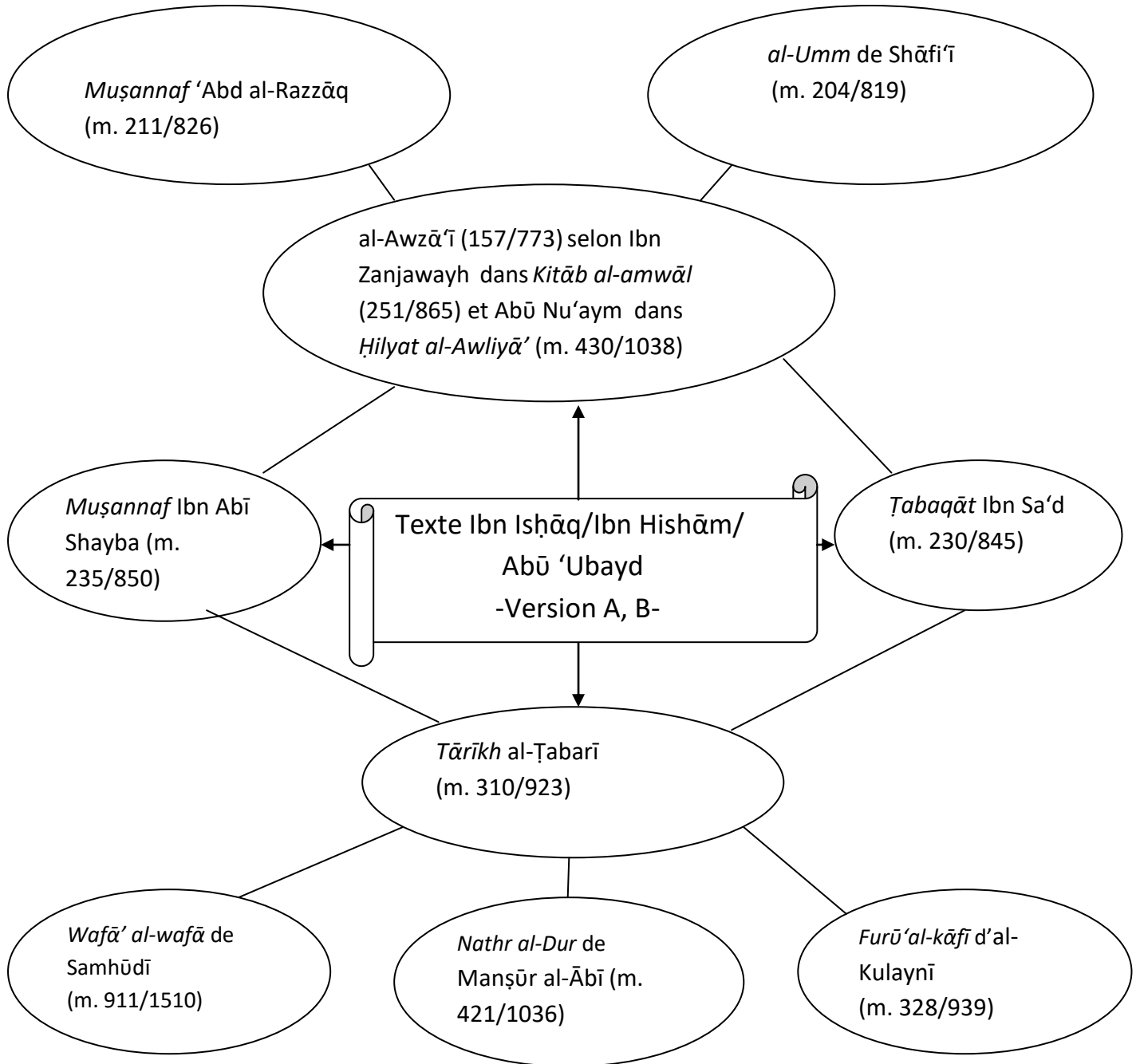
<sup>350</sup> Ibn Zabāla (Muḥammad), *Akḥbār al-Madīna*, Textes compilés par Salāma (Ṣalāḥ 'Abd al-'Azīz), éd. Markaz al-buḥūth wa al-dirāsāt, Médine, 2003, pp. 188-192.

<sup>351</sup> Nous reviendrons sur ce point.

Le texte de Médine fractionné (Liste non exhaustive)

La version **G**

Figure 9



« La mémoire la plus forte est plus faible  
que l'encre la plus pâle. »<sup>352</sup>  
Proverbe chinois.

---

<sup>352</sup> Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, Trad de l'anglais par Paulme(Denise), éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 121.

## II. Seuils du texte de Médine

II. I. Ibn Ishāq.

II. I. I. L'œuvre éventuelle d'Ibn Ishāq.

II. I. II. Ibn Hishām et son rôle dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq.

II. II. L'Authenticité du texte de Médine.

II. III. La datation du texte de Médine.

## II. Seuils du texte de Médine



## II. I. Ibn Ishāq.

Avant de procéder à l'étude de ce Pacte de Médine, il est intéressant de projeter quelques lumières sur le rapporteur principal de cet Écrit. Qui était alors Ibn Ishāq ?

Le grand biographe Bagdadien Ibn Sa'd (m. 230/845), connu souvent sous le nom du secrétaire d'al-Wāqidī, nous présente Ibn Ishāq en relatant :

« Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Yasār, dont le grand père Yasār fut un esclave de guerre, au cours d'une des campagnes de Khālīd Ibn al-Walīd à 'Ayn al-Tamr, puis envoyé à Médine à l'époque du calife Abū Bakr. »<sup>353</sup>

D'après, entre autres, Ibn Abī Khaythama et al-Khaṭīb al-Baghdādī, ces esclaves ont été les premiers esclaves d'Iraq envoyés à la capitale du califat.<sup>354</sup>

Ibn Sa'd évoque également, mais très brièvement, les deux oncles de l'historiographe Ibn Ishāq, qui sont Mūsā et 'Abd al-Raḥmān fils de Yasār. Tous les trois, le père et ces deux frères étaient des rapporteurs de traditions.<sup>355</sup> Parmi ces captifs figure également Sirīn le père de Muḥammad b. Sirīn (m.110/728).<sup>356</sup> Sirīn qui est d'origine géorgienne, rajoute Ibn al-Jawzī, et dont le métier est la fabrication des chaudrons de cuivre<sup>357</sup> s'est installé à 'Ayn al-Tamr pour travailler avant la conquête de cette dernière.<sup>358</sup> Notons que le Muḥammad en question, qui était *mawlā* du compagnon et serviteur du Prophète Anas Ibn Mālik, né vers 33/653, appartient sans doute à la même génération médinoise qu' Ishāq le père de notre biographe.<sup>359</sup>

Yasār a été affranchi après avoir embrassé l'Islam. Il est resté toutefois un *mawlā*, autrement dit un client à son ancien maître Qays Ibn Maḥrama Ibn al-Muṭṭalib Ibn 'Abd Manāf, comme le

---

<sup>353</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, pp. 427. 552. Voir également, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 419 sqq.

<sup>354</sup> Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 324. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 9.

<sup>355</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 427.

<sup>356</sup> Ibn al-Jawzī ('Abd al-Raḥmān), *al-Muntaẓam fī tārikh al-mulūk wa l-umam*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1995, T. VII, p. 138

<sup>357</sup> Voir, Rāgīb (Yūsuf), « Esclaves et affranchis trahis par leur nom dans les arts de l'islam médiéval » dans *Les non-dits du nom, onomastique et documents en terres d'Islam, mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, sous la dir de : Müller (Christian) & Roiland-Rouabah (Muriel), éd. Presses de l'ifpo, Beyrouth, 2013, pp. 247 sqq.

<sup>358</sup> *Ibid.* cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 192.

<sup>359</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. IX, p. 192. Ibn Khayyāt (Khalīfa), *Tārikh Khalīfa Ibn Khayyāt*, éd. Dār Ṭība, Riyad, 1985, p. 340. Ibn al-Jawzī ('Abd al-Raḥmān), *Ibid.*, T. VII, p. 139. Notons en passant que, Muḥammad Ibn Sirīn a racheté sa liberté de son maître Anas Ibn Mālik à quarante mille dirhams. Ibn al-Jawzī ('Abd al-Raḥmān), *Ibid.*, T. VII, p. 139. Un phénomène appelé dans la jurisprudence musulmane *al-mukātaba*. Un terme traduit par J. Berque par « écrit d'affranchissement », et par Régis Blachère « affranchissement par convention écrite ». cf., Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 375. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 379. Q XXIV, XXXIII.

mentionne Ibn Sa'd dans deux endroits de son ouvrage, qui concernent le père Ishāq<sup>360</sup> et le fils Muḥammad, notre biographe.<sup>361</sup>

Notons en passant que la polysémie du terme *mawlā* signifie : les individus appartenant à des tribus arabes mais faibles et qui ont choisi le *walā'* ou le *ḥilf* pour assurer une plus grande sécurité ; les anciens esclaves affranchis avant l'islam et qui ont oublié ou presque leur origine étrangère et enfin les nouveaux *mawālī* fruits des conquêtes tel le grand père d'Ibn Ishāq. Or, cette polysémie brouille visiblement la distinction capitale entre les deux premiers types et le dernier.<sup>362</sup>

Cette différence essentielle, selon Charles Pellat, explique certains comportements du littéraire al-Jāḥiẓ, lui-même *mawlā*, mais depuis une époque antérieure à l'islam.<sup>363</sup>

Pellat remarque au sujet de ces *mawālī* obtenus grâce aux vastes conquêtes : « [Ils sont] moins sincèrement ralliés à l'islam et plus rarement encore arabisés sans arrière-pensée. »<sup>364</sup>

À ce propos, l'historien A. J. Toynbee signale qu'un enfant, contrairement à l'adulte, peut se convertir à une nouvelle religion s'il est élevé dans cette religion depuis son plus jeune âge et qu'il ne connaissait aucune autre religion ; il donne un exemple des enfants chrétiens élevés et recrutés par le gouvernement ottoman.<sup>365</sup>

À l'égard de la ville natale du grand père Yasār, le géographe Yāqūt al-Hamawī note :

« 'Ayn al-Tamr est une commune proche d'al Anbār, à l'ouest d'al-kūfa ; à sa proximité un endroit s'appelle Shafāthā [شفاثا], reconnue par sa grande production de dattes. »<sup>366</sup> Il ajoute :

« Cette petite ville est très ancienne, elle a été conquise par Khālīd Ibn al-Walīd en 12/633 de notre ère, sous le califat d'Abū Bakr. Prise par la force, les hommes furent tués, et les femmes emmenées en captivité. »<sup>367</sup>

La métonymie employée dans le toponyme 'Ayn al-Tamr, est suffisamment claire pour comprendre que cette ville produit énormément de dattes. Nous pouvons facilement imaginer cette grande oasis pleine de dattiers en Iraq, non loin des frontières syriennes. Or, 'Ayn est un mot polysémique

aussi, qui veut dire source d'eau<sup>368</sup>, et aussi abondance.<sup>369</sup> L'eau et la datte, les deux éléments vitaux pour le bédouin qui n'interrompt sa vie de nomade, au moins pour une durée limitée,

---

<sup>360</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 552. Voir, Motzki (Harald), « The role of non-Arab converts in the development of early Islamic law » in *Islamic Law and Society*, Vol 6, N° 3, éd. Brill, Leiden, 1999, p. 309.

<sup>362</sup> Pellat (Charles), *Le milieu Baṣrien et la formation de Jāḥiẓ*, éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, Paris, 1953, p. 34. cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, p. 408 sq.

<sup>363</sup> Pellat (Charles), *Ibid.* Y. al-Ḥamawī signale qu'al-Jāḥiẓ était *mawlā* de 'Amr Ibn Qalā' al-Kinānī, et que son grand-père, qui s'appelait Fizāra, était noir. cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-udabā'-Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, éd. Dār al-garb al-islāmī, Beyrouth, 1993, T. V, p. 2101.

<sup>364</sup> Pellat (Charles), *Ibid.* cf., aussi Broeckelmann (Karl), *Tārīkh al-shu'ūb al-islāmiyya*, trad. par Fāris Nabīh Amīn & Munīr al-Ba'labakī, éd. Dār al-'ilm li al-malayīn, Beyrouth, 1968, pp. 183 sqq.

<sup>365</sup> Toynbee (Joseph Arnold), *Le changement et la tradition -Le défi de notre temps -*, Trad. de l'anglais par Louis-Jean Calvet, éd. Payot, Paris, 1969, p. 206.

<sup>366</sup> Ibn 'Abd Allāh (Yāqūt) al-Rūmī al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. IV, p. 176.

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 303.

qu'autour d'une source d'eau. Ainsi, avec ce troisième sens, qui demeure pourtant bien caché, l'énoncé 'Ayn al-Tamr connote une intention de sédentarisation, d'un dessein d'implantation dans ces lieux. Ibn Manẓūr annonce implicitement cette autre signification de 'Ayn en annonçant un de ses dérivés qui est *ma'ān* [مَعَان] :

" والمعان : المنزل، يقال : الكوفة معان أي منزل."

« Al-kūfa *ma'ān*, c'est-à-dire demeure. »<sup>370</sup>

En outre, l'annexion entre les deux termes : 'Ayn et al-Tamr, attribue au mot 'Ayn une détermination et une définition qui peut aller jusqu'à dégager un sens d'exclusivité, qui renforce l'idée de se fixer dans les lieux.

Vraisemblablement, le père d'Ibn Ishāq et ses deux oncles sont nés à Médine, dans cette atmosphère qui règne dans la capitale musulmane ; d'un côté des hommes et des femmes libres, et de l'autre côté des esclaves des deux genres et de tous les âges, issus de milieu social divers. Dire, que Yasār le grand père, fait esclave en Iraq, forcé de vivre loin de ses siens dont il ne connaît rien au sort, vit aussi normalement que les autochtones, est, à notre sens, fallacieux.

Quel âge Yasār a-t-il le jour du déchirement au sens large du terme ? Sans doute, un enfant en bas âge qui ne peut donc vivre sans séquelles, d'autant plus que pour survivre, il est contraint de porter le titre dégradant de *Mawlā*.

Comme nous héritons les traits physiologiques de nos parents, nous en héritons aussi quelques-uns des caractères psychologiques. Théodule Ribot<sup>371</sup> affirme :

« ...la transmission des anomalies psychologiques de toute sorte, soit des passions et des crimes dont nous avons parlé, soit de la folie dont nous allons parler, est si fréquente, que les esprits les plus inattentifs en ont été frappés, et que l'hérédité psychologique morbide est admise par ceux-là mêmes qui ne soupçonnent pas qu'elle n'est qu'un aspect d'une loi beaucoup plus générale. »<sup>372</sup>

La transmission de l'héritage sur le plan émotionnel inconscient des êtres humains, confirme F. Dolto, est comparable, pour son importance capitale, à la découverte sur le plan pathogène de la transmission génétique de certaines maladies.<sup>373</sup>

T. Ribot remarque que l'enfant, au lieu de ressembler, physiquement ou psychiquement, à ses parents immédiats, peut bien ressembler à l'un de ses grands-parents, ou à quelque ancêtre encore plus reculé.<sup>374</sup> L'expérience de générations infinies en nombre sommeille en lui, souligne-t-il.<sup>375</sup>

Notre biographe Ibn Ishāq a certainement hérité de quelques traits de caractères de son grand père Yasār. Serait-il la raison profonde qui le pousse à quitter Médine très tôt, comme le

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>371</sup> Nicolas (Serge), *Théodule Ribot : Philosophe breton, fondateur de la psychologie française*, éd. L'Harmattan, Paris, 2005, p. 52.

<sup>372</sup> Ribot (Théodule), *L'hérédité psychologique*, éd. Librairie Germer Baillière & Cie, Paris, 1882, p. 138.

<sup>373</sup> Dolto (Françoise), *La cause des enfants*, éd. Robert Laffont, Paris, 1985, p. 374.

<sup>374</sup> Ribot (Théodule), *op. cit.*, p. 192.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 272.

mentionne Ibn Sa'd,<sup>376</sup> afin de rejoindre la terre natale de ses ancêtres, l'Iraq, où il décède en 151/768.<sup>377</sup> Il sera inhumé au cimetière al-Khayzurān<sup>378</sup> à Bagdad.<sup>379</sup>

Deux grands personnages, évoqués dans ce chapitre, illustrent bien cette idée énoncée, à savoir al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728)<sup>380</sup> et Ibn Sirīn (m. 110/728).<sup>381</sup> Tous les deux sont nés à Médine d'un père esclave d'origine Iraquienne.<sup>382</sup> Bien que la capitale politique à leur époque soit Damas, ils se sont installés à Bassora où ils décèdent.<sup>383</sup>

Nous tenterons de tirer parti de toute donnée utile puisque les informations dont nous disposons et qui concernent l'état d'esprit de ces personnages sont rarissimes, voire introuvables.

Nous estimons que la prosopographie علم الرجال, ainsi les experts du *ḥadīth* ont appelé cette branche de la science du *ḥadīth*, est un champ très fertile, toutefois, peu exploitable, voire négligé par les historiens.<sup>384</sup> J. Sublet retrace les avantages que nous pourrions tirer d'une telle approche : « Recenser les identités de ceux qui avaient habité cet espace depuis les origines de l'islam revenait à recenser l'étendue du *dār al-islām*, dans la mesure où les éléments mêmes des noms propres contenaient la référence aux différents lieux de cet espace, aux courants de pensées qui les avaient traversés ou qui y prenaient de l'ampleur. »<sup>385</sup>

Cette littérature biographique, qui connaît un grand essor dès le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>, s'est développée amplement à partir du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup>.<sup>386</sup>

---

<sup>376</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 552.

<sup>377</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, p. 553 où il note : « Son fils (le fils d'Ibn Ishāq) m'a informé qu'il est décédé à Baghdād en 150/767. D'autres savants ont avancé qu'il est mort en 151/768. » Par ailleurs, Ibn khayyāt (m. 240/854) note son décès en 152/769. cf., Ibn khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, p. 426.

Nous ne trouvons point surprenant qu'Ibn Jarīr al-Ṭabarī, lui qui est considéré comme le maître des historiographes musulmans, ne fait aucune allusion au décès d'Ibn Ishāq, quand on sait que ses annales étaient destinées aux événements liés aux hommes politiques. Il ne néglige pas, toutefois, de signaler la mort d'un certain Ja'far Ibn Abū Ja'far al-Manṣūr, le fils du calife, décédé en 150/767. cf., Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 32.

Quant à Ibn khayyāt, il ne néglige pas totalement les décès des notoriétés culturelles tels que les jurisconsultes Abū Ḥanīfa (m. 150/767), Mālik (m. 179/795) et même le grand mu'tazilite 'Amr Ibn 'Ubayd (m. 144/761). cf., *Ibid.*, pp. 425. 451. 421 respectivement. Ibn al- Athīr aussi ne manque pas de citer les grandes autorités « scientifiques ». cf., Ibn al- Athīr ('Ali), *al- Kāmil fi al- Tārīkh*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Amman, 2005, p. 828.

<sup>378</sup> Al-Khayzurān Bint 'Aṭā', l'épouse du calife Abbaside al-Mahdi, est la mère de Harūn al-Rashīd. cf., Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *Ibid.*, T. VIII, p. 238.

<sup>379</sup> Quand le traducteur de Djāit écrit, au nom de ce dernier, qu'Ibn Ishāq est décédé à Médine, nous considérons cela comme un *lapsus calami*. cf., Djāit (Hichem), *La vie de Muhammad II - La prédication prophétique à la Mecque-*, Trad. de l'arabe par Hisham Abd al-Ṣamad, éd. Fayard, Paris, 2008, T. II, p. 41. Cela dit, H. Djāit écrit dans son livre original : « Quant à Ibn Ishāq, il est de Médine, on dit qu'il est décédé autour de 151 AH. » cf., *fi al-Sīra al-anabawīyya - Tārīkhiyyat-al-da'wa al-Muḥammadiyya fi Makka -*, éd. dār al-Ṭalī'a, Beyrouth, 2007, T. II, p. 27.

<sup>380</sup> Au sujet de cette autorité voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 176 sq.

<sup>381</sup> *Ibid.*, pp. 426 sqq.

<sup>382</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 157 et 192 respectivement.

<sup>383</sup> Al-mizzi (Yūsuf), *op. cit.*, T. VI, p. 126 et T. XXV, p. 354 respectivement. Voir, Motzki (Harald), « The role of non-Arab converts in the development of early islamic law », *op. cit.*, pp. 305 sqq.

<sup>384</sup> Sublet (Jacqueline), « Le nom dans la famille » dans *La famille en islam d'après les sources arabes*, éd. Les Indes savantes, Paris, 2013, pp. 81. 127.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 127.

Le nom propre Yasār, que le grand père de Muḥammad Ibn Ishāq porte, connote beaucoup de sens. Nous découvrons, du reste, que le père de Ḥasan al-Baṣrī (m.110/728) porte également le même nom, à savoir Yasār.<sup>387</sup> Ce dernier a été captivé dans la province de Meysān,<sup>388</sup> conduit à Médine où il devient le *mawla* de la tante d’Anas Ibn Mālik.<sup>389</sup> Son fils Ḥasan al-Baṣrī est né à Médine vers 21/641.<sup>390</sup> Par ailleurs, nous constatons que Ḥasan al-Baṣrī est présenté souvent par les biographes de cette manière : Ḥasan Ibn Abī al-Ḥasan,<sup>391</sup> tel un secret invouable ou indicible en l’enterrant comme dans un “caveau secret” ou dans une “crypte” pour emprunter l’expression de A. A. Schützenberger.<sup>392</sup> Le surnom de son père ajoutant usuellement le toponyme al-Baṣrī sont le voile jeté totalement sur une histoire.<sup>393</sup>

D’emblée, notons que le vocable *yasār* signifie littéralement gauche ; mot qui a un sens péjoratif dans beaucoup de langues, en l’occurrence la langue arabe.<sup>394</sup>

Rappelons en passant que le terme gauche en français signifie, entre autres, dépourvu de grâce, maladroit, déformé...<sup>395</sup> La langue française est droitière, note R. Barthes en analysant l’œuvre du peintre et sculpteur Américain Cy Twombly, ce qui marche en vacillant, ce qui fait des détours, ce qui est maladroit, embarrassé, elle le nomme gauche.<sup>396</sup>

Il se trouve que le mot *yasār* appartient vraisemblablement à ce genre linguistique appelé l’énantiosémie<sup>397</sup> « *al-‘aḍḍād* ». <sup>398</sup>Le problème est que l’énantiosémie avance masquée, selon l’expression de Freud à propos de l’inconscient.<sup>399</sup>

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>387</sup> Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 157. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. VI, p. 96.

<sup>388</sup> A la place de Meysān مَيْسَانَ nous trouvons chez Ibn al-Jawzī Baysān بَيْسَانَ. cf., Ibn al-Jawzī (‘Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. VII, p. 136. Elle se trouve au nord-est de Bassora. cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu’jam al-buldān*, *op. cit.*, T. V, p. 242.

<sup>389</sup> Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.* Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*

<sup>390</sup> Ibn Khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, p. 340. Ibn al-Jawzī (‘Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. VII, pp. 136 sqq.

<sup>391</sup> Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 157. Ibn Khayyāt (Khalīfa), *Ibid.*, p. 340. Ibn al-Jawzī (‘Abd al-Raḥmān), *Ibid.*, p. 136. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. VI, p. 95.

<sup>392</sup> Schützenberger (Anne Ancelin), *Aïe, mes aïeux !*, éd. Desclée de Brouwer & La Méridienne, Paris, 1993, p. 61. Canault (Nina), *Comment paye-t-on les fautes de ses ancêtres*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1998, p. 9.

<sup>393</sup> Voir, Rāḡib (Yūsuf), *op. cit.*, pp. 247 sqq.

<sup>394</sup> Al-Azharī (Muḥammad), *Tahḍīb al-luḡa*, éd. Dār al-ta’līf wa al-tarjama, Le Caire, 1964, T. XIII, p. 58. Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 297.

<sup>395</sup> *Dictionnaires Le Robert*, éd. Sejer, Paris, 2011, p. 805. cf., *Larousse Dictionnaire Étymologique et Historique du Français*, éd. Larousse, Paris, 2011, p. 431.

<sup>396</sup> Barthes (Roland), *L’obvie et l’obtus -Éssais de critiques III-*, éd. du Seuil, Paris, 1982, p. 150.

<sup>397</sup> Vocable employé d’abord par Roland Barthes (m. 1980) qui le définit comme « un signifiant contradictoire. » dans « L’esprit de la lettre » en 1970, repris dans *L’obvie et l’obtus*. cf., Barthes (Roland), *Ibid.*, p. 95. cf., Larue-Tondeur (Josette), *Ambivalence et énantiosémie -Des tendances et désirs de la psyché au langage et à la poésie-*, éd. Lambert-Lucas, Limoges, 2011, pp. 12 sqq.

Ce néologisme est repris, entre autres, par Nancy Huston à l’égard du terme latin *imprecatio* qui signifiait, aussi bien la prière que la malédiction. cf., Huston (Nancy), *Dire et interdire*, éd. Payot & Rivages, Paris, [1<sup>ère</sup> éd. 1980] 2002, p. 32.

<sup>398</sup> Le père Belot (J. B) traduit ce terme par : signification opposée, cf., *al-Farā’id al-d’urriyya, Vocabulaire Arabe-Français*, éd. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1899, p. 431. J. Sublet préfère le rendre par « double ». cf., Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, éd. Presses Universitaires de France, Paris,

*Yasār* signifie manifestement richesse et facilité,<sup>400</sup> toutefois il révèle le sens du *shimāl*, contraire à la droite<sup>401</sup>, dégageant éventuellement un sens de porte-malheur.<sup>402</sup>

Il est probable que l'origine du mot *yasār* vient de *yasara* qui signifie le marquage au fer au niveau des cuisses comme la pratique qui consiste à marquer un animal.<sup>403</sup> De ce fait, cet esclave bien qu'il facilite la vie à son propriétaire en effectuant les besognes les plus dures tout en ne coûtant presque rien à son maître ; il n'appartient pas aux tribus arabes et quand il s'exprime, il garde toujours ces lacunes appelées chez les Arabes *'ujma* عُجْمَة,<sup>404</sup> il ne peut être que *A'jamī* أُعْجَمِي,<sup>405</sup> c'est-à-dire étranger, similaire à une bête muette, appelée elle aussi *'ajmā'* عَجْمَاء.<sup>406</sup>

G. Martinez-Gros évoque ce terme, certes dans le contexte andalou, mais il n'hésite pas d'affirmer qu'en Orient le terme s'applique en particulier aux Persans<sup>407</sup>, non loin il signale : « Dans le très orthodoxe milieu du Palais, *'ajamī* devait sonner comme une insulte. »<sup>408</sup>

Les arabes pratiquaient l'onomatopée, le nom peut avoir donc une influence sur celui qui le porte et, bien entendu, sur son entourage.<sup>409</sup> Une vieille conception qui revient probablement aux anciens Mésopotamiens.<sup>410</sup> Le nom n'était rien d'autre que la traduction du destin, écrit l'assyriologue J. Bottéro.<sup>411</sup> Le nom *Yasār* vraisemblablement reflète cet état d'esprit qui veut à la fois tirer profit de cet esclave et au même temps conjurer le mauvais sort en s'exprimant par antiphrase.<sup>412</sup> Une manœuvre attestée chez les Arabes tels le nom *Murra* qui dégage un sens

---

1991, p. 183 sq. En ce qui concerne ce phénomène linguistique, Voir, Cohen (David), « *Aḍḍād* et ambiguïté linguistique en arabe » dans *Arabica*, VIII, éd. Brill, Leiden 1961, pp. 1-29.

<sup>399</sup> Larue-Tondeur (Josette), *op. cit.*, p. 7.

<sup>400</sup> *Ibid.*, T. V. p. 296. Voir, Benkheira (Mohammed Hocine), « Onomastique et religion à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'islam » dans *Les non-dits du nom, onomastique et documents en terres d'Islam, mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, *op. cit.*, pp. 319 sqq.

<sup>401</sup> « J'ai constamment l'Éternel sous mes yeux ; Quand il est à ma droite, je ne chancelle pas. », « Tu me feras connaître le sentier de la vie ; Il y a d'abondantes joies devant ta face, Des délices éternelles à ta droite. », Psaumes 16/8 et 16/11., cf., Soler (Jean), *L'invention du monothéisme*, éd. de Fallois, Paris, 2002, pp. 73 sqq. Voir, Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 297.

<sup>402</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Ibid.*, T. XI, p. 365

<sup>403</sup> Al-Azharī (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 60 où il rapporte : *al-yasara wasmun fī al-fakhiḍayn*.

Il n'est pas sans intérêt de souligner que le nom *Yasār* existait déjà dans la période préislamique, à en croire Ṭabarī. Lors de sa citation des noms éventuels de l'homme probable qui enseignait Muḥammad : « Certes, nous savons que (les Infidèles) disent : « Cet homme a seulement pour maître un mortel !... », Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 302. Q XVI, CIII. Les noms mentionnés dans l'exégèse de Ṭabarī de cet esclave byzantin sont : Bel'ām, Ya'īsh, Jabr, Selmān al-Fārisī et *Yasār*. بلعام، يعيش، جبر، سلمان الفارسي و يسار. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIV, pp. 365 sqq.

<sup>404</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Ibid.*, T. XII, p. 386.

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>407</sup> Martinez-Gros (Gabriel), *L'idéologie Omeyyade*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>409</sup> Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, pp. 54. 94. 178 sqq.

<sup>410</sup> Bottéro (Jean), *La plus vieille religion en Mésopotamie*, éd. Gallimard, Paris, 1998, p. 190.

<sup>411</sup> Bottéro (Jean), *Mésopotamie -L'écriture, la raison et les dieux-*, éd. Gallimard, Paris, 1987, p. 187.

<sup>412</sup> Voir, Sublet (Jacqueline), dans *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 181 ; également dans « Le nom dans la famille » dans *La famille en islam d'après les sources arabes*, *op. cit.*, p. 101 où elle donne l'exemple du nom propre *Yamūt* « il mourra » cf., Benkheira (Mohammed Hocine), *op. cit.*, pp. 319 sqq.



d'amertume<sup>413</sup> et Salīm qui désigne celui qui est souvent piqué par un reptile. Ibn al-Athīr, l'érudit de la période mamlouke, nous renseigne que la mort elle-même est appelée, entre autres, Abū Yaḥya, celui qui vivra.<sup>414</sup> En excipant de ces noms de façon antinomique, l'Arabe sollicite, sans aucun doute, l'accomplissement de l'opposé de leurs sens apparents.<sup>415</sup>

Yasār qui est visiblement un nom de bon augure, un nom faste,<sup>416</sup> mais le *ism* au sens évidemment propice peuvent avoir la réputation de porter malchance, il peut aussi être ressenti comme un défi au sort s'il a une connotation trop insolemment favorable.<sup>417</sup> Pour cette raison, peut-être, ce nom a été choisi car il dégage en même temps deux significations différentes : une positive et l'autre, plus ou moins, négative, comme nous l'avons mentionné ci-dessus.

Il nous reste à signaler que l'usage du nom Yasār, entre autres, a été prohibé selon une tradition attribuée au Prophète. Samora rapporte : « Le Prophète nous a interdit de nommer nos esclaves : Afleḥ, Nāfi', Rabāḥ et Yasār. »<sup>418</sup>

Ce *ḥadīth* en question a été, peut-être, inventé postérieurement afin de prévoir probablement une organisation anthroponymique équilibrée dans un temps et un lieu bien précis pour, entre autres, éviter que le marché de l'esclavage devienne conflictuel.<sup>419</sup>

Restons avec ces noms propres. Yasār nomme son fils, né à Médine, Iṣḥāq, probablement, sous le règne du calife "bien guidé" 'Uthmān Ibn 'Affān, assassiné en 35/656.<sup>420</sup>

Le nom Iṣḥāq est moins répandu chez les Médinois à cette époque, c'est-à-dire entre les années 30 et 35/ 651 et 656. Cette rareté est-elle due à la prohibition, hypothétiquement attribuée au calife 'Umar I, de porter le nom des prophètes ?<sup>421</sup>

Nous avons parcouru les quatre tomes concernant la biographie des compagnons du Prophète de l'Andalou Yūsuf Ibn 'Abd al-Barr dans lesquels il cite trois mille deux cents vingt-trois (3223) compagnons. Aucun d'eux ne porte le nom d'Iṣḥāq.<sup>422</sup>

---

<sup>413</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. XI, p. 41. cf., Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>414</sup> Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *al-Muraṣṣa' fi -l-abā' wa-l-ummahāt wa-l-banīn wa -l-banāt wa-l-aḡwā' wa-l-ḡawāt*, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1991, p. 287.

<sup>415</sup> Ibn Fāris (Aḥmad), *Mu'jam maqāyīs al-luḡa*, éd. Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, Beyrouth, 2001, p. 465. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, p. 292.

<sup>416</sup> Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>418</sup> Pour cette tradition en question, voir, Ibn Abī Shayba ('Abd-Allāh), T. VIII, p. 477. Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *al-Musnad*, Annoté par Muḥammad 'Abd al-Kādir 'Aṭā, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2008, T. VIII, p. 189. Al-Nawawī (Yaḥya), *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Amman, 2000, p. 1344.

<sup>419</sup> Le rapporteur de cette tradition, le compagnon Samora Ibn Jundab (m. 58/677), était un pro-omeyyade. Ce résident de Bassora était même gouverneur de cette dernière durant le règne du premier calife omeyyade Mu'āwiya Ibn Abī Sufyān (60/679), pendant un an ou presque, précise Ibn 'Abd al-Bar. cf., Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-Istī'āb fi Ma'rifat al-aṣḥāb*, éd. Dār al-'alām, Amman, 2002, p. 300 sq.

Cette tradition aurait émergé en Iraq où le marché de l'esclavage est devenu véritablement capital.

<sup>420</sup> Pour la traduction de l'expression : *al-khalīfa al-rāshid*, nous avons suivi la traduction courante, faute de mieux.

<sup>421</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Beyrouth, 2006, p. 2703. Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>422</sup> Ibn 'Abd al-Barr (Yūsuf) *Le Cordouan*, *al-Istī'āb fi Ma'rifat al-aṣḥāb*, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1992, T. I, pp. 78-132.

Et si nous élargissons notre investigation au-delà de la génération des compagnons en consultant l'ouvrage d'Ibn Ḥajar *Tahḍīb al-Tahḍīb*, une biographie de milliers d'hommes, rapporteurs de la tradition prophétique, nous percevons quatre-vingt-quatorze personnes (94) dont le nom est Ishāq<sup>423</sup>. Cela confirme, du reste, ce que nous venons de signaler ci-dessus, que le nom Ishāq apparaît seulement pendant la génération des successeurs *al-tābi'ūn* qui auraient fréquenté les compagnons du Prophète.

Ibn Ḥajar nomme un certain Ishāq Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Hārith qui rapporte des traditions d'Abū Hurayra (59/678),<sup>424</sup> Ibn 'Abbās (m. 68/687)<sup>425</sup> et Ṣafiyya l'épouse du Prophète.<sup>426</sup> Il cite également un autre Ishāq Ibn 'Abd Allāh qui rapporte lui aussi des traditions d'Abū Hurayra et de Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ.<sup>427</sup> Vraisemblablement, ils avaient à peu près le même âge qu'Ishāq Ibn Yasār le père de l'historiographe, puisqu'il transmet lui aussi des traditions d'al-Ḥasan et de 'Urwa.<sup>428</sup>

La majorité absolue des quatre-vingt-quatorze personnes citées par Ibn Ḥajar dont le nom est Ishāq,<sup>429</sup> et dont il a indiqué la date de décès comme il est accoutumé chez les historiens anciens, sont décédés après 131/748. Deux personnes décèdent en cette année du 131/748 : La première personne a été assassinée,<sup>430</sup> et la deuxième succombe à la peste.<sup>431</sup>

Le plus jeune, par rapport aux dates de décès, est tué pendant la bataille d'al-Ḥarra en 63/682.<sup>432</sup>

Nous certifions donc l'hypothèse évoquée ci-dessus que le nom Ishāq n'est pas d'origine médinoise, et qu'il n'a commencé à exister à peine, qu'à partir de la seconde période du calife 'Uthmān Ibn 'Affān entre 30 et 35/ 651 et 656.

Yasār en appelant son fils Ishāq, révèle, peut-être, son mécontentement. C'est sa façon de protester contre cette vie qui lui a été imposée.

Attribuer un prénom à un nouveau-né n'est pas forcément innocent ; les parents ne nomment jamais par hasard leur progéniture.<sup>433</sup> Il peut être, comme c'est le cas avec notre personnage, le dernier cri silencieux exprimant une colère et une irritation muettes. Le nouveau nom peut même dissimuler des visées sociales et politiques.<sup>434</sup> A. A. Schützenberger souligne : « ...En énonçant son prénom et son nom, on se situe comme étant « d'ici » ou d'ailleurs, faisant partie du même groupe et du « même monde » ou comme un étranger, voire comme ennemi potentiel ou descendant d'un ennemi... »<sup>435</sup>

---

<sup>423</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Tahḍīb al-Tahḍīb*, *op. cit.*, T. I, p. 213-259.

<sup>424</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 257.

<sup>425</sup> *Ibid.*, T. VI, p. 345.

<sup>426</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *op. cit.*, p. 239.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 258. Les plus vieux compagnons, cités dans ce paragraphe, sont Ṣafiyya et Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ, qui décèdent respectivement en 52/ 671 et 55/674. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. X, p. 125 et T. III, p. 137.

<sup>428</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Ibid.*, p. 257.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 213-259.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p.236.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>433</sup> Benkheira (Mohammed Hocine), *op. cit.*, pp. 319 sqq.

<sup>434</sup> Goody (Jack), *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Traduction de Maniez (Claire), éd. La Dispute, Paris, 2007, p. 130.

<sup>435</sup> Schützenberger (Anne Ancelin), *op. cit.*, p. 95.



Le nom Ishāq est chargé de sens, dévoile-il les luttes fratricides opposant les descendants d'Ismaël aux descendants d'Isaac.<sup>436</sup>

De plus, ses fils signalés par Ibn Sa'd, outre Ishāq qui est probablement l'aîné : Mūsā et 'Abd al-Rahmān<sup>437</sup>, ne porte nullement le nom d'une personnalité médinoise notoire.

En revanche, le fils n'a pas suivi les pas de son père. Il a appelé ses fils, Muḥammad, notre biographe, 'Umar, et Abū Bakr selon l'ordre cité par Ibn Sa'd.<sup>438</sup>

Serait-il le signe d'une intégration totale dans la société de Médine ou plutôt une façon de se conformer à la réalité écrasante. Or, le nom ne désigne pas seulement le nommé mais aussi il le voile.<sup>439</sup> Quoi qu'il en soit, la déchirure traversée ne peuvent être, semble-t-il, complètement effacée.<sup>440</sup>

Ishāq reste pour longtemps un fils de *mawlā* aux yeux des Médinois ; et apparemment son fils, l'historiographe, se sent étranger et inférieur socialement.

Ibn Sa'd narre dans sa grande biographie une anecdote qui suscite notre attention :

« Ibn Ishāq rapporte des traditions de Fāṭima Bint al-Munḍir Ibn al-Zubayr, épouse de Hishām Ibn 'Urwa. Quand ce dernier est averti, il s'exclame : « est-il rentré chez elle ?... »<sup>441</sup>

Hishām fils de 'Urwa certifie qu'Ibn Ishāq n'est guère authentique comme témoin et rapporteur de tradition.<sup>442</sup> Il souffle cette confiance :

« soit il n'a jamais eu de contact direct avec ma femme, or c'est la condition primordiale d'un rapporteur de tradition, ce qui signifie clairement qu'il ment tandis qu'il narre en se référant à elle ; soit il s'est retrouvé chez moi avec elle sans que je sache, autant dire qu'il a commis l'acte blâmable, cela dit, il ne peut rester crédible. »<sup>443</sup>

On entrevoit l'atmosphère à Médine à cette époque. Ibn Sa'd nous informe juste après cette historiette qu'Ibn Ishāq quitte Médine, comme on l'a déjà signalé ci-dessus ; et que personne n'a rapporté ses traditions hormis un certain Ibrāhīm Ibn Sa'd. Néanmoins, l'auteur du *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr* insinue que la raison, derrière le fait que les Médinois n'aient pas rapporté ses traditions, est liée à son départ précoce de leur ville, en employant la lettre (fa) de causalité entre ces deux actions. Il note : « و خرج من المدينة قديما، فلم يرو عنه أحد منهم غير إبراهيم بن سعد. »<sup>444</sup>

« Et il a quitté Médine très tôt ainsi nul Médinois n'a rapporté de lui à l'exception d'Ibrāhīm Ibn Sa'd. »

Mais qui est cet Ibrāhīm Ibn Sa'd, l'unique médinois qui authentifie Ibn Ishāq ?

---

<sup>436</sup> M. H. Benkheira pense, idée que nous ne partageons pas, que les noms issus de la tradition biblique n'ont de signification que comme noms prophétiques. cf., Benkheira (Mohammed Hocine), *op. cit.*

<sup>437</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 427.

<sup>438</sup> *Ibid.*, pp. 552-553.

<sup>439</sup> Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>440</sup> Schützenberger (Anne Ancelin) & Devroede (Ghislain), *Ces enfants malades de leurs parents*, éd. Payot&Rivages, Paris, 2003, p. 203.

<sup>441</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 552.

<sup>442</sup> À propos de Hishām b. 'Urwa, voir Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 184 sqq.

<sup>443</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, pp. 17 sqq.

<sup>444</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*,

Ibn Sa'd nous informe que sa mère est une esclave.<sup>445</sup> Par ailleurs, Ibn Hajar nous apporte un éclaircissement sur ce personnage qui a suscité beaucoup de polémiques entre les spécialistes de la tradition prophétique. Ibn Hajar ne néglige pas de mentionner que cet Ibrāhīm en question tolère sans réserve le chant avec le luth « *al-ūd* ». <sup>446</sup>Acte impardonnable dans cette cité conservatrice, aussi bien que chez les experts du *ḥadīth*.

Vraisemblablement, la crédibilité d'Ibn Ishāq était très controversée entre les savants orthodoxes. Ibn Sa'd consigne :

«...Il [Ibn Ishāq] relate beaucoup de traditions ; des savants l'ont authentifié d'autres non. »<sup>447</sup>.

La science de la tradition prophétique, si on peut la considérer ainsi, a été fondée sur la critique des hommes, rapporteurs des *ḥadīth*. Une critique désaccordée car elle se base, la plupart du temps, sur des considérations subjectives, comme nous allons le constater ci-dessous. D'ailleurs, être jugé par ses pairs comporte beaucoup de réserves, même dans cette sphère.<sup>448</sup>

Yaḥya Ibn Ma'īn, un expert dans ce domaine, rapporte de ses maîtres, dont 'Ali Ibn al-Madīnī, qu' al-A'shā<sup>449</sup> (m.148/765), un grand expert en la matière, considère Ibn Ishāq comme non fiable.<sup>450</sup>

Cependant, il confirme dans la page précédente que d'autres experts de la tradition l'ont authentifié, tels Sufyān Ibn 'Uyayna (m. 198/813)<sup>451</sup> et Yaḥya Ibn Ma'īn lui-même.<sup>452</sup>

Ibn Ma'īn conclut toutefois que les opposants à notre biographe lui reproche d'avoir des tendances qadarites, autrement dit mu'tazilites.<sup>453</sup>

Mālik, le fondateur de l'école malikite, une des quatre écoles juridiques de droit musulman sunnite,<sup>454</sup> discrédite Ibn Ishāq sans réticence.<sup>455</sup> Observons les raisons sous-jacentes de son témoignage en ce qui concerne notre biographe.

Ibn Hajar, le juriste chafiiite et spécialiste de la tradition, mentionne :

«al-Imām Mālik dit : Il [Ibn Ishāq] fut un imposteur parmi les imposteurs. »<sup>456</sup> Poursuivant un peu plus loin : « Aḥmad Ibn Ḥanbal affirme qu'il [Ibn Ishāq] était un fraudeur [mudallīs], il rapporte la tradition d'une personne en prétendant implicitement, qu'il a entendu directement ses paroles, alors qu'il l'a appris à travers un autre transmetteur. »<sup>457</sup>

Al-Dahabī relate les faits suivants : « Lorsque quelqu'un demanda à Mālik une référence sur la biographie prophétique, il répondit : « Vous avez la biographie de l'homme pieux Mūsā Ibn 'Uqba,

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 582.

<sup>446</sup> Ibn Hajar (Aḥmad), *op. cit.*, p. 123.

<sup>447</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 553.

<sup>448</sup> Al-Dahabī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 554.

<sup>449</sup> Pour le sens de tel sobriquet, voir Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>450</sup> Ibn Ma'īn (Yaḥya), *m a'rifat al-rijāl*, éd. majma' al-lugha -al- 'arabiyya, Damas, 1985, T. II, p. 201.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>452</sup> Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 375.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 200. cf., *Ibid.*, T. I, p. 118.

<sup>454</sup> Voir, Melchert (Christopher), *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C. E.*, éd. Brill, Leiden, 1997.

<sup>455</sup> Au sujet de Mālik b. Anas voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 281 sqq.

<sup>456</sup> Ibn Hajar (Aḥmad), *op. cit.*, T. IX, p. 41.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 43.

saisissez-là! il n'a pas exagéré comme certain ! »<sup>458</sup>.

Al-Dahabī commente cette phrase: « قلتُ : هذا تعريض بابن إسحاق. »

« Je dis : C'est une insinuation calomnieuse qui vise Ibn Ishāq. »<sup>459</sup>. Que s'est-il passé réellement entre les deux protagonistes ?

De son côté, Le Cordouan malikite Ibn 'Abd al-Barr inscrit une information très intéressante :

« Ibn Ishāq prétendit que, le père et le grand père de Mālik furent des *mawālī*, autrement dit des esclaves alliés avec les Banū Tīm. »<sup>460</sup>. Il explicite : « Et c'est pour cette raison que Mālik discrédite Ibn Ishāq et met sa parole en cause. »<sup>461</sup>

En outre, al-Khathīb al-Baghdādī révèle qu'Ibn Ishāq a lancé, un jour, un défi à l'égard de Mālik :

"إئتوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه ونقائصه..."

« Ramenez-moi ses "livre",<sup>462</sup> afin que je vous démontre ses défauts et ses failles... »<sup>463</sup>

Le terrain du combat n'a pas été que politique, mais aussi religieux, à Médine, qui n'est plus la capitale politique durant la période omeyyade ; le lieu de bataille est désormais culturel ou plutôt textuel.

Cela dit, Ibn Ishāq opte pour un chemin différent de celui des juristes médinois. Il a désobéi aux commandements et aux règles imposés par les élites de cette ville, qui sont, dans leur majorité absolue, des fils de notables Qurayshites tels Hishām fils de 'Urwa fils de Zubayr ainsi que Qāsim fils de Muḥammad fils d'Abū Bakr...<sup>464</sup> Et c'est ainsi que nous concevons la phrase de Yaḥya Ibn Ma'īn lorsqu'il annonce :

« Les gens de Médine estiment qu'Ibn Ishāq n'est pas crédible car il était un qadarite. »<sup>465</sup>

Et beaucoup plus loin, il rapporte les propos de 'Ali Ibn al-Madīnī qui a entendu Sufyān Ibn 'Uyayna dire la même chose.<sup>466</sup> À ce propos, notons que même le maître du biographe Ibn Sa'd, al-Wāqidi, s'est retrouvé discréditer.<sup>467</sup>

Cela dit, n'oublions pas que la méthodologie normative établie par les traditionnistes, dont le dessein final est d'approuver ou désapprouver les hommes, a été finalisé au 3<sup>ème</sup> siècle/9. Vraisemblablement, après la troisième décennie de ce siècle de l'hégire, sous le règne du calife al-Mutawakkil (247/862)<sup>468</sup> qui a mis fin à la *miḥna*, l'inquisition à l'égard des gens du *ḥadīth*.<sup>469</sup>

<sup>458</sup> Al-Dahabī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 553.

<sup>459</sup> *Ibid.*

<sup>460</sup> Ibn 'Abd al-Barr (Yūsuf), *al-Intiqā' fi faḍā' al-ai'mma al-thalātha al-fuqahā'*, éd. Dār al-bachā'ir al-islāmiyya, Beyrouth, 1997, p. 40.

<sup>461</sup> *Ibid.*

<sup>462</sup> Il veut dire les livres de Mālik Ibn Anas (m. 179/796), le grand maître et le fondateur de l'école juridique malikite, Son œuvre principale est le « *Kitāb al-Muwaḥḥa'* ». Notons en passant que Mālik n'a jamais quitté Médine, sauf certainement pour la Mecque lors de son pèlerinage. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 570. Nous reviendrons sur ce texte cité par al-Khathīb al-Baghdādī dans : Termes et Concepts (*Ṣaḥīfa, kitāb.*)

<sup>463</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 21.

<sup>464</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, pp. 177.186.

<sup>465</sup> Ibn Ma'īn (Yaḥya), *op. cit.*, T. I, p. 118.

<sup>466</sup> *Ibid.*, T. II, p. 200.

<sup>467</sup> Al-Dahabī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 572.

## II. I. I. L'œuvre éventuelle d'Ibn Ishāq.

Ibn Ishāq a été apparemment très proche de la famille califale. Ibn Sa'd mentionne :

« Ibn Ishāq reste en compagnie d'al-'Abbās Ibn Muḥammad à al-Jazīra<sup>470</sup>. »<sup>471</sup> Ce 'Abbās en question n'était que le frère du calife Abū Ja'far al-Manṣūr, qui a gouverné la Syrie et notamment al-Jazīra. Il décède à Bagdad en 186 / 802.<sup>472</sup>

Les historiens précisent qu'Ibn Ishāq rédige sa biographie suite à la demande du deuxième calife abbasside Abū Ja'far al-Manṣūr.<sup>473</sup>

Alors que le biographe Ibn Sa'd note brièvement : « Il est parti voir al-Manṣūr dans la ville d'al-Ḥīra<sup>474</sup> où il a rédigé sa biographie. »<sup>475</sup>, al-Khathīb al-Baghdādī nous apporte plus de détails :

« Al-Azharī nous raconte, d'après 'Ubayd Allāh Ibn 'Uthmān Ibn Yaḥya, d'après Ḥāmid al-Harawī, d'après al-Ḥasan Ibn Muḥammad al Mu'addib, qui a entendu 'Ammār dire : Ibn Ishāq est rentré chez le calife Abū Ja'far al-Manṣūr en présence de son fils al-Mahdī, il lui dit : Connais-tu celui-ci, oh Ibn Ishāq ?! Il répond : Oui, c'est le fils du prince des croyants. Alors, al-Manṣūr commande :

« Va et compose-lui un "livre" depuis la création d'Adam jusqu'à l'heure actuelle. » 'Ammār poursuit :

« Quand il achève son livre, le calife lui dit : « Ton livre est très prolixe, va et abrège-le ! » Effectivement, il a écourté son exposé. Et c'est sa biographie dont on dispose actuellement et dont le grand livre a été déposé à la bibliothèque personnelle du Calife. »<sup>476</sup>

"... دخل مجد بن إسحاق على المنصور وبين يديه ابنه. فقال له : أتعرف هذا يا ابن إسحاق ؟ قال : نعم، هذا ابن أمير المؤمنين. قال : اذهب وصنّف له كتاباً منذ خلق الله تعالى آدم إلى يومك هذا. قال : فذهب فصنّف له هذا الكتاب. فقال له : لقد طوّلته يا ابن إسحاق، اذهب فاختره. قال: فذهب واختصره، فهو هذا الكتاب المختصر، وألقى الكتاب الكبير في خزنة أمير المؤمنين - أبو جعفر المنصور."<sup>477</sup>

<sup>468</sup> Pour ce dixième calife abbasside et petit-fils de Harūn al-Rashīd, cf., Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, pp. 230 sqq.

<sup>469</sup> voir, Borrut (Antoine), *op. cit.*, pp. 87 sqq. Jad'ān (Fahmī), *al-miḥna - baḥth fi jadaliyat al-dīnī wa al-siyāsī fi al-islām* - éd. al-Mu'ssasa al-'arabiyya li al-dirāsāt wa al-nashr wa al-tawzī', Beyrouth, 2000, pp. 137 sqq.

<sup>470</sup> Al-Jazīra se situe entre le Tigre et l'Euphrate, au nord d'Iraq, à proximité de la Syrie et la Turquie. Parmi ses villes principales, on trouve : Ḥarrān, 'Āmid, et al Mawṣil (Mossoul). cf., al-Hamawī (Yaqūt), *op. cit.*, p.134.

<sup>471</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op.cit.* cf., Horovitz (Josef), *op. cit.*, p. 79.

<sup>472</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 275.

<sup>473</sup> Abū Ja'far al-Manṣūr devient le second calife abbasside en succédant à son frère Abū al-'Abbās al-Saffāh. Il est considéré comme le vrai fondateur de l'état abbasside, il règne entre 136 et 158 / 754 et 775. cf., Ibn Jarīr al- Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 59.

<sup>474</sup> Al-Ḥīra est une ville située à trois miles de Kūfa, dans un endroit nommé al-Najaf. cf., al-Hamawī (Yāqūt), *op. cit.*, T. II, p. 328.

<sup>475</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*

<sup>476</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 16. Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 2002, pp. 65 sqq.

<sup>477</sup> Dans le texte en question nous trouvons : « Ibn Ishāq est rentré chez le calife al-Mahdī en présence de son fils. », c'est une erreur probablement de l'un des rapporteurs de ce *khbar*, commente al-Khaṭīb al-Baghdādī. *Ibid.*, p. 17.

Cependant, et en dépit de son court résumé, Ibn Sa'd nous apporte un détail considérable. Selon ce dernier, Ibn Ishāq rejoint al-Manṣūr à la ville d'al-Ḥīra, ce qui nous laisse à penser que probablement la capitale Bagdad n'était pas encore bâtie. Or, celle-ci a été construite de 145/762 jusqu'à l'année 146/763<sup>478</sup>, l'année où Abū Ja'far y habite définitivement.<sup>479</sup> Il la baptise *madīnat al-salām* en faisant allusion au paradis coranique *dār al-salām*.<sup>480</sup> C'est le nom officiel qui apparaît sur les documents, les monnaies, les poids, etc.<sup>481</sup>

Son contemporain Ibn khayyāṭ nous fournit lui aussi une information précieuse. Al-Manṣūr désigne son fils al-Mahdī comme héritier du trône en 147/764.<sup>482</sup> Or, dans le texte cité par al-Khaṭīb, al-Manṣūr présente al-Mahdī à Ibn Ishāq en tant que fils et non pas en qualité d'héritier du trône.

« Connais-tu celui-ci, oh Ibn Ishāq ?! Il répond : Oui, c'est le fils du prince des croyants. », S'il était déjà l'héritier présomptif du calife, la réponse d'Ibn Ishāq aura été inadmissible, voire sévèrement punissable.

Plausiblement, la rédaction solennelle de la biographie d'Ibn Ishāq a été déclenchée avant 146/763.

Le texte d'al-Khaṭīb al-Baghdādī cité ci-dessus, ne fait allusion à aucun lieu. Entendre que le lieu de la rencontre des deux hommes est Bagdad, étant donné qu'al-Khaṭīb relate spécialement les faits relatifs à cette cité dans son ouvrage intitulé justement : *L'histoire de la ville de la paix - Baghdād* -, est un point de vue qui laisse à désirer.

Bien qu'Ibn Sa'd soit très bref en évoquant la vie d'Ibn Ishāq et son œuvre principale ou unique, il est, néanmoins, très précis en utilisant le terme *jama'a* qui veut dire compiler.<sup>483</sup>

Son travail consiste donc à compiler et assembler des traditions qui se concentrent surtout, sur la vie du Prophète.

Selon toute vraisemblance, Ibn Ishāq n'est pas le premier qui s'est intéressé à la biographie du Prophète. Les historiens mentionnent désormais quelques précurseurs tels 'Urwa Ibn al-Zubayr Ibn al-'Awām (m. 94/712)<sup>484</sup> ; 'Abbān Ibn 'Uthmān Ibn 'Affān (m. 105/723)<sup>485</sup>, le gouverneur de Médine pendant sept ans sous le règne de 'Abd al-Malik Ibn Marwān<sup>486</sup> et 'Āsim Ibn 'Umar Ibn Qatāda (m. 120/737) dont Ibn Ishāq s'inspire.

---

Rappelons qu'Ibn Ishāq est mort avant al-Manṣūr. Al-Mahdī est né en 121/738 et décède en 169/785. cf., Ibn khayyāṭ (Khalīfa), *op. cit.*, pp. 439. Al-Ya'qūbī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 345.

<sup>478</sup> Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 614. cf., Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. I, p. 375.

<sup>479</sup> Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 650.

<sup>480</sup> Q VI, 127 ; X, 25.

<sup>481</sup> *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit.*, T. I, p. 921.

<sup>482</sup> Ibn khayyāṭ (Khalīfa), *op. cit.*, p. 423.

<sup>483</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, Il écrit :

"وكان محمد بن إسحاق أول من جمع مغازي رسول الله، و ألفها."

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 181. Voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 644 sq.

<sup>485</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 150 sq. cf. Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. VI, p. 147. cf., Horovitz (Josef), *op. cit.*, p. 6 sq.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 8.

Ibn Sa'd signale que 'Āsim part voir le calife omeyyade 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz à Damas afin de s'acquitter de ses dettes. Le calife paye ses dettes, lui alloue une aide régulière et en contrepartie lui ordonne de narrer, à la grande mosquée de Damas, les exploits du Prophète.<sup>487</sup>

Effectivement, ce n'est pas l'ordre du calife Abū Ja'far al-Manṣūr qui provoque le travail de Muḥammad Ibn Ishāq. Sans doute, ce dernier a commencé à collecter, assembler et organiser les données concernant la vie du Prophète bien avant son arrivée à Bagdad.

Ses efforts dans ce domaine ont bel et bien débuté à Médine. Ses connaissances en la matière commencent à faire autorité même avant l'arrivée des Abbassides en 132/749.<sup>488</sup>

Al-Khathīb al-Baghdādī nous éclaire là-dessus. Il nous raconte une histoire qui s'est déroulée entre les deux notoriétés, à savoir Ibn Ishāq et son maître al-Zuhrī.

Cependant et avant d'exposer ce *khābar*, restons un moment avec ce deuxième personnage, étant donné qu'il est révérend dans le courant sunnite. Ibn Sa'd consacre à cette personnalité plus que dix pages.<sup>489</sup>

On y démêle que Muḥammad Ibn muslim al-Zuhrī, qui grandit à Médine, est issu du puissant clan qurayshite des Banū Zuhra ; son père a été un partisan de Abd Allāh Ibn al-Zubayr, après la victoire de Abd al Malik, celui-ci a rayé le nom du père de Muḥammad Ibn Muslim du Diwān. Son premier enseignement était la généalogie de sa tribu. Il rejoint les cercles de Sa'īd Ibn al-Musayyib le grand jurisconsulte<sup>490</sup> et ceux de 'Urwa Ibn al-Zubayr<sup>491</sup> ainsi que d'autres érudits médinois.<sup>492</sup>

Puis, il part à Damas où il rencontre Qubayṣa Ibn Dua'yb, le jurisconsulte d'origine médinoise<sup>493</sup> et le confidant du calife 'Abd al-Malik Ibn Marwān.<sup>494</sup>

Il lui affirme : « Je vais te faire rentrer chez le prince des croyants... ». En face du Calife, ce dernier lui demande l'avis juridique sur la mère esclave qui enfante de son maître "*um walad*". Al-Zuhrī lui cite une tradition de 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb à cet égard. Ravi, 'Abd al-Malik s'adresse à Qubeiṣa : « Transmettez cette fatwa à tous les coins de l'empire. »

Ce *ra'y* de 'Umar concernant les mères esclaves rapporté par al-Zuhrī à 'Abd al-Malik est le début, semble-t-il, de la reconnaissance de son statut auprès du prince des croyants.<sup>495</sup>

---

<sup>487</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, pp. 415-416.

<sup>488</sup> Al-Balādhurī (Aḥmad), *ansāb al-ashrāf, op. cit.*, T. IV, p. 238.

<sup>489</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 429-439.

<sup>490</sup> Sa'īd Ibn al-Musayyib (m. 94/712), le maître d'al-Zuhrī, était considéré, comme le savant des savants à Médine ; on ne s'étonne pas donc, si Ibn Sa'd lui consacre, dans sa biographie, vingt-quatre pages. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, pp. 119-143. Par ailleurs, Aḥmad Abū Nu'aym lui réserve plus que quatorze pages. *op. cit.*, T. VII, p. 161-175.

<sup>491</sup> Ibn Sa'd lui consacre à peine quatre pages. cf., *Ibid.*, pp. 177-181. Il accorde à 'Abbān Ibn'Uthmān Ibn 'Affān moins de deux page. cf., *Ibid.*, p. 150 sq. Abū Nu'aym lui voue à peine sept pages et demie, cf., *Ibid.*, T. II, p. 176-183.

<sup>492</sup> Sa'īd Ibn al-Musayyib, 'Urwa Ibn al-Zubayr, et 'Abbān Ibn'uthmān Ibn 'Affān cité ci-dessus, ont été sacrés parmi les dix grands jurisconsultes de Médine, au I<sup>er</sup> siècle d'hégire, huitième de notre ère, dont la majorité absolue était Qurayshite. cf., Ibn 'Asākir ('Ali), *op.cit.*, T. VI, pp. 153-154.

<sup>493</sup> Décharger le sultan en Orient autant que possible de ses responsabilités, afin de pouvoir mieux assurer le succès de son règne, a conduit à la création de ces figures typiques tels « conseiller » ou « grand vizir ». Weber (Max), *Le savant et le politique*, Trad. de l'allemand par Freund (Julien), éd. Bibliothèque 10/18, Paris, 1963, p. 145.

<sup>494</sup> 'Abd al-Malik Ibn Marwān règne entre 65-86/685-705. cf., Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VI, p. 418.



Étrangement, le premier contact entre les deux hommes est présenté avec cette problématique juridique comme toile de fond !<sup>496</sup>

Et pourtant la mère de ‘Abd al-Malik, ‘Ā’isha fille de Mu‘āwiya Ibn al-Mughīra Ibn Abī al-‘Āṣ Ibn Omeyya est une Arabe, notamment sa grand-mère paternelle Āmina fille de ‘Alqama Ibn Ṣafwān al-Kinānī.<sup>497</sup> Bien que Ṭabarī cite sept fils de ‘Abd al-Malik dont leurs mères sont des *um walad*, les mères de ses quatre fils califes, à savoir al-Walīd (m. 96/714), Sulaymān (m. 99/717), Yazīd (m. 105/723) et Hishām (m. 125/742) sont Arabes.<sup>498</sup>

Cela dit, en intervenant ainsi, ‘Abd al-Malik viserait-il son rival ‘Abd Allāh Ibn al-Zubayr qui désapprouvait la décision juridique de ‘Umar I ?<sup>499</sup>

Éventuellement, ce *khbar* pourrait être fabriqué postérieurement à l’époque abbasside. Et pour éviter toute contrariété, ils ont substitué le grand calife omeyyade à la place d’un calife abbasside affecté par cette tare. Or, nous remarquons que les grandes figures<sup>500</sup> de cette dynastie sont des fils d’*um walad* tels Abū Ja’far al-Manṣūr (m. 158/774)<sup>501</sup>, Harūn al-Rashīd (m. 193/808)<sup>502</sup>, al-Ma’mūn (m. 218/833),<sup>503</sup> al-Mu’taṣim (227/841)<sup>504</sup> et ses deux fils : al-Wāthiq (232/846)<sup>505</sup> et al-Mutaw-

---

<sup>495</sup> Comerro (Viviane), *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uthmān*, éd. Orient-Institut Beirut, Beyrouth, 2012, p. 48.

<sup>496</sup> Si nous traduisons l’expression *um walad* littéralement, nous noterons « la mère d’un enfant ». J. Sublet la traduit par : « une épouse en titre ». Voir, Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, op. cit., p. 120. Or, dans la jurisprudence musulmane, elle veut dire la femme esclave qui enfante de son maître. Le statut social de cette dernière a suscité de nombreuses controverses dans la sphère juridique. Son maître pourra-t-il la vendre après qu’elle accouche de son enfant ? Acquerra-t-elle automatiquement le statut de femme libre après le décès de son maître, ou, n’aura-t-elle pas ce privilège ?

Les califes ‘Umar et ‘Uthmān jugent qu’elle sera libre, à l’encontre de ‘Ali Ibn Abī Ṭālib, Ibn ‘Abbās et ‘Abd Allāh Ibn al-Zubayr, entre autres. cf., Ibn Rushd (Muḥammad), *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, annoté par al-‘Abādī (Abd Allāh), éd. Dār al-salām, Le Caire, 1995, T. IV, pp. 2157 sqq. Ibn Anas (Mālik), *Kitāb al-Muwaṭṭa’*, éd. Mu’assasat al-Ahrām li nashr wa tawzī’, Le Caire, 1998, p. 282. cf., *Encyclopédie de l’Islam, umm al-walad*, op. cit., T. X, pp. 924 sqq.

<sup>497</sup> Pour la mère de ‘Abd al-Malik, cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), op. cit., T. VI, p. 419. Quant à sa grand-mère, la mère de Marwān Ibn al-Ḥakem (m. 65/684), voir, Ibn khayyāṭ (Khalīfa), op. cit., p. 259.

<sup>498</sup> La mère de Walīd et Sulaymān est Wallāda, fille d’al-‘Abbās de Banū ‘Abs, une tribu de bédouin d’Arabie. Yazīd sa mère est ‘Ātika, fille de Yazīd Ibn Mu‘āwiya. Enfin celle de Hishām, est la fille de Hishām Ibn Ismā’īl Ibn Hishām Ibn al-Walīd Ibn al-Mughīra al-Makhzūmī. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), op. cit., T. VI, pp. 419-420. Ibn khayyāṭ (Khalīfa), op. cit., p. 332.

<sup>499</sup> Voir, Ibn Rushd (Muḥammad), op. cit., p. 2157. La datation du premier contact entre le calife ‘Abd al-Malik et Zuhri est controversée. La première rencontre entre les deux hommes était-elle avant ou après la chute d’Ibn al-Zubayr ? Voir, Lecker (Michael), « Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhri », *Journal of Semitic studies* XLI/1, Oxford university, 1996. pp. 41 sqq.

<sup>500</sup> Le calife al-Hādī (m. 170/786), frère germain de Harūn al-Rashīd, qui a régné moins d’un an et demi, sa mère est *um walad*. cf., Ibn khayyāṭ (Khalīfa), op. cit., p. 445 sq.

<sup>501</sup> Sa mère est Salāma, une esclave Berbère. cf., Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., T. XI, p. 245.

<sup>502</sup> Sa mère est al-Khayzurān Bint ‘Aṭā’, une esclave de Yémen. cf., Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., T. XVI, p. 617.

<sup>503</sup> Sa mère s’appelle Marājil. cf., Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., T. XI, p. 432.

<sup>504</sup> Mārīda est le nom de sa mère. cf., Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., T. IV, p. 547.

<sup>505</sup> Elle s’appelle Qarāṭīs. cf., Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., T. XVI, p. 23.

akkil (m. 247/861).<sup>506</sup>

Avoir une mère esclave dans une société tribale, ce n'est pas sans conséquences sur les desseins politiques d'une dynastie.<sup>507</sup>

Souvenons-nous qu'Ibrāhīm, le frère aîné des deux premiers califes abbassides, à savoir Abū al-'Abbās al-Seffāh (m. 136/753)<sup>508</sup> et Abū Ja'far al-Manṣūr, avant son assassinat avait désigné al-Seffāh comme son successeur bien qu'il soit plus jeune qu'al-Manṣūr, une attitude qui va à l'encontre de la coutume de l'époque. Il a favorisé le benjamin car sa mère est une femme libre contrairement à al-Manṣūr dont la mère est une *um walad*.<sup>509</sup>

Revenons à Zuhri qui profite de cette occasion et sollicite le Calife : « Ô Prince des croyants ! je suis sans revenu, si vous voulez bien m'accorder une aide financière ? » Le Prince réagit aussitôt :

« Retirez-vous pour le moment. ».<sup>510</sup> Ibn Sa'd poursuit sa narration :

« J'ai attendu Qubeiṣa à l'extérieur du palais, dit-Zuhri. Après quelques instants il vient vers moi en me reprochant d'avoir précipité ma demande. ». Al-Zuhri réplique :

« Je croyais que je ne le verrai plus jamais. ». Il m'assure : « Tu vas le voir très souvent ! »

« Il m'informe qu'à l'instant même de ma demande, le Calife, dit-al-Zuhri, m'a accordé cent dinars, une mule, un serviteur et dix habits...En outre le Calife accepte de m'attribuer une indemnité régulière. » Qubeiṣa me répond finalement : « Tu seras parmi l'entourage du Calife, et ta rémunération sera celle de ses proches ! ».

Al-Zuhri nous renseigne :

« Après la mort de 'Abd al-Malik Ibn Marwān, je m'applique à servir al-Walīd Ibn 'Abd al-Malik, Suleymān Ibn 'Abd al-Malik, 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz, Yazīd Ibn 'Abd al-Malik, et enfin Hishām Ibn 'Abd al-Malik. »<sup>511</sup> Al-Zuhri meurt quelques mois avant le décès de ce dernier calife en 124/ 741.<sup>512</sup>

Il fréquente donc ces hommes de pouvoir et travaille avec eux pendant plus de quarante ans, contrairement à son maître Sa'īd Ibn al-Musayyib hostile visiblement aux hommes politiques.<sup>513</sup>

<sup>506</sup> Sa mère se nomme Shujā' شُجَاع . cf., Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. VIII, p. 47.

<sup>507</sup> Cela dit, le *ḥadīth* en question : « toute esclave qui enfante devient libre après le décès de son maître. » est vraisemblablement authentique. Il est possible que le Prophète visait son esclave bien-aimée Maria la copte, la mère de son garçon Ibrāhīm, en lui garantissant la liberté après sa mort. Bien qu'il éprouve une grande affection pour elle, le Prophète ne pouvait l'épouser après la révélation suivante : « Il n'est point licite à toi, (Prophète !, de prendre) encore (d'autres) femmes, en dehors de tes esclaves... », Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 451. Q XXXIII, LII.

Nous estimons que cette décision prophétique aurait été prononcée après la naissance de son fils Ibrāhīm (m. 10/631) et avant sa mort, autrement dit entre 8 et 10/629 et 631. Le prophète aurait même dit clairement : « Le fils de Maria l'a libérée. », Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 113. En ce qui concerne Maria et son fils Voir, *Ibid.*, pp. 111-120. Ce précepte est apparemment très ancien, nous trouvons une loi similaire dans *le code d'Hammourabi*, commenté par Cruveilhier (Pierre), éd. Librairie Ernest Leroux, Paris, 1938, p. 147. règle n° 146.

<sup>508</sup> Sa mère s'appelle Rīṭa Bint 'Abd Allāh Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Mudān al-Ḥārithī. cf., Ibn khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, p. 409.

<sup>509</sup> cf., Ibn khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, pp. 412. 429. al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, pp. 423 sqq. Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. XI, pp. 236 sqq.

<sup>510</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 430.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 432. Notons que c'est un phénomène qui a été pratiqué dans toutes les civilisations ou presque. Qu'il soit un savant avec un calife ou un clerc avec un prince ou un prêtre bouddhiste avec un empereur .cf., Weber (Max), *op. cit.*, p. 152.

<sup>512</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 439.



Ce grand précurseur a rapporté près de deux mille deux cents (2200)<sup>514</sup> traditions prophétiques.<sup>515</sup> Dans ce cadre, nous concevons mieux les éloges d’Aḥmad Ibn Ḥanbal, lorsqu’il garantit : « Al-Zuhrī est le meilleur rapporteur de la tradition<sup>516</sup>, et sa chaîne des garants est d’une perfection inouïe. »<sup>517</sup>

Revenons à ce fait marquant entre les deux hommes, Ibn Ishāq et al-Zuhrī, relaté par al-Khathīb al-Baghdādī qui assure :

«...Sufyān Ibn ‘Uyayna raconte qu’il a vu un jour al-Zuhrī en train de vitupérer Ibn Ishāq car il ne l’a pas vu depuis bien longtemps : « Où étais-tu passé ? » Ibn Ishāq riposte :

« Parvenons-nous à te voir avec cette présence permanente de ton portier ?! »

Ibn ‘Uyayna poursuit : « Alors il convoque son portier et lui ordonne : Quand Ibn Ishāq vient me voir tu le feras entrer en priorité.»<sup>518</sup>

Ce même Sufyān Ibn ‘Uyayna rapporte qu’al-Zuhrī qui a été interrogé sur les *Maghāzī*<sup>519</sup> d’Ibn Ishāq, a répondu : « C’est le pionnier en la matière.»<sup>520</sup>

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, pp. 119-143. cf., Abū Nu‘aym al-Aṣbahānī (Aḥmad), *op. cit.*, T. VII, p. 168 où il nous raconte qu’il a été flagellé, car il a refusé de marier sa fille à Walīd fils du calife ‘Abd al-Malik Ibn Marwān. Et, il nous informe, dans les pages 170.171.172, que Sa‘īd a refusé, catégoriquement, de faire allégeance, au même instant, aux deux fils et princes héritiers de ‘Abd al-Malik, à savoir al-Walīd et Sulaymān successivement, malgré les supplications répétées des savants de Médine, entre autres, ‘Urwa Ibn Zubayr. En conséquence, l’autorité omeyyade a interdit tout disciple à assister à ses cours. cf., *Ibid.*, p. 169 Où il récuse de s’incliner devant ‘Abd al-Malik. Cette anecdote racontée par Abū Nu‘aym est la suivante :

" قدم عبد الملك بن مروان المدينة، فاستيقظ من قائلته، فقال لحاجبه : أنظر هل ترى في المسجد أحدا من حدّائي. فلم ير فيه إلا سعيد بن المسيّب. فأشار إليه بأصبعه فلم يتحرك سعيد. فاتاه الحاجب وقال له : استيقظ أمير المؤمنين فقال أنظر هل ترى في المسجد أحدا من حدّائي؟ فقال سعيد: لست من حدّائي. فخرج الحاجب وأخبر عبد الملك بذلك. فقال : ذلك سعيد بن المسيّب فدعه."

<sup>514</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXVI, p. 431.

<sup>515</sup> Ibn ‘Asākir raconte : «...Mālik Ibn Anas dit: Le jour de la mort de Zuhri, ses « livres » ont été transportés sur des mules, tellement ils étaient abondants.» *op. cit.*, T. LV, p. 333.

<sup>516</sup> Al-Bukhārī rapporte de ‘Ali Ibn al-Madīnī : « Zuhri a près de deux mille *ḥadīth* ; et Abū Dāwūd confirme : « Zuhri a rapporté deux mille deux cents traditions prophétiques ; toutes ces traditions sont authentiques unanimement, quoique cinquante suscitent quelques légères divergences ... ».cf., Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, p. 431.

<sup>517</sup> Ibn ‘Asākir (‘Ali), *Ibid.*, T. LV, p. 338.

<sup>518</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 14.

<sup>519</sup> Le sens littéral du mot *al-Maghāzī* est les guerres saintes du Prophète, sa traduction commune est *razzias*. Cependant, le terme, dans un contexte pareil, désigne la biographie du Prophète. cf., Al-Frāhidī (al-Khalīl), *Kitāb al-‘Ayn*, Annoté par Mahdī al-Makhzūmī & Ibrāhīm al-Samirā‘ī, éd. Dār al-Rashīd li al-nashr, Baghdad, 1980, T. IV, p.434. Et voir, Ibn Sīdah (‘Ali), *al-Muḥkam wa al-muḥīṭ al- a‘zam*, éd. Ma‘had al-makḥṭūṭāt al-‘arabiya, Le Caire, 2003, T. VI, p.27. Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XV, p. 124. Al-Fayrūz Ābādī (Muḥammad), *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, éd. Mu‘assasat al-Risālat, Beyrouth, 2005, p. 1317. Et voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 46 où il dit clairement : «*Maghāzī*, littéralement : campagnes, mais en fait plus généralement : vie du Prophète.» Ibn Manzūr dans son *Lisān* précise que le terme *Maghāzī* a trois sens : les vertus des guerriers, les lieux des combats et notamment les combats eux-mêmes. *Ibid.*

Vers la moitié du huitième siècle, les deux termes : *sīra* et *maghāzī* deviennent largement interchangeable, cf., à l’introduction de J. Marsden dans : Al-Wāqidī (Muḥammad), *Kiāb al- Maghāzī*, Introd et Annotation par Jones Marsden, éd. ‘Ālam al-kutub, Beyrouth, 1984, T. I, p. 19., Shoemaker (J. Stephen), *op. cit.*, p.75. Voir également, Cheddadi (Abdesselam), *Les arabes et l’appropriation de l’histoire -Émergence et premiers développements de l’historiographie musulmane jusqu’au II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle-*, éd. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2004, pp. 175 sqq.

Ainsi donc, Ibn Ishāq était déjà renommé, avant même le décès de son maître al-Zuhrī, qui s'éteint, souvenons-nous, en 124/741. Il est fort probable que notre biographe est déjà en vogue avant le règne d'Abū Ja'far al-Manṣūr en 136/754.<sup>521</sup>

Par conséquent, nous concevons l'injonction d'al-Manṣūr à Ibn Ishāq de rédiger un "livre" pour son fils al-Mahdī, comme une incorporation d'un "intellectuel" dans l'appareil politique, et, en contrepartie, l'écrit du biographe peut jouir pour la première fois d'une reconnaissance officielle d'un État politique en place.<sup>522</sup>

Contre toute apparence, le travail d'Ibn Ishāq, après cet ordre solennel, consiste à revoir son écrit ou plutôt ses écrits pour qu'ils soient plus appropriés à cette nouvelle conjoncture, autrement dit le règne d'al-Manṣūr, le vrai fondateur de l'état abbasside, comme nous l'avons déjà signalé.<sup>523</sup>

La phrase employée dans ce texte relaté par al-Khathīb al-Baghdādī, laisse entendre que le temps entre la réception de l'ordre et l'accomplissement de l'acte est très bref. Or, le narrateur a bien utilisé la conjonction de coordination *fa* qui marque la successivité aussitôt dans des phrases verbales.<sup>524</sup>

Al-Khathīb al-Baghdādī nous communique les faits suivants :

« ...Il partit et composa alors pour lui ce "livre"... ». <sup>525</sup> « فذهب فصّف له هذا الكتاب. »

Quand il revient avec le "livre", le calife constate qu'il est très long et lui demande de l'abrégé. Al-Khathīb al-Baghdādī résume ainsi la suite : « Sitôt qu'il ira, il le résumera. » <sup>526</sup> « فذهب فاختصره »

Il est entendu que l'historiographe a déjà la matière première. A cette époque Ibn Ishāq est déjà un quinquagénaire. En revanche, si le texte parle sans détour, Abū Ja'far al-Manṣūr aurait commandé : « Ô Ibn Ishāq ! Montre-nous ton œuvre dont tout le monde parle ! ». Ou peut-être plus clairement : « Ibn Ishāq ! Nous allons adopter ton ouvrage, cependant tu dois le rendre conforme à notre vision ! »

---

Cela étant, ne confondons pas entre *sīra* et *siyar*. Ce dernier est un chapitre à part entière dans les livres du *fiqh*. Nous le trouvons souvent sous le titre : *kitāb al-siyar*. Al-Sarakhsī nous éclaire que *siyar*, pluriel du *sīra*, est la conduite des musulmans à l'égard d'autrui tels que les *mushrikūn* qui leur déclarent la guerre, « *ahl al-'ahd* » avec qui ils ont conclu des accords, les *dhimmis* et les apostats, etc. cf., Al-Sarakhsī (Muḥammad), *al-Mabṣūṭ*, éd. Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1989, T. X, p. 2. Le plus ancien livre qui nous est parvenu dans ce domaine est : *Siyar* Muḥamad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (m. 189/804), le deuxième disciple d'Abū Ḥanīfa. cf., Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (Muḥamad), *kitāb al-siyar al-kabīr*, glosé par Muḥammad al-Sarakhsī, éd. Dār al-kutub al-'ilmiya, Beyrouth, 1997 en IV tomes. Soulignons que le livre présumé *Siyar al-Awzā'ī* (m. 157/773) nous est pas parvenu. Il a été préservé en parties, cependant, dans le livre d'al-Shāfi'ī. Ce dernier met en parallèle la position d'Abū Ḥanīfa, soutenue souvent par son premier disciple Abū Yūsuf, et celle d'al-Awzā'ī sur des thèmes dans le cadre du *siyar*. Dans la plupart des cas, al-Shāfi'ī adopte le jugement d'al-Awzā'ī. Nous nous demandons, donc, la raison de ce titre consigné dans le livre *al-Um*, à savoir *kitāb siyar al-Awzā'ī* ? cf., al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, op. cit., T. IX, pp. 171-277.

<sup>520</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit.

<sup>521</sup> Al-Ya'qūbī (Aḥmad), op. cit., p. 300.

<sup>522</sup> Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, op. cit., p. 151.

<sup>523</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., p. 16 sq.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> *Ibid.*

Cela étant, nous approchons le texte en question avec beaucoup de réserves, or les traditions apocryphes sont en usage à l'époque médiévale.

Nous doutons fortement de ce 'Amār, le témoin direct de cet événement, car c'est lui qui raconte ce qui s'est passé entre Ibn Ishāq et le Calife.

Avant de citer cette histoire, et comme c'est accoutumé chez les savants anciens, al-Khathīb al-Baghdādī prend soin de noter sa chaîne de garants :

« ...Al-Azharī nous a raconté, d'après 'Ubayd Allāh Ibn 'Uthmān Ibn Yaḥya qui dit : J'ai entendu Ḥamīd, le père de 'Ali al-Harawī, dire selon les propos d'al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-mu'addib qui affirme que 'Amār a dit : Ibn Ishāq s'est présenté devant le calife Abū Ja'far al-Manṣūr qui était en compagnie de son fils al-Mahdī.

« Ô Ibn Ishāq ! Est-ce que tu connais cet enfant ? Questionne le calife. Ibn Ishāq répond que c'est le fils du prince des croyants, et al-Manṣūr lui ordonne de partir et de composer un livre pour lui...»<sup>527</sup>

Ce soi-disant 'Amār suscite notre attention. Accompagne-t-il notre biographe ? Ou plutôt, bénéficie-t-il de l'entourage du Calife, au moins ce jour-là ? Tout simplement, quel est la nature de sa présence dans le palais ?

Pourquoi al-Manṣūr réclame-t-il le "livre" pour son fils al-Mahdī ? Et, il ne commande-t-il pas le manuscrit pour lui-même directement ? En tous les cas le livre sera adressé en fin de compte au prince des croyants, mais il pouvait exiger clairement :

« Ô Ibn Ishāq ! Pars et compose-moi un "livre" ! ».

Mais pourtant, son petit-fils Hārūn al-Rashīd, fils de Mahdī fils de Manṣūr,<sup>528</sup> enjoindra à son juge Abū Yūsuf de lui écrire un livre sur l'impôt foncier. Ce juge suprême,<sup>529</sup> mentionne dans l'introduction du livre :

---

<sup>527</sup> *Ibid.*

<sup>528</sup> Hārūn al-Rashīd règne entre 170/786 et 193/808. cf., Ibn khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, pp. 447-460. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.* T. VIII, p. 230.

<sup>529</sup> Abū Yūsuf était juge pour al-Mahdī ainsi que ses deux fils : al-Hādī (m. 170/786) et Hārūn al-Rashīd. Le règne d'al-Hādī a duré, d'après Ibn khayyāt, un an et presque trois mois. cf., Ibn khayyāt (Khalīfa), *Ibid.*, p. 446.

Avec Hārūn al-Rashīd, Abū Yūsuf sera nommé juge suprême, Qāḍī al-Quḍāt, il décède en 182/798 de notre ère.

cf., Ibn 'Abd al-Barr (Yūsuf), *al-intiqā' fi faḍā'il al-aimma al-thalātha al-fuqahā'*, *op. cit.*, p. 331.

Le Qāḍī al-Quḍāt relie entre le Calife et ses Cadis, il joue un rôle essentiel dans la sélection de ces derniers. C'est une sorte de centralisation judiciaire. cf., Tillier (Mathieu), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, éd. Presses de l'Ifpo, Damas, 2009, pp. 131 sqq. Voir aussi, *Les débuts du monde musulmans -VII°-X° siècle-*, *op. cit.*, l'article de : Tillier (Mathieu) et Bian-quis (Thierry), « Le premier âge abbasside (132-218/750-833) », p. 125.

Pour l'évolution de son rôle juridique, cf., Schacht (Joseph), *Introduction au droit musulman*, Trad. de l'anglais par Paul Kempf & Turki Abd al-majīd, éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 1999, p. 32 sq. pp. 49 sqq.

J. Schacht affirme : "The Qāḍī Abū Yūsuf was the first to receive this title". cf. *An introduction to islamic law*, éd. Clarendon press, Oxford, 1966, p. 51.

D'après J. Schacht (1902/1969), l'office de grand-qāḍī est probablement d'origine persane. Il a été transféré dans un contexte islamique, celui du *mōbedhān mōbedh* zoroastrien. *An introduction to islamic law*, p. 51. Comparez avec le livre du juriste Libanais Émile Tyan (1901/1977), *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, éd. Recueil Sirey, Paris, 1938. cf., Gaudefroy-Demombynes (Maurice), « Notes sur l'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam », *Revue des études islamiques*, Cahier II, publiée sous la direction de L. Massignon, éd. Librairie

« Le prince des croyants, qu'Allāh le protège, le dirige et le favorise dans son projet. Qu'il le garde contre tout danger, m'a demandé de lui écrire un livre renfermant toutes les règles qui doivent présider à la perception de l'impôt foncier, des dîmes, des dîmes aumônières et des tributs, et où j'expose, explique et commente les principes d'après lesquels il doit agir. Tel est le but de ce livre.»<sup>530</sup>

Toutefois, Nous devons admettre encore une fois, que nos seuls outils de travail sont des textes, ouverts par des hommes, et rapportés par d'autres. Notre dessein, en fait, ne tend qu'à essayer de rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile, pour emprunter la fameuse phrase de Descartes.<sup>531</sup>

Il apparaît néanmoins qu'un texte dénote et connote des significations abondantes. F. Schleiermacher (m. 1834)<sup>532</sup> déclare :

« Nous comprenons l'auteur mieux que lui-même, car il y a en lui à l'état inconscient beaucoup de choses de ce genre qui doivent devenir conscientes en nous, en partie déjà pour l'ensemble, dès le premier aperçu, en partie dans le détail, dès que les difficultés surgissent ».<sup>533</sup>

Son compatriote W. Dilthey (m. 1911)<sup>534</sup> confirme cette idée :

« Dilthey dit : La fin dernière de l'herméneutique est de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même. »<sup>535</sup>

Sans doute, *La biographie d'Ibn Ishāq* a été écrite officiellement pour le calife vers 140/757 ; et *Kitāb al -Kharāj* a vu le jour, probablement, vers 170/ 786. Nous supposons qu'il y a moins de trente ans entre les deux « livres ».

Vraisemblablement, Abū Ja'far al-Manṣūr avait déjà tranché pour sa succession, sans pour autant désigner officiellement son fils al-Mahdī tel qu'un héritier de trône, comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus.

---

orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1939, p. 114., où il écrit : « Tyan l'a très bien vu (T. I, p. 182sq.) quand il fait du *quādī al-qudāt* l'héritier du *Mōbedhān mōbedh* des Sassanides et qu'il en attribue la création aux Barmékides. »

<sup>530</sup> Fagnan (Edmond), Trad et Annotation du *Livre de l'impôt foncier (Kitāb al-Kharāj d'Abū Yūsuf)*, éd. Librairie Orientaliste Geuthner (Paul), Paris, 1921. p. 1. cf., Abū Yūsuf (Ya'qūb), *Kitāb al - Kharāj*, Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 1979, p. 3.

À ce propos, il est intéressant de souligner qu'al-Manṣūr a joué un rôle similaire dans la genèse de la célèbre anthologie de poésies, qui reçoit plus tard le nom d'*al-Mufaḍḍaliyyāt*. Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m. vers 171/787), un grand transmetteur « *rāwīyya* » aurait constitué, sur l'ordre du calife, pour son héritier al-Mahdī. Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre, op. cit.*, p. 65. Al-Ḍabbī (Al-Mufaḍḍal), *al-Mufaḍḍaliyyāt*, Annoté par A. Muḥammad Hārūn & A. M. Shākir, éd. Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1963, p. 14. Al-Qālī (Ismā'īl), *Ḍayl al-amālī wa al-nawādir*, éd. al-Hay'ā al-miṣriyya al-'āma li-l-kitāb, Le Caire, T. III, p. 147.

<sup>531</sup> Descartes (René), *Discours de la méthode*, présentation et notes par Laurence Renault, éd. GF. Flammarion, Paris, 2000, p. 61.

<sup>532</sup> Laks (André) & Neschke-Hentschke (Ada), *La Naissance du paradigme herméneutique -de Kant et Schleiermacher à Dilthey-*, éd. Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2008.

<sup>533</sup> Schleiermacher (Friedrich), *Herméneutique*, traduction de Simon (Marianna), éd. Labor & Fides, Genève, 1987, p. 120.

<sup>534</sup> Mesure (Sylvie), *Dilthey et la Fondation des sciences historiques*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1990.

<sup>535</sup> Ricœur (Paul), *Du texte à l'action -Essais d'Herméneutique II-*, éd. du Seuil, Paris, 1986, p. 161.

Il nous semble que sa vision de la succession est plus claire que son petit-fils. Dans ce cadre, Hārūn al-Rashīd paraît hésitant, le problème de succession, peut-être, n'était pas encore d'actualité pour lui. Il faut se rappeler que l'année où al-Rashīd commande *le Livre de l'impôt foncier*, son palais abrite deux nouveaux nés : al-Amīn d'une mère Arabe, appelé Zubayda, et al-Ma'mūn dont la mère est une esclave Perse, ou une *um walad*<sup>536</sup>, si nous employons la nomenclature juridique ancienne.<sup>537</sup>

La rivalité entre les deux communautés, arabe et perse, est désormais présente à l'intérieure même du palais d'al-Rashīd. Elle provoquera l'implosion de la crise des Barmakides, appelée dans la littérature musulmane « Les malheurs des Barmakides. »<sup>538</sup>

Le cinquième calife abbasside, lors de son sacre,<sup>539</sup> après une lutte fratricide contre son frère al-Hādī, qui meurt précocement et d'une façon douteuse<sup>540</sup>, a besoin de reprendre plus confiance en lui et de trouver un soutien moral auprès d'une autorité religieuse pour garantir et appuyer sa légitimité. Ainsi, Abū Yūsuf en tant que jurisconsulte, héritier de la science d'Abū Ḥanīfa et juge suprême, représente bel et bien cet appui.

Manifestement, Abū Ja'far al-Manṣūr a bénéficié de circonstances différentes. En outre et contrairement à Harūn al-Rashīd, al-Manṣūr avait quarante-deux ans au moment de son intronisation, le double de l'âge de son petit-fils lorsque il accède au trône du califat.<sup>541</sup>

Bien qu'il ait connu des révoltes, toutefois al-Manṣūr n'a pas eu de frère rival.<sup>542</sup> Parmi les soulèvements qu'il a connus, citons en passant : la sédition de son oncle Abd Allāh et celle de son général Abū Muslim al-Khurasānī en 137/754.

Par ailleurs, la révolte la plus marquante est sans doute celle de Muḥammad, l'arrière petit-fils de Ḥasan Ibn 'Ali, alias Muḥammad al-Nafs al-Zakiya à Médine et son frère Ibrāhīm à Bassora en 145/762.<sup>543</sup> Vraisemblablement, Ibn Ishāq a été invité au palais califal avant cette rébellion.

Nous sommes préoccupés également par cette question embarrassante. Le texte original tel qu'il a été rédigé par Ibn Ishāq, nous est-il parvenu dans son intégralité et sans aucune altération, autrement dit tel qu'il a été composé par Ibn Ishāq ?

Le biographe M. Ibn Sa'd a été peu disert sur ce sujet. Il nous informe qu'Ibn Ishāq a écrit *al-Maghāzī* pour le calife, c'est-à-dire la biographie du Prophète :

"وكان مجد بن إسحاق مع العباس بن مجد بالجزيرة. وكان أتى أبا جعفر بالحيرة فكتب له المغازي..."<sup>544</sup>

<sup>536</sup> cf., p. 74 de cette étude.

<sup>537</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.* T. VIII, p. 360.

<sup>538</sup> *Ibid.*, pp. 287-296. Voir, Micheau (Françoise), *Les débuts de l'islam- Jalons pour une nouvelle histoire-*, éd. Téraèdre, 2012, Paris, p. 176.

<sup>539</sup> Hārūn al-Rashīd avait à peine vingt et un ans ou presque en 170/786 lors de son couronnement. cf., Ibn khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, p. 460. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 230.

<sup>540</sup> Al-Ṭabarī rapporte, selon une version des faits parmi d'autres, que c'est al-Khayzurān Bint 'Aṭā', épouse d'al-Mahdī, et mère des deux antagonistes, qui ordonne l'assassinat de son fils al-Hādī. cf. *Ibid.*, pp. 205-206. Il est mort à l'âge de 21 ans ou 24 ans selon Ibn Khayyāt. cf., Ibn khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, p. 446.

<sup>541</sup> Ibn khayyāt (Khalīfa), *Ibid.*, p. 429.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>543</sup> *Ibid.*, pp. 415. 416. 419. 421 respectivement. Voir, Elad (Amikam), *The rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/ 762*, éd, Brill, Leiden, 2016.

« M. Ibn Ishāq était avec al-'Abbās Ibn Muḥammad à Jazīra ensuite il s'est rendu chez Abū Ja'far à Ḥīra où il lui a écrit *al-Maghāzī*. »

L'article définit *al*, ال, dans *Maghāzī* المغازي a-t-il un sens général ou exclusif ?

Dans le premier cas de figure, Ibn Ishāq écrit pour le calife une biographie du Prophète. Dans le deuxième cas, il lui écrit sa biographie, la biographie déjà compilée par lui-même, autrement dit il lui offre une copie de son travail effectué auparavant. Cela renforce l'idée avancée ci-dessus que sa biographie était déjà élaborée et connue à cette époque.

Ce faisant, chacun trouve son compte. Al-Manṣūr, qui cherche à se rendre crédible aux yeux de son peuple et de se positionner vis-à-vis de ses opposants, a certainement atteint son objectif en prenant en charge la biographie du Prophète. De son côté, Ibn Ishāq a assuré une postérité pour son œuvre. Ibn Sa'd nous avise :

" وكان أتى أبا جعفر بالحيرة فكتب له المغازي، فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب...<sup>545</sup>"

« Il s'est rendu chez Abū Ja'far à Ḥīra où il lui a écrit *al-Maghāzī*, c'est grâce à ça que les habitants du Koufa ont voulu apprendre sa biographie... »

Dès lors que le palais royal adopte son ouvrage, sa crédibilité grandit plus au sein de la population. Le dessein derrière le fait de déposer un écrit ou un document dans un lieu sacré ou un lieu d'une importance éminente comme le palais d'un souverain est évident.<sup>546</sup> C'est une forme de publication ou une anticipation de publication pour emprunter l'expression de G. Schoeler.<sup>547</sup>

À ce propos, notons que parmi les us et coutumes des Arabes, le dépôt ou la suspension des documents et des écrits, d'une éminente importance, dans la Ka'ba, tels que les sept *Mu'allaqāt* de la poésie préislamique,<sup>548</sup> la *ṣaḥīfa* du boycott des Banū Hāshim<sup>549</sup> et ce contrat établi entre les deux frères : al-Amīn et al-Ma'mūn, sous l'autorité, du calife Harūn al-Rashīd.<sup>550</sup>

En revanche, Ibn Ishāq s'est retrouvé avec deux copies de son "livre" : une abrégée, celle qui est devenue courante, et une seconde plus longue, écrite initialement et déposée éventuellement en toute tranquillité à la bibliothèque du « Prince des croyants », comme le confirme l'historiographe al-Khathīb al-Baghdādī.<sup>551</sup>

À ce propos, G. Schoeler considère que, le terme « publication », n'est pas entièrement approprié pour ce texte d'Ibn Ishāq, car, il s'adresse à un public très restreint, à savoir le calife et ses proches.<sup>552</sup>

---

<sup>544</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 552.

<sup>545</sup> *Ibid.*

<sup>546</sup> Ce pacte entre al-Amīn et al-Ma'mūn et sous la garantie de leur père a été rédigé à l'intérieur même de la Kaaba, à en croire al-Azraqī (m. 250/ 867). Voir, Al-Azraqī (Muḥammad), *Akhbār Mekka wa mā jā'a fihā mina-l-āthār*, éd. Maktabat al-asādī, La Mecque, 2003, T. I, p. 332.

<sup>547</sup> Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 18.

<sup>548</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *al-Muqadima*, éd. Dār maktabat al-hilāl, Beyrouth, 1988, p. 360.

<sup>549</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, pp. 230 sqq. Nous parlerons plus loin de cette *ṣaḥīfa*.

<sup>550</sup> Al-Azraqī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 333 sqq. Al-Mas'ūdī ('Ali), *Murūj al-dahab wa ma'ādin al-jawhar*, éd. al-maktaba al-'aṣriya, Beyrouth, 2005, T. III, p. 292.

<sup>551</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 16.



Pratiquement, dans toutes les sociétés, jusqu'à une date récente, affirme J. Goody, l'usage de l'écriture est restreint à un groupe déterminé.<sup>553</sup> Il remarque que ces sociétés en question ont un trait commun, le contenu de certains des textes écrits est communiqué par les lettrés aux non-lettrés, quoique le texte lui-même ne se transmette qu'entre lettrés.<sup>554</sup>

Manifestement, ce texte « long » d'Ibn Ishāq, comme beaucoup d'autres textes d'ailleurs, ne verra jamais le jour. Il a été détruit, probablement, durant les grands fléaux de l'histoire.

Passons la main à Ibn Khaldūn qui dépeint l'état de ses bibliothèques pendant l'invasion des Mongols de l'Iraq en 656/1258 :

« Tous les livres de sciences conservés dans les grandes armoires des palais du Calife ont été jetés dans le Tigre<sup>555</sup> ; un désastre incomparable avec les livres de sciences qui ont été détruits par les premiers conquérants musulmans dans les terres de Perse, comme le prétendent les Ṭarṭares. »<sup>556</sup>

Il dénonce cet énorme dommage :

« Quand la terre de Perse a été conquise, les musulmans ont trouvé une très grande quantité de livres. Sa'd Ibn Abī waqqāsh en tant que chef régional de l'armée musulmane sollicite le calife 'Umar l'approbation de mettre ces livres à la disposition de ses coreligionnaires. Et sans l'ombre d'un scrupule, 'Umar lui répondit : Anéantissez les. Jetez-les dans l'eau ou dans le feu... »<sup>557</sup>

Ibn Khaldūn commente cette action avec amertume :<sup>558</sup> « Au lieu d'exploiter leurs sciences, nous les avons perdues à jamais... »<sup>559</sup>

Faisons une brèche dans le mur de l'apparente vérité absolue et complète qui s'allie étrangement et constamment avec l'absolutisme, en mettant l'accent sur le fait que la plupart des premiers textes religieux ne sont pas parvenus jusqu'à nous, selon un plan bien préconçu.

---

<sup>552</sup> Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam*, Trad. par Uwe Vagelpohl, éd. Routledge, London & NewYork, 2006, p. 71.

<sup>553</sup> Goody (Jack), *La raison graphique - La domestication de la pensée sauvage-*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>555</sup> Ibn 'Abdellāh (Yāqūt) al-Rūmī al-Ḥamawī écrit : « Le Tigre est le fleuve de Baghdād ». *op. cit.*, T. II, p. 440.

Non loin, il cite un vers du grand poète et philosophe Syrien, Abū al -A'lā al-Ma'arrī (m. 449/1057).

Après avoir bu [du Tigre], je voudrai plus m'abreuver ailleurs. وبعدها [دجلة] لا أحبّ الشرب من نهر

Je fais partie, semblerait-il, des compagnons de Ṭālūt [Saül]. كأنما أنا من أصحاب طالوتا.

*Ibid.*, p.442. En ce qui concerne, Yāqūt al-Ḥamawī, esclave affranchi d'origine Anatolienne chrétienne, dont nous nous référons dans cette étude à son dictionnaire géographique et, également, à celui des lettrés, voir, Cahen (Claude), *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>556</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Tārīkh Ibn Khaldūn*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 2000, T. III, p. 663. cf., Hamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane*, *op. cit.*, p. 9 sq.

<sup>557</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *al - Muqaddima*, *op. cit.*, p. 301.

<sup>558</sup> Massignon décrit Ibn Khaldūn comme un esprit hors pair et auteur d'une philosophie sociale originale. cf., Massignon (Louis), *Écrits mémorables II*, Textes établis, présentés et annotés, sous la direction de Christian Jambet, par : François Angelier, François L'Yvonnet et Su'ād Ayada, éd. Robert Laffont, Paris, 2009, T. II, p. 88.

<sup>559</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *al-Muqaddima*, *op. cit.* Voir, Al-Jāhiz ('Amr), *al-Ḥayawān*, Annoté par A. M. Hārūn, éd. al-Ḥalabī, Le Caire, 1965, T. I, p. 73 où il évoque la destruction des forteresses de Médine الأمم et le palais de Ghumdan à Sanaa réalisés par le III<sup>e</sup> calife 'Uthmān.

Al-Zubayr Ibn Bakkār raconte une histoire contenant tant d'informations précieuses, que nous ne pouvons guère l'ignorer. Une tradition où nous observons clairement l'histoire se faufiler en filigrane avec tous ses conflits et ses dissensions. Nous allons toutefois essayer de ne signaler que ce qui nous paraît essentiel :

« Sulaymān Ibn 'Abd al-Malik Ibn Marwān alors prince héritier, parvient à Médine en pèlerin. Accompagné, entre autres, de 'Abbān Ibn 'Uthmān Ibn 'Affān, il se recueille sur des sites prophétiques tel le mont de Uḥud. Ému, il demande à 'Abbān de lui écrire une biographie complète du Prophète, 'Abbān répond vivement :

« Je l'ai déjà composée et elle est authentique, rapportée par des hommes fiables ! ».

Suite à son ordre, ses dix scribes l'ont rédigée sur un parchemin. Après l'avoir compulsée, le Prince remarque :

« Je ne savais pas que Les Auxiliaires « *al- anṣār* » avaient un rôle si important. Ils sont à l-'Aqaba, à Badr, ils sont partout. Soit mes proches étaient injustes vis-à-vis d'eux, soit ils n'avaient pas tous ces mérites. Je consulterai mon père, pour l'instant, brûlez ce "livre". »

À Damas, et après avoir pris connaissance de ces faits, le calife omeyyade 'Abd al-Malik Ibn Marwān déclare :

« Que va-t-on faire d'un "livre" qui ne nous n'accorde aucun avantage ! Allons-nous dévoiler aux Syriens des informations que nous n'aimerons nullement divulguer ? Il approuva le fait que son fils et prince héritier détruise cette biographie. »<sup>560</sup>

Effectivement et pour ne pas faire feu de tout bois, nous ne pouvons adhérer à ces données qu'avec une certaine réserve. Nous savons pertinemment qu'une forte intimité lie Ibn Bakkār,<sup>561</sup> qui est, du reste, magistrat à la Mecque sous le règne du calife abbasside al-Mutawakkil.<sup>562</sup> D'ailleurs le livre en question *al- Akhbār al-muwaffaqiyyāt* a été baptisé au nom ou plutôt au surnom, de son fils al-Muwaffaq ; une manière voyante de dédicacer ce livre au calife.<sup>563</sup>

À l'égard de ce Calife, il est sans doute convenable d'évoquer son rôle décisif dans le conflit qui oppose les mu'tazilites et les traditionnistes.

Effectivement, c'est sous le règne de ce calife que les traditionnistes prirent le dessus.<sup>564</sup> Moins de deux ans après son sacre, il les encourage à enseigner et propager les paroles attribuées au Prophète. Il les récompense de différentes manières. Il condamne solennellement toute autre pensée.<sup>565</sup> Cependant, il décide en 237/851 de libérer tous les prisonniers d'opinion de son prédécesseur, al-Wāthiq, qui ont professé l'idée que le Coran est créé.<sup>566</sup>

---

<sup>560</sup> Ibn Bakkār (al-Zubayr), *al- Akhbār al-muwaffaqiyyāt*, annoté par Makki al-'Ānī (Sāmī), éd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1996, pp. 275-276. G. Schoeler évoque ce récit sans la moindre allusion à l'intervention tranchante de Sulaymān et de son père 'Abd al-Malik. cf., *The Oral and the written in early Islam, op. cit.*, p. 81.

cf., à l'introduction de cette étude où nous avons évoqué une histoire similaire concernant Wakī'. p. 12.

<sup>561</sup> Al-Zubayr Ibn Bakkār est l'arrière-arrière-arrière-arrière petit-fils de 'Abd Allāh Ibn al-Zubayr. Il décède à l'âge de quatre vingt-quatre ans, en 256 /869. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. IX, p. 492.

<sup>562</sup> Al- Mutawakkil, qui est le dixième calife abbasside, règne entre 232-247 / 847-861. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, pp. 154-222.

<sup>563</sup> Ibn Bakkār (al-Zubayr), *op. cit.*, p. 21. cf., al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, pp. 487-490.

<sup>564</sup> Pour appréhender les raisons latentes de ce que nous appelons la *Miḥna*, cf., Jad'ān (Fahmī), *op. cit.*, p. 218.

<sup>565</sup> Ibn al-Jawzī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. XI, p. 207.



## II. I. II. Ibn Hishām et son rôle dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq.

Finalement, la biographie d'Ibn Ishāq connaît un autre sort avec le linguiste et le grammairien Ibn Hishām. Mais tout d'abord qui est ce dernier? Quelle fut sa tâche vis-à-vis du récit d'Ibn Ishāq. ?

Ibn Kathīr (m. 774/1372) en parle en bien :

« 'Abd al-Malik Ibn Hishām rapporte la biographie d'Ibn Ishāq du disciple de ce dernier Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakā'ī. Ibn Hishām l'a tellement modifiée, abrégée et y a apporté beaucoup de nouveaux éléments que les érudits lui ont attribuée en l'intitulant *La biographie d'Ibn Hishām*». <sup>567</sup>

Le savant bagdadien Ibn al-Jawzī (m. 597/ 1200) affirme :

« (Ibn Hishām) rapporte les *Maghāzī* d'Ibn Ishāq via Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bekkā'ī. Il était crédible. Il est décédé en Egypte en cette année, (c'est-à-dire 218/833). » <sup>568</sup> Ibn Kathīr confirme : « Il s'installa en Égypte où il décéda en 218/833. » <sup>569</sup>

Par ailleurs, al-Ḍahabī nous avise qu'Ibn Hishām mentionne, dans sa biographie, des traditions rapportées par d'autres transmetteurs tels 'Abd al-Wāriṭh Ibn Sa'īd et un certain Abū 'Ubayda. » <sup>570</sup>

Nous nous contentons d'évoquer, dans ce chapitre, quelques modifications recensées par Ibn Hishām lui-même dans son prologue :

" وإنا إن شاء الله مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم... وتارك بعض ما ذكر ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله فيه ذكر وما نزل فيه من القرآن شيء وليس سببا لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً عليه... وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها وأشياء بعضها يشنع الحديث به وبعض يسوء بعض الناس ذكره وبعض لم يقتر لنا البكائي بروايته... » <sup>571</sup>

« Nous allons commencer ce livre en citant Ismā'īl fils d'Ibrāhīm ... Nous négligeons quelques traditions rapportées par Ibn Ishāq puisqu'elles n'ont aucun rapport avec le Messager de Dieu. En outre aucune indication la concernant n'est fournie dans le Coran. Nous supprimons également ce qui ne touche pas à l'objet du livre ou qui ne lui porte aucune explication ou aucun témoignage. Nous omettons aussi les poèmes dont aucun spécialiste n'a éprouvés. Ainsi nous ne tiendrons pas compte des *akhbār* inconvenants, ni de ceux dont le dévoilement nuit à des gens, ni ceux qu'al-Bakā'ī nous n'a pas accordés la transmission. » <sup>572</sup>

Badawī commente cette introduction : « Il commence avec le Prophète Ismā'īl (fils d'Abraham), <sup>573</sup> supprimant donc toute l'histoire avant celui-ci, une histoire traitée par Ibn Ishāq comme le prouv-

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>567</sup> Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-Bidāya wa nihāya*, *op. cit.*, T. II, p. 1594.

<sup>568</sup> Ibn al-Jawzī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. XI, p. 37.

<sup>569</sup> Ibn Kathīr (Ismā'īl), *op. cit.* Al-Suhaylī estime qu'il est décédé en 213/828. cf., al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), T. I, p. 5. Notons en passant que le calife al-Ma'mūn est décédé à la même année qu'Ibn Hishām.

<sup>570</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, *op. cit.*, T. II, p. 2584.

<sup>571</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 4.

<sup>572</sup> Voir aussi la traduction de Badawī dans, Ibn Ishāq (Muḥammad), *Muhammad*, Traduction Française, introduction et notes Badawī ('Abd al-Raḥmān), éd. al-Burāq, Beyrouth, 2001, p. 22.

Curieusement, al-Suhaylī ne porte aucune critique à cette méthode de travail annoncée par Ibn Hishām. Cela dit, il n'hésite guère, à maintes reprises, à signaler les défaillances de cette méthode à travers des échantillons dans la *Sīra*. Voir, Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. I, p. 38.

<sup>573</sup> Entre crochet est un ajout de notre part.

ent les citations chez al-Ṭabarī<sup>574</sup> dans son œuvre d'histoire. »<sup>575</sup>

Ce qui suscite vraiment notre attention dans cette introduction d'Ibn Hishām est ceci :

"... و تارك أشياء بعضها يشنع الحديث به و بعض يسوء بعض الناس ذكره و بعض لم يقَرَ لنا البكائي بروايته..."  
« J'ai délaissé des matériaux [*akhbār*] inconvenants, d'autres dont le dévoilement nuit à des gens et d'autres al-Bakā'ī nous n'a pas accordé sa transmission ! »<sup>576</sup>

Sans doute, nous ne saurons jamais pourquoi ces *akhbār* sont inappropriés et peuvent léser des personnes, ainsi pour quelle raison et de quel droit al-Bakā'ī se permet-il de les occulter ?

Ibn Hishām n'hésite guère, de surcroît, à joindre des nouvelles traditions et d'autres rajouts qui n'ont aucun rapport avec la *Sīra* d'Ibn Ishāq. Al-Suhaylī l'Andalou, l'annotateur du texte d'Ibn Hishām, observe que ces rajouts sont plus maladroits et moins justes.<sup>577</sup> Il commente une tradition rapportée par le grammairien<sup>578</sup> : "... و هذه غفلة من ابن هشام..." "c'est une distraction de sa part..."<sup>579</sup>.

On suppose donc qu'Ibn Hishām, en supprimant beaucoup de passages du "livre" d'Ibn Ishāq, a sans doute provoqué une altération presque complète de l'ouvrage de ce dernier.

Ainsi, quand nous attribuons le nom d'Ibn Hishām à cette biographie, contrairement à H. Djaït, nous l'accordons à juste titre.<sup>580</sup> La *Sīra* d'Ibn Hishām ne doit pas être utilisée, dit-Motzki, comme si elle était le texte original d'Ibn Ishāq.<sup>581</sup>

Le fait de modifier les écrits d'autrui, sans aucune gêne, était coutume en ces temps. L'historien et géographe du X<sup>e</sup> siècle de notre ère, al-Mas'ūdī (m. 346/957) n'hésite point à avertir solennellement tous ceux qui songent à remanier son œuvre maîtresse *Murūj al-Dahab*. Dans son préambule, il expose en dix lignes la morale sur les droits extrapatrimoniaux d'auteur. Il avertit :

"فمن حَزَفَ شيئًا من معناه... أو بدَّلَه... أو اختصره أو نسبه إلى غيرنا... فوافاه من غضب الله... ما يعجز عنه صبره..."<sup>582</sup>

<sup>574</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 93.

<sup>575</sup> Ibn Ishāq (Muḥammad), *Muhammad*, Trad Badawī *op. cit.*, p. VIII. cf., Amīn (Aḥmad), *Ḍuḥā al-islām*, éd. Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire, 1973, T. II, pp. 331-332. cf., Shoemaker (J. Stephen), *op. cit.*, p. 75 sq.

<sup>576</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 4.

<sup>577</sup> Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. I, pp. 76 sqq. Ibn Hishām ('Abd al-malik), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, pp. 30-32.

Évoquons, à titre d'exemple, que lorsqu'Ibn Hishām affirme qu'un poème est forgé, al-Suhaylī annote :

"و الشعر الذي زعم ابن هشام أنه مصنوع قد ذكره في كتاب التيجان."

« Le poème dont il prétend qu'il est apocryphe, il l'a évoqué lui-même dans son livre *al-Tījān*. » *Ibid.*, T. I, p. 77.

Nous évoquons ce livre prochainement.

<sup>578</sup> Ibn Khaldūn le classe clairement parmi les grands grammairiens tels les renommés Sībawayh et Ibn Jinnī, cf., Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *al-Muqaddima*, *op. cit.*, p. 330.

<sup>579</sup> Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 172. *al-Sīra-al-nabawiyya*, éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, p. 269.

<sup>580</sup> Hichem Djaït n'est point de cet avis, il écrit : « On attribue souvent - par erreur, à mon sens- l'ouvrage à Ibn Hishām. Ce dernier n'a fait en réalité que retranscrire la plupart des récits rapportés par Ibn Ishāq, y ajoutant ici et là une rectification, une opinion, quelques précisions généalogiques ou une digression littéraire. », cf., Djaït (Hichem), *La vie de Muhammad II- La prédication prophétique à la Mecque-*, *op. cit.*, 2008, p. 41.

<sup>581</sup> Cité par, Shoemaker (J. Stephen), *op. cit.*, p. 79. cf., De Prémare (Alfred-Louis), « Le discours testament du prophète de l'islam -selon la *Sīra* d'Ibn Hishām-» dans *Paroles, Signes, Mythes : Mélanges offerts à Jamel Eddine Bencheikh*, éd. Institut français d'études arabes de Damas, 2001, p. 303.

<sup>582</sup> Al-Mas'ūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 15.

« Celui qui fait dévier un de ses sens [du livre]..., l'altère..., le résume ou l'attribue à autrui...que la colère de Dieu l'emplisse au point qu'il sera dépourvu de patience... »

Nous ne pouvons que suivre Badawī dans ses propos :

« On regrette la perte immense des copies mentionnées ci- dessus de [la biographie d'Ibn Ishāq].<sup>583</sup> C'est une calamité qui est survenue à pas mal d'ouvrages arabes et étrangers de grande importance.»<sup>584</sup>

On entend bien les soupirs de déception de Badawī : hélas ! L'historien Français Langlois réaffirme bien que c'est le sort de presque tous les originaux des textes anciens :

«Maintenant, dans quel état les documents anciens ont-ils été conservés ? Presque toujours les originaux sont perdus ; nous n'avons que des copies ; qui n'ont pas été faites directement d'après les originaux, mais des copies de copies. Les scribes qui les ont exécutées n'étaient pas tous des hommes habiles et consciencieux..»<sup>585</sup>

La biographie prophétique, rapportée par Ibn Ishāq, a été, réellement, par rapport à nous au moins, retranscrite par Ibn Hishām. Les historiographes musulmans, notamment les jurisconsultes et les traditionnistes, convergent sur ce point.

Nous avons déjà signalé la remarque d'Ibn Kathīr, où il précise que tellement notre grammairien Ibn Hishām a profondément modifié, abrégé et apporté de nouveaux éléments à la biographie d'Ibn Ishāq, que cette dernière lui a été attribuée *La biographie d'Ibn Hishām*.<sup>586</sup>

Si on ajoute à tout cela la perte totale de l'écrit original d'Ibn Ishāq, on pourrait dire sans aucune hésitation, en prenant en considération la date du décès de notre linguiste, que le texte en question date probablement du troisième siècle de l'hégire, soit le neuvième de l'ère chrétienne.

Néanmoins, Aḥmad Amīn atteste que des chercheurs murmurent qu'une copie du manuscrit d'Ibn Ishāq existe au Maroc. Il rajoute toutefois : « Je ne peux être sûr de cette information. »<sup>587</sup>

K. Broeckelmann évoque la version de Yūnus Ibn Bukayr (m. 199/ 814)<sup>588</sup> qu'on consulte, dit-il, à la bibliothèque universitaire d'al- Qarawiyyīne à Fès. Vraisemblablement, ajoute-il, c'est la copie dont Aḥmad Amīn parle.<sup>589</sup>

Toutefois, l'expression d'Ibn al-Athīr (m. 606/1209) sème le doute lorsqu'il note :

" و قد أخرج [ كتاب المدينة ] مجد بن إسحاق بن يسار في كتاب المغازي و عبد الملك بن هشام في كتاب السيرة... " « Il a été rapporté [*le Kitāb de Médine*] par Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Yassār dans le "livre" *al-Maghāzī* et par 'Abd al-Malik Ibn Hishām dans le livre *al-Sīra*. »<sup>590</sup> Visiblement, M. Ibn al-Athīr cite deux "livres" distincts. On peut ainsi se demander si le *Maghāzī* d'Ibn Ishāq était encore disponible à l'époque d'Ibn al-Athīr ? Il est probable aussi qu'un énoncé ait été probablement glissé de ce

<sup>583</sup> Nous reparlerons en détails sur les copies de l'éventuelle *Sīra d'Ibn Ishāq*. cf., au chapitre III. I. I. II : Le parcours de la *Sīra d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām*.

<sup>584</sup> Ibn Ishāq (Muḥammad), *op. cit.*, p. VIII.

<sup>585</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *op. cit.*, p. 72.

<sup>586</sup> Ibn Kathīr (Ismā'īl), *op. cit.*, T. II, p. 1594.

<sup>587</sup> Amīn (Aḥmad), *op. cit.*, p. 330.

<sup>588</sup> En ce qui concerne les copies de la biographie attribuée à Ibn Ishāq, cf., au chapitre III. I. I. II : Le parcours de la *Sīra d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām*.

<sup>589</sup> Broeckelmann (Karl), *op. cit.*, p. 12.

<sup>590</sup> Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāḥ al-Tālib fi sharḥ ṭiwāl al-gharā'ib*, *op. cit.*, p. 228.

texte, en l'occurrence « et dont 'Abd al-Malik Ibn Hishām rapporte [c'est-à-dire le livre d'al-Maghāzī] dans le livre de la *Sīra* »

"والذي رواه عبد الملك بن هشام [أي كتاب المغازي] في كتاب السيرة "

Les tentatives de compiler les récits d'Ibn Ishāq à travers, entres autres, Ibn Hishām et Ṭabarī, et de les éditer sous la forme d'un livre avec le grand titre « *al-Sīra al-nabawiyya* » (*La biographie du Prophète*) restent, à notre sens, vaines.<sup>591</sup> Nous nous exclamons en empruntant les propos de Françoise Micheau : « L'éditeur n'a-t-il pas réalisé ce que 'Urwa [ou autre] n'avait lui-même jamais fait ? »<sup>592</sup>

Constituer un texte original par le biais de textes produits ultérieurement n'est pas toujours innocent ; les motifs idéologiques, notamment lucratifs sont souvent bien voilés dans cet agencement. Le désir de revoir son passé est instinctif. Aussi loin que ce passé soit reculé, l'homme retrouve, dit M. Eliade, le monde frais, pur et fort, tel qu'il est sorti des mains du Créateur : « Ce désir de l'homme religieux de revenir périodiquement en arrière, son effort de réintégrer une situation mythique, celle qui était au commencement, peut paraître insupportable aux yeux d'un moderne. »<sup>593</sup>

Notre point de départ ce n'est nullement Ibn Ishāq mais c'est bien le grammairien Ibn Hishām. En étudiant sa biographie, trois points ont suscité notre attention :

*Primo*, le fait qu'il soit d'origine yéménite, de l'Arabie méridionale.<sup>594</sup> Un Qaḥṭanien si nous employons le terme généalogique.

*Secundo*, l'installation définitive de cet Iraquien, originaire de Bassora, en Égypte.

*Tertio*, et c'est le point crucial à notre sens, son remarquable travail de rapporter, et de ce fait préserver l'ouvrage de Wahb Ibn Munabbih :<sup>595</sup> *Kitāb al-Tijān fi mulūk Ḥimyar* que nous traduisons ainsi : *Le "livre" des couronnes au sujet des rois de Ḥimyar.*<sup>596</sup>

---

<sup>591</sup> cf., à titre d'exemple: *al-Sīra al-nabawiyya* attribuée à Ibn Ishāq, annotée par un certain Suhaïl Zekkār, éd. Dār al-Fikr, Damas, 1978. La même biographie annoté par Aḥmad Farīd al-Mazīdī, éd. Dār al-Kutub al- 'ilmiyya, Beyrouth, 2004. Le fait de compiler les opinions d'un savant musulman ancien, à travers des sources diverses, et l'éditer sous la forme d'un livre, attribué directement à ce savant en question, est un phénomène bien répandu, voir, par exemple *Tafsīr al- Ḥassan al-Baṣrī* (m. 110/728), compilé et annoté par Muḥammad 'Abd al- Raḥīm, éd. Dār al-ḥadīth, Le Caire, 1992. Pour assembler les traditions, attribuées à Ḥassan al-Baṣrī, dans le domaine du Tafsīr, le réel auteur du livre, s'appuie sur plusieurs sources : en premier lieu, *Tafsīr al-Ṭabarī*, e. g. T. I, p. 408, 412 ; *Tafsīr Ibn Kathīr*, *Ibid.*, p. 330. ; *Tafsīr Ibn al-Jawzī*, *Ibid*, p. 412. ; et *Tafsīr al-Sayūṭī*, *Ibid.*, p. 412. Il se sert également des sept livres canoniques de la tradition prophétique, et quelques livres de la jurisprudence coranique, tel qu'Aḥkām al-Qur'ān du shāfiite Kiyā al- Harāsī (m. 504/1110), notamment du malikite al Qurtūbī (m. 671/1272) etc. *Ibid*, T. I, p. 8-12.

À ce propos, nous ajoutons le livre intitulé *al Maghāzī al-nabawiyya*, attribué à Ibn shihāb al-Zuhrī, annoté par Suhaïl Zekkār, éd. Dār al-Fikr, Damas, 1981 ; également *Akhbār al-Madīna* d'Ibn Zabāla (199/814), compilé par Ṣalāḥ Salāma, éd. Markaz Buḥūth wa Di-rāsāt de Médine, 2003.

<sup>592</sup> Micheau (Françoise), *op. cit.*, p. 33.

<sup>593</sup> Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, éd. Gallimard, Paris, 1965, p. 82.

Mircea Eliade parle, évidemment, du commencement primordial et originel lié à l'univers. Cependant, il semble que les expériences partielles de l'homme, peuvent adhérer à ces spéculations.

<sup>594</sup> cf., Robin (Christian Julien), « Ḥimyar, des inscriptions aux traditions » dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, éd. The Hebrew University of Jerusalem, 2005, N° 30, pp. 2 sqq.

Le premier et le troisième point sont manifestement liés, l'un avec l'autre. Nous estimons que le dernier point cité ci-dessus résulte tout simplement du premier. Probablement, l'origine d'Ibn Hishām est derrière la volonté de son dessein de sauvegarder le "livre" d'Ibn Munabbih, en utilisant les moyens de l'époque, c'est-à-dire le rapporter. Un membre loyal, semble-t-il, d'un groupe donné, pour reprendre l'expression d'Anne Ancelin Schützenberger.<sup>597</sup>

Le conflit sous-jacent entre les Qaḥṭāniens<sup>598</sup>, autrement dit les Arabes du Sud, estimés être les Arabes de pur souche ; et les 'Adnāniens<sup>599</sup>, les Arabes du Nord, considérés comme arabisés et non comme pur arabe, est très ancien. Il peut jeter beaucoup de lumière sur des antagonismes dissimulés souvent sous un vernis religieux. Le conflit politique a-t-il pris l'aspect généalogique dans cette tradition attribuée au Prophète :

« Les généalogistes présentent faussement ma généalogie lorsqu'ils prétendent remonter jusqu'au père de 'Adnān. »<sup>600</sup>

" كذب النسابون..لاترفعوني فوق عدنان."

Le premier conflit politique après le décès du Prophète, appelé dans la littérature historique l'affaire de la *saqīfat* des *Banū Sāi'da*,<sup>601</sup> oppose, en réalité, les *anṣār*, les autochtones de Médine, qui sont des descendants de Qaḥṭān<sup>602</sup>, aux Qurayshites, les fils de 'Adnān<sup>603</sup> avec leurs deux grandes familles les Banū 'Abd Shams, les ascendants des Omeyyades<sup>604</sup>, et les Banū Hāshim, les aïeux des Abbassides.<sup>605</sup>

Le contexte ne permet pas de développer ce point, néanmoins nous voulons juste attirer l'attent-

<sup>595</sup> Wahb Ibn Munabbih (m. 110/728) et un personnage clé afin de concevoir les prémices de la culture musulmane. Ce protagoniste Yéménite d'origine juive a côtoyé, entre autres, Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh Ibn 'Umar, 'Abd Allāh Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ et Abū Hurayra. Aḥmad Ibn Ḥanbal, entre autres, prétend qu'il était aussi d'origine perse. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 102. Ibn khayyāṭ (Khalīfa), *op. cit.*, p.340. Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. LXIII, pp. 366 sqq. Al- Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXXI, p. 140. Ibn Kathīr, *op. cit.*, T. II, p. 1448. Voir également, Maḥmūd (Muḥammad), *Nubuwaṭ Muḥammad, al-tārīkh wa-l-ṣinā'a-medkhal li qirā'a neqdiyya-*, éd. Center for critical studies of religion, Londres, 2013, p. 61 sq.

Il a exercé la magistrature à Sanaa jusqu'à ses derniers jours, sous le règne des Omeyyades, en l'occurrence, le calife Hishām Ibn 'Abd al-Malik. En revanche, Il s'est référé aux livres hébraïques, connus sous le nom les *isrā'i liyyāt*. cf., al-Ḥamawī (Yaḥyā), *Mu'jam al-buldān, op. cit.*, T. VI, p. 2802.

Tous ses biographes ont pratiquement relaté un *ḥadīth*, certainement controuvé, qui le met en parallèle avec un certain Ghilān le Damascène, un précurseur du Mu'tazilisme, et, manifestement, un anti-omeyyade. Ledit *ḥadīth* illustre clairement Wahb tel un sage tandis que Ghilān pire que Satan. Le prophète aurait dit :

" سيكون في أمتي رجلان : أحدهما يقال له وهب يؤتية الله الحكمة و الآخر يقال له غيلان هو أشد على أمتي من إبليس."

cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.* Ibn 'Asākir ('Ali), *Ibid.*, p. 375. Al- Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, p. 144.

<sup>596</sup> Ce livre a été édité pour la première fois à Hyderābād en Inde en 1928 ; le centre des études et des recherches Yéménites à Sanaa a pris le soin de le rééditer en 1979. cf., Ibn Munabbih (Wahb), *Kitāb al-Tijān fi mulūk Ḥimyar*, éd. centre des études et des recherches Yéménites, Sanaa, 1979, p. 8.

<sup>597</sup> Schützenberger (Anne Ancelin), *op. cit.*, p. 56.

<sup>598</sup> Concernant Qaḥṭān, cf., Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Tārīkh Ibn Khaldūn, op. cit.*, T. II, pp. 36-53

<sup>599</sup> Pour ce qui est de 'Adnān, cf., *Ibid.*, T. II, p. 356.

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>601</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 203.

<sup>602</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Ibid.*, pp. 52.343

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 387

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 393.

ion sur cette vision historique réelle. ‘Abd al-‘Azīz al-Dawrī constate :

« ..Le conflit et la concurrence entre les Arabes du Nord et les Arabes du Sud sont derrière beaucoup de récits, et se sont, peut-être, les raisons sous-jacentes du chauvinisme des généalogistes Arabes du Nord...»<sup>606</sup>

Cette rivalité qui a toujours existé entre les Nordistes et les Sudistes, explique, peut-être, le conflit, en partie au moins, entre la Mecque et Médine.<sup>607</sup>

Par ailleurs, Christian Décobert affirme sans réserve que cette division, supposant un père commun Ismā‘īl aux deux ancêtres éponymes, ‘Adnān et Qahtān, ne vient pas d’avant l’Islam, elle est incontestablement postérieure à la conquête, pour reprendre ses termes.<sup>608</sup>

Si nous prenons le risque de citer rapidement un exemple, nous évoquerons l’érudit Égyptien al-Layth Ibn Sa’d (m. 165 /781), contemporain de Mālik<sup>609</sup> et qui était un jurisconsulte indépendant مجتهد مستقل.<sup>610</sup> Al-Shāfi‘ī l’aurait décrit ainsi :

«Al-Layth Ibn Sa’d devança Mālik Ibn Anas en jurisprudence, toutefois ses disciples l’avaient lâché. »<sup>611</sup>, ou dans une langue contemporaine : « Ce sont les disciples qui inventent les maîtres, conclut R. Debray. »<sup>612</sup>

Autrement dit, ils n’ont pas répandu ses « livres ». Cela est-il dû à l’infidélité de ses élèves, ou tout simplement est-il dû à son origine perse<sup>613</sup> et sa relation affective avec les Ma‘āfirites, autrement dit les Qaḥṭaniens ?<sup>614</sup>

Bien entendu, l’élément tribal, bien qu’il soit un facteur essentiel dans les conflits que l’histoire islamique ancienne ait connus, ne peut occulter la raison principale de tout combat, qui n’est que le contrôle total ou partiel, direct ou indirect, de l’appareil d’État par l’intermédiaire du calife soutenu.<sup>615</sup>

Pour en revenir à notre point de départ, nous supposons qu’une comparaison approfondie entre les deux ouvrages : *la biographie d’Ibn Hishām* et le *Tijān* de Wahb Ibn Munabbih, nous dévoile

---

<sup>606</sup> Al-Dawrī (‘Abd al-‘Azīz), *Nasha’t ‘ilm al-tārīkh ‘inda al-‘arab*, éd. Markaz zāyed li al-turāth wa l-tārīkh, al-‘Ayn (E.A.U), 2000, p. 17.

<sup>607</sup> En dépit de ses interventions médiatiques controversées, Delcambre observe pertinemment, dans un livre qui reste cependant vulgaire, que les spécialistes de l’Islam n’ont pas assez mis l’accent sur l’importance de cet antagonisme. cf., Delcambre (Anne-Marie), *Mahomet*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 2008, p. 81.

<sup>608</sup> Décobert (Christian), *Le mendiant et le combattant – L’institution de l’islam-*, éd. du Seuil, Paris, 1991, p. 96. Et voir : Julien Robin (Christian), *op. cit.*, p. 16 sq.

<sup>609</sup> Au sujet d’al-Layth b. Sa’d voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 270 sqq.

<sup>610</sup> Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 524. Nous remarquons en passant que le biographe Ibn Sa’d consacre quatre lignes pour ce savant Égyptien, tandis qu’il rédige six pages complètes pour son contemporain médinois Mālik Ibn Anas (m. 179/795). cf., *Ibid.*, T. VII, p. 570.

<sup>611</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIV, p. 270. cf., Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Ḥusn al-muḥāḍara fi tārīkh Miṣr wa l-Qāhira*, éd. Dār ihyā’ al-kutub al-‘arabiyya, Le Caire, 1967, T. I, p. 301.

<sup>612</sup> Debray (Régis), *Transmettre*, éd. Odile Jacob, Paris, 1997, p. 40.

<sup>613</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, p. 256. il était précisément d’Ispahan. cf., Abū Nu‘aym (Aḥmad), *op. cit.*, p. 321.

<sup>614</sup> Ibn Munabbih (Wahb), *op. cit.*, p. 73. cf., aux études du « médiologue » Régis Debray, notamment son livre : *Transmettre*, *op. cit.*, pp. 37 sqq. p. 109 sqq.

<sup>615</sup> Michel (Françoise), *op. cit.*, p. 169. p.173.



peut-être les influences qu'Ibn Hishām aurait subies lors de sa tâche accomplie à l'égard de l'œuvre éventuelle d'Ibn Ishāq.<sup>616</sup>

En ce qui concerne l'émigration de notre biographe iraquien vers l'Égypte, elle pose un problème inéluctablement pour tout chercheur : Il est natif de Bassora, finit ses études en Iraq et c'est sur ces terres qu'il s'initie à la biographie d'Ibn Ishāq par le biais de son disciple Ziyād al-Bakāī.<sup>617</sup>

Pourquoi a-t-il quitté la capitale de Harūn al-Rashīd (m. 193/808), ou du moins de son fils al-Amīn tué en 198/813 de notre ère ?

Le savant Égyptien al-Sayūṭī reprend la phrase d'Ibn Kathīr gravant ainsi sa pensée :

« Ibn Hishām était déjà installé quand al-Shāfi'ī émigre en Égypte. Ils avaient coutume de réciter ensemble la poésie Arabe ... »<sup>618</sup>

La migration de Shāfi'ī (m. 204/820) vers l'Égypte, qui est également préoccupante, peut éclaircir le cas d'Ibn Hishām. L'Azharite Abū Zuhra, qui consacre une étude à part entière à Shāfi'ī, s'étonne au sujet de cette émigration, apparemment volontaire, du fondateur de l'école shafiite :

« Pourquoi Shāfi'ī écourte son séjour à Baghdad, plaque tournante du savoir et de science ? L'Égypte [à cette époque] n'avait pas cette réputation scientifique de la capitale abbasside... »<sup>619</sup>

Selon Abū Zuhra, Shāfi'ī aurait quitté l'Iraq vers 198/813,<sup>620</sup> probablement pour deux raisons : la prédominance de l'élément perse au sein des élites du pouvoir politique après le triomphe d'al-Ma'mūn devant son demi-frère, al-Amīn, tué dans cette guerre fratricide<sup>621</sup>; et la domination totale ou presque des mu'tazilites lors du règne de ce septième calife abbasside. Ce dernier motif était décisif, d'après Abū Zuhra, pour que ce savant qurayshite quitte Baghdad.<sup>622</sup>

Cette retraite, si nous osons la qualifier ainsi, du grand théoricien orthodoxe, renommé comme un ardent défenseur de la tradition à Baghdad, reste une énigme pour nous.<sup>623</sup> À moins que sa

réputation présumée ait été constituée ultérieurement. À un tel point qu'on fait appel à la généalogie afin d'affirmer que Shāfi'ī est semblable au prophète Muḥammad par rapport à son arbre généalogique.<sup>624</sup> Le témoignage attribué au grand expert du *ḥadīth*, Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 277/890),

élucide le rôle postérieur du Shāfi'ī dans le conflit entre les traditionnistes et les mu'tazilites : <sup>625</sup>

« Sans Shāfi'ī, les gens de la tradition prophétique étaient dans l'aveuglement. »<sup>626</sup>

---

<sup>616</sup> Par exemple l'histoire d'un certain 'Ābir Ibn Shālīkh Ibn Arfakhachdh Ibn Sām Ibn Nūḥ, notamment l'ouverture de sa poitrine et la purification de son cœur par un ange descendu du ciel, et surtout le commandement reçu par l'ange de lire, 'Ābir lui répond : Quest-ce-que je lis ? Alors l'ange rétorque : Lis :

« شهد الله بالحق بسم الله الرحمن الرحيم شهد الله أنه لا إله إلا هو . » cf., Wahb Ibn Munabbih, *Ibid.*, p. 36.

<sup>617</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. IX, p. 489.

<sup>618</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 531. cf., Ibn Kathīr (Ismā'īl), *op. cit.*, T. II, p. 1594.

<sup>619</sup> Abū Zuhra (Muḥammad), *al-Shāfi'ī*, éd. Dār al-fikr, Le Caire, 1948, p. 26.

<sup>620</sup> Il arrive en Égypte entre 199/814 et 200/815. Voir al-Bayhaqī (Aḥmad), *Manāqib al-Shāfi'ī*, éd. Dār al-turāth, Le Caire, 1971, T. I, p. 237 sq. Al-Rāzī (Fakhr al-dīn), *Manāqib al-imām al-Shāfi'ī*, éd. maktabat al-kuliyāt al-azhariya, Le Caire, 1986, p. 40.

<sup>621</sup> cf., Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 478.

<sup>622</sup> Abū Zuhra (Muḥammad), *op. cit.*, p. 26 sq.

<sup>623</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 408.

<sup>624</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIV, p. 360.

<sup>625</sup> Voir, Ess (Josef Van), *Prémices de la théologie musulmane*, éd. Albin Michel, Paris, 2002, p. 34. cf., Brown (Jonathan), *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim - The formation and function of the sunnī ḥadīth canon-*, éd. Brill, Leyde, 2007, p. 145.

Toutes proportions gardées entre les deux hommes, Il y a lieu de s'interroger :

Pourquoi le grammairien Ibn Hishām s'installe-t-il dans une ville périphérique par rapport à Baghdad, centre culturel de l'époque ? Nous avons déjà évoqué le voyage de son maître indirect Ibn Ishāq vers la terre de ses aïeux en Iraq. En émigrant en Égypte, voulait-il rejoindre son pays d'origine ou pour être plus précis, sa tribu originelle ? Or, le pays de l'individu de cette époque de l'histoire est, semble-t-il, sa tribu.<sup>627</sup> Il appartient à la grande et très ancienne tribu Yéménite Ma'āfir<sup>628</sup> dont la grande majorité de ses membres s'installait en Égypte, surtout lors de la conquête égyptienne par l'armée du général 'Amr Ibn al-'Āṣ, <sup>629</sup> composée essentiellement de Ma'āfirites.<sup>630</sup>

À présent, nous nous bornons à examiner ce texte, le Pacte de Médine, en se rappelant toujours que ce document ne peut être fiable d'une manière aussi totale et absolue, ou pour reprendre la phrase du médiéviste A. Esch :

« Il est probable que l'historien ne peut faire mieux qu'au minimum garder à l'esprit le problème de la chance et du hasard de la transmission et résister à la tentation de se laisser par trop guider par ses sources : de présenter comme « exemplaire » ce qui a simplement « surnagé »... »<sup>631</sup>

Nous allons désormais, suivre la voie des historiens qui ont longtemps exploité des textes qu'ils ont eus à leur portée, sans en tester la pureté. Les documents étaient couramment édités selon les premières copies venues, bonnes ou mauvaises, combinées et corrigées au hasard.<sup>632</sup>

Nous avançons donc, en essayant de ne pas omettre cette réalité troublante de la fiabilité de nos sources, bien que le prophète Muḥammad soit l'objet d'une documentation abondante par rapport aux autres prophètes fondateurs des religions universelles.<sup>633</sup>

Néanmoins, ce foisonnement de documents n'est pas toujours positif. Et par-dessus tout, nous avons tendance à négliger constamment, que cette surabondance présumée découle, sans aucun doute, de nombrables sources originelles. Nous rejoignons E. Renan qui décrète : « Trop bien savoir est un obstacle pour créer. »<sup>634</sup> Nous percevons le vocable « créer » dans son sens le plus large.

---

<sup>626</sup> Al-Rāzī ( Fakh al-Dīn), *Manāqib al-imām al-Shāfi'ī*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>627</sup> Gellner (Ernest) & Micaud (Charles Antoine), *Arabs and Berbers : from tribe to nation in North Africa*, éd. Duckworth, London, 1973, pp. 25 sqq.

<sup>628</sup> Ibn Khillikān (Aḥmad), *wafayāt al-A'yān*, éd. Dār Ṣādir, Beyrouth, 1994, T. III, p. 177. Voir, Micheau (Françoise), *op. cit.*, p. 150.

<sup>629</sup> Pour cette conquête, cf., Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, p. 104.

<sup>630</sup> Ibn Munabbih (Wahb), *op. cit.*, p.73.

<sup>631</sup> Esch (Arnold), *op. cit.*, p. 29.

<sup>632</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *op. cit.*, p. 73.

<sup>633</sup> Eliade (Mircea), *Histoire des croyances et des idées religieuses, - De Mahomet à l'âge des réformes* - éd. Payot, Paris, 1983, T. III, p. 71. Après avoir signalé cette abondance, Mircea Eliade remarque : « Ajoutons pourtant que la valeur historique de ces sources n'est pas toujours assurée. ». *Ibid.*

<sup>634</sup> Renan (Ernest), *Essais de morale et de critique*, éd. Calmann-Lévy, Paris, 1859, p. 58.



On n'est très loin de ce cap où l'on prétend pouvoir raconter une histoire ancienne et sacrée à partir d'une nouvelle perspective qu'est l'archéologie, départageant ainsi ce qui appartient à la légende de ce qui revient à la réalité.<sup>635</sup>

nous admettons donc que notre chemin n'est pas aussi clair qu'il paraisse, et de ce fait nos idées et nos propos ne peuvent être que nuancés.

---

<sup>635</sup> Frinkelstein (Israël) & Silberman (Neil Asher), *La bible dévoilée -Les nouvelles révélations de l'Archéologie-*, Trad. de l'Anglais par Patrice Ghirardi, éd. Bayard, Paris, 2002, p. 13 sq. cf., Römer (Thomas), *Les cornes de Moïse-Faire entrer la Bible dans l'histoire-*, éd. Fayard, Paris, 2009, p. 39 sq., également, Liverani (Mario), *La Bible et l'invention de l'histoire -Histoire ancienne d'Israël-*, Trad. de l'italien par Viviane Dutaut, éd. Gallimard, Paris, 2010, p. 23. 45 et *passim*. Voir également, Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval -VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>-*, *op. cit.*, pp. 41 sqq.

## II. II. L'Authenticité du texte de Médine.

C'est Ibn Hishām, donc, le rapporteur principal de ce texte narré par le grand biographe Ibn Ishāq. Le grammairien Ibn Hishām n'a certainement pas rencontré ce dernier mais il s'y réfère à travers son disciple Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakāī, comme énoncé ci-dessus.

Si l'authenticité de cette biographie du Prophète, validée par l'ensemble de la communauté musulmane, ne tient qu'à un fil, la crédibilité du Pacte de Médine serait, aussi, controversée, puisque c'est un texte parmi d'autres de cette biographie prophétique. Un élément d'un ensemble contesté prend part, probablement, à cette appréciation. Néanmoins, un document suscitant le doute dans son originalité, ne provoque pas forcément le même soupçon sur ses parties intégrantes.<sup>636</sup> La présence de données imaginaires ne nous amène pas à considérer l'ensemble du texte comme imaginaire et nous n'avons aucune peine, affirme R. Girard, à faire le partage du vrai et du faux.<sup>637</sup>

Dans la biographie d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām la *Ṣaḥīfa* de Médine est placée parmi les événements qui ont marqué la vie du Prophète. Elle est considérée tel un événement parmi d'autres. Ibn Ishāq décrit les Médinois en train d'attendre impatiemment l'apparition du Prophète, ses hôtes, sa construction de la mosquée, l'arrivée des *muhājirūn*, ces deux premiers prêches pour parvenir au texte en question et qui a été suivi par d'autres événements tels la fraternisation entre les *muhājirūn* et les *anṣār* et la mort d'As'ad Ibn Zurāra, un notable de Banū al-Najjār.<sup>638</sup>

Par ailleurs, la même *Ṣaḥīfa*, malgré les variantes existantes entre les deux versions<sup>639</sup>, a été transmise par Abū 'Ubayd, suivi par son disciple Ḥumayd Ibn Zanjawayh, est rangée avec les traités et les écrits que le Prophète et ses compagnon auraient accomplis.<sup>640</sup>

Mais tout d'abord, le Pacte de Médine est-il bien authentique ? Autrement dit, a-t-il vraiment été dicté par le Prophète ? Ce document, comme il a été transmis par Ibn Hishām, n'a-t-il pas été altéré en cours de route ? Le pouvoir politique omeyyade et abbasside, n'a-t-il pas influencé, voire orienté les historiens à cet égard, pour des fins et perspectives politiques ?

Commençons par un chercheur récent qui résume l'avis des chercheurs occidentaux par ceci : «...son authenticité [la *Ṣaḥīfa*] a été acceptée pratiquement par tous les érudits, même par le courant complètement sceptique à l'égard de la littérature historique arabo-musulmane concernant les origines de l'Islam.»<sup>641</sup>

<sup>636</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, T. I, p. 44.

<sup>637</sup> Girard (René), *Le Bouc émissaire*, éd. Grasset&Fasquelle, Paris, 1982, p. 18.

<sup>638</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. F. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, pp. 333 sqq.

<sup>639</sup> cf., au chapitre : III. II. VI. Les variantes.

<sup>640</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd Ibn al-Qāsim), *op. cit.*, pp. 280 sqq. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. V, pp. 449 sqq. cf., au chapitre : III. I. II. II. Les différents *isnād* de la *Ṣaḥīfa*.

<sup>641</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 26. 28. Et voir, p. 29.

Cook note à ce sujet : "[It] could well be authentic in substance."<sup>642</sup> Bien que Crone et Cook n'ont pas essayé d'analyser le texte de Médine,<sup>643</sup> ils remarquent toutefois : "This document is a patently anomalous and plausibly archaic remnant of the Islamic tradition."<sup>644</sup>

Ailleurs, P. Crone décrit ce texte : " It sticks out [in Ibn Ishāq's *Sīra*] like a piece of solid rock in an accumulation of rubble. " <sup>645</sup>

R. B. Sergeant estime que ce document, ou plutôt ces documents, car il partage ce texte en huit parties,<sup>646</sup> est sans doute authentique.<sup>647</sup>

Selon M. Lecker, ce texte est largement reconnu comme authentique.<sup>648</sup> Il note : " It is widely acknowledged as authentic and as dating back to the time of the Prophet. " <sup>649</sup>

Il signale brièvement cette authenticité, juste en passant, sans pour autant analyser ou étudier les différents avis.<sup>650</sup>

R. Blachère, garantit la conformité de ce Pacte médinois sans aucune ambiguïté :

« Ce Document d'une authenticité certaine, et qui constitue le premier de cette nature dans l'histoire de l'Islam, paraît de peu postérieur à l'émigration. »<sup>651</sup>

Il ne s'attarde pas sur cet énoncé, toutefois, sa seule preuve pour justifier ce choix est la nécessité et l'utilité de ce Traité pour le prophète Muḥammad, il explique :

« La tristesse des Immigrés d'avoir laissé des êtres chers dans une ville si chère à leurs cœurs, de se sentir à la charge de leurs hôtes médinois, et pour achever tous cela, la malaria fit son apparition parmi les compagnons de Muḥammad, Abū-Bakr fut parmi les premiers atteints. C'est dans cette atmosphère que Charte de Médine a été promulguée afin de régler les rapports des Immigrés, des Auxiliaires et des juifs. »<sup>652</sup>

Selon Blachère, la fragilité de la position de Muḥammad dans cette première période à Médine l'a incité à conclure ce compromis.<sup>653</sup>

Effectivement, Ibn Hishām raconte d'après Ibn Ishāq, d'après Hishām Ibn 'Urwa, d'après son père 'Urwa, d'après sa tante 'Āi'sha, l'épouse du Prophète :

« Quand le prophète Muḥammad arriva à Médine, celle-ci était la proie d'une épidémie de fièvre, ses compagnons furent atteints d'une maladie grave, et Dieu préserva son Messager. »<sup>654</sup> Elle nomme Abū Bakr et Bilāl parmi les compagnons ébranlés par cette fièvre.<sup>655</sup>

---

<sup>642</sup> Cook (Michael), *Muhammad*, éd. Oxford University Press, 1996, p. 75. cf., également aux pp. 20-21.

<sup>643</sup> Rose (Paul Lawrence), *op. cit.*, p. 8. n. 19.

<sup>644</sup> Crone (Patricia) & Cook (Michael), *Hagarism : The making of the Islamic Word*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>645</sup> Crone (Patricia), *Slaves on Horses : the evolution of Islamic polity*, éd. Cambridge University Press, 1980, p. 7.

<sup>646</sup> cf., III. II. IV. Les variantes.

<sup>647</sup> Sergeant (R. B.), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 3. «The *Sunnah Jāmi'ah* », *op. cit.*, p. 8.

<sup>648</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. IX.

<sup>649</sup> *Ibid.*

<sup>650</sup> *Ibid.*

<sup>651</sup> Blachère (Régis), *Le problème de Mahomet*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p. 96.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>653</sup> cf., Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>654</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, éd. al-Saqā, T. II, p. 238.

<sup>655</sup> *Ibid.*

Par ailleurs, pendant cette première année à Médine, al-Ṭabarī annonce la mort d'As'ad Ibn Zurāra, à cause d'une angine de poitrine.<sup>656</sup> Non loin, al-Ṭabarī évoque un autre motif de son décès, à savoir une méningite cérébro-spinale.<sup>657</sup> Il s'agit probablement de la même maladie avec des symptômes différents.

R. Blachère insiste dans son œuvre sur la vulnérabilité du Prophète et de ses compagnons en cette période, il annonce :

« Ce Document révèle en un brusque trait de lumière combien, vers ce temps, la position de Mahomet reste délicate. Si en effet pour l'essentiel, le Prophète ne fait pas de concession, en revanche il n'entend point engager les intérêts supérieurs de ses adeptes dans les querelles entre clans. Chacun de ceux-ci demeure responsable des litiges qui appartiennent au passé ou à l'avenir »<sup>658</sup>

Pour l'historien Maxime Rodinson, le Pacte est, sans aucun doute, authentique. Il assure sans équivoque : « Il est certainement authentique. »<sup>659</sup>

Sa première argumentation, similaire à celle présentée par Blachère, est que le Pacte de Médine est une nécessité pour l'organisation de la communauté :

« Pour la survivance de la communauté, il fallait s'organiser, Il fallait que la position de Muḥammad à Médine fût clairement définie. Il fallait que les relations entre les divers groupes qui composaient maintenant la population médinoise fussent explicitées. »<sup>660</sup> Il complète son raisonnement par un deuxième argument :

« Ce Pacte contient des dispositions contraires à l'image qu'on se fera plus tard de la primitive communauté musulmane. »<sup>661</sup>

Nous osons dire que son deuxième raisonnement, pour justifier cette authenticité si confirmée par la majorité des chercheurs, est plus précaire. Or, ces dispositions différentes de la première société musulmane peuvent attester la crédibilité du document, comme elles peuvent également témoigner de sa mystification. Cet argument fourni par Rodinson, donc, est à double face : nous avons l'habileté de le porter des deux côtés.

Cependant, si le passé paraît ainsi trop bien coïncider avec ce qui va advenir ensuite, on se trouve très souvent, comme l'a remarqué Chabbi, en présence d'une reproduction idéologique ou mythique.<sup>662</sup> Nous constatons, sans ambiguïté, que ces deux visions, celle de Rodinson et celle de Chabbi, sont complètement différentes. Les données d'un document qui se duplique avec les actions futures est une preuve tangible d'une mise en scène du passé. Pourtant, ces éléments, s'ils ne correspondent pas avec les faits de la société musulmane originelle, ne nous offrent guère une assurance de leur fiabilité.

---

<sup>656</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, Tome II, p. 397. ...وكانت وفاته بالذبحه...

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 398. [ إن النبي كوى أسعد بن زرارة من الشوكة ]

<sup>658</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 97.

<sup>659</sup> Rodinson (Maxime), *Mahomet*, éd. du seuil, Paris, 1968. p. 183.

<sup>660</sup> *Ibid.*

<sup>661</sup> *Ibid.*

<sup>662</sup> Chabbi (Jacqueline), *Le seigneur des tribus - L'islam de Mahomet-*, éd. CNRS, Paris, 2010, p. 336.

Néanmoins, et après quelques lignes seulement, Rodinson oublie son intime conviction, en signalant que les noms des trois grandes tribus juives<sup>663</sup> ont disparu du texte quand elles ont été éliminées de la scène.<sup>664</sup> Perçoit-il que le prophète Muḥammad lui-même a abrogé ce document d'une façon partielle ?

Son contemporain Écossais W. Montgomery Watt exprime toutefois une réserve :

« Ce Document a généralement été considéré comme authentique. »<sup>665</sup> Il réaffirme les raisons suivantes, présentées succinctement, par Julius Wellhausen :

« Aucun falsificateur postérieur, écrivant sous les Omeyyades ou les Abbassides, n'aurait inclus des non-musulmans dans la Umma ; en outre aucun n'aurait conservé les articles contre les Quraïshites et n'aurait donné à Mahomet une place si importante. De plus le style en est archaïque, et certaines expressions, telles que les croyants pour les musulmans, employées dans la plupart des articles, appartiennent à la première période médinoise. »<sup>666</sup>

On voit bien que les raisons proposées par Wellhausen et Watt pour justifier la conformité de ce document, ne dépassent pas le seuil des hypothèses.

On peut toujours supposer que les historiographes d'époque omeyyade et abbasside ont pu convaincre les califes de l'avantage d'incorporer les non-musulmans dans ce Pacte, afin de mettre en exergue la tolérance de l'islam et la démonstration formelle de la déloyauté des Dhimmis.

L'idée énoncée ci-dessus, que personne n'aurait conservé les articles contre les Quraïshites et n'aurait pas donné à Muḥammad une place si importante, nous semble plus proche d'une argutie que d'un argument.

Comment nos deux grands historiens n'ont-ils pas relevé que les Quraïshites cités dans ce Pacte sont à priori les Omeyyades ? Les pires ennemis des Abbassides ! Or, Abū Sufyān, le chef du clan omeyyade et le patriarche de cette dynastie qui a régné près d'un siècle, est le protagoniste du conflit qui oppose Muḥammad à Quraïsh<sup>667</sup>. Nous pouvons donc supposer, que la citation des Quraïshites dans ce Traité, est propice, politiquement parlant, aux Abbassides.

A propos de la terminologie employée dans ce document, nous y reviendrons dans les pages suivantes. Pour l'instant, continuons à examiner minutieusement cette authenticité tant attestée. Pour l'islamologue Maurice Godefroy-Demombynes, qui qualifie ce Traité de chef d'œuvre<sup>668</sup>, il ne convient pas de critiquer trop vivement l'incohérence dans ce texte capital, car celle-ci est fréquente dans des documents de ce genre<sup>669</sup>. Pour ce chercheur, vraisemblablement, ce Pacte prophétique, est crédible.<sup>670</sup>

---

<sup>663</sup> Il s'agit, comme nous le verrons plus tard, des clans de : Qaynuqā', Banū al-Naḍīr et Qurayza.

<sup>664</sup> Rodinson (Maxime), *op. cit.*, p. 184.

<sup>665</sup> Watt (William. Montgomery), *op. cit.*, p. 272.

<sup>666</sup> *Ibid.* cf., Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 29.

<sup>667</sup> Al-Wāqidī illustre bien le rôle décisif d'Abū Sufyān lors de la bataille d'Uḥud. cf., Al Wāqidī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 199-200.

<sup>668</sup> Godefroy-Demombynes (Maurice), *Mahomet*, éd. Albin Michel, Paris, 1969. p. 114.

<sup>669</sup> Jack Goody considère : « la notion d'unité, élément si central à la critique littéraire post-aristotélicienne, n'est que de très peu d'utilité pour analyser une production orale. », *La raison graphique - La domestication de la pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>670</sup> Godefroy-Demombynes (Maurice), *op. cit.*

Cette référence de ce centenaire ou presque nous contraint à la remarque suivante : cet ouvrage sur lequel il a travaillé est le couronnement de ses recherches jusqu'à ses derniers jours avec toutes les difficultés provenant d'une vue défaillante qui a obligé son ami Claude Cahen, professeur d'histoire du Moyen Âge, de relire et de corriger ses longues pages.<sup>671</sup> Cette constatation peut paraître insignifiante toutefois souvenons-nous de l'observation de M. Foucault :

« Suffit-il d'ajouter aux textes publiés par l'auteur ceux qu'il projetait de donner à l'impression et qui ne sont restés inachevés que par le fait de la mort ? »<sup>672</sup> Plus loin, il explicite :

« On sait bien par exemple que pour les historiens de la littérature, l'édition d'un livre publié par les soins de l'auteur n'a pas le même statut que les éditions posthumes. »<sup>673</sup>

En dépit de cette crédibilité probable de cette Charte chez Gaudefroy-Demombynes, il remarque : « Il est beaucoup plus troublant de constater que la tradition ne l'a conservée que chez les annalistes classiques et que l'on pourrait croire que l'orthodoxie a été embarrassée d'attribuer au Prophète une organisation qui rassemblait en un même groupe les musulmans et les juifs. »<sup>674</sup>

Le scepticisme et l'incertitude commencent-ils à planer sur cette *Ṣaḥīfa* ?

Effectivement, nous percevons avec Gaudefroy-Demombynes que ce Pacte de Médine a été jugé inauthentique chez les érudits de la tradition. Al-Albānī, par exemple, commente la Charte de Médine :

« Ce document a été rapporté par Ibn Ishāq sans chaîne des garants « *isnād* ». »<sup>675</sup> Il décide ainsi tout simplement que ce texte est non fiable.<sup>676</sup>

Le champ de bataille apparent dans le conflit entre les érudits orthodoxes et leurs adversaires, historiens ou autres, ce sont ces textes de la tradition. Les orthodoxes spécialistes du *ḥadīth* ont imposé des règles pour créditer ou discréditer les hommes qui les rapportent, conditionnant ainsi toute action culturelle.

Tout opposant à ces principes établis est déconsidéré, voire excommunié. Cette tentative de domination et de règne sur le plan culturel et social permet la maîtrise de la masse des sujets afin d'exercer une influence probable, d'une manière ou d'une autre, sur le champ politique.

Ce désir profond, toutefois, ne manque pas de remonter à la surface et d'émerger. Le titre le plus élevé attribué aux spécialistes de la tradition prophétique est « Prince des croyants de la

---

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 6 sq. À ce propos attirons l'attention sur sa première refonte du : *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman* de Jean Sauvaget (m. 1950), cf., *Ibid.*, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1961, pp. I-IV. Voir également, Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval -VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle-*, op. cit., p. 8 où il estime que son ouvrage en question est une deuxième refonte du livre de J. Sauvaget et que même si quelque chose subsiste de ce dernier, il deviendrait, dit-t-il, malhonnête de continuer de se couvrir de son nom.

<sup>672</sup> Foucault (Michel), *L'archéologie du savoir*, éd. Gallimard, Paris, 1969, p. 37.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>674</sup> Gaudefroy-Demombynes (Maurice), op. cit., p. 114.

<sup>675</sup> Al- Ġazālī (Muḥammad), *Fiqh al-Sīra*, les traditions du livre sont annotées par Muḥammad al- Albānī, éd. Dār al-Shurūq, Le Caire, 2000, p. 142.

<sup>676</sup> Au sujet d'al-Albānī voir, Brown (Jonathan), op. cit., pp. 321-334.

tradition » الحديث. Ce titre a été décerné à une élite très restreinte, dont Sufyān al-Thawrī, Aḥmad Ibn Ḥanbal et le réputé al-Bukhārī.<sup>677</sup>

L'opposition entre les spécialistes du *ḥadīth* et les historiens a été très aiguë. Nous avons déjà évoqué la réaction des savants de la tradition vis-à-vis d'Ibn Ishāq dans les pages précédentes. Or, ils ont adopté la même position par rapport aux pionniers de l'histoire musulmane tels Sayf Ibn 'Umar (m. 180/796)<sup>678</sup> ou al-Wāqidī m. (207/822) et son élève le biographe Ibn Sa'd, évoqué précédemment.

Au sujet des renseignements historiques relatés par Sayf Ibn 'Umar, le grand érudit de la tradition Yaḥya Ibn Ma'īn lance : « Une obole plutôt que ses informations<sup>679</sup> ! »<sup>680</sup>

Concernant al-Wāqidī, al-Ḍahabī relève :

«...Bien qu'il soit un contenant de la science, il manque de fiabilité. »<sup>681</sup>, en poursuivant :

« ...Ibn Māja<sup>682</sup> n'ose pas le citer dans une chaîne des garants tellement il le discréditait, alors qu'il [al-Wāqidī] était magistrat de Bagdad. »<sup>683</sup>

Il conclue : « Aḥmad Ibn Ḥanbal<sup>684</sup> dit : C'est un grand menteur...al-Bukhārī remarque : Il faut le laisser de côté, *matrūk...* »<sup>685</sup>

Ibn Sa'd, le scribe d'al-Wāqidī, n'a pas été épargné par leur critique de sorte qu'al-Khaṭīb al-Baghdādī formule des sentences à son égard :

« J'ai été informé qu'un certain al-Ḥusayn Ibn fahm a dit : « J'ai été chez Mus'ab al-Zubayrī quand Yaḥya Ibn Ma'īn arrive, alors Mus'ab l'interroge : «Ibn Sa'd nous a rapporté ceci, et il cite une tradition, Ibn Ma'īn réplique promptement : Il ment...»<sup>686</sup>

---

<sup>677</sup> Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-Bā'ith al-Ḥathīth sharḥ ikhtisār 'ulūm al-ḥadīth*, annotés par Aḥmad Muḥammad Shākir et al-Muḥammad Albānī, éd. Maktabat al-Ma'ārif li al-nashr wa al-tawzī', Riyad, 1996, T. II, p. 432.

Après avoir écrit cela, nous découvrons chez Dja'it une idée similaire, il note : « Évincés du pouvoir aussi bien par les Omeyyades que par les Abbassides, ces savants (tels que Sa'īd Ibn al-Musayyib, 'Urwa Ibn al-Zubayr, et al-Zuhrī, déjà citée par l'auteur dans les lignes précédentes) donnent l'impression de compenser une frustration politique par l'activité savante. » Dja'it (Hichem), *op. cit.*, T. II, p. 51.

<sup>678</sup> À propos de Sayf Ibn 'Umar voir, Landau-Tasserion (Ella), « Sayf Ibn 'Umar in Medieval and Modern Scholarship », dans *Der Islam* 67 (1), éd. Walter de Gruyter, Berlin, 1990, pp. 1-26.

<sup>679</sup> Néanmoins, ses informations rapportées par Ibn 'Umar (Sayf), ont été compilées et éditées sous le titre : *Kitāb al-ridda wa l-futūḥ wa kitāb al-jamal wa masīr 'Ā'isha wa 'Ali*, éd. Dār omeyya, Riyad, 1997.

<sup>680</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Mizān al-i'tidāl fi naqd al-rijāl*, *op. cit.*, T. III, p. 353.

<sup>681</sup> *Ibid.*, T. VI, p. 273.

<sup>682</sup> Un érudit médiéval de la tradition, il rédige le dernier des six recueils de la tradition appelé *Sunan Ibn Māja*. Il décède en 273AH/886 apr. J.-C. cf., Al-Mizzī (Yūsof), *op. cit.*, T. XXVII, p. 40.

<sup>683</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*

<sup>683</sup> *Ibid.* Ibn Sa'd relate l'histoire d'al-Wāqidī avec le calife Harūn al-Rashīd et son vizir Yaḥya Ibn Khālid, laquelle décrit avec précision la nature des relations entretenues entre le pouvoir politique et les savants de l'époque. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 603. Ibn Sa'd décrit, toutefois, son maître : «... Il a exercé la magistrature pendant quatre ans... C'était un érudit en histoire d'al-Maghāzī, la biographie du Prophète, en histoire des conquêtes, notamment en tradition et jurisprudence... » *Ibid.*

<sup>684</sup> À propos d'Aḥmad Ibn Ḥanbal voir, Melchert (Christopher), *Aḥmad Ibn Ḥanbal*, éd. Oneword, Oxford, 2006.

<sup>685</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, p. 267.



Nous avons déjà constaté que les études critiques des chercheurs arabes sur ce sujet sont rarissimes. En revanche, le chercheur contemporain Hicham Djaït prend le soin d'étudier cette *Ṣaḥīfa*, et remarque judicieusement que nulle allusion à ce document n'a été faite par le Coran ; d'après lui cette inattention du Coran vis-à-vis de la Charte de Médine est peut-être due à la nature de ce Pacte, lequel est davantage politique que religieux.<sup>687</sup>

Ce texte n'est pas religieux, estime aussi R. B. Segeant, il contient des procédures pour maintenir l'union et l'ordre au sein de la société.<sup>688</sup> M. Gil déclare également que ce document ne peut être considéré comme religieux, bien qu'il soit, ajoute-t-il judicieusement, difficile de séparer les autres aspects de la vie de la religion dans l'histoire de l'Islam.<sup>689</sup>

Effectivement, pour revenir au raisonnement de H. Djaït, le Coran emploie le terme *ṣaḥīfa* au pluriel huit fois, dont sept occurrences dans des sourates considérées comme mekkoises, pourtant, aucun de ces versets n'évoque d'une manière ou d'une autre la *Ṣaḥīfa* de Médine.<sup>690</sup>

En outre, le mot écrire *كتب* avec ses dérivés sont cités trois cent dix-neuf fois sans aucune référence à l'Écrit de Médine.<sup>691</sup>

Les vocables *mīthāq* et *'ahd* qui veulent dire pacte, traité ou charte ont été utilisés respectivement vingt-huit fois<sup>692</sup> et quarante-six fois sans aucune indication au grand événement de la cité de Médine.<sup>693</sup>

Le seul verset coranique qui peut éventuellement renvoyer à la *Ṣaḥīfa* ou une partie de celle-ci sans forcer son interprétation est : « Et pourtant ils avaient conclu un pacte avec Dieu de ne pas faire volte-face. Exigible était le pacte de Dieu ! »<sup>694</sup> Le Coran a donc ignoré de signaler explicitement cette Charte.

Cependant, le raisonnement proposé par Djaït pour justifier cette absence de la *Ṣaḥīfa* dans le texte sacré laisse à désirer, étant donné que le Coran décrit même des faits moins importants,<sup>695</sup> et représente des faits dont le politique et le religieux sont tellement mêlés qu'on ne peut les dissocier.<sup>696</sup> En tout état de cause, et bien que ce dernier sujet soit un thème central qui laisse à penser et qui suscite beaucoup de méditation, nous ne pouvons tarder là-dessus car il sort du propos de notre recherche.

Pour revenir à l'authenticité de cet Écrit que nous allons étudier, tout au moins indirectement, au cours des chapitres suivants, notamment « l'étude de *l'isnād* », il faudra noter que lorsque nous nous intéressons à cette authenticité, nous n'adhérons pas forcément aux critères et aux règles institués par les savants du *ḥadīth*.

---

<sup>687</sup> Djaït (Hichām), *op. cit.*, T. III, p. 89.

<sup>688</sup> Sergeant (R. B.), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 4.

<sup>689</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 44.

<sup>690</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 403.

<sup>691</sup> *Ibid.*, pp. 591-595.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 741.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 492. Nous reviendrons sur ces termes plus tard.

<sup>694</sup> Berque(Jacques), *op. cit.*, p. 449. Nous reparlerons de ce verset, ci-dessous, dans : II. III. La datation du texte de Médine.

<sup>695</sup> *Ibid.* p. 621. Q LXVI, I.

<sup>696</sup> *Ibid.*, pp. 554-558. Q XLVIII, 1-10-27. Berque traduit le titre de cette sourate par « Tout s'ouvre », *Ibid.*, p. 554.



Et en ce qui concerne la fiabilité de la *Ṣaḥīfa*, nous estimons aussi que nous ne devons pas faire l'amalgame entre ce que nous appelons le noyau central de ce texte et ses détails périphériques. Le noyau de ce texte, à notre sens, est le fait que le Prophète a accompli un Pacte entre les *muhājirūn* et les *anṣār* ainsi qu'avec des juifs de Médine. Nous considérons que les clans cités dans ce Traité, les questions juridiques évoquées et qui étaient en vigueur dans l'Arabie préislamique, notamment le '*aql*' et le '*fidā*' et les thèmes en lien avec la sécurité de la Cité, appartiennent à ce noyau qui remonte sans doute à l'époque du Prophète. En revanche, tous les autres détails sont controversables, tels l'ordonnance elle-même du texte, les jugements disputés au sein des écoles juridiques postérieures comme le fait qu'un *mu'min* ne tue pas un autre *mu'min* pour venger un *kāfir* et la prohibition d'aider un *muḥdith* ni de l'héberger par un *mu'min* qui a donné son accord à ce qui est consigné dans cette *Ṣaḥīfa*<sup>697</sup>, la stature amplifiée, semble-t-il, du Prophète en ce temps-là,<sup>698</sup> les redondances des informations, les formules d'eulogies qui suivent le nom d'Allāh ou du Prophète, le fameux appendice précédé par : « Ibn Ishāq a dit. »<sup>699</sup>

Amalgamer entre l'authenticité du texte et son exactitude ou son intégralité peut prêter à confusion.

In fine, et bien que l'authenticité de ce texte soit controversée, il dévoile toutefois incontestablement les prémices de la culture musulmane et son contexte historique.<sup>700</sup>

---

<sup>697</sup> cf., aux paragraphes 14 et 24 version A ; 13 et 21 version B.

<sup>698</sup> cf., aux paragraphes 25, 39 et 51 version A ; 22, 30 et 34 version B.

<sup>699</sup> cf., au chapitre : III. II. L'étude du *matn*, le texte de la *Ṣaḥīfa*, III. II. I. Préambule.

<sup>700</sup> cf., au prologue du III. I. L'étude de l'*isnād*, la chaîne de transmission.

## II. III. La datation du texte de Médine.

La date de ce document a provoqué maintes controverses. L'Allemand Wellhausen et l'Italien Caetani ainsi que Lecker, entre autres, le place avant la grande bataille de Badr en 2 AH/624 de notre ère,<sup>701</sup> tandis que d'autres chercheurs tel Hubert Grimme optent pour une date après Badr en donnant les raisons suivantes :

« D'abord les fonctions attribuées à Mahomet aux articles 23 et 36 montrent que son autorité est généralement reconnue ; puis les allusions au fait de combattre pour la foi, dans l'article 17 et 19 semblent signifier que des combats ont déjà eu lieu ; et l'attitude hostile adoptée à l'égard des Quraïshites n'aurait pu être exigée des croyants médinois qu'après la bataille de Badr. »<sup>702</sup> Gaudefroy-Demombynes reconnaît nettement l'impossibilité de la datation de la Charte médinoise : « On ne sait quelle date attribuer à cette union. »<sup>703</sup>

Néanmoins, Montgomery Watt suggère :

«Le fait que les juifs fassent partie de la *Umma* est un argument sérieux en faveur d'une date antérieure à Badr ». <sup>704</sup>

Cependant, il pense que le texte dans sa forme actuelle pourrait appartenir à la période qui suit l'élimination des Qurayza puisque les trois grands clans juifs ne sont pas mentionnés dans ce document.<sup>705</sup>

L'orientaliste Suédois Tor Andrae considère aussi le Traité de Médine comme une ordonnance qui date probablement de la deuxième année après l'Hégire juste avant la bataille de Badr.<sup>706</sup> Aussi l'orientaliste Danois (m. 1932) Frants Buhl place le *Kitāb* autour du milieu de la deuxième année d'Hégire.<sup>707</sup>

T. Nagel estime, quant à lui, que cet accord a été conclu après la bataille d'Uḥud et sans doute après l'exclusion de Banū Qaynuqā' (3/624).<sup>708</sup>

On se retrouve ainsi avec quatre suppositions : Wellhausen, Caetani, Andrae, Uri Rubin<sup>709</sup> et Lecker, entre autres, l'ont placé avant la razzia de Naḥla<sup>710</sup> et avant Badr ; Hubert Grimme et certainement d'autres chercheurs l'ont rangé après la bataille de Badr, voire après la bataille

---

<sup>701</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 182.

<sup>702</sup> Watt (William. Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 272. cf., Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 45.

<sup>703</sup> Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *op. cit.*, p. 115.

<sup>704</sup> Watt (William. Montgomery), *op. cit.*, p. 273. cf. Watt (M. W.), *la pensée politique de l'islam -les concepts fondamentaux-*, Trad. de l'anglais par Sabine Reungoat, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 3.

<sup>705</sup> Watt. ( William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *Ibid.*, p. 274.

<sup>706</sup> Andrae (Tor), *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Trad. de l'Allemand par Jean Gaudefroy-Demombynes, éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1945, pp. 136-137.

Nota bene : Ce livre en traduction Française est l'un des premiers ouvrages publiés par l'institut des études Islamiques de l'Université de Paris dans sa collection : Initiation à l'Islam. cf., *Ibid.*, p. 5.

<sup>707</sup> Cité par Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 182.

<sup>708</sup> Nagel (Tilman), *op. cit.*, p. 156.

<sup>709</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 18.

<sup>710</sup> Al- Wāqidī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 13.

d'Uḥud ; ceux qui, bien qu'ils tolèrent que ce document appartienne à la première période médinoise, doutent toutefois de son placement exact, tel F. M. Denny.<sup>711</sup> Enfin il y a ceux qui ont choisi de déclarer que ce dernier est composé de deux textes combinés, rédigés à des dates différentes, probablement un avant Badr et l'autre après, tels Wellhausen,<sup>712</sup> Gaudefroy-Demombynes, Ḥamidullah, A. Goto,<sup>713</sup> Giannakis<sup>714</sup>, Donner<sup>715</sup> et Jones.<sup>716</sup>

Par ailleurs, Serjeant qui estime, bien entendu, que le texte de Médine est composite, considère ce dernier tel un ensemble de huit documents séparés distinctement, une série de documents comme il le dit un peu plus loin.<sup>717</sup> Il déclare d'ailleurs que tout son argument se base sur cette considération.<sup>718</sup> Selon lui, ces huit documents date du 1<sup>er</sup> d'Hégire jusqu'au 6<sup>ème</sup>, 622 au 627 de l'ère chrétienne.<sup>719</sup> Cependant, il fut fermement critiqué sur le fait qu'il a essayé d'agencer la *Ṣaḥīfa* autrement.<sup>720</sup>

W. Montgomery Watt opte pour l'authenticité du texte en remarquant qu'il a été retouché à différentes périodes :

« Cette discussion à propos de la date d'élaboration suppose que le Document a une unité totale, mais c'est justement le point qui devrait être examiné avant tout autre. On a des raisons de penser que des articles qui furent composés à différentes périodes ont été joints les uns aux autres. »<sup>721</sup>

Cette variation linguistique constatée au sein du texte, ne peut être justifiée chez cet historien que par le fait de l'avoir libellé dans des intervalles de temps. Parmi ses variations linguistiques, il relève : " Thus there are certain linguistic variations: the believers are mostly spoken of in the third person, but sometimes they are 'you' and sometimes 'we' (as in 23, 16, 18)<sup>722</sup>; Mostly they are 'bel-ievers', but twice they are 'Muslims' ( 25, 37)."<sup>723</sup>

« Ainsi, il y a d'une façon sûre des variations linguistiques : les croyants *al-mu'minūn* sont surtout présentés par le pronom de la troisième personne (ils هم), parfois par «vous» (أنتم) et parfois par «nous» (نحن) tels dans (les paragraphes) 23, 16, 18. La plupart du temps, ils sont appelés «croyants», mais à deux reprises ils sont appelés musulmans (paragraphes) 25, 37. »

<sup>711</sup> Denny (Frederick. M), *op. cit.*, p. 39, n. 3.

<sup>712</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 183.

<sup>713</sup> Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *op. cit.* Pour Ḥamidullah et A. Goto, voir ci-dessous.

<sup>714</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 188. Voir, Giannakis (E), «The Concept of Ummah», in *Graeco-Arabica* 2, 1983, pp. 99-111.

<sup>715</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 29.

<sup>716</sup> Lecker (Michael), *Ibid.* Jones (A), «The word made visible : Arabic script and the committing of the Qur'ān to writing», in *Ch. Robinsion*, éd. Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards, Leiden, 2003, pp. 1-16.

<sup>717</sup> Nous reparlerons plus tard de cette division lors de l'étude des variantes.

<sup>718</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 4. «The *Sunnah Jāmi'ah*» *op. cit.*, p. 9.

<sup>719</sup> « The Constitution of Medina », *Ibid.*, pp. 9 sq. «The *Sunnah Jāmi'ah*» *Ibid.*, p. 9.

<sup>720</sup> cf., III. II. IV. I. La répartition de R. B. Sergeant.

<sup>721</sup> Watt (William. Montgomery), *op. cit.*, p. 273. cf., Rodinson (Maxime), *op. cit.*, p. 183. Où il cite ce point de vue de W.M. Watt.

<sup>722</sup> Il a ainsi cité les numéros de ces paragraphes, cela correspond aux paragraphes de la version A : 25, 17, 19.

<sup>723</sup> Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 226. cf., aux paragraphes de la version A : 27. 43.

Effectivement, nous constatons que l'emploi du pronom de la troisième personne (ils هم) est total sauf dans les paragraphes : 17 et 19 du texte d'Ibn Ishāq / Ibn Hishām où il bascule à la première personne (nous نحن) et dans le paragraphe 25 en utilisant la deuxième personne (vous أنتم). Par ailleurs, dans le texte transmis par Abū 'Ubayd, nous découvrons deux changements seulement de style : dans les paragraphes 15 et 22 où il se sert respectivement du (nous نحن) et (vous أنتم). Les paragraphes 16/24 concernant les juifs sont similaires, observe-t-il, aux paragraphes 37/38. Les 24 et 38 sont identique également.<sup>724</sup> Ces variations linguistiques et ces répétitions, notamment l'ordonnance du texte seraient dues aux modifications postérieures, intentionnelles ou accidentelles, des copistes.<sup>725</sup> Un peu plus loin, il enchaîne :

« L'histoire du document pourrait être reconstituée hypothétiquement à peu près comme suit : Les articles les plus anciens, jusqu'au 15 ou 16, ou peut-être 19 ou 23, peuvent représenter les termes originaux d'un accord signé entre Mahomet et les clans médinois à al-'Aqaba.<sup>726</sup> A ces articles, de temps à autre, selon le besoin, de nouveaux articles étaient ajoutés et ceux devenus inopérants étaient supprimés, comme par exemple les articles concernant Qurayza et al-Naḍīr. »<sup>727</sup>

Le chercheur A. Goto suppose aussi que le texte dans ses deux versions, A et B, est composite de plusieurs documents, rédigés à des dates différentes.<sup>728</sup>

Quant à Ḥamidullah, il opte plutôt pour l'opinion qui stipule que la Charte médinoise est composite. La Convention entre musulmans médinois et musulmans mekkois, fut conclue probablement vers la première année de l'hégire.<sup>729</sup> Cependant, le Traité entre musulmans et juifs n'a été parachevé que plus tard, certainement, affirme-t-il, après la guerre de Badr.<sup>730</sup> Vraisemblablement, dit-il, les deux textes nous sont parvenus incorporés dans un acte unique.<sup>731</sup> Il conclut finalement :

« Il faut reconnaître, toutefois, que les deux parties de ce document semblent avoir été faites par un seul et même rédacteur, ainsi qu'en témoigne le caractère d'unité des formes et formules. »<sup>732</sup>

Selon lui, les paragraphes 1 à 23 de cette Convention remontent à l'année 1/622. Il l'appelle la partie islamique.<sup>733</sup> Ceux du 24 à 47 à l'an 2/623 de notre ère.<sup>734</sup> Chacune des deux parties, estime-t-il,

<sup>724</sup> *Ibid.* cf., Cela concorde avec les paragraphes de la version A : 17, 26, 43, 47 respectivement.

<sup>725</sup> Nous reviendrons sur ce point lors de l'étude des variantes de ce texte. cf., au chapitre : III. II. L'étude du *matn*, le texte de la *Ṣaḥīfa*.

<sup>726</sup> Pour l'accord signé à al-'Aqaba, cf., al-Balāḍūrī (Aḥmad), *Ansāb al-Ashraf*, op. cit., T. I, pp. 239-254. Al-Ṭabarī (Muḥammad), op. cit., T. II, pp. 355-365.

Les paragraphes cités coïncident avec : 15, 17, 20, 25 de la version A.

<sup>727</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, op. cit., p. 275. Les paragraphes cités dans ce texte conviennent avec les paragraphes : 15, 17, 20, 25 de la version A :

<sup>728</sup> Goto (Akira), op. cit., p. 6.

<sup>729</sup> Ḥamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane*, op. cit., p. 24.

<sup>730</sup> *Ibid.*

<sup>731</sup> *Ibid.*

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 20. cf., Ḥamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyyāsiyya*, op. cit., pp. 59-62.

<sup>733</sup> Ḥamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane*, op. cit., p. 20.

<sup>734</sup> *Ibid.* Ce qui correspond, selon notre classification, aux paragraphes : 1 à 25 et du 26 aux trois derniers paragraphes

acquiert un sens indépendant.<sup>735</sup> La partie dite islamique contient, dit-t-il, la constitution première de l'état musulman.<sup>736</sup>

Djaït divise la *Ṣaḥīfa* en deux parties : la première de l'article 1 à l'article 36 et la seconde de l'article 37 à l'article 47.<sup>737</sup>

D'après Djaït, Les paragraphes 1 à 23 concernent les Arabes musulmans, ce qui constitue l'essentiel de toute la Charte, affirme-t-il.<sup>738</sup> La deuxième sous-partie qui débute du 24 au 36, évoque la situation des juifs.<sup>739</sup>

La seconde partie du 37 au 47 s'intéressant essentiellement aux juifs, rappelle aussi la guerre contre Quraysh et la nécessité de défendre Médine.<sup>740</sup>

Le chercheur nous étonne par sa façon formelle de décider les dates de ses événements :

« La première grande partie doit être datée de l'an 1 de l'Hégire... et la deuxième grande partie évoquant la guerre contre Quraysh et la nécessité de défendre Médine, se situe manifestement après Badr et avant Uḥud<sup>741</sup>, soit en l'an 3 de l'Hégire. »<sup>742</sup>

Plus loin, il confirme que la dernière partie de la Charte a été écrite après l'assassinat de Ka'b Ibn al-Ashraf<sup>743</sup>, dans un climat de terreur qui règne au sein des juifs.<sup>744</sup>

Désormais, ils ont protesté auprès du Prophète qui a conclu avec eux cette partie du Pacte. De ce fait, il s'agit, conclut-il, de deux chartes juxtaposées.<sup>745</sup>

Cette partie du texte de Médine en rapport étroit avec les juifs, le chercheur R. B Sergeant l'identifie au document E.<sup>746</sup>

---

annexés.

<sup>735</sup> *Ibid.*

<sup>736</sup> *Ibid.*

<sup>737</sup> Du 1 à 42 et de 43 au dernier paragraphe annexé de la version A.

<sup>738</sup> Du 1 à 25, version A.

<sup>739</sup> Du 26 à 42, version A.

<sup>740</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 91. cf., les paragraphes évoqués s'accordent avec ceux de la version A du 43 au dernier paragraphe annexé.

<sup>741</sup> Concernant la défaite des musulmans dans la bataille d'Uḥud en 3/624, cf., Al Wāqidī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 199. Al-Balāḍūrī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 316. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 499.

<sup>742</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*

<sup>743</sup> Pour ce qui est de l'homicide, du poète satirique de confession juive, Ka'b Ibn al-Ashraf, cf. al Wāqidī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 184. Ibn Ḥabīb (Muḥammad), *al-Muḥabbar*, éd. Dār al-afāq al-jadīda, Beyrouth, 1975, p. 282. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 487-491.

Les historiographes musulmans prennent le soin de relater cette histoire, tels qu'al- Wāqidī et al-Ṭabarī, en dix pages et quatre pages et demie respectivement. Ils affirment que Ka'b a été assassiné juste après Badr et avant Uḥud, en 3/ 624. Al Wāqidī (Muḥammad), *Ibid.* Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Ibid.* Pour l'homicide de l'autre grand opposant juif, Ibn Abī al-Ḥuqayq, voir, Motzki (Harald), « The murder of Ibn Abī al-Ḥuqayq : on the origin and reliability of some *maghāzī* reports », dans : *The biography of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. by Harald Motzki : Brill, Leiden, 2000, pp. 170 sqq. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. III, pp. 286 sqq.

<sup>744</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 141. Al Wāqidī écrit: «...Les juifs étaient terrifiés...Ils sont venus protester contre l'assassinat de Ka'b...Le Prophète les a invité à conclure avec lui un pacte. Ils ont écrit un livre sous un dattier, chez Ramla Bint al-Ḥārith. » *Ibid.*, p. 192. cf., Kister (Meir Jacob), « *The Market of the Prophete* » dans : *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n° 8 (1965), pp. 272-76; où il suggère une autre optique du vrai motif derrière l'assassinat de Ka'b. cf., Sergeant (R. B), "The Sunnah Jāmi'ah", *op. cit.*, p. 32.

<sup>745</sup> Djaït (Hichem), *Ibid.*, pp. 141-142.

Djaït désavoue l'idée que la partie concernant les juifs ait été écrite après l'exécution des Qurayza, comme le suppose Watt,<sup>747</sup> étant donné que la *Ṣaḥīfa* ne cite pas les trois grands clans juifs.

En outre, selon cet auteur, le Prophète a, à cette date, d'autres centres d'intérêts en tête, pour que tant d'articles de cette Charte soient consacrés au restant des juifs dont le nombre et l'importance se sont amenuisés à l'extrême.<sup>748</sup>

Quoi qu'il en soit, il semble que ce Traité, ou son noyau pour être plus précis, a été réalisé alors que Muḥammad et ses adeptes étaient encore vulnérables et fragiles face à leurs opposants et ennemis, à l'intérieur de Médine comme à l'extérieur. Le texte de Médine n'a pas pu dissimuler l'affolement et la crainte qui hantaient le Prophète et ses partisans et contre lesquels il s'efforçaient de lutter. Nous pensons même que l'arrière-plan psychologique de ce texte est l'émotion de la peur et la frayeur. Les versets coraniques suivants illustrent clairement cet état d'esprit :

" و اذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس... " <sup>749</sup>

« Rappelez-vous, lorsque vous n'étiez qu'une poignée d'opprimés sur la terre, craignant que l'adversaire ne fît de vous qu'une bouchée [craignant que les gens ne vous ravissent !]... » <sup>751</sup>

Il craignait l'ennemi telle une proie qui redoute l'aigle avec ses griffes aiguës qui fond sur elle pour l'arracher du sol.

" و لنبلونكم بشيء من الخوف و الجوع و نقص من الأموال و الأنفس و الثمرات... " <sup>752</sup>

« Certes, nous vous éprouverons par un peu de crainte, de faim et de diminution dans vos biens, vos personnes et vos fruits !... » <sup>753</sup>

" ... فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت... " <sup>754</sup>

« ... Quand vient le danger, tu vois ces gens te regarder, les yeux révulsés [d'effroi], comme celui que la mort assaille. » <sup>755</sup> Beaucoup de paragraphes de ce texte peignent explicitement ou implicitement cette position délicate que vivent les musulmans, nous nous contentons de citer quelques exemples.

Pour le danger éventuel venant de l'intérieur de Médine, nous trouvons, entre autres : « Nul d'entre eux ne peut sortir en dehors de Médine sans La permission de Muḥammad », « La vallée de Yathrib est sacrée pour les gens de cet Écrit. »

---

<sup>746</sup> Sergeant (R. B), *op. cit.*, p. 32. Nous analyserons la répartition de la *Ṣaḥīfa* faite par R. B. Sergeant dans le chapitre : III. II. L'étude du *matn*, le texte de la *Ṣaḥīfa*.

<sup>747</sup> Watt (William Montgomery), *op. cit.*, p. 274.

<sup>748</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 92. Nous reviendrons sur l'arrangement du texte de Médine dans le chapitre : III. II. L'étude du *matn*, le texte de la *Ṣaḥīfa*.

<sup>749</sup> Q VIII, XXVI.

<sup>750</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 204.

<sup>751</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 191. Après avoir traduit le verbe *يتخطفكم*, Il commente en bas de page : « Qu'une bouchée : L'expression française rend l'idée du verbe arabe, mais non son image, qui est d' « escamoter, faire d'isparaître. » *Ibid.*

<sup>752</sup> Q II, CLV.

<sup>753</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 50.

<sup>754</sup> Q XXXIII, XIX.

<sup>755</sup> Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 446. Bien que ce verset décrive l'état d'esprit de certains Médiinois, lors de la bataille des coalisés, il renvoie, semble-t-il, à une situation fréquente.

En ce qui concerne les périls extérieurs : « Ils doivent (les gens de cet Écrit) s’entraider contre quiconque attaquerait subitement, *dahama*, Yathrib. », « Aucune protection ne doit être accordée, « *lā tujār* » aux Qurayshites ni à ceux qui les aident. », « Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection en tant que protecteur « *yugīr* », à Quraysh, que ce soit pour des biens ou pour une personne, et il ne peut s’interposer entre ces derniers et le croyant. » et « Parmi eux (c’est-à-dire l’un vis-à-vis de l’autre), il y a de l’entraide contre quiconque entre en guerre avec les gens de cet Écrit. »<sup>756</sup>

Le paragraphe 54 attire vivement notre attention : " و إن بينهم النصر على من دهم يثرب. " « L’entraide entre eux doit être effective contre quiconque attaquerait subitement, *dahama*, Yathrib. »<sup>757</sup>

Les musulmans appréhendent un assaut brusque contre Yathrib lancé par les ennemis de Muḥammad, en l’occurrence Quraysh et ses alliés. Sans doute, la préparation de la grande attaque, baptisée la bataille des coalisés (5/626), cette préparation qui a duré probablement quelques mois, est arrivée aux oreilles du Prophète. De ce fait, nous estimons que ce Pacte a été conclu avant cette bataille.

Le Coran qui n’a pas employé le verbe *dahama* <sup>758</sup>دهم, utilise toutefois son dérivés *mudhāmmatān* <sup>759</sup>مُدْهَمَاتَان une seule fois.

" « En deçà de ces deux jardins, il en est deux autres. Et vous, quel bienfait de votre seigneur allez-vous démentir ?... de verdure assombris... »<sup>760</sup>

Le rapport entre le verbe et son dérivé est, sans doute, cette couleur sombre qui reflète l’anxiété due à l’anticipation d’un danger.<sup>761</sup>

Cette attaque prévisible sur Yathrib est devenue réelle et c’est la sourate “Les coalisés” qui a illustré le comportement des différentes classes sociales de Yathrib : « En cette circonstance, les Crovants furent éprouvés et violemment ébranlés. »<sup>762</sup> Et en ce qui concerne la catégorie, dite Hypocrites et les opposants au prophète Muḥammad :

« ... Et qu’on entendit les hypocrites et ceux au cœur malade dire : «La promesse à nous faite par Dieu ainsi que par son Envoyé n’était qu’illusion. Et qu’un groupe d’entre eux disait : Gens de Yathrib, vous ne pouvez tenir : donc, retirez-vous...mais ils voulaient fuir.»<sup>763</sup>

Après cette description, un verset qui fait allusion, vraisemblablement, au Pacte de Médine surgit :  
" و لقد كانوا عاهدوا الله من قبل لا يولّون الأدبار، وكان عهد الله مسؤولاً.<sup>764</sup>

<sup>756</sup> cf., aux paragraphes 39, 48, 54, 53, 22, 44 respectivement, version A.

<sup>757</sup> Paragraphe 35 chez Abū ‘Ubayd.

<sup>758</sup> *Dahama* veut dire une attaque subite par une grande foule. cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, pp. 210 sqq.

<sup>759</sup> Fouā’d ‘Abd al-Bāqī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 264.

<sup>760</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 586. Q LV, LXIV. Blachère traduit le terme en question par vert sombre, tandis que Chouraqui le rend par vert foncé. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 570. Chouraqui (André), *Le Coran*, éd. Robert Laffont, Paris, 1990, p. 808.

<sup>761</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, p. 212.

<sup>762</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 445. Q XXXIII, XI

<sup>763</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 448. Q XII, XIII

<sup>764</sup> Q XXXIII, XV



« Et pourtant ils avaient conclu un pacte avec Dieu de ne pas faire volte-face. Exigible était le pacte de Dieu ! »<sup>765</sup> Bien que l'exégète Muqātil (m. 150/767)<sup>766</sup> estime que ce verset fasse référence au pacte conclu à al-'Aqaba dans lequel les *anṣār* se sont engagés à défendre Muḥammad et sa cause, nous considérons que c'est le seul verset coranique que nous puissions rapprocher du Pacte de Médine sans faire violence au texte.<sup>767</sup> Par ailleurs, et selon les sources dont nous disposons, l'allégeance d'al 'Aqaba était orale.<sup>768</sup> Aucune trace d'un écrit éventuel concernant cet événement n'a été rapportée. Cela dit, H. Djaït affirme : « Plus que la constitution de Médine par quoi est née la *umma* islamique sous le regard de Dieu et de son Prophète, la deuxième 'Aqaba ou accord avec les musulmans de Médine, à la veille de l'hégire, représente l'acte de naissance de la cité islamique. »<sup>769</sup>

Il est intéressant de noter à cet égard que la première apparition positive d'al-'Abbās, l'oncle du Prophète et notamment l'ancêtre de la dynastie abbasside, se réalise durant cette scène d'al-'Aqaba.<sup>770</sup>

Le texte rapporté, entre autres, par Ibn Ishāq et repris par les historiographes tels Ibn Hishām, Ibn Sa'd, Balāduṛī et Ṭabarī, présente al-'Abbās comme tuteur ou garant du prophète Muḥammad.<sup>771</sup>

---

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>766</sup> À propos de Muqātil, voir Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, 431 sqq.

<sup>767</sup> Ibn Sulaymān (Muqātil), *Tafsīr Muqātil*, Annoté par 'Abd Allāh Shaḥāta, éd. Mu'assasat al-tārīkh al-'arabī, Beyrouth, 2002, T. III, p. 479 sq.

<sup>768</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. II, pp. 84 sqq. Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 188 sqq. Al-Balāduṛī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, *op. cit.*, T. I, pp. 240 sqq.

<sup>769</sup> Djaït (Hichem), *La grande discorde- Religion et Politique dans l'Islam des origines-*, éd. Gallimard, Paris, 1989, p. 38.

<sup>770</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, T. II, p. 320. Ibn Jarīr al- Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 362.

<sup>771</sup> *Ibid.* Signalons sommairement, que le premier Serment d'allégeance d'al-'Aqaba précède le second d'un an à peu près, il est appelé également le serment des femmes, car il ne stipule pas des intentions guerrières. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, T. II, p. 312.



« Comme toute imitation, la forgerie a besoin d'un modèle ; elle vient après, mais elle masque cette secondarité en se faisant passer pour le modèle lui-même. »<sup>772</sup>

---

<sup>772</sup> Kilito (Abd al-fattāh), *L'auteur et ses doubles -Essai sur la culture arabe classique-*, éd. du Seuil, Paris, 1985, p. 52. Kilito vise ici, bien entendu, la poésie préislamique. Par ailleurs, toutes proportions gardées, les deux champs sont proches, puisque les philologues ont, en gros, adopté la méthode des traditionnistes lors de la collecte des poèmes anciens. cf., Blachère (Régis), *Histoire de la littérature arabe -Des origines à la fin du XVe siècle de J.-C-*, éd. J. Maisonneuve, Paris, 1990, T. I, p. 118.

### III. L'étude du texte de Médine : *isnād* et *matn*

### III. L'étude du texte de Médine : *isnād* et *matn*

#### III. I. L'étude de l'*isnād*, la chaîne de transmission.

##### III. I. I. Biographie d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.

III. I. I. I. Prologue

III. I. I. II. Le parcours de la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.

III. I. I. III. Les maîtres et les styles de transmissions d'Ibn Ishāq et d'Ibn Hishām.

III. I. I. III. I. Les maîtres d'Ibn Ishāq.

III. I. I. III. II. Le style de transmission chez Ibn Ishāq.

III. I. I. III. III. Le style de transmission chez Ibn Hishām.

#### III. I. II. La *Ṣaḥīfa* est-elle dépourvue de l'*isnād* ?

III. I. II. I. *isnād* en rapport avec les Alides.

III. I. II. II. Les différents *isnād* de la *Ṣaḥīfa*.

**A/** La version Ibn Ishāq/Ibn Hishām (m. 151/ 768-218/833).

**B/** La version d'Abū 'Ubayd (m. 224/838).

**C/** La version de Ḥumayd Ibn Zanjawayh (m. 251/865).

**D/** La version d'Ibn Abī Khaythama (m. 279/892).

**E/** La version rapportée par al-Bayhaqī (m. 458/ 1065).

III. I. II. III. Le colophon des *ṣaḥīfas*.

**A/ṣaḥīfa** avec un scribe douteux :

**B/ṣaḥīfa** avec plusieurs témoins et un scribe controversé :

**C/ṣaḥīfa** avec une longue histoire, plusieurs témoins et un scribe :

**D/ṣaḥīfa** à nu:

### III. I. L'étude de l'*isnād*, la chaîne de transmission

#### III. I. I. Biographie d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām

##### III. I. I. I. Prologue :

Souvenons-nous d'emblée de l'observation de A.-L. de Prémare : « les *isnād* sont souvent ceux-là mêmes que des clercs musulmans patentés ont sélectionnés, validés ou invalidés, en fonction de leur propres critères et pour servir leur propre vision des faits. »<sup>773</sup> et de l'interrogation de G. Lecomte : « Est-il possible de juger les hommes du deuxième siècle selon les normes idéologiques établies au troisième ? »<sup>774</sup>

Quoi qu'il en soit, le *ḥadīth* se compose donc d'un texte, *matn*, qui contient des informations, et d'une chaîne des garants « *isnād* », comportant le nom de ceux qui l'ont transmis effectivement ou éventuellement à travers beaucoup de générations.<sup>775</sup>

Le juge al-Rāmahurmuzī (m. 360/970) nous annonce dans son ouvrage, considéré comme le premier livre écrit dans cette spécialité, à savoir la terminologie du *ḥadīth*<sup>776</sup> : « Avant la discorde, la *fitna*, l'*isnād* n'était pas exigible. »<sup>777</sup>

L'*isnād* devient désormais obligatoire à compter du troisième quart du I<sup>er</sup> siècle d'hégire /VII<sup>e</sup>, durant la seconde *fitna* de 61-73/681-692.<sup>778</sup>

À cet égard, soulignons que J. Horovitz, suivi par Schoeler, estime que l'*isnād* islamique tient son origine du processus d'authentification utilisé dans les écoles juives de l'époque talmudique (entre 200 et 500 de notre ère).<sup>779</sup> Lors de la transmission, on exige de nommer le nom de chaque informateur.<sup>780</sup> « Si tu peux remonter une chaîne de tradition jusqu'à Moïse, alors fais-le. »<sup>781</sup>

---

<sup>773</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam -entre écriture et Histoire-*, op. cit., p. 27.

<sup>774</sup> Lecomte (Gérard) : « Sufyān al-Ṭawrī - Quelques remarques sur le personnage et son œuvre - », dans : *Bulletin d'études orientales*, éd. l'institut Français de Damas, 1978, T. XXX, p. 58.

<sup>775</sup> Al-Qāḍī (Muḥammad), *al-Khabar fi al-adab al-'arabi - dirāsa fi l-sardiyya al-'arabiyya-*, éd. Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 1998, pp. 227sq. Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) & Anthony (W. Sean), op. cit., p. 48.

<sup>776</sup> À propos de la terminologie du *ḥadīth* voir, Juynboll (G. H. A), « (Re)appraisal of some technical terms in *ḥadīth* science. », in *Islamic Law and Society*, Vol 8, N° 3, éd. Brill, Leiden, 2001, pp. 303 sqq.

<sup>777</sup> Al-Rāmahurmuzī (al-Ḥasan), *al-muḥaddith al-fāṣil bayna al-rāwī wa l-wāṭ'*, Annoté par M. A. Al-Khaṭīb, éd. Dār al-Fikr, Beyrouth, 1984, p. 208-209., et *passim.*, cf. al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *al-kifāya fi 'ilm al-riwāya*, éd. Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniya, Hyderabad, 1938, pp. 31 sqq.

<sup>778</sup> Juynboll (G. H. A), «The date of the great fitna», dans *Arabica*, Vol 20, N° 2, éd. Brill, Leiden, 1973, p. 159. Voir, Motzki (Harald), Boekhoff-van der Voort (Nicolet), Anthony (Sean W.), op. cit., p. 50. cf., Comerro (Viviane), «Méthodes et débats», *Arabica*, vol 58, éd. Brill, Leiden, 2011, p. 448. cf., Dickinson (Eerik), « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrāzūrī and the Isnād », dans *Journal of the American Oriental Society*, Vol 122, N° 3, American Oriental Society, 2002, p. 481.

<sup>779</sup> Comparez avec, Dickinson (Eerik), *Ibid.*, p. 489 sq.

<sup>780</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit., p. 128.

<sup>781</sup> *Ibid.* Voir, Horovitz (Josef), « Alter und ursprung des isnad » dans *Der Islam* 8, 1918, pp. 39-47., cité par Schoeler.

G. Schoeler pense qu'à l'époque où l'*isnād* apparaît dans le milieu islamique, vers le dernier tiers du VIII<sup>e</sup> siècle, il devait y avoir suffisamment de convertis juifs qui connaissent le système d'authentification du Talmud, qui avait entre-temps reçu sa forme définitive, pour l'introduire dans la transmission islamique.<sup>782</sup>

E. Dickinson suppose que le *ḥadīth* via le *isnād* établit un raccourci entre le croyant et le prophète Muḥammad. À travers cet *isnād* la relation spirituelle entre le fidèle et le Prophète est manifestement constituée.<sup>783</sup>

La culture musulmane a toujours dissocié ces deux aspects du *ḥadīth*, à savoir le *matn* et l'*isnād*.<sup>784</sup> Cependant, et pour la bonne compréhension du texte, nous proposons de considérer à la fois l'*isnād* et le *matn* tel une seule et unique unité.

Non pas pour la forme narrative seulement,<sup>785</sup> mais aussi et surtout parce que chacun d'eux contient la clé de l'appréhension du texte et son parcours effectué. Le texte, en l'occurrence, c'est le *matn* et l'*isnād* qui, ensemble, constituent le *ḥadīth*.

L'*isnād*, à notre sens, est un texte ou au moins un paratexte pour emprunter l'expression de G. Genette qui indique :

« Le plus souvent, donc, le paratexte est lui-même un texte : s'il n'est pas encore le texte, il est déjà du texte. »<sup>786</sup> Passons la main à G. Genette pour éclaircir sa théorie :

« ...Le texte se présente rarement à l'état nu, sans le renfort et l'accompagnement d'un certain nombre de production, elles-mêmes verbales ou non, comme un nom d'auteur, un titre... »<sup>787</sup>

Ce paratexte, dit-t-il, est un seuil qui offre à tout un chacun la possibilité d'entrer, ou de rebrousser chemin.<sup>788</sup>

Ph. Lejeune, spécialiste de l'autobiographie, avait attesté que cette frange, ainsi appelle-t-il ce que Genette nomme paratexte ou seuil, du texte imprimé, commande en réalité toute la lecture (nom de l'auteur, titre, sous-titre, nom de collection, nom d'éditeur, jusqu'au jeu ambigu des préfaces).<sup>789</sup>

Dans une approche littéraire, basée sur le livre de G. Genette : *Discours du récit*<sup>790</sup>, D. Beaumont affirme que l'*isnād*, du point de vue narratif, n'est pas simplement une introduction, mais plutôt qu'il interagit et façonne concrètement la narration.<sup>791</sup>

---

<sup>782</sup> Schoeler (Gregor), *Ibid.*

<sup>783</sup> Dickinson (Eerik), *op. cit.*, p. 504.

<sup>784</sup> cf., à titre d'exemple, al-Ḥākim al-Naysābūrī (Muḥammad), *ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth wa kamiyyat ajnāsīhi*, Annoté par Aḥmad Ibn Fāris al-Salūm, éd. Maktabat al-ma'ārif, Riyad, 2010, pp. 454-462., cf., Motzki (Harald), Boekhoff-van der Voort (Nicolet), Anthony (Sean W.), *op. cit.*, p. 48 et *passim*.

<sup>785</sup> Beaumont (Daniel), *op. cit.*, p. 29.

<sup>786</sup> Genette (Gérard), *Seuils*, éd. du Seuil, Paris, 1987, p. 13.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>789</sup> Lejeune (Philippe), *Le pacte autobiographique*, éd. du Seuil, 1975, p. 45., cf., *Ibid.*

<sup>790</sup> Genette (Gérard), *Discours du récit*, éd. du Seuil, 2007, cf., par ex., pp. 164 sqq.

<sup>791</sup> Beaumont (Daniel), *op. cit.*, p. 25

Or, les spécialistes du *ḥadīth* ont même toléré de citer le texte, le *matn*, avant la chaîne des transmetteurs.<sup>792</sup> Cette permutation entre ces deux principes fondamentaux du *ḥadīth* peut renforcer notre visibilité. Chacun d'entre eux met en lumière l'autre d'une façon alternative.

Pour conforter notre postulat, nous citerons ci-dessous quelques exemples qui montrent l'imbrication de l'*isnād* et du *matn* au point que le *ḥadīth* ou le *khabar* devient, semble-t-il, un patrimoine familial.<sup>793</sup> C'est probablement la raison sous-jacente qui pousse Hishām Ibn 'Urwa à critiquer ouvertement Ibn Ishāq lorsque il ose transmettre de son épouse Fāṭima Bint al-Mundir et outrepasser ses règles de rigueur.<sup>794</sup>

Nous découvrons que toutes les traditions ou presque citées par M. Ibn Ishāq en rapport avec Khadīja,<sup>795</sup> la première épouse du Prophète, ont été rapportées par la famille de Zubayr ou de 'Ali, c'est-à-dire le neveu ou le gendre de Khadīja.

**I/** Son mariage avec Muḥammad : Ibn Ishāq ne cite aucun isnād, par ailleurs, Ibn Hishām note : « Plusieurs personnes savantes, qui le tenaient de Abī 'Amr al-Madanī, m'ont transmis ce *ḥadīth*. »<sup>796</sup>

Ce 'Amr, de son vrai nom 'Āṣim b. 'Umar b. Qatāda (m. 120/737), était un maître d'Ibn Ishāq. Il a transmis de, entre autres, Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥanafiya b. 'Ali et de 'Ali b. Ḥusayn Ibn 'Ali également.<sup>797</sup>

. Ibn Hishām----- personnes savantes anonymes----- Abī 'Amr al-Madanī.

**II/** Les traditions qui relate le début de la prophétie dans la grotte de Ḥirā' et l'effroi qui frappe Muḥammad ainsi que le soulagement moral qui le trouve auprès de Khadīja qui n'hésite pas à faire appel à son cousin Waraqa Ibn Nawfal, Ibn Ishāq tenait ces informations de Wahb Ibn Kisān, un esclave de la famille de Zubayr qui les tenait de 'Ubayd b. 'Umayr b. Qatāda al-Laythī.<sup>798</sup> Ibn Ishāq rapporte même un *khabar* où le Wahb b. Kisān en question entend 'Abd Allāh Ibn Zubayr interroger 'Ubayd Ibn 'Umayr Ibn Qatāda al-Laythī sur le début de la révélation.<sup>799</sup>

. Ibn Ishāq---- l'esclave de la famille de Zubayr Wahb Ibn Kisān----'Ubayd b. 'Umayr b. Qatāda al-Laythī.

. Ibn Ishāq---- l'esclave de la famille de Zubayr Wahb Ibn Kisān----'Abd Allāh b. Zubayr----'Ubayd b. 'Umayr b. Qatāda al-Laythī.

**III/** Deux autres *khabar* dans lesquels on voit Khadīja solliciter le Prophète pour s'asseoir entre ses cuisses lors de l'apparition de l'ange éventuel ; et quand elle retire son voile, il aurait disparu, ce qui témoigne du fait qu'il soit bel et bien un ange et non pas un démon. Ibn Ishāq tenait le

---

<sup>792</sup> Ibn al-Ṣalāḥ ('Uthmān), *'ulūm al-ḥadīth*, Annoté par Nūr al-Dīn 'Itr, éd. al-maktaba al-'ilmiyya, Beyrouth, 1980, p. 229.

<sup>793</sup> Voir, Motzki (Harald), « The murder of Ibn Abī I-Ḥuqayq : on the origin and reliability of some *maghāzī* reports », *op. cit.*, pp. 179 sqq.

<sup>794</sup> Nous reviendrons sur ce point plus tard.

<sup>795</sup> Pour sa biographie, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. X, pp. 15 sqq.

<sup>796</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 141.

<sup>797</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, pp. 528 sqq.

<sup>798</sup> *Ibid.*, pp. 171-172. Pour la biographie de 'Ubayd, cf., Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. 19, pp. 223 sqq.

<sup>799</sup> *Ibid.*, p. 171.

premier de Ismā'īl Ibn Abī Ḥakīm, un esclave de la famille de Zubayr, qui le tenait d'un anonyme, qui le tenait de Khadīja elle-même.<sup>800</sup>

. Ibn Ishāq---- l'esclave de la famille de Zubayr Ismā'īl Ibn Abī Ḥakīm----un anonyme---- Khadīja.

IV/ Quant au second, Ibn Ishāq le détient de 'Abd Allāh b. Ḥasan, qui le détient de sa mère Fātima fille de Ḥusayn, qui le détient indirectement de son arrière-grand-mère Khadīja.<sup>801</sup>

. Ibn Ishāq----'Abd Allāh Ibn Ḥasan-----sa mère Fātima fille de Ḥusayn-----son arrière-grand-mère Khadīja.

V/ En ce qui concerne la tradition qui évoque la conversion de Khadīja à l'islam et sa récompense exclusive le jour du jugement dernier, Ibn Ishāq l'a rapportée de Hishām Ibn 'Urwa et de son père 'Urwa Ibn Zubayr de 'Abd Allāh Ibn Ja'far.<sup>802</sup>

. Ibn Ishāq---- Hishām Ibn 'Urwa----'Urwa Ibn Zubayr----'Abd Allāh Ibn Ja'far b. Abī Ṭālib.<sup>803</sup>

Tous ces renseignements nous arrivent donc, soit par l'intermédiaire de la famille d'al-Zubayr Ibn al-'Awwām, soit par la famille de 'Ali Ibn Abī Ṭālib, lesquels sont respectivement le neveu et le gendre de Khadīja.<sup>804</sup>

Bizarrement, 'Ā'isha<sup>805</sup> dont al-Zubayr est son beau-frère, garde le silence sur ce point, bien qu'Ibn Ishāq, non loin, rapporte ceci :

. Ibn Ishāq ----Zuhrī ----'Urwa b. Zubayr----'Ā'isha (58/677) :<sup>806</sup>

" إن أول ما بدئ به رسول الله من النبوة الرؤيا الصادقة... وحبب الله إليه الخلوة."<sup>807</sup>

« Le début de la révélation se concrétise par ses songes véridiques, notamment sa passion pour l'isolement. »

'Ā'isha elle-même, si nous nous fions à Ibn Sa'd, indique un renseignement rarissime, introuvable chez Ibn Ishāq :

"أخبرنا محمد بن عمر (الواقدي) حدّثنا عبد الرحمان بن أبي الرّناد عن أبيه عن عروة عن عائشة أن خديجة كانت تُكْتَى أمّ هند."<sup>808</sup>

. « Ibn Sa'd ----son maître Muḥammad Ibn 'Umar al-Wāqidī ----'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abī al-Zinād -- son père ---- 'Urwa ---- 'Ā'isha :

Khadīja était surnommée *Umm Hind*, la mère de Hind. », car, explique-t-il, avant son mariage avec le Prophète, Khadīja a enfanté, avec deux hommes différents, un garçon et une fille appelés tous les deux Hind.<sup>809</sup>

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>801</sup> *Ibid.*

<sup>802</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>803</sup> Pour la biographie du neveu de 'Ali b. Abī Ṭālib, cf., Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. 14, pp. 367 sqq.

<sup>804</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, pp. 93 sqq.

<sup>805</sup> 'Ā'isha est comptée parmi les six compagnons qui ont transmis le plus de *ḥadīth*, notamment à travers son neveu 'Urwa b. Zubayr, cf., Ibn al-Ṣalāḥ ('Uthmān), *op. cit.*, p. 296., pour sa biographie, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. X, pp. 57-79.

<sup>806</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. X, p. 76.

<sup>807</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, T. I, p. 170.

<sup>808</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. X, p. 16.

<sup>809</sup> *Ibid.*

Ce silence manifesté par 'Ā'isha a-t-il un sens ? Peut-on le considérer tel un autre mode ou une autre possibilité essentielle de discours ?<sup>810</sup>

**VI/** Les *akhbār*, au sujet de l'émigration du Prophète en compagnie de Abū Bakr et la participation active de la famille de ce dernier à la réussite de ce grand événement, M. Ibn Ishāq les rapporte via 'Urwa ou 'Abbād Ibn 'Abd Allāh Ibn Zubayr qui les ont entendus de Asmā', épouse d'al-Zubayr, ou de sa sœur 'Ā'isha.<sup>811</sup>

. Ibn Ishāq----'Urwa Ibn Zubayr ou 'Abbād Ibn 'Abd Allāh Ibn Zubayr---- Asmā' épouse de Zubayr ou de sa sœur 'Ā'isha.

**VII/** La tradition concernant l'émigration de 'Umar vers Médine, Ibn Ishāq la tient de Nāfi' l'esclave de 'Abd Allāh b. 'Umar qui la tient de ce dernier, qui la tient de son père 'Umar b. al-Khaṭāb.<sup>812</sup>

. Ibn Ishāq----Nāfi', l'esclave de 'Abd Allāh Ibn 'Umar----'Abd Allāh Ibn 'Umar----'Umar Ibn al-Khaṭāb.

**VIII/** La fameuse tradition de Surāqa Ibn Mālik Ibn Ju'shum qui a poursuivi le Prophète lors de son émigration afin de l'arrêter pour toucher la prime de cent chameles. Le *ḥadīth* raconte que chaque fois qu'il s'approchait du Prophète et d'Abū Bakr, son cheval aurait trébuché et Surāqa serait tombé. Ibn Ishāq tient ce khabar de Zuhri, qui le tient de 'Abd al-Raḥmān Ibn Mālik Ibn Ju'shum, qui le tient de son père, qui le tient de son oncle Surāqa.<sup>813</sup>

. Ibn Ishāq---Zuhri---'Abd al-Raḥmān Ibn Mālik Ibn Ju'shum ---son père Mālik---- son oncle Surāqa.

**IX/** Le *ḥadīth*, qui décrit le serment d'al-'Aqaba en présence de quelques Médinois, tel Ka'b Ibn Mālik, est relaté par Ma'bad le fils de Ka'b, qui le tient de son frère 'Abd allāh, qui le tient de son père Ka'b.<sup>814</sup>

. Ma'bad le fils de Ka'b---- son frère 'Abd allāh---- son père Ka'b.

**X/** Le *khabar* de la conversion discrète d'al-'Abbās, l'oncle du Prophète, à l'islam, M. Ibn Ishāq le tient de Ḥusayn Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Ubayd allāh Ibn 'Abbās qui le tient de 'Ikrima l'esclave de Ibn 'Abbās.<sup>815</sup>

. Ibn Ishāq---- Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. 'Ubayd allāh b. 'Abbās----'Ikrima l'esclave de Ibn 'Abbās.

Pour conclure, citons ce *khabar* qui montre clairement la monopolisation du *ḥadīth* tel un capital strictement familial :

"...عن الليث بن سعد، قال: قدم علينا رجل من المدينة يريد الإسكندرية، فأقبل يحدث أصحابنا كيزيد بن أبي حبيب وغيره قائلا: حدثني نافع عن ابن عمر عن الرسول. فجمعوا تلك الأحاديث وكتبوا بها إلى ابن نافع: أحببنا ألا يكون بينك وبيننا أحد. فأجابهم: والله ما حدث أبي بهذا. فانظروا عمن تأخذون..."<sup>816</sup>

<sup>810</sup> Heidegger (Martin), *être et temps*, Trad. de l'allemand par François Vezin, éd. Gallimard, Paris, 1986, p. 211 sq.  
Ricœur (Paul), *Le conflit des interprétations-essais d'herméneutique-*, éd. du Seuil, Paris, 1969, p. 441.

<sup>811</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, T. I, pp. 354 sqq.

<sup>812</sup> *Ibid.*, pp. 345 sq.

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 357 sq.

<sup>814</sup> *Ibid.*, pp. 318 sqq.

<sup>815</sup> *Ibid.*, p. 484 sq.

<sup>816</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-tamhīd limā fi al-muwaṭa' min al-ma'ānī wa al-asānīd*, éd. al-Awqāf al-maghribiya, 1982, T. I, p. 54 sq.



« ...de Layth Ibn Sa'd, il a dit : Un homme de Médine arrive en Égypte, espérant atteindre la ville d'Alexandrie. Il transmettait des *ḥadīth* aux Égyptiens, entre autres, Yazīd Ibn Abī Ḥabīb en précisant qu'il les a entendus de : Nāfi', l'affranchi de Ibn 'Umar, ---- Ibn 'Umar----le Messenger.<sup>817</sup>

Les Égyptiens ont contacté le fils de Nāfi' : « Nous souhaiterons éviter les intermédiaires entre vous et nous. » Mon père n'a point transmis ces *ḥadīth*, faites attention de qui vous rapportez, répliquet-il... »

Cette interpénétration du *matn* et d'*isnād* nous permettra, éventuellement, de concevoir la société ou disons-nous les sociétés des textes fondateurs et l'esprit de ses notables.

Les critères fixés par les experts du *ḥadīth* au deuxième et au troisième siècle de l'hégire, huitième et neuvième de l'ère chrétienne, ne doivent limiter notre champ de manœuvre.

Peu importe pour la science humaine que la tradition soit authentique ou apocryphe, tant qu'elle trahisse les apparences, et divulgue ce qui est expressément tenu caché.

En tout état de cause, ces traditions dévoilent les profondeurs anthropologiques, psychologiques, et politiques de cette société ancienne. Nous estimons que l'étude de l'*isnād* ce n'est pas forcément une reproduction des critères d'authenticité définis par la tradition musulmane elle-même, pour emprunter l'expression de A. L. de Prémare.<sup>818</sup>

Au contraire nous pensons que cette étude nous démêle les conditions de l'engendrement de cette pensée et ses réels fondements, notamment ses évidences mouvements à travers et le temps et l'espace.

Joseph Chelhod corrobore cette vision dans son ouvrage *le sacrifice chez les Arabes*, en discutant le thème de la poésie arabe préislamique :

« La poésie préislamique Apocryphe révèle tout comme la poésie authentique, les sentiments et les coutumes de la *Jāhiliyya*.<sup>819</sup> »<sup>820</sup>

---

<sup>817</sup> Au sujet de Nāfi', voir : Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet)&Anthony (W. Sean), *Analysing muslim traditions*, op. cit., pp. 47 sqq. Juynboll (G. H. A), « Nāfi', the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in muslim *ḥadīth* literature » dans *Der Islam* 70, éd. Walter de Gruyter, Berlin, 1993, pp. 207-244. Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, op. cit., p. 435.

Soulignons en passant que Motzki estime, contrairement à G.H.A. Juynboll, que Nāfi' est une figure historique. cf., Motzki (Harald), *Ibid.*, pp. 61 sqq. Juynboll (G. H. A), « Nāfi', the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in muslim *ḥadīth* literature », *Ibid.*, pp. 217 sqq.

<sup>818</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam*, op. cit., p.27., cf., Micheau (Françoise), op. cit., p. 81 où elle reprend l'idée de A. L. de Prémare.

<sup>819</sup> La *Jāhiliyya* est la période préislamique. cf., Bianquis (Thierry), Guichard (Pierre), Tillier (Mathieu), *Les débuts du monde musulmans -VII°-X° siècle-*, l'article de : Robin (Christian), « La Péninsule Arabique à la veille de la prédication Muḥammadienne. » éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012, pp. 5 sqq. Également, Djaït (Hichem), *La grande discorde- Religion et Politique dans l'Islam des origines-*, op. cit., pp. 19-27.

*Jāhiliyya* est un terme coranique évoqué quatre fois dans des sourates uniquement médinoises, toutefois il est toujours utilisé d'une manière péjorative : Q III, CLIV ; Q V, L ; Q XXXIII, XXXIII ; Q XLVIII, XXVI. cf., 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), op. cit., p. 184. M. Ibn Manzūr souligne que la *Jāhiliyya* signifie la situation des arabes avant l'islam telle une terre sans signe manifeste pour orienter le nomade. Ibn Manzūr (Muḥammad), op. cit., T. XI, p. 130.

<sup>820</sup> Chelhod (Joseph), *le sacrifice chez les Arabes*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1955, p. 32.

Cela dit, nous savons que la compilation structurée des traditions prophétiques s'est engagée un siècle au moins après le décès du Prophète, dans un contexte politique conflictuel incitant non seulement à exploiter la tradition existante, mais à en produire en abondance.<sup>821</sup>

Le « façonnage » du *Ḥadīth* a débuté, ainsi le confirme beaucoup de chercheurs, pendant les dernières années du califat de 'Uthmān, lorsque une opposition insurrectionnelle se manifeste.<sup>822</sup> Jusqu'à ce que nous arrivons à un stade où :

« Ce qui est rapporté est perçu comme ce qui a été dit vraiment, et ce qui a été dit rapporte un fait qui s'est réellement produit.»<sup>823</sup>

---

<sup>821</sup> Abū Rayya (Maḥmūd), *Aḍwā' 'alā al-sunna al- Muḥammadiyya*, éd. Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1957, p. 99. cf., Goldziher (Ignaz), *Muslim studies*, trad. de l'allemand par C. R. Barber & S. M. Sternvol, éd. George Allen & Unwin Ltd, London, 1971, T. 2, pp. 126 sqq., voir, également, Schacht (Joseph), *The origins of Muḥammadan jurisprudence*, éd. Oxford University Press, 1959, pp. 163-175.

<sup>822</sup> Abū Rayya (Maḥmūd), *Cheikh al- muḍīra Abū Hurāira*, éd. mu'assasat al-a'lamī li -l-Mathbū`āt, Beyrouth, 1993, p. 219.

<sup>823</sup> Chabbi(Jacqueline), *Le coran décrypté -Figures bibliques en Arabie-*, éd. Fayard, Paris, 2008, p. 27.

### III. I. I. II. Le parcours de la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām :

Visiblement, la *Sīra* d'Ibn Hishām (m. 218/ 833) n'était pas encore renommée durant durant le III<sup>ème</sup>/IX siècle.

Ni Ibn Sa'd (m. 230/844) dans son recueil des biographies ni Ibn Khayyāt (m. 240/854) dans ses deux ouvrages, ne mentionnent Ibn Hishām.<sup>824</sup> Aucune allusion également de 'A. Ibn Abī Shayba (m. 235/849) à Ibn Hishām dans son *Muṣanaf*. Curieusement, dans ses *Maghāzī* qui contiennent presque six-cents traditions, il ne rapporte que vingt-quatre fois d'Ibn Ishāq.<sup>825</sup> Son maître 'Abd al-Razzāq (m. 211/826) était plus sobre en transmission par rapport à ce dernier.<sup>826</sup> Il a pu supplanter Ibn Ishāq grâce à son maître Ma'mar b. Rāshid (m.153/770) qui était disciple lui-même de Zuhri.<sup>827</sup> Quant à Ibn Abī Khaythama (279/892), lorsqu'il rapporte d'Ibn Ishāq, il ne passe pas par Ibn Hishām, mais par le biais d'un certain Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ayyūb---Ibrāhīm b. Sa'd---Ibn Ishāq<sup>828</sup> ou Yūsuf b. Bahlūl---b. Idrīs---Ibn Ishāq.<sup>829</sup> Il lui arrive également d'employer l'*isnād* suivant : Mūsā Ibn Ismā'īl---Ḥammād Ibn Salama---Ibn Ishāq.<sup>830</sup> Quelques fois il utilise la formule courte : Ibn Ishāq a dit, قال ابن إسحاق.<sup>831</sup>

Vraisemblablement, c'est à partir de l'époque d'al-Mas'ūdī (m. 346/957) que la *Sīra* d'Ibn Hishām commence à devenir une référence importante mais non exclusive. Cet historien qui aurait résidé à un moment donné en Égypte,<sup>832</sup> et après avoir cité la généalogie du Prophète, il signale :

" هذا ما في نسخة ابن هشام في كتاب المغازي والسير عن ابن إسحاق، و النسخ مختلفة الأسماء في النسب من نزار"<sup>833</sup>  
« D'après la version d'Ibn Hishām via Ibn Ishāq dans le "livre" *al-Maghāzī et les Siyar*. Les versions (dont nous disposons) divergent à propos des noms de cette généalogie à partir de Nizār.»<sup>834</sup>  
Il est probable qu'il vise par "versions" le "livre" présumé : *al-Maghāzī d'Ibn Ishāq*. La version d'Ibn Hishām du *kitāb al-Maghāzī* était-il donc une version parmi d'autres ?

Ibn 'Abd al-Bar (m. 463/1070) nous informe que les deux références principales de son livre sont : le livre de Mūsā Ibn 'Uqba (m. 141/758)<sup>835</sup> et le "livre" d'Ibn Ishāq version Ibn Hishām.<sup>836</sup>

<sup>824</sup> cf., à la sixième génération des Égyptiens où Ibn Hishām aurait dû être cité chez Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, pp. 526 sqq. Ibn khayyāt (Khalīfa), *Tārīkh Khalīfa Ibn Khayyāt*, *op. cit.*, p. 475. Ibn khayyāt (Khalīfa), *Kitāb al-ṭabaqāt*, éd. maṭba'at al-'ānī, Baghdad, 1967, pp. 293-297.

<sup>825</sup> Ibn Abī Shayba ('Abd Allāh), *op. cit.*, T. XIII, pp. 196-503.

<sup>826</sup> Al-Ṣan'ānī (Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. VI, p. 201. cf., à *kitāb al-Maghāzī* dans son *Muṣanaf*, T. V, pp. 313-492.

<sup>827</sup> À propos de Ma'mar Ibn Rāshid, voir Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 405.

<sup>828</sup> Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *op. cit.*, T. I, p. 170. T. II, p. 10 et passim.

<sup>829</sup> *Ibid.*, T. II, p. 12.

<sup>830</sup> *Ibid.*, T. II, p. 35.

<sup>831</sup> *Ibid.*, T. I, p. 168. T. II, p. 20.

<sup>832</sup> Al-Dāhabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, *op. cit.*, T. II, p. 2772.

<sup>833</sup> Al-Mas'ūdī ('Ali), *op. cit.*, T. II, p. 210.

<sup>834</sup> Nizār est le dix-huitième arrière-grand-père éventuel du Prophète. *Ibid.*

<sup>835</sup> C'était un esclave affranchi de Zubayr Ibn al-'Awām, toutefois son livre dans le domaine des *Maghāzī* ne nous est pas parvenu. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 519. al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIX, pp. 115. cf., Schoeler (Gregor), « Mūsā b. 'Uqba's *Maghāzī* » dans *The biography of Muḥammad - The issue of the sources-*, éd. Harald Motzki : Brill, Leiden, 2000, pp. 90 sqq. Voir aussi, Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) &

Il précise, lui aussi, dans le chapitre « Pèlerinage d'adieu » حجة الوداع,<sup>837</sup> qu'il se rapporte à trois versions de la *Sīra* d'Ibn Ishāq, à savoir la version Ibn Hishām---al-Bakkā'ī---Ibn Ishāq, celle de Yūnus Ibn Bukayr, puis enfin celle d'un certain Ibrāhīm Ibn Sa'd.<sup>838</sup> Apparemment, à l'époque d'Ibn 'Abd al-Bar, la version d'Ibn Hishām n'a toujours pas surpassé en mérite les autres versions. Avec sa grande et riche glose, al-Suhaylī de Malaga (m. 581/1185) met nettement en valeur la version d'Ibn Hishām.<sup>839</sup> Il dévoile, tel son compatriote Ibn 'Abd al-Bar, le nom du transmetteur direct de la copie d'Ibn Hishām. Il s'agit d'un certain Ibn al-Barqī.<sup>840</sup> \*

La version la plus ou moins complète qui nous est parvenue de *la Sīra* qu'Ibn Ishāq ait écrite est donc celle rapportée par Ibn Hishām. Cédons la place à Schoeler qui décrit cette biographie : « Le *kitāb al-Magāzī* d'Ibn Ishāq est un livre bien conçu, divisé en chapitres, où les événements sont rangés, en principe, dans un ordre chronologique, lequel laisse quelque-fois aussi, la place, si cela a un sens, à un classement en fonction de points de vues généalogiques ou pragmatiques.»<sup>841</sup> G. Schoeler remarque que l'introduction des phrases de transition entre les différents récits effectuée souvent par Ibn Ishāq, a deux effets : mettre en place une narration cohérente, et, ce qui est plus important, selon ce chercheur, l'ensemble de ses matériaux ont été guidés par, ce qu'il appelle, une idée directrice : « Il a rangé l'histoire du Prophète et de la nouvelle foi dans l'histoire de la révélation divine depuis le début du monde. »<sup>842</sup> Il est bien malaisé de confirmer cette opinion puisque nous ne disposons plus de son "livre" *kitāb al-mubtada'*. Nous nous demandons si ce *kitāb* en question comprend-t-il vraiment l'histoire des prophètes bibliques.<sup>843</sup>

---

Anthony (W. Sean), *op. cit.*, pp. 98 sqq.

<sup>836</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-Durar fi ikhtisār al-Maghāzī wa al-Siyar*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>837</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. F. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. II, p. 966.

<sup>838</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *op. cit.*, p. 275. cf., à son livre *al-isti'āb fi ma'rifat al-aṣḥāb* où, après avoir mentionné un *khabar*, il note: «Ainsi il a été cité par Ibn Ishāq dans la *Sīra* selon Ibn Hishām via al-Bakkā'ī.», éd. Dār al-a'lām, *op. cit.*, p. 653.

<sup>839</sup> Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. I, p. 16. 21. Il nous avise : « J'ai commencé à dicter ce livre le mois de *muḥarram* (1<sup>er</sup> mois d'hégire) en 569/1173 et je l'ai achevé le mois de *jumādā I* (5<sup>ème</sup> mois) de la même année. » *Ibid.*, p. 18.

<sup>840</sup> Chez Ibn 'Abd al-Bar, c'est Muḥammad Ibn al-Barqī. *op. cit.*, p. 275. Quant à Suhaylī, il s'agit de 'Abd al-Raḥīm Ibn 'Abd Allāh al-Barqī. *Ibid.*, T. I, p. 18. Bien que la *Sīra* d'Ibn Ibn Sayyid al-Nās (734/1333) soit ultérieure à l'égard de celles citées ci-dessus, elle reste néanmoins de nature hétéroclite, il rapporte, entre autres, d'al-Wāqidī via Ibn Sa'd et d'Ibn Hishām en passant par Ibn al-Barqī en question.

cf., Ibn Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 54. T. II, p. 457. cf., également au chapitre : III. I. I. III. I.

Le style de transmission chez Ibn Ishāq, g/ Texte composite.

\* Muḥammad (m. 249/863), Aḥmad (m. 270/883) et 'Abd al-Raḥīm (m. 286/899) sont frères, tous étaient disciples d'Ibn Hishām. cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1993, T. XIII, pp. 46-49. Par ailleurs, et selon al-Ḍahabī, le principal transmetteur de la *Sīra* d'Ibn Hishām est 'Abd al-Raḥīm. *Ibid.*, p. 48. Visiblement, il était jeune, voire très jeune lors du décès d'Ibn Hishām. cf., à la figure n° 10 citée ci-dessous. Le sobriquet al-Barqī vient du fait qu'ils commercent avec *Barqa*, Cyrénaïque, la région Est de la Libye. cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 47.

<sup>841</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>842</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>843</sup> *Ibid.*

La chaîne principale des garants de la *Sīra* d'Ibn Hishām est d'ores et déjà la suivante :

Ibn Hishām-----Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakkā'-----Ibn Ishāq...<sup>844</sup>

Mais avant de discuter cette chaîne de transmission, mettons en lumière le contexte historique de cet ouvrage éventuel et par la suite ses différentes versions probables.

Cette biographie du Prophète écrite par Ibn Ishāq, suite à la demande du deuxième calife abbasside Abū Ja'far al-Manṣūr,<sup>845</sup> est connue sous le nom de : *La biographie d'Ibn Ishāq*. Le bibliographe Ibn al-Nadīm (m. 380/990), relate dans son précieux catalogue *al-Fihrist* :

« Ibn Ishāq a écrit : le "Livre" *des califes*, rapporté par 'Abd Allāh b. Sa'īd al-Umawī, *kitāb al-Sīra, al-Mubtada'* et *al-Maghāzī*,<sup>846</sup> transmis par Ibrāhīm Ibn Sa'd<sup>847</sup> et par un certain al-Nufaylī. »<sup>848</sup>

Et bien avant Ibn al-Nadīm, le premier historien, qui a signalé *La biographie d'Ibn Ishāq* à notre connaissance, est Ibn Sa'd (230/845).<sup>849</sup> Il consigne ceci dans son recueil prosopographique :

" و كان محمد بن إسحاق أول من جمع مغازي رسول الله وألفها. "

« Ibn Ishāq fut le premier à avoir compilé la biographie du Prophète dans un "livre". »<sup>850</sup>

M. Ibn al-Athīr note à la fin du texte de Médine une information qui nous paraît intéressante :

" و الكتاب في نفسه أطول من هذا، فأختصره لأجل الغريب. وقد أخرجه محمد بن إسحاق بن يسار في كتاب المغازي و عبد الملك بن هشام في كتاب السيرة تاما بطوله. "

<sup>844</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. F. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 3 sq. cf., éd. Maḥmūd Sayyid al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 5 sq. cf., à la figure n° 10 mentionnée ci-après.

<sup>845</sup> Abū Ja'far al-Manṣūr devient le second calife abbasside en succédant à son frère Abū al-'Abbās al-Saffāh.

Il est considéré comme le vrai fondateur de l'état abbasside, il régnait entre 136 et 158 AH /754 et 775 de notre ère. cf., Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 59. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous aborderons la biographie d'Ibn Ishāq.

<sup>846</sup> Le sens littéral du mot (*al-Maghāzī*) est les guerres saintes du Prophète, et sa traduction commune est razzias.

Cependant, le terme dans un contexte pareil désigne la biographie du Prophète, comme nous l'avons déjà souligné. cf., Al-Frāhidī (al-Khalīl), *op. cit.*, T. IV, p. 434., cf., Ibn Sīdah ('Ali), *op. cit.*, VI, p. 27. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XV, p. 124., al-Fayrūz Ābādī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 1317.

G. Schoeler confirme : « Maghāzī, Littéralement : campagnes, mais en fait plus généralement : vie du Prophète. » Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 46.

Rappelons-nous des trois sens du terme *Maghāzī*, avancés par Ibn Manẓūr : Les vertus des guerriers, les lieux des combats et les combats eux-mêmes. *op. cit.* Cependant, comme nous déjà souligné, les deux termes : *sīra* et *maghāzī* deviennent largement interchangeable, vers la moitié du huitième siècle. cf., à l'introduction de M. J dans Al-Wāqidī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 19., Shoemaker (Stephen), *op. cit.*, p. 75. Voir, Cheddadi 'Abdesselam), *op. cit.*, pp. 83 sqq.

<sup>847</sup> Ce disciple d'Ibn Ishāq est l'arrière-petit-fils du compagnon notoire 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Awf. Il décède en 183/799. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. II, pp. 88 sqq. Ibn 'Abd al-Bar souligne qu'en plus de la version de Ziyād al-Bekā'ī, il utilise aussi les versions d'Ibrāhīm Ibn Sa'd et Yūnus Ibn Bukayr, sans pour autant se préoccuper de démêler l'une de l'autre. Il se contente de la formule simple : Ibn Ishāq a dit, قال ابن إسحاق. cf., *al-Durar fi ikhtiṣār al-Maghāzī wa al-Siyar*, *op. cit.*, p. 275. Pour la formule, voir., pp. 65. 59. 170 et passim. cf., aussi à la figure n° 9 citée ci-dessous. cf., également au chapitre : III. I. I. III. II. Le style de transmission chez Ibn Ishāq, g/ Texte composite.

<sup>848</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *al-Fihrist*, Annoté par Ayman Sayyid, éd. Mu'ssasat al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, Londres, 2009, T. I, p. 290., cf., *al-Fihrist*, publication Gustav Flügel, éd. Institute for the history of Arabic- Islamic science, Frankfurt, 2005, T. I, p. 92. Désormais, nous nous référons exclusivement à l'édition de Sayyid .

<sup>849</sup> Voir la biographie d'Ibn Sa'd dans al-Khatīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, pp. 266-268., où il le décrit d'une façon élogieuse.

<sup>850</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 552.

«Et le «livre» (Le texte de Médine)est plus long, je l'ai abrégé pour les termes rares (qu'il contient). Il a été rapporté dans sa totalité (le texte de Médine) par Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Yasār dans le "livre" : *al-Maghāzī* et 'Abd al-Malik Ibn Hishām dans le livre : *al-Sīra*. »<sup>851</sup>

Comme nous l'avons déjà signalé, il s'agit là, vraisemblablement, d'un lapsus calamis commis par un copiste.<sup>852</sup> À part M. Ibn al-Athīr (m. 606/1210), aucun autre érudit, à notre connaissance, n'a fait allusion à la présence du "livre" *al-Maghāzī*.<sup>853</sup>

La première édition de la biographie du Prophète, autrement dit la biographie d'Ibn Hishām, est celle de l'allemand Ferdinand Wüstenfeld (m. 1899), sous le titre :

« La biographie du prophète Muḥammad, recension de 'Abd al-Malik Ibn Hishām, d'après Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakā'ī, d'après Muḥammad Ibn Ishāq. »<sup>854</sup>

Elle a été éditée après l'arrivée de l'imprimerie en Orient à la fin du XIX<sup>e</sup>, entre 1858 et 1860.<sup>855</sup>

L'édition de Wüstenfeld est composée de deux tomes dont le premier est composé de deux volumes. Badawī précise :

« Le premier volume du tome I parut en 1858, le second en 1859. Le deuxième tome parut en 1860. »<sup>856</sup> L'édition de Wüstenfeld est basée sur dix-sept manuscrits, décrits en détail dans l'introduction du tome II.<sup>857</sup>

D'autres éditions de la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām se succèdent au Caire : l'édition de l'imprimerie Būlāq en 1878<sup>858</sup> ; et une autre annotée par Maḥmūd al-Ṭaḥṭāwī en 1906.<sup>859</sup>

En 1936 cette *Sīra* a été publiée par Muṣṭapha al-Saqā et Ibrāhīm al-Ibyārī. L'année suivante, Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥamīd a pris le soin de la publier en quatre volumes.<sup>860</sup>

K. Broeckelmann, nous indique certains lieux où dorment paisiblement quelques manuscrits de la biographie d'Ibn Hishām :

« Outre, les manuscrits sur lesquels Wüstenfeld s'est basé, on trouve ses manuscrits à Leiden sous le numéro : Premier/861 ; Paris : Premier/1948-1950 ; Le musée Britannique : Deuxième/503...

<sup>851</sup> Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāil al-ṭālib fi sharh ṭiwāl al-gharā'ib*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>852</sup> cf., au chapitre : II. I. II. Ibn Hishām et son rôle dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq.

<sup>853</sup> Voir la figure N° 3 mentionnée ci-dessus.

<sup>854</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik)), éd. F. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 1., T. II, p. 542., cf., Ibn Ishāq (Muḥammad), *Muhammad*, Trad. Badawi ('Abderrahmān), *op. cit.*, p. XIII.

Le titre allemand est : *Das Leben Muhammed's nach Muhammad Ibn Ishāq bearbeitet von 'Abd al-Malik Ibn Hishām aus den handschriften zu Berlin, Leipzig, Götter und Leyden Herausgegeben von Dr Wüstenfeld (Ferdinand)*, cf., éd. F. Wüstenfeld, *Ibid.*, T. I, p. 541.

<sup>855</sup> Gilliot (Claude), « Le débat contemporain sur l'islam des origines » dans *Les débuts du monde musulmans -VII<sup>e</sup>- X<sup>e</sup> siècle-*, *op. cit.*, p. 357.

<sup>856</sup> Ibn Ishāq (Muḥammad), *op. cit.*, cf., éd. F. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. II, pp. 1028-1029., Broeckelmann (Karl), *Histoire de la littérature Arabe*, Trad. de l'allemand al-Najār ('Abd al-Ḥalīm), éd. Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1959, T. III, p. 12.

<sup>857</sup> Ibn Ishāq (Muḥammad), *Ibid.* Broeckelmann (Karl), *Ibid.*

<sup>858</sup> Broeckelmann (Karl), *Ibid.*

<sup>859</sup> Ibn Ishāq (Muḥammad), *op. cit.*, p. XIV. Broeckelmann (Karl), *Ibid.*, p. 13., cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Sīrat al-nabi*, Annoté par Maḥmūd Sayyid Ṭaḥṭāwī, éd. al-maṭba'a al-khayriyya, 1ère édition, Le Caire, 1911. Remarquons que nous utilisons dans notre étude la première édition de Ṭaḥṭāwī qui est datée de 1911 et non pas de 1906.

<sup>860</sup> Broeckelmann (Karl), *Ibid.*, p. 13.



Bibliothèque de David à Mossoul (al-mawṣil) : 54, 108 ; La bibliothèque public de Damas : 87, 223 ; La bibliothèque de l'association orientale Allemande : 11 ; La bibliothèque *al-Zāhiriyya* à Damas (L'index de Yūsuf al-'Ash) : 15... ».<sup>861</sup> Il cite en tout, plus de vingt manuscrits dans des pays européens et arabes.<sup>862</sup> Bien entendu, Broecklmann ne nous informe point de la nature de ces manuscrits et de leur originalité. Vraisemblablement, ils ne sont, si on ose dire, que des « manuscrits-copies ». Ainsi, nous nous souvenons de cette phrase forte de Langlois qui visait surtout les collectionneurs français avant et après la révolution de 1789, mais la nature humaine est si semblable partout, que nous témoignons avec lui :

« Le collectionneur est, ou plutôt était souvent jadis, un Barbare qui n'hésitait pas, pour enrichir ses collections de pièces et de débris rare, à mutiler des monuments, à dépecer des manuscrits... ».<sup>863</sup>

al-Khathīb al-Baghdādī nous fournit un texte qui laisse à penser :

قال الحسن بن محمد المؤدب، سمعت أبا الهيثم يقول : صتّف مجد بن إسحاق هذا الكتاب في القراطيس ثم صير القراطيس يعني ابن الفضل. فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القراطيس. «<sup>864</sup> لسلمة،

« Al-Ḥasan b. Muḥammad al-Mu'addib a dit : J'ai entendu Abū al-Haytham dire : M. Ibn Ishāq a consigné ce "livre" dans des folios, et après cela (que les copistes aient recopié le livre)<sup>865</sup>, il a confié ces feuillets à Salama, c'est-à-dire Ibn al-Faḍl. Pour cette raison, la transmission de Salama prévaut sur les autres transmissions. »

Il convient de noter que l'historiographe Ṭabarī emploie cette version, lorsqu'il rapporte d'Ibn Ishāq. Chaque fois qu'il fait référence à ce dernier, il cite sa chaîne des garants comme suit :

« Ibn Ḥumayd nous a raconté, d'après Salama Ibn al-Faḍl, d'après Ibn Ishāq... »<sup>866</sup>

. Ṭabarī (m. 310/922) ---- Ibn Ḥumayd ---- Salama Ibn al-Faḍl ---- Ibn Ishāq (m. 151/768).

D'emblée, cela nous a paru bizarre que nous nous retrouvions avec seulement deux rapporteurs entre Ṭabarī et Ibn Ishāq. Nous avons cru qu'il y a probablement une faille dans cette chaîne de garants qui couvre une période s'étendant sur plus d'un siècle et demi.

Cependant, al-Mizzī, le biographe des transmetteurs du *ḥadīth*, dans sa grande œuvre *Tahḍīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*, témoigne qu'Ibn Ḥumayd le maître de Ṭabarī<sup>867</sup> a bien rapporté de Salama.<sup>868</sup>

Il s'agit bel et bien de Muḥammad Ibn Ḥumayd al-Rāzī<sup>869</sup>, décédé d'après al-Bukhārī et d'autres spécialistes, en 248AH/862<sup>870</sup>; néanmoins sa légitimité est fortement controversée chez les traditi-

<sup>861</sup> Broecklmann (Karl), *Ibid.* pp. 12-13.

<sup>862</sup> *Ibid.*

<sup>863</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *op. cit.*, p. 34. Ce livre est apparu en 1898. Il a été considéré à son époque comme « la bible de l'histoire », cf. à la préface de Rebérioux (Madeleine), p. 7. La partie du livre à laquelle nous nous référons est écrite par Charles-Victor Langlois, l'autre partie, cependant, est rédigée par Charles Seignobos.

<sup>864</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, pp. 16-17.

<sup>865</sup> Nous revenons sur ce texte dans son intégralité lorsque nous étudions la biographie d'Ibn Ishāq.

<sup>866</sup> cf., à titre d'exemples ; al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 155-283.

<sup>867</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXV, p. 99.

<sup>868</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>869</sup> En relation avec la ville de Ray située, à quelques Kilomètres seulement, au sud de Téhéran, cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān [Le lexique des pays]*, *op. cit.*, T. III, p. 116.

onnistes.<sup>871</sup>

A propos de Salama, al-Mizzī affirme qu'il a rapporté d'Ibn Ishāq<sup>872</sup> qu'il est fiable chez quelques experts de traditions, mais faible, voire menteur chez d'autres<sup>873</sup>. En revanche, il décède vers l'année 190/805, à l'âge de cent dix ans.<sup>874</sup> Les deux transmetteurs, entre Ibn Ishāq et al-Ṭabarī, ont donc apparemment vécu longtemps.<sup>875</sup>

'Abderraḥmān Badawī évoque deux autres versions de la *Sīra* d'Ibn Ishāq écrites par son disciple Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakkā' dont aucune copie ou reproduction ne nous est parvenue, sans nous éclairer, toutefois d'où il a puisé cette affirmation.<sup>876</sup> La transmission de Ziyād a été toutefois sauvegardée, au moins partiellement, par Ibn Hishām.

Badawī a probablement recueilli cette information à partir de cette tradition rapportée par al-Khathīb et reprise par al-Mizzī, comme avait coutume de procéder les savants d'antan.

" أخبرنا محمد بن عمر بن بكير المقرئ... قال : سمعت ابن إدريس يقول : ما أحد أثبت في ابن إسحاق من زياد البكائي، لأنه أملى عليه مرتين. قال : حدثنا ابن إسحاق هذه المغازي، (ولمّا) قدم ابن إسحاق الحيرة فطلبوا كاتباً يكتب لرجل من قريش فجاء زياد فأملى عليه مرتين." <sup>877</sup>

«...un certain Ibn Idrīs a dit: Celui qui maîtrise le mieux la biographie d'Ibn Ishāq est Ziyād car il l'a consignée deux fois suite à la dictée de son maître : la première fois spécialement pour lui, et la seconde, à al-Ḥīra,<sup>878</sup> où il l'a écrite pour un Qurayshite, illettré en apparence. »

Ibn Sa'd se contente de mentionner ceci à propos de Ziyād :

« Il a rapporté les *Maghāzī* d'Ibn Ishāq ceux qu'il a entendus (directement) de lui, puis il est rentré à Bagdad... »<sup>879</sup>

Vraisemblablement, il a entendu la *Sīra* avant son séjour à Bagdad. Or, d'après une tradition rapportée par al-Khathīb :

" أخبرنا البرقاني... أخبرنا أبو علي صالح بن محمد، قال : ليس كتاب المغازي عند أحد أصحّ منه عند زياد البكائي، وزيّاد في نفسه ضعيف، ولكن هو من أثبت الناس في هذا الكتاب، وذلك أنه باع داره و خرج يدور مع ابن إسحاق حتى سمع منه الكتاب." <sup>880</sup>  
« ... Aucune version des *Maghāzī* d'Ibn Ishāq n'est plus fiable que celle de Ziyād. Bien qu'il soit par ailleurs un faible transmetteur, il est considéré comme le transmetteur le plus fiable de ce "livre" car il a vendu sa maison pour suivre Ibn Ishāq dans ses pérégrinations, de sorte qu'il ne l'a pas quitté jusqu'au moment où il a entendu son "livre" complètement.»

<sup>870</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, p. 107.

<sup>871</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

<sup>872</sup> *Ibid.*, T. XI, p. 306.

<sup>873</sup> *Ibid.*, pp. 306-307.

<sup>874</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>875</sup> Juynboll (G. H. A.), «The role of mu'ammārūn in the early development of the isnād» in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* Vol. 81, éd. The department of oriental studies, University of Vienna, 1991, pp. 155 sqq.

<sup>876</sup> Ibn Ishāq (Muḥammad), *op. cit.*, p. VII.

<sup>877</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. IX, p. 500. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. IX, p. 489. Ce texte raconté par Khathīb al-Baghdādī

<sup>878</sup> Située à trois miles de Koufa, cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *op. cit.*, T. II, p. 328.

<sup>879</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 518.

<sup>880</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. IX, p. 502.



Quoique Ziyād ait entendu et consigné *la Sīra* à deux reprises, nous considérons sa transmission comme si elle était réalisée à partir d'une seule et unique version puisque nous ne possédons point les deux copies afin d'établir une comparaison.

Une troisième version a été transmise par Yūnus Ibn Bukayr à la ville de Ray.<sup>881</sup> Effectivement, les spécialistes du *ḥadīth* émettent l'hypothèse que Yūnus a bien pu acquérir cette biographie directement auprès de son propriétaire, dans cette ville iranienne, sans qu'ils précisent s'il l'a acquise dans son intégralité ou juste en partie. Al-Mizzī en parle vaguement :

" سمع من محمد بن إسحاق بالري. " <sup>882</sup>

« Il a reçu (le "livre" des *Maghāzī*) directement de Muḥammad Ibn Ishāq à Ray »

Ibn Sa'd cite ce personnage en se limitant à dire :

" وهو صاحب ابن إسحاق صاحب المغازي. وتوفي بالكوفة سنة تسع وتسعين ومائة في خلافة المأمون. " <sup>883</sup>

« C'est le compagnon d'Ibn Ishāq, l'auteur des *Maghāzī*, décédé à Kūfa sous le règne d'al-Ma'mūn, en 199/814. », et il atteste effectivement que Muḥammad Ibn Ishāq ait atteint Ray.<sup>884</sup> Notons que la version de Yūnus Ibn Bukayr a été employée par Ibn al-Athīr dans son ouvrage *Usd al-ghāba*.<sup>885</sup>

Par ailleurs, Ibn al-Nadīm cite deux autres versions, celle d'un certain Ibrāhīm Ibn Sa'd<sup>886</sup> et celle d'un autre nommé al-Nufaylī.<sup>887</sup> Badawi fait aussi, référence à Ibn al-Nadīm, en évoquant que la copie du deuxième personnage et en signalant : « ...Mais aucun auteur ne la cite. »<sup>888</sup>

Cependant, al-Mizzī qui cite al-Nufaylī nous apprend qu'il n'a pas transmis directement d'Ibn Ishāq, mais qu'il a rapporté de son disciple réputé Yūnus Ibn Bukayr.<sup>889</sup>

Signalons enfin que Mizzī remarque :

" وقد روى المغازي عنه (عن ابن إسحاق) إبراهيم بن سعد، سلمة بن الفضل، محمد بن سلمة، يحيى بن سعيد الأموي، سعيد بن بزيع، جرير بن حازم وزيد البكائي وغيرهم. " <sup>890</sup>

« Le "livre" des *Maghāzī* d'Ibn Ishāq a été transmis, entre autres, par Ibrāhīm b. Sa'd, Salama b. al-Faḍl, Muḥammad b. Salama, Yaḥya b. Sa'īd al-'Umayyī, Sa'īd b. Bazī', Jarīr b. Ḥāzim et Ziyād b. al-Bakkā'ī. »

Yūsuf al-Mizzī ajoute donc quatre autres transmetteurs qui n'ont pas été évoqués précédemment.

En fin de compte, nous nous retrouvons réellement avec seulement trois versions qui subsistent d'une façon ou d'une autre. La copie d'al-Bakkā'ī a supporté toutes les disgrâces et nous la découvrons, d'une manière relative bien entendu, dans *la biographie d'Ibn Hishām*. La copie de Salama Ibn al-Faḍl a résisté, du moins partiellement, grâce à Ṭabarī. Celle de Yūnus Ibn Bukayr a également été préservée d'une façon relative dans les écrits d'Ibn al-Athīr.

<sup>881</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXXII, pp. 494 sqq., cf., Ibn Ishāq (Muḥammad), *op. cit.*

<sup>882</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, p. 497.

<sup>883</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.* p. 522.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>885</sup> Ibn al-Athīr ('Ali), *Usd al-ghāba fi ma'rifat al-ṣaḥāba*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1996, T. I, pp. 121-130.

<sup>886</sup> Al-Mizzī affirme qu'il a en effet rapporté d'Ibn Ishāq, cf. *op. cit.*, T. II, p. 89. Son arrière grand-père est 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Awf, le célèbre compagnon. al-Mizzī, *op. cit.*, T. XXIV, p. 410.

<sup>887</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*

<sup>888</sup> Ibn Ishāq (Muḥammad), éd. Badawi, *op. cit.*

<sup>889</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXV, p. 568.

<sup>890</sup> *Ibid.*, T. XXIV, p. 426.

. Ibn Hishām (218/833)-----Ziyyād b. al-Bakkā'ī (183/799) -----Ibn Ishāq (151/768).

. Ṭabarī (310/923) -----Salama Ibn al-Faḍl (190/805) -----Ibn Ishāq (151/768).

. Ibn al- Athīr (630/1233)-----Yūnus Ibn Bukayr (199/814)-----Ibn Ishāq (151/768).<sup>891</sup>

Nous ne pouvons conclure ce chapitre sans signaler le travail, malheureusement négligé, d'un certain Sadun Maḥmūd al-Samūk سعدون محمود السموك.<sup>892</sup> Dans un essai de "reconstruction synoptique" des traditions historiques d'Ibn Ishāq, et la mise en parallèle entre les versions données par Ibn Hishām et Ṭabari du même récit. Ce chercheur Irakien constate les divergences entre les mêmes textes fournis par des transmissions différentes.<sup>893</sup> Il en ressort qu'Ibn Ishāq n'a jamais publié une version achevée de sa biographie du Prophète. Il a délivré, souvent oralement, beaucoup de ses traditions en des occasions différentes à des auditoires différents. En revanche, nombre de ses auditeurs sont devenus des transmetteurs de ses traditions.<sup>894</sup>

Il est impossible, selon S. M. al Samūk, de reconstruire mot à mot, dans sa forme originale, la biographie d'Ibn Ishaq.<sup>895</sup>

Gilliot rappelle : « l'on sait maintenant que semblable « original » n'exista jamais, comme l'a montré l'Irakien S. M. al-Samūk dans sa thèse sur les traditions historiques d'après Ibn Ishāq. »<sup>896</sup>

Il déclare à propos de cette œuvre d'al-Samūk :

« En effet, il y conclut, suite à des études de plusieurs cas sur plusieurs versions : « Il n'y a pas eu un texte unifié pour les traditions de M. Ibn Ishāq auquel les transmetteurs et les auteurs tardifs eussent pu se référer comme étant celui qui faisait autorité et [que] Ibn Ishāq a délivré beaucoup de ses traditions de manière souvent orale à des moments et en des occasions différentes. »<sup>897</sup>

Nous avons précédemment évoqué deux textes rapportés par Khathīb al-Baghdādī : le premier qui prévaut est la version de Salama Ibn al-Faḍl, grâce aux feuillets qu'Ibn Ishāq a confiés à ce dernier. Le second texte est la version de Ziyād Ibn Abd Allāh al bakkā'ī, lequel a triomphé du fait que son auteur l'a consignée deux fois suite à la dictée de son maître.

Dans quelle mesure les disciples d'Ibn Ishāq, voire les disciples de ses disciples, n'étaient-ils pas en concurrence en se targuant de posséder la meilleure version du maître ?

In fine, à quel point les grands disciples d'Ibn Ishāq, et par la suite les copistes, sont-ils restés fidèles au texte du maître ? Nous ne le saurons jamais puisque le texte original est définitivement perdu.

<sup>891</sup> cf., à la figure 9. dans la biographie d'Ibn Ḥajar concernant Yūnus Ibn Bukayr, une phrase attire notre attention :

" و قال ابن عمّار: هو اليوم ثقة عند أصحاب الحديث. " « Ibn 'Ammār a dit : il est actuellement crédible chez les experts du *ḥadīth*. » Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Tahḍīb al-tahḍīb*, *op. cit.*, T. XI, p. 436. Il s'agit probablement de Muḥammad Ibn 'Ammār de Mossoul (m. 242/856). Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op.cit.*, p. 76.

<sup>892</sup> Le livre en question est : Sadun (Maḥmūd al-Samūk), *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq : eine synoptische Untersuchung*, Inaugural-Dissertation (non éditée), Francfort sur le Main, Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1978. [175 pages].

<sup>893</sup> Sadun (Maḥmūd al-Samūk), *op. cit.*, p. 161., cité par Gilliot (Claude), voir, « Le débat contemporain sur l'islam des origines », *op. cit.*, p. 360. cf., Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>894</sup> Gilliot (Claude), *Ibid.*

<sup>895</sup> Sadun (Maḥmūd al-Samūk), *op. cit.*, p. 162., cité par Gilliot (Claude), *Ibid.* Voir, Schoeler (Gregor), *Ibid.*

<sup>896</sup> Claude Gilliot « Bulletin d'islamologie et d'études arabes », éd. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1/2003 (T. 87), p. 155.

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 156.

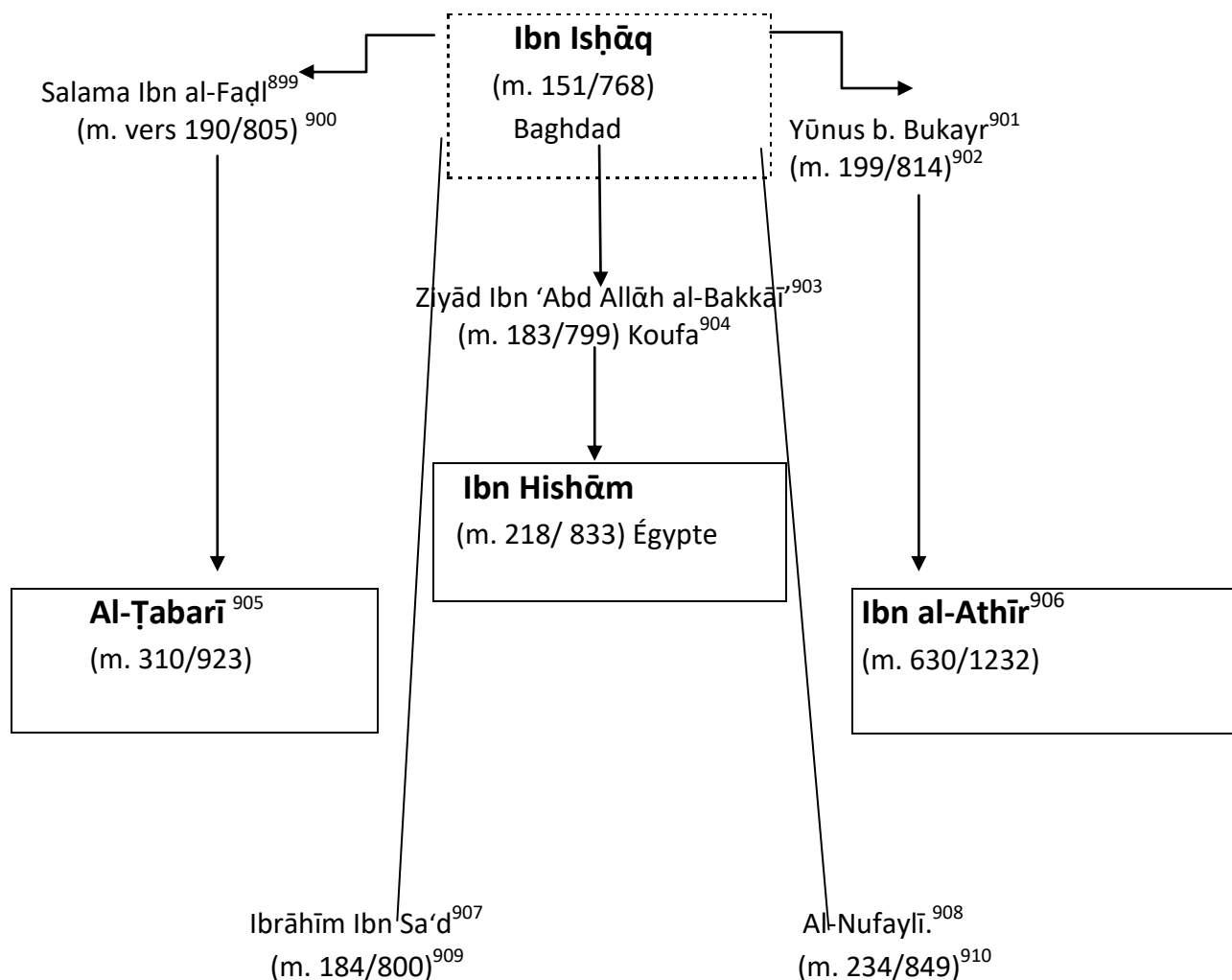
En outre, nous sommes conscients que les copistes qui ne se trompent jamais et qui n'ont jamais d'inattention sont rares, même parmi les érudits. Ainsi Langlois déduit de ses recherches :  
« Les altérations dans une copie sont imputables, soit à la fraude, soit à l'erreur. Les modifications qui proviennent de fraudes et d'erreurs de jugement sont souvent très difficiles à rectifier, et même à voir. »<sup>898</sup>

---

<sup>898</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *op. cit.*, p. 74 sq.

Les différentes transmissions de la version A  
(Liste non exhaustive)

Figure 10



<sup>899</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, pp. 16-17., cf. p. 98.

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>901</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXXII, pp. 494 sqq.

<sup>902</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.* p. 522.

<sup>903</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. IX, p. 500. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. IX, p. 489.

<sup>904</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. IX, pp. 485 sqq.

<sup>905</sup> cf., À titre d'exemples ; al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 155-283.

<sup>906</sup> Ibn al- Athīr ('Ali), *Usd al-ghāba fi ma'rifat al-ṣaḥāba*, *op. cit.*, T. I, pp. 121-130.

<sup>907</sup> Al-Mizzī affirme qu'il a en effet rapporté d'Ibn Ishāq, cf. *op. cit.*, T. II, p. 89. cf., à la note de bas de page n° 682 de cette étude.

<sup>908</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 290

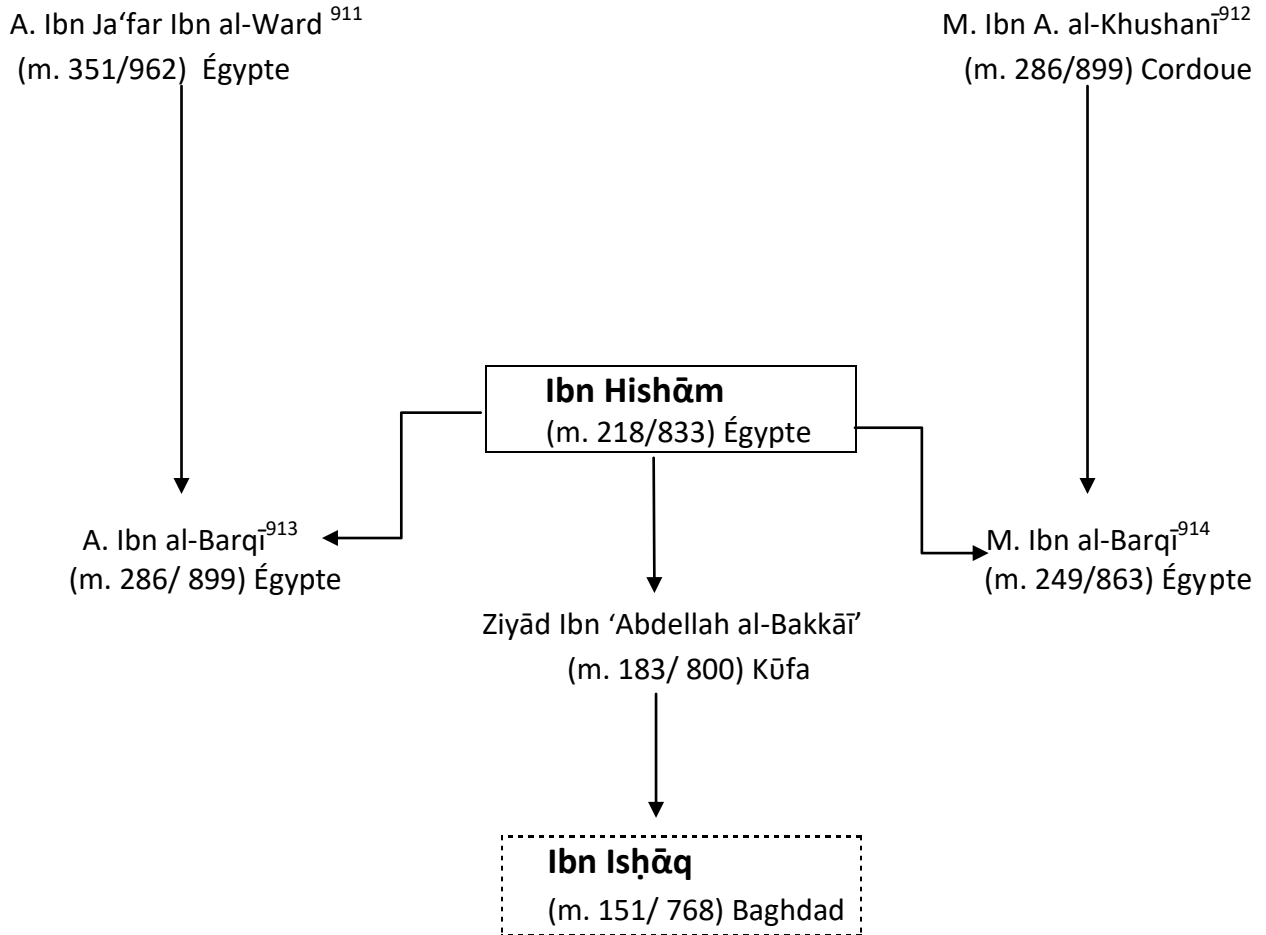
<sup>909</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. II, p. 93.

<sup>910</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXV, p. 570., Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*

## L'expansion de la version d'Ibn Hishām/Ibn Ishāq

### La version A

Figure 11



<sup>911</sup> Pour 'Abd Allāh Ibn Ja'far Ibn al-Ward, cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *al-'ibar fi khabar man ghabar*, éd.. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1985, T. II, p. 88. Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. I, p. 18. Lors de sa biographie, al-Ḍahabī commente : « C'est le transmetteur de la *Sīra* via 'Abd al-Raḥīm Ibn al-Barqī. », *Ibid.*

Curieusement, ce 'Abd Allāh était très jeune lors du décès de son maître 'Abd al-Raḥīm. Nous avons déjà fait la même remarque pour ce dernier par rapport à son maître Ibn Hishām.

Désormais, la *Sīra* d'Ibn Hishām découvre un autre contexte historique avec la dynastie des Fatimides. cf., Ibn al-Jawzī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. XIII, pp. 305 sqq.

<sup>912</sup> Muḥammad Ibn 'Abd al-Salām al-Khushanī, cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Mu'assasat al-risāla, *op. cit.*, T. XIII, p. 459. Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-Durar fi ikhtisār al-Maghāzī wa al-Siyar*, *op. cit.*, p. 275.

<sup>913</sup> Pour 'Abd al-Raḥīm Ibn al-Barqī, cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, T. XIII, p. 48 sq. al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.* Al-Ḍahabī confirme : « C'est le rapporteur de la *Sīra* directement d'Ibn Hishām. », *Ibid.*, p. 48.

<sup>914</sup> Muḥammad Ibn al-Barqī, cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 47. Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *op. cit.* Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXV, pp. 503 sq.

### III. I. I. III. Les maîtres et les styles de transmissions d'Ibn Ishāq et d'Ibn Hishām.

#### III. I. I. III. I. Les maîtres d'Ibn Ishāq :

Les maîtres d'Ibn Ishāq sont tellement nombreux que nous serons obligés de nous borner aux personnages célèbres. Ibn Ishāq, né vers (80/699),<sup>915</sup> a connu, à peu de chose près, cent vingt-cinq maîtres, selon al Mizzī.<sup>916</sup>

**a/** Manifestement, le seul compagnon qu'Ibn Ishāq ait vu est le centenaire Anas Ibn Mālik (m. 93/711).<sup>917</sup> Toutefois, il a rapporté de lui par l'intermédiaire de Ḥamīd al-Ṭawīl.<sup>918</sup> Il tient aussi des traditions des compagnons Ka'b Ibn Mālik,<sup>919</sup> Abd al-Raḥmān Ibn 'Awf et le poète Ḥassān Ibn Thābit, grâce à leurs fils et petits-fils.<sup>920</sup>

**b/** Il transmet particulièrement d'Ibn Shihāb Zuhri,<sup>921</sup> les deux hommes entretenant une relation particulière. Al-Khaṭīb al-Baghdādī raconte d'un certain Ibn Bishrān-----Abū al-Ḥasan 'Alī al-Miṣrī-----'Abd Allāh Ibn Abī Meryem----Nu'aym Ibn Ḥammād----Sufyān Ibn 'Uyayna qui a dit : Après une longue absence, Ibn Ishāq rend visite à Zuhri. Ce dernier l'interpelle : Où es-tu passé ? Qui peut te voir avec la rigueur de ton portier ? réplique-t-il. Al- Zuhri appelle son portier et lui ordonne : Tu ne dois jamais le faire attendre !<sup>922</sup>

**c/** Il rapporte notamment de la famille d'al-Zubayr tels Yahya Ibn 'Abbād Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Zubayr,<sup>923</sup> Muḥammad Ibn Ja'far Ibn Zubayr<sup>924</sup>, Yahya Ibn Urwa b. Zubayr<sup>925</sup>, 'Umar Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Urwa Ibn Zubayr.<sup>926</sup>

Il rapporte également de Hishām b. 'Urwa (146/763), qui le tient de son père 'Urwa, qui le tient, entre autres, de sa mère Asmā' ou de sa tante 'Ā'isha en employant la formule suivante : « ... حدثني هشام , Hishām m'a informé...»<sup>927</sup> Visiblement, Hishām était son maître avant qu'un différend ne les oppose. Apparemment, Il n'a pas toléré qu'il rapporte de sa femme Fāṭima Bint al-Muṇḍir Ibn Zubayr. « Le menteur, dit-t-il, comment a-t-il pu la voir ? »<sup>928</sup>

<sup>915</sup> C'est Ḍahabī qui avance cette date, cf., al- Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>916</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIV, pp. 406-410.

<sup>917</sup> Al-Ḥākim al-Naysābūrī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 215., p. 590. À propos de Anas b. Mālik, voir Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 131 sqq.

<sup>918</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 477.

<sup>919</sup> Voir, Motzki (Harald), « The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq : on the origin and reliability of some *maghāzī* reports », *op. cit.*, p. 179.

<sup>920</sup> Ma'bad Ibn Ka'b, Ṣāliḥ Ibn Ibrāhīm et Sa'īd Ibn Abd Raḥmān respectivement. Voir, Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, p. 324., p. 121., p. 156.

<sup>921</sup> *Ibid.*, T. I, pp. 23 sqq., pp. 153sqq., pp. 221. sqq., pp.234 sqq., pp. 258 sqq., T. II, p. 25 sqq., p. 167 sqq *et passim*. Voir, Görke (Andreas), « The Historical tradition about al-Ḥudaybiya -a study of 'Urwa b. Zubayr's account- », *op. cit.*, pp. 243 sqq.

<sup>922</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *op. cit.*, T. II, p. 14. Nous évoquerons cette relation en détail lors de notre étude de la biographie d'Ibn Ishāq.

<sup>923</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 96. 136.

<sup>924</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 204., p. 221.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 164. 174. 223. 301.

Il est probable, écrit-al-Mizzī, que Ḥafṣa, fille de ‘Abd al-Raḥmān, fils du calife Abū Bakr, soit la mère de Fāṭima en question.<sup>929</sup> Elle a rapporté d’Asmā’, la fille d’Abū Bakr et l’épouse de Zubayr, sa grand-mère et celle de Hishām également.

Le fait qu’Ibn Ishāq transmette d’elle détrône, en quelque sorte, Hishām de sa position dominante sur les *ḥadīth* qui parviennent par le canal de sa famille. Ce dernier motif, ne serait-il pas le vrai mobile de son emportement à l’égard de son contemporain Ibn Ishāq.

D’autant plus que les deux hommes partent à la conquête d’Iraq a peu près à la même période.<sup>930</sup> Tous les deux tiennent à rendre visite au calife Ja‘far al-Manṣūr, qu’ils suivent ensuite à Baghdad. Ils y décèdent et seront inhumés au cimetière al-Khyzurān.<sup>931</sup>

La réprobation de Hishām n’était pas fondée, même chez les anciens érudits. ‘Ali Ibn al-Madīnī (m. 234/848) plaide en faveur d’Ibn Ishāq :

« Ce que dit Hishām n’est pas justifié. Peut-être, il est rentré chez sa femme et il a entendu d’elle des *ḥadīth* alors qu’il était très jeune *ghulam* غلام. »<sup>932</sup> Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855) commente aussi cet événement : « Qu’est-ce que Hishām reproche à Ibn Ishāq ? Probablement, il est rentré chez elle après sa permission et sans que Hishām soit au courant. »<sup>933</sup>

Ibn Ishāq tient notamment des traditions des esclaves de cette famille notable, à savoir Wahb Ibn Kisān, Ṣāliḥ Ibn Kisān et Ismā‘īl Ibn Abī Ḥakīm.<sup>934</sup> Par ailleurs, il n’a pas entendu directement ‘Urwa Ibn al-Zubayr.<sup>935</sup> Il rapporte de lui par l’entremise de, entre autres, Zuhri, son fils Hishām et Yazīd Ibn Rūmmān.<sup>936</sup>

**d/** Il transmet d’Ibn ‘Abbās à travers Dāwūd Ibn al-Ḥuṣayn ou Thawr Ibn Yazīd les disciples de ‘Ikrima l’esclave d’Ibn ‘Abbās.<sup>937</sup>

Il confirme avoir entendu Nāfi<sup>938</sup>, l’affranchi de ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar, qui a diffusé les traditions qu’Ibn ‘Umar tient, entre autres, de son père ‘Umar.<sup>939</sup>

**e/** Parmi ses maîtres indirects le fameux Wahb Ibn Munabbih à travers al-Mughīra Ibn Abī Labīd l’esclave d’al-Akhnas.<sup>940</sup>

---

<sup>928</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *op. cit.*, T. II, p. 19.

<sup>929</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), T. XXXV, p. 265.

<sup>930</sup> cf., Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>931</sup> Si le grand-père d’Ibn Ishāq était esclave, la mère de Hishām était *um walad*. Ibn Sa‘d (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 323. Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XVI, pp. 59-64.

Signalons qu’Ibn Sa‘d les cite côte à côte, parmi les gens qui ont résidé à Bagdad. cf., *Ibid.*, T. IX, p. 323 sq.

<sup>932</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *op. cit.*, T. II, p. 27.

<sup>933</sup> *Ibid.*, T. II, p. 19.

<sup>934</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 171. 173. 176.

<sup>935</sup> cf., al-Mizzī, T. XXIV, pp. 406-410.

<sup>936</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 296., p. 477.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 421., p. 473.

<sup>938</sup> Pour cette autorité, cf., Motzki (Harald), Boekhoff-van der Voort (Nicolet), Anthony (Sean W.), *op. cit.*, pp. 61 sqq., cf., Comerro (Viviane), « Méthodes et débats », *op. cit.*, p. 449.

Voir l’avis de Charles Pellat sur les mawālī dans *Le milieu Baṣrien et la formation de Gāḥiz*, *op. cit.*, p. 34. Nous reviendrons sur ce point.

<sup>939</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 345 sq.

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 38.

Très jeune Il a notamment vu le célèbre successeur Saʿīd Ibn al-Musayyib<sup>941</sup>; il transmet de lui, en revanche, par l'intermédiaire de son fils Muḥammad.<sup>942</sup>

**f/** Il rapporte de son père Iṣḥāq Ibn Yasār qui, à son tour, rapporte, entre autres, d'al-Ḥasan b. Muḥammad Ibn Ali b. Abī Ṭālib.<sup>943</sup> Il transmet également de ses oncles paternels, à savoir Mūsā et 'Abd al-Raḥmān fils de Yasār.<sup>944</sup>

A travers al-Zuhrī et un certain 'Amr b. Abī Ja'far, il consigne des traditions de 'Ali b. al-Ḥusayn Ibn 'Ali Ibn 'Abī Ṭālib.<sup>945</sup>

À cet égard, soulignons qu'Ibn Iṣḥāq a probablement rapporté de Muḥammad al-Bāqir (m. 114/732), fils de 'Ali, fils de Ḥusayn, fils de 'Ali Ibn Abī Ṭālib. Rappelons-nous de cette tradition transmise par al-Rabī'---- al-Shāfi'ī---- Sufyān Ibn 'Uyayna ---- Muḥammad b. Iṣḥāq qui aurait dit : « J'ai interrogé Muḥammad al-Bāqir : Que comportait la *saḥīfa* à l'intérieur du fourreau de l'épée du Prophète ? Il m'a répondu :

« Elle contenait, [entre autres] : « Que Dieu maudisse celui qui commet un homicide contre un innocent... »<sup>946</sup>

**g/** Yazīd Ibn Abī Ḥabīb al-Miṣrī était à la fois son maître et son disciple lors de son installation provi-soire en Egypte. Al-Mizī consigne : « و قال أبو سعيد بن يونس : قدم الإسكندرية سنة خمس عشرة و " " Abū Sa'īd Ibn Yūnus a dit : Il arrive à Alexandrie en 115/733. »<sup>947</sup>

Abū Sa'īd est sans doute Bakr, le fils de Yūnus Ibn Bukayr qui, a rapporté des Égyptiens, entre autres, d'al-Layth Ibn Sa'd.<sup>948</sup>

In fine, notons qu'Ibn Sa'd consigne, dans son œuvre maîtresse quelque traditions d'Ibn Iṣḥāq, grâce aux disciples de ce dernier : 'Abd allāh b. Numayr, 'Abd allāh b. al-Mubārak, 'Abd al-Wārith b. Ibn Sa'īd, Khālīd b. Yazīd, Ya'lā b. 'Abīd et 'Abd Allāh b. Idrīs.<sup>949</sup> Ce dernier transmetteur, nous le trouvons également chez Ṭabarī à propos du message éventuel que le Prophète aurait envoyé à Héraclius, il consigne :

" حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ، قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ، قَالَ : حَدَّثَنَا مَجْدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ الزَّهْرِيِّ... " حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ، قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ، قَالَ : حَدَّثَنَا مَجْدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ الزَّهْرِيِّ... "

" حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ، قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ، قَالَ : حَدَّثَنَا مَجْدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ الزَّهْرِيِّ... "

<sup>941</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *op. cit.*, T. II, p. 11.

<sup>942</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, pp. 127. 131.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 103. cf., pp. 120. 257. 270. 341. 472. 464. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), T. II, pp. 244. 442. 453. 545 ; T. III, p. 214.

<sup>944</sup> Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *op. cit.*, T. I, p. 85.

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 153 sq.

<sup>946</sup> Al- Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, *op. cit.*, T. VII, pp. 11 sq.

<sup>947</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIV, p. 424. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 111., p. 162.

<sup>948</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, T. IV, p. 232.

<sup>949</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 417 *et passim*. T. II, pp. 51. 107 sqq *et passim*. cf., à l'introduction de Marsden Jones dans : al-Wāqidi (Muḥammad), *op. cit.*, p. 26.

En ce qui concerne 'Abd al-Wārith Ibn Sa'īd, voir figure I.



Ṭabarī---Sufyān Ibn Wakī'---Yahya Ibn Ādem-----'Abd Allāh Ibn Idrīs-----Muḥammad Ibn Ishāq---  
---Zuhrī...<sup>950</sup> Il rapporte aussi à travers son maître Ibn Ḥumayd d'un certain 'Ali Ibn Mujāhid, disciple  
d'Ibn Ishāq ; il l'associe avec Salama dans la tradition concernant l'invocation pour les morts du ci-  
metière de *Baqī'* :

« Al-Ṭabarī-----Ibn Ḥumayd-----Salama Ibn al-Faḍl & 'Ali Ibn Mujāhid-----Ibn Ishāq.»<sup>951</sup>

---

<sup>950</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 649.

<sup>951</sup> *Ibid.*, T. III, p. 188.

### III. I. I. III. II. Le style de transmission chez Ibn Ishāq :

Aborder un sujet pareil, nous permet, sans doute, d'atteindre et de toucher ce moment où la terminologie du *ḥadīth* élabore timidement encore ses méthodes et ses concepts. Cela concerne naturellement toutes les sciences musulmanes qui se sont élaborées graduellement. Al-Ghazālī (m. 505 / 1111) révèle même la possibilité de l'évolution du vocabulaire coranique, bien qu'elle soit, selon lui, un phénomène inapprécié.<sup>952</sup>

Notons en passant qu'al-Shāḥibī, dans œuvre maîtresse *les Objectifs supérieurs de la jurisprudence islamique*, signale que le sens de l'abrogation chez les ancêtres "*salaf*" était plus général. Outre l'annulation d'une loi et son remplacement par une autre, elle inclut aussi la restriction du général « *takḥṣīs al-ʿām* » et la limitation de l'absolu « *taqyīd al-muṭlaq* ». <sup>953</sup>

Nous évoquerons ci-dessous les divergents sens du *mursal* المرسل afin d'illustrer clairement ce phénomène, c'est-à-dire le développement progressif de la terminologie du *ḥadīth*.<sup>954</sup>

**a/** À plusieurs reprises, Ibn Ishāq cite sa chaîne de garants jusqu'au bout, à l'exemple de cette tradition :

" قال ابن إسحاق: حدثني محمد بن مسلم الزهري عن عروة بن الزبير عن أسامة بن زيد بن حارثة، قال: ركب رسول الله إلى سعد بن عبادة يعودده...<sup>955</sup>"

Ibn Ishāq a dit : « Zuhri-----'Urwa-----Usāma Ibn Zayd Ibn Ḥāritha : Le Prophète a rendu visite à Sa'd Ibn 'Ubāda alors qu'il était malade... »

Étant donné qu'Usāma, jeune compagnon, ne peut être qu'un témoin auriculaire, ce genre de tradition est appelé *mursal* du compagnon ; néanmoins, Il est accepté par la majorité absolue des savants musulmans.<sup>956</sup>

**b/** Il se contente, des fois, de s'arrêter aux maîtres d'al-Zuhri, une classe d'âge connue sous le nom de successeurs, tels 'Abd al-Raḥmān b. Abd Allāh b. Ka'b b. Mālik al-Anṣārī,<sup>957</sup> 'Urwa b. Zubayr<sup>958</sup> ou Sa'īd Ibn al-Musayyib.<sup>959</sup>

Cette catégorie de traditions prophétiques est qualifiée de *mursal*, car le chaînon manquant est celui du témoin oculaire, à savoir le compagnon. Nous nous limitons à l'exemple cité par Ibn Ishāq qui le tient de Zuhri qui le tient à son tour du successeur Sa'īd Ibn al-Musayyib :

« Le Prophète a décrit à ses compagnons Ibrāhīm, Mūsā et 'īsā, tels qu'il les a vus lors de son voyage nocturne. »<sup>960</sup>

<sup>952</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī (Muḥammad), *Ihyā' 'ulūm al-Dīn*, éd. Dār al-sha'b, Le Caire, 1980, T. I, pp. 53-65.

<sup>953</sup> Al-Shāḥibī (Ibrāhīm), *al-muwāfaqāt fi uṣūl al-sharī'a*, éd. Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1975, T. III, p. 108.

<sup>954</sup> Concernant l'évolution de *l'isnād*, voir, Brown (Jonathan), *op. cit.*, p. 213 sqq.

<sup>955</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 436., cf., pp. 153. 170. 396. 420. 421.

<sup>956</sup> Ibn al-Ṣalāh ('Uthmān), *'Ulūm al-ḥadīth*, éd. Dār al-fikr, Damas, 1986, p. 56. Concernant ce traditionniste et son ouvrage voir, Dickinson (Eerik), *op. cit.*, pp. 484 sqq.

<sup>957</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, p. 23.

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>959</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>960</sup> *Ibid.*

À cet égard, signalons que le *mursal* était plausible pour des savants tels qu'Abū Ḥanīfa (m. 150/767), al-Awzā'ī (m. 157/773), Sufyān al-Thawrī (m. 161/777) et Mālik (m. 179/795), jusqu'au moment où Shāfi'ī (m. 204/819) le discrédite, selon Abū Dāwūd (m. 275/888), dans son épître. Il a été ensuite suivi par des experts du *ḥadīth* tel qu'Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855).<sup>961</sup> Notons en passant qu'al-Shāfi'ī nomme cette catégorie du *ḥadīth* « *al-munqaṭi'* », soit l'interrompu.

Postérieurement, ce dernier devient, d'une façon définitive, caractérisé par le manque du chaînon qui précède précisément le successeur.<sup>962</sup>

**c/** Dans plusieurs traditions, Ibn Ishāq se satisfait de la génération de Zuhri, dont al-Zuhri lui-même, considéré comme son maître principal<sup>963</sup> : Ya'qūb Ibn 'Ataba<sup>964</sup> et 'Abd al-Malik Ibn Abd Allāh Ibn Abī Sufyān al-Thaqafī qu'il décrit par cette expression : « *wā'iyā* وكان واعية », <sup>965</sup> ce que nous pouvons traduire par « Il avait une forte mémoire. » Cette formule sera supplantée par le terme « *ḥāfiẓ* », <sup>966</sup> probablement au cours du deuxième tiers du 9<sup>ème</sup> siècle.<sup>967</sup>

**d/** Maintes fois, Ibn Ishāq ne déclare pas le nom de son transmetteur. Il nous laisse dans l'ambiguïté en utilisant des phrases telles que :

« une personne "حدثني محدث" <sup>969</sup> ; « des gens de Najrān » "بعض أهل نجران" <sup>968</sup> ou m'a informé » « je tiens une information de quelqu'un au dessus de tout soupçon », "حدثني من لا أتهم". <sup>970</sup> Il emploie également les formules suivantes :

"فيما يزعمون", "وزعم الناس فيما يتحدثون", "فيما ذكر لي", "حدثني بعض أهل العلم", "حدثني رجل من أسلم" <sup>971</sup>, « dont ils prétendent », « les gens affirment d'après ce qu'ils racontent... », « dont il m'a été révélé. », « Selon des gens de "sciences" », « un homme de la tribu de Aslam m'a avisé. » C'est ce que les spécialistes en la matière désigne par le maillon anonyme « *al-mubham* ». <sup>972</sup>

L'expression "فيما يزعمون" suivie des fois par l'énoncé "الله أعلم" est surtout utilisée avec les signes avant-coureurs de la naissance du Prophète tels que : la promesse de 'Abd al-Muṭalib d'immoler

<sup>961</sup> Abū Dāwūd (Sulaymān), *Risālat Abī Dāwūd fi waṣf sunanihi*, annoté par Muḥammad Ibn Loṭfī al-Ṣabāgh, éd. al-Maktab al-Islāmī, Beyrouth, 1984, p. 25. Al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Risāla*, *op. cit.*, pp. 461 sqq. cf., al-Rāzī (Fakhr al-Dīn), *al-Maḥṣūl fi 'ilm al-uṣūl*, annoté par Tah Jābir al-'ulwānī, éd. Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1993, T. IV, p. 454.

<sup>962</sup> Al-Ḥākim al-Naysābūrī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 180.

<sup>963</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 307.

<sup>964</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 269. Ibn Ishāq emploie cette expression pour d'autres personnes, p. 205 *et passim.*, voir la signification du terme, Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XV, p. 396.

<sup>966</sup> Contrairement à « *ḥāfiẓ* », le terme « *wā'iyā* », utilisé dans le contexte du *ḥadīth*, est plus proche à sa signification coranique. Voir, 'Abd-al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), *op. cit.*, pp. 207. 756.

<sup>967</sup> Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. II, p. 336. 341., cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Tadrib al-rāwī fi sharḥ taqrīb al-Nawāwī*, éd. al-Kawthar, Riyad, 1994, pp. 938 sqq.

<sup>968</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, p. 40.

<sup>969</sup> *Ibid.*, pp. 35. 145. 167., *et passim.*

<sup>970</sup> *Ibid.*, pp. 86. 155., *et passim.*

<sup>971</sup> *Ibid.*, respectivement, pp. 116 sqq., p. 126., pp. 209 sqq., pp. 124 sqq., p. 205. Nous trouvons dans cette dernière page la locution suivante : « des proches de Umm Kathūm, fille d'Abū Bakr, m'ont annoncé... »

<sup>972</sup> Ibn al-Ṣalāh ('Uthmān), *op. cit.*, p. 375 sq. Voir, Brown (Jonathan), *op. cit.*, p. 163. Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 421.

son fils ‘Abd Allāh le père de Muḥammad, les visions de sa mère Āmina lorsqu’elle était enceinte de lui, son adoption par son oncle Abū Ṭālib après le décès de son grand-père, son voyage vers la Syrie avec Abū Ṭālib et son histoire avec le saint ascète Buḥayra.<sup>973</sup> La locution en question disparaît ou presque et le style devient plus affirmatif en s’approchant du jour de la révélation. Cependant, pour la partie concernant la généalogie du Prophète et celle des arabes, les descendants d’Ismā‘īl, ainsi que l’histoire préislamique du Yémen, Ibn Ishāq et Ibn Hishām se sont montrés également plutôt affermis. À cet égard, rappelons-nous qu’Ibn Hishām est le rapporteur principal de l’ouvrage de Wahb Ibn Munabbih (110/ 728),<sup>974</sup> le *Kitāb al-tigān fi mulūk Ḥimyar*.<sup>975</sup>

**e/** En revanche, l’intitulé : « Ibn Ishāq a dit », "قال ابن إسحاق", sans aucune chaîne de garants, ni inté-grale ni fragmentaire, revient sans cesse.<sup>976</sup>

C’est le cas, malheureusement, du *Ṣaḥīfa* de Médine. Ibn Hishām nous l’adresse en se contentant d’écrire : « Ibn Ishāq a dit »<sup>977</sup>

**f/** Il arrive qu’il doute de son transmetteur direct : « Et, j’ai été informé par Muḥammad Ibn Ja’far Ibn al-Zubayr ou Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd Allāh Ibn I- Ḥuṣayn. », "و حدَّثني محمد بن بن جعفر بن الزبير أو محمد بن عبد الرحمان بن عبد الله بن حصين."<sup>978</sup>

Nous n’écartons pas cependant la possibilité de l’erreur du copiste qui aurait confondu la conjonction : et, و , avec ou, أو.

**g/** Texte composite :<sup>979</sup>

Ibn Ishāq n’hésite pas à rapporter des textes composites, à titre d’exemple nous citons : « Ibn Ishāq a dit : Zuhri, ‘Āsim Ibn ‘Umar Ibn Qatāda, ‘Abd allāh Ibn Abī Bakr et Yazīd Ibn Rūmmān me racontent ce qu’ils tiennent de ‘Urwa b. Zubayr et d’autres de nos savants qu’ils tiennent d’Ibn ‘Abbās. Toute personne évoquée m’a relatée une partie (de la bataille de Badr) que j’ai assemblée ici. »<sup>980</sup> Ailleurs, avec l’histoire de la bataille du fossé ainsi que la médisance concernant ‘Ā’isha, il précise : « J’ai assemblé les *akhbār* de différents transmetteurs, or quelques transmetteurs rapportent ce que d’autres ne le font pas. »<sup>981</sup> Aussi, il agit de la même façon dans un *khbar* concernant la bataille de Tabūk.<sup>982</sup>

<sup>973</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), *op. cit.*, T. I, pp. 116-138.

<sup>974</sup> Wahb Ibn Munabbih et un personnage clé pour concevoir les prémices de la culture musulmane. Ce protagoniste Yéménite d’origine juive a côtoyé, entre autres, Ibn ‘Abbās, ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar et Abū Hurayra. Aḥmad Ibn Ḥanbal prétend qu’il était aussi d’origine perse. cf., Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 102. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXXI, p. 140. Ibn Kathīr (Ismā‘īl), *al-Bidāya wa nihāya*, *op. cit.*, T. II, p. 1448.

<sup>975</sup> Ce livre a été édité pour la première fois à Hyderābād en Inde en 1928 ; le centre des études et des recherches Yéménites à Ṣan‘ā’ a pris le soin de le rééditer en 1979. cf., Ibn Munabbih (Wahb), *Kitāb al-Tijān fi mulūk Ḥimyar*, éd. centre des études et des recherches Yéménites, Ṣan‘ā’, 1979.

<sup>976</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. II, pp. 71 sqq. éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. I, pp. 115 sqq. éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, pp. 91 sqq.

<sup>977</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Wüstenfeld, *Ibid.*, T. I, p. 341., éd. Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, T. II, p. 94., éd. Dār al-Ḥadīth, *Ibid.*, T. I, p. 368.

<sup>978</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Wüstenfeld, *Ibid.*, T. I, p. 64. éd. al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, T. I, p. 96.

<sup>979</sup> A ne pas confondre avec "l’additif du rapporteur credible", *ziyādat al-thiqa*. Dans ce cas, et contrairement au texte composite, le rapporteur qui a ajouté un élément au texte initial est identifié. Voir, Ibn al-Ṣalāh (‘Uthmān), *op. cit.*, pp. 85 sqq. Voir, Brown (Jonathan), *op. cit.*, p. 171.

<sup>980</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 452.

Le fait de transmettre des traditions composites était coutumier chez les anciens. Dans son introduction, Ibn Sayyid al-Nās confirme à juste titre que cette méthode était suivie par les grands savants tels qu'Ibn Sirīn<sup>983</sup> et al-Zuhrī.<sup>984</sup>

Cette pratique remonte aux précurseurs de *la Sīra* tel que 'Urwa, qui a réagi, apparemment, de la même façon. A propos du traité de Ḥudaybiyya, 'Abd al-Razzāq rapporte :

" عن معمر قال : أخبرني الزهري قال : أخبرني عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة و مروان بن الحكم، قالوا :...<sup>985</sup>  
« De Ma'mar -- Zuhrī -- 'Urwa Ibn al-Zubayr -- Miswar Ibn Makhrama & Marwān Ibn al-Ḥakam tous les deux ont dit...»

Al-Zuhrī a procédé, lui aussi, de la sorte à en croire al-Ṭabarī qui raconte l'événement *d'al-ifk*, pour n'en prendre qu'un exemple :

" حَدَّثَنَا ابن حميد قال : حَدَّثَنَا سلمة، عن مجد بن إسحاق، عن الزهري، عن علقمة بن وقاص الليثي و عن سعيد بن المسيب و عن عروة بن الزبير و عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، قال الزهري : كلّ قد حَدَّثني بعض هذا الحديث، و بعض القوم كان أوعى له من بعض. قال : وقد جمعت لك كلّ الذي حَدَّثني القوم.<sup>986</sup>

« Ibn Ḥamīd -- Salama - Ishāq -- Zuhrī - 'Alqama Ibn Waqāṣ al-Laythī & Sa'īd Ibn al-Musayyib & 'Urwa Ibn al-Zubayr & 'Ubayd Allāh Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Utba Ibn Mas'ūd. Al-Zuhrī a dit : Chacun m'a transmis une partie. Certains ont une meilleure mémoire que d'autres. J'ai assemblé, pour toi, tout ce qu'ils m'ont dit.» La dernière phrase de Zuhrī s'adresse personnellement à Ibn Ishāq, qui a pris part à ce texte sans hésitation.

Wāqidī (m. 207/825)<sup>987</sup> débute ses *Maghāzī* en citant ses vingt-cinq maîtres :

"فكلّ قد حَدَّثني من هذا بطائفة، و بعضهم أوعى لحديثه من بعض. و غيرهم قد حَدَّثني أيضا فكتبت كلّ الذي حَدَّثوني.  
قالوا:...."

« Tous ces maîtres, et d'autres que je n'ai pas évoqués, m'ont transmis une partie du contenu de ce "livre". Certains ont une meilleure mémoire que d'autres ; j'ai donc écrit tout ce que j'ai entendu d'eux. »<sup>988</sup> Ibn Sa'd suit les traces de son maître al-Wāqidī, en agissant de la sorte à plusieurs reprises.<sup>989</sup>

Plus tard, ce mélange de maîtres transmetteurs dans un seul *matn* effectué, entre autres, par Ibn Ishāq et al-Wāqidī a été critiqué vivement par Aḥmad Ibn Ḥanbal.<sup>990</sup>

La contestation de ce dernier traditionniste dévoile-t-il le désaccord entre les deux écoles, à savoir l'école de la *Sīra* et celle d'*al-Ḥadīth* ? Ou, révèle-t-elle simplement le processus de l'évolution progressive de la science du *Ḥadīth* ? En conséquence, ce thème dévoile-t-il la divergence au sein de

<sup>981</sup> *Ibid.*, T. II, p. 153., T.II, p. 221. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 611.

<sup>982</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Ibid.*, T. III, p. 101.

<sup>983</sup> *Ibid.*

<sup>984</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>985</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. V, p. 330.

<sup>986</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 611.

<sup>987</sup> cf., al-Wāqidī (Muḥammad), *op. cit.*, l'introduction de M. J, *Ibid.*, p. 9.

<sup>988</sup> *Ibid.*, T. I, pp. 1-2., cf. à l'introduction de M. J, p. 29.

<sup>989</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 177 sqq., pp. 204 sqq., p. 300., p. 404 *et passim*.

<sup>990</sup> Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 64.

cette école même entre «les experts souples » et «les experts stricts », entre ceux qui tolèrent le mélange des *isnād* et ceux qui le condamnent.<sup>991</sup>

À cet égard, rappelons-nous de l'observation de A.-L. de Prémare : « En fait, la pratique systématique de *l'isnād* ne s'est mise en place que progressivement. Au milieu du 8<sup>e</sup> siècle, par exemple, le commentateur du Coran Muqātil (m. 150/768)<sup>992</sup> ne mentionnait aucune chaîne de transmetteurs à l'appui de ses récits sur les circonstances de l'émission de tel ou tel message coranique. »<sup>993</sup>

---

<sup>991</sup> Ibn al-Ṣalāḥ ('Uthmān), *op. cit.*, p. 235 où il indique le *ḥadīth* de Zuhri, cité ci-dessus, comme exemple. cf., pp. 223 sqq où il développe cette thématique. Également, p. 96 sq.

<sup>992</sup> Concernant cet exégète pionnier parmi d'autres, voir, Amir-Moezzi (Mohammad Ali), *Le Coran silencieux et le Coran parlant -Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur-*, éd. CNRS, Paris, 2011, p. 118.

<sup>993</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam -entre écriture et Histoire-*, *op. cit.*, p. 12. cf., Ibn Sulaymān (Muqātil), *al-Tafsīr*, *op. cit.*, T. V, pp. 125 sqq.

### III. I. I. III. III. Le style de transmission chez Ibn Hishām :

La formule classique : Ibn Hishām a dit, قال ابن هشام, sans se référer à une chaîne de transmission, revient souvent, de manière similaire à son maître indirect Ibn Ishāq.<sup>994</sup>

En revanche, les trois formules suivantes attirent vivement notre attention :

I/ « Le narrateur [ ? ] a dit ce qu'il tient d'Ibn Hishām... » <sup>995</sup> " قال الراوي : قال ابن هشام : ... " <sup>995</sup>

II/ « Il a dit [ ? ] : Abū Muḥammad 'Abd al-Malik Ibn Hishām nous a informé de ce qu'il détient de Ziyād... » <sup>996</sup> " قال : حدّثنا أبو محمد عبد الملك بن هشام، قال : حدّثنا زياد... " <sup>996</sup>

III/ A priori, cette troisième locution est toujours ou presque placée en tête d'un nouveau chapitre.<sup>997</sup> Sous le titre : l'histoire de l'émigration du Prophète, nous lisons : " تاريخ الهجرة : بالإسناد المتقدّم عبد الملك بن هشام، قال : حدّثنا زياد... " <sup>998</sup>

« Du même isnād précédent d'Ibn Hishām, ce dernier a dit ce qu'il tient de Ziyād Ibn 'Abd al-Bakkā'ī qui le tient d'Ibn Ishāq... »

Bizarrement, dans la version de la *Sīra* d'Ibn Hishām dont nous disposons, aucun *isnād* en aval d'Ibn Hishām n'est disponible, autrement dit aucun disciple transmetteur d'Ibn Hishām n'est signalé. Ces trois exemples parmi beaucoup d'autres, nous confirment l'hypothèse qui induit que la transmission orale et la présence du "livre" ou plus précisément de l'écrit, se sont longuement côtoyées.<sup>999</sup>

La transmission était même le véhicule et le diffuseur de l'œuvre en l'absence des moyens modernes de propagation.<sup>1000</sup>

Les traditionnistes présentent ces deux formes de communications conjuguées sous le titre : l'aliénation "المناولة" : la passation d'un écrit du maître à son disciple avec l'autorisation de le répandre.<sup>1001</sup>

Outre son principal enseignant Ziyād b. A. Allāh al-Bakkā'ī,<sup>1002</sup> Ibn Hishām transmet, entre autres, du grammairien Abū 'Ubayda, lequel jouit d'une grande importance dans l'œuvre d'Ibn Hishām.<sup>1003</sup> 'Abd al-Wārith Ibn Sa'īd,<sup>1004</sup> Khellād Ibn Qarra Ibn Khālid al-Sadūsī,<sup>1005</sup> 'Abd-allāh Ibn Wahb,<sup>1006</sup> Abū Zayd al-Anṣārī et de Maslama Ibn 'Alqama al-Māzinī.<sup>1007</sup>

<sup>994</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth., *op. cit.*, T. I, pp. 90 sqq., cf., éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. I, pp. 99 sqq., éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, pp. 66 sqq et *passim*.

<sup>995</sup> éd. Dār al-ḥadīth., *Ibid.*, T. I, p. 300. éd. al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, T. II, p. 18. éd. al-Saqqā, *op. cit.*, T. II, p. 57. Chez Wüstenfeld ce passage est omis. cf., *Ibid.*, T. I, p. 276.

<sup>996</sup> éd. Dār al-ḥadīth., *Ibid.*, p. 339. T. II, pp. 5. 60. 115. 153. 206. T. 397. 470. Wüstenfeld ne cite pas la chaîne des garants, *Ibid.*, T. I, p. 313.

<sup>997</sup> À titre d'exemple, éd. Dār al-ḥadīth, *Ibid.*, T. II, p. 60. 115. 153.

<sup>998</sup> *Ibid.*, p. 438. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. II, pp. 415. Al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. II, p. 182. éd. al-Saqqā, *op. cit.*, T. II, p. 240.

<sup>999</sup> Micheau (Françoise), *op. cit.*, p.29.

<sup>1000</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 129 sq.

<sup>1001</sup> Ibn Kathīr ('Ismā'īl), *al-bā'ith al-ḥathīth*, *op. cit.*, pp. 357 sqq.

<sup>1002</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, T. I, pp. 91. 105. T. II, p. 285. 339 et *passim*.

<sup>1003</sup> *Ibid.*, T. I, pp. 46 sqq. pp. 84 sqq. pp. 198 sqq et *passim*. T. II, pp. 245. 366 et *passim*.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, T. I, p. 495, T. II, p. 145 et *passim*.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, T. I, p. 22. p. 66 et *passim*.

Il est donc clair qu'Ibn Hishām compile la *Sīra* à partir de sources différentes bien que Ziyād Ibn Abd Allāh al-Bakkā'ī reste sa référence capitale.

Ibn Hishām n'hésite pas à consigner :

" قال ابن هشام : و ذكر غير زياد، عن مجد بن إسحاق عن الزهري : أن الأنصار يوم أحد قالوا لرسول الله : يا رسول الله ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ فقال : لا حاجة لنا فيهم." <sup>1008</sup>

« Ibn Hishām a dit : D'autres transmetteurs que Ziyād ont rapporté d'Ibn Ishāq qui le tient de Zuh-rī : Le jour de la bataille d'Uḥud, les *anṣār* ont dit au Messenger de Dieu : Oh Messenger de Dieu, de-manderons-nous soutien à nos alliés juifs? Il aurait répondu : Nous n'avons nullement besoin d'eux.»

Il arrive qu'Ibn Hishām ne précise pas son transmetteur direct, il note simplement : "ذكر لي بعض أهل العلم", "des gens de la science m'ont informé." <sup>1009</sup> Il utilise parfois l'expression : "حدثني من أثق به", "un homme crédible m'a informé." <sup>1010</sup> Tantôt il écrit : "بلغنا", tantôt il transcrit : "بلغني" <sup>1011</sup>, «il nous est parvenu..il m'est parvenu. » respectivement.

Somme toute, nous découvrons cette phrase d'Ibn Hishām :

" <sup>1012</sup> "و حَدَّثْتُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ...", et j'étais informé [indirectement] de Sa'īd Ibn Jubayr. "

En observant les trois expressions citées plus haut, à savoir : **I/** « Le narrateur a dit ce qu'il tient d'Ibn Hishām... », **II/** « Il a dit [ ? ] : Abū Muḥammad 'Abd al-Malik Ibn Hishām nous a informé de ce qu'il détient de Ziyād... » et enfin **III/** « Du même *isnād* précédent de 'Abd al-Malik Ibn Hishām, ce dernier a dit ce qu'il tient de Ziyād Ibn 'Abd al-Bakkā'ī qui le tient d'Ibn Ishāq... », on ne peut de ce fait que s'interroger : le livre d'Ibn Hishām était-il réellement et totalement rédigé par ce dernier avec soin et sans aucun ajout postérieur ? La période de la fin du huitième siècle et le début du neuvième <sup>1013</sup> correspond-t-elle indéniablement au propos de J. Goody :

«...Une œuvre écrite à nécessairement un début, un milieu et une fin. Une composition orale est susceptible de recevoir des additions à tout moment et de la part de diverses personnes... » <sup>1014</sup>

<sup>1006</sup> *Ibid.*, T. I, p. 23. C'est, probablement, 'Abd Allāh Ibn Wahb Ibn Muslim, le disciple du grand jurisconsulte Mālik, décédé en Égypte en 197/812., cf., al-Mizzī, *op. cit.*, T. 16, pp. 277-286.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, T. II, p. 28.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, T. II, p. 20.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, T. I, pp. 36 . 76. 261. 447 et *passim*.

<sup>1010</sup> *Ibid.*, T. I, pp. 175. 197.

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 418 et *passim*.

<sup>1012</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>1013</sup> Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakkā'ī est décédé en 800 et Ibn Hishām en 833 de l'ère chrétienne.

<sup>1014</sup> Goody (Jack), *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, *op. cit.*, p. 34. Nous développerons cette idée lors de l'étude du passage de l'oral à l'écrit.



### III. I. II. L'*isnād* de la *Ṣaḥīfa* a-t-il évolué ? :

Comme nous l'avons déjà mentionné, la *Ṣaḥīfa* de Médine, dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, ne comporte aucun *isnād*. « Ibn Ishāq a dit "قال ابن إسحاق" » consigne Ibn Hishām au début du texte sans aucune précision de sa part.<sup>1015</sup>

Peut-être, Ibn Ishāq a-t-il omis de mentionner intentionnellement ses maîtres pour une raison difficile à cerner. Il est aussi possible qu'il ait délaissé involontairement l'*isnād* car, pour lui, l'Écrit de Médine est un texte ordinaire comme beaucoup d'autres textes qu'il a transmis sans chaîne de garants, en se contentant de la fameuse formule : « Ibn Ishāq a dit », "قال ابن إسحاق".<sup>1016</sup> Enfin, la défaillance peut provenir également de ses disciples directs ou indirects, sinon des copistes qui ont manqué de citer l'*isnād* en amont d'Ibn Ishāq.

L'*isnād* de la *Ṣaḥīfa* va devenir complètement égyptien ou presque avec Abū 'Ubayd et son disciple Ibn Zanjawayh. Tandis que la chaîne des garants fournie par al-Bayhaqī atteint la famille de 'Umar, dépassant ainsi l'*isnād* égyptien, qui s'interrompt à Zuhri ; quant à celle qui a éventuellement été rapportée par Ibn abī Khaythama, elle remonte jusqu'au Prophète.<sup>1017</sup>

La tentation de dessiner les trois chaînons manquants, vraisemblablement, entre Ibn Ishāq et le compagnon du Prophète, le narrateur éventuel du texte, a poussé Gil à supposer que l'*isnād* manquant dans la version Ibn Ishāq/ Ibn Hishām est donné par Ibn Sayyid al-Nās.<sup>1018</sup>

Après avoir relaté le texte en question, Ibn Sayyid al-Nās affirme :

" هكذا ذكره ابن إسحاق، وقد ذكره ابن أبي خيثمة فأسنده : حدثنا أحمد بن جناب أبي الوليد، حدثنا عيسى بن يونس، حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني، أن رسول الله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار، فذكره بنحوه. " «...Ainsi il a été rapporté par Ibn Ishāq, Ibn Abī Khaythama l'a également cité en rajoutant le *isnād* suivant : Aḥmad Ibn Janāb Abū al-Walīd ---'Aīsā Ibn Yūnus ---Kathīr b. 'Abd Allāh b. 'Amr al-Muzanī ---son père 'Abd Allāh ----son grand-père 'Amr : Le Messager de Dieu a écrit un "livre" entre les *mu-ḥājirūn* et les *anṣār* ; et il l'a cité de même. »<sup>1019</sup>

Lecker pense que la supposition de Gil ne peut-être garantie avec l'existence d'un *isnād* rival<sup>1020</sup>, en l'occurrence, celui de 'Uthmān Ibn Muḥammad Ibn 'Uthmān Ibn al-Akhnas b. Sharīq qui le détient de la famille de 'Umar,<sup>1021</sup> un *isnād* relevé par Bayhaqī comme nous l'avons mentionné plus haut.<sup>1022</sup>

L'enjeu pour combler le vide dans une chaîne de garant d'un texte si important, incite Lecker, lui-même, à placer l'*isnād* de 'Uthmān en question en tête du texte d'Ibn Ishāq lequel est partagé

<sup>1015</sup> éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 341., éd. Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. II, p. 94., éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 368.

<sup>1016</sup> À titre d'exemple, cf., éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. II, pp. 266. 351. et passim

<sup>1017</sup> cf., pour plus de détails, au Chapitre: III. I. II. Les différents *isnād* de la *Ṣaḥīfa*.

<sup>1018</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 47.

<sup>1019</sup> Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 320.

<sup>1020</sup> Il existe plusieurs *isnad* rivaux comme nous allons voir plus loin.

<sup>1021</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 202.

<sup>1022</sup> Al-Bayhaqī (Aḥmad), *op. cit.*, T. 8, p. 106., voir la version E et la Figure N° 6.

par ce chercheur en soixante quatre paragraphes.<sup>1023</sup>

Cela étant, l'*isnād*, mine de rien, dissimule, avec une rigueur inflexible, les étapes spatio-temporelles que le renseignement en question a parcouru, notamment les complications, liées aux deux aspects conjoints de la transmission : l'oralité et l'écrit, et que le *khbar* rapporté a tant bien que mal surmonté. A.- L. de Prémare souligne les limites de l'*isnād* :

«Cette technique de présentation formelle veut donner l'assurance d'une transmission orale ininterrompue par des personnes successives à l'autorité reconnue.»<sup>1024</sup>

En outre, l'auteur ou le compilateur du recueil du *ḥadīth*, observe V. Comerro, ne transmet pas simplement ses traditions, elles sont sélectionnées et présentées de façon partielle, et de plus, il s'efface derrière ses transmetteurs tel un régisseur du théâtre ou d'un metteur en scène : l'œuvre n'est pas la sienne et ce sont les acteurs qui la jouent, mais sa présence, indispensable, ne peut être niée, elle donne le ton.<sup>1025</sup>

---

<sup>1023</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 7 sqq.

<sup>1024</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *op. cit.*, 2002, p. 12.

<sup>1025</sup> Comerro (Viviane), *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, *op. cit.*, p. 204.

### III. I. II. I. *isnād* en rapport avec les Alides :

R. Sergeant était, lui aussi, préoccupé à tisser un *isnād* à ce texte, un *isnād* de tendance chiite. Il pense effectivement que la liaison entre le texte de Médine et les Alides est manifeste.<sup>1026</sup>

M. Lecker estime également que la *Ṣaḥīfa* est devenue un sujet de concurrence entre les deux grandes tendances, à savoir le sunnisme et le chiisme. On supposait, dit-il, que l'héritier de Muḥammad est la personne à qui il a confié le *Kitāb* de Médine.<sup>1027</sup>

Revenons à Sergeant qui suppose que la copie ou la version restée chez Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/148/765),<sup>1028</sup> du fameux *al-Jafr*,<sup>1029</sup> « livre » secret dicté par le Prophète à 'Ali, disparu avec le douzième Imām occulté, est un résumé de la « constitution. »<sup>1030</sup> Elle est limitée à ce qu'il a appelé document **A** et **B**,<sup>1031</sup> équivalent à un peu moins de trente clauses, dit-il.<sup>1032</sup> Il pousse sa conjecture jusqu'au bout et déclare : "It seems to me possible however that, as a descendant of the senior branch, 'Abd Allāh b. Ḥasan Ibn Ḥasan may have held the original of the « constitution », and not Ja'far al-Ṣādiq."<sup>1033</sup>; « Il me semble toutefois possible que, 'Abd Allāh Ibn Ḥasan Ibn Ḥasan (m. 144/ 761)<sup>1034</sup> détient l'original de la « constitution » puisque il est le descendant de la branche de l'aîné (petit fils de Ḥasan) et non pas Ja'far al-Ṣādiq (arrière-petit-fils de Ḥusayn). » 'Abd Allāh Ibn Ḥasan b. Ḥasan est le possesseur de l'origine du texte de la constitution, selon Sergeant, et non pas son cousin Ja'far al-Ṣādiq.<sup>1035</sup>

La « constitution » apparaît pour la première fois, dit-Sergeant, dans la *Sīra d'Ibn Ishāq*, qui s'est dévoué exclusivement à 'Abd Allāh b. Ḥasan b. Ḥasan.<sup>1036</sup> Selon Sergeant, ce dernier est la source évidente de la « constitution. »<sup>1037</sup> Cette révélation, Sergeant l'a puisée chez Yaqūt al-Ḥamawī dans son livre : *Mu'jam al-udabā'*.<sup>1038</sup>

---

<sup>1026</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, pp. 4 sqq.

<sup>1027</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 194. Lecker préfère utiliser le terme *kitāb* pour désigner la *ṣaḥīfa*. cf., *op. cit.*, p. 1. D'après Lecker, l'intérêt du sunnisme vis-à-vis de la *ṣaḥīfa* se manifeste avec le *ḥadīth* rapporté par la famille de 'Umar. *Ibid.*, p. 196 sq. Nous discuterons plus tard cet *isnād*.

<sup>1028</sup> Pour Ja'far al-Ṣādiq, ce sixième Imām, cf., Corbin (Henry), *op. cit.*, p. 67.

<sup>1029</sup> Pour le livre *al-jafr*, cf., al-Kulaynī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 294 sq.

<sup>1030</sup> Sergeant (R. B), *op. cit.*, p. 6.

<sup>1031</sup> Sergeant partage le texte de Médine en huit documents, **A-H**. cf., *Ibid.*, pp. 9 sq. «The *Sunnah Jāmi'ah*», *op. cit.*, p. 9. Nous reviendrons sur cette idée plus tard.

<sup>1032</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 6.

<sup>1033</sup> *Ibid.*

<sup>1034</sup> Pour sa biographie, cf., al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. XI, p. 90 sqq., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XIV, p. 414 sqq.

<sup>1035</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 6. En ce qui concerne la *Sīra* chez les chiites, voir, Jarrar (Maher), « *Sīrat ahl al-kisā'* -Early *shīr* sources on the biography of the Prophet- », dans *The biography of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. H. Motzki, *op. cit.*, pp. 98-126.

<sup>1036</sup> " Ibn Ishāq was exclusively devoted to 'Abdullāh b. Ḥasan b. Ḥasan", Sergeant (R. B), *Ibid.*, p. 4.

<sup>1037</sup> *Ibid.*

<sup>1038</sup> *Ibid.*

L'éventuelle tendance chiite chez Ibn Ishāq n'est pas un secret. Beaucoup de savants anciens l'ont discrédité à cause de cette raison.<sup>1039</sup> Par ailleurs, Yaqūt al-Ḥamawī, dans la biographie d'Ibn Ishāq et en ce qui concerne sa relation avec 'Abd Allāh en question se contente de rédiger une seule phrase :

" وكان له - ابن إسحاق - انقطاع<sup>1040</sup> إلى عبد الله بن حسن بن حسن، وكان يأتيه بالشيء فيقول له : أثبت هذا في علمك، فيثبته و يرويّه عنه."<sup>1041</sup>

« Il se rend de temps en temps (Il se consacre ?) (Il s'adonne ?) à 'Abd Allāh Ibn Ḥasan Ibn Ḥasan. Ce dernier lui rapporte la chose (un *khābar* ou un *ḥadīth*) en lui disant : Intègre ceci à ton savoir (apprends ça). Il effectue ce que lui a demandé et le transmet via son maître en question.»  
Ce petit texte raconté par Y. al-Ḥamawī emploie le nom verbal indéterminé انقطاع qui n'exprime pas, linguistiquement parlant, une qualification constante ni exclusive. La traduction de Sergeant est pour le moins imprécise, elle convient parfaitement si le participe actif منقطع a été utilisé à la place du nom verbal. Or, le participe actif révèle, à l'opposé du nom verbal, une qualité immuable pour son sujet.<sup>1042</sup>

En conséquence, et d'après le texte même de Y. al-Ḥamawī, Ibn Ishāq ne s'est pas dévoué exclusivement à 'Abd Allāh Ibn Ḥasan Ibn Ḥasan. D'autre part, les grands prosopographes tels Ibn Sa'd, al-Khaṭīb al-Baghdādī et al-Mizzī n'ont pas cité ce maître éventuel d'Ibn Ishāq.<sup>1043</sup> Pourtant, al-Mizzī a pris le soin de citer cent vingt cinq maîtres qu'Ibn Ishāq a côtoyés.<sup>1044</sup> Par ailleurs, al-Khaṭīb ainsi qu'al-Mizzī mentionnent un certain Muḥammad Ibn Ali Ibn Husayn Ibn Ali comme maître d'Ibn Ishāq.<sup>1045</sup> Dans ce petit texte insolite, deux autres points suscitent notre attention :

وكان يأتيه بالشيء فيقول له : أثبت هذا في علمك، فيثبته و يرويّه عنه.

« Ce dernier lui rapporte la chose [un *khābar* ou un *ḥadīth*] en lui disant : Intègre ceci à ton savoir [apprends ça]. Il effectue ce que lui a demandé et le transmet via son maître en question.»

I/ Rien ne prouve que cette chose soit spécialement le texte de Médine. Or, il ne peut lui offrir à chaque visite le même texte, en l'occurrence le Pacte de Médine. La phrase de Yaqūt al-Ḥamawī confirme qu'Ibn Ishāq cite dans sa transmission, le nom de son maître, or la *Ṣaḥīfa* est transmise sans aucun signe à ce dernier.

M. Lecker inverse les rôles, Ibn Ishāq devient le maître de 'Abd Allāh: "'Abd Allāh would record it and transmit it on the authority of Ibn Ishāq, not the other way round."<sup>1046</sup>

<sup>1039</sup> cf., al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. II, p. 21., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. 14, p. 416. Al-Ḥamawī (Yaqūt), *Mu'jam al-Udabā'* *op. cit.*, T. VI, p. 2419.

<sup>1040</sup> Ce *maṣdar* est dérivé du verbe *inqaṭa'a* qui veut dire, entre autres, *ḡahaba* : se rendre. cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 279. Al-Fayrūzābādī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 752 sq.

<sup>1041</sup> Al-Ḥamawī (Yaqūt), *Ibid*, p. 2419.

<sup>1042</sup> Al-Jurjānī (Abd al-Qāhir), *Dalā'il al-i'jāz*, annoté par Maḥmūd Muḥammad Shākir, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1984, pp. 175 sqq.

<sup>1043</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, pp. 552 sqq. Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. II, pp. 7-35.

<sup>1044</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XIV, pp. 406-410.

<sup>1045</sup> Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. II, p. 7. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIV, p. 409.

<sup>1046</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 195.

II/ Comme c'est accoutumé chez les anciens, Y. Ḥamawī expose les avis des savants concernant la crédibilité ou non d'Ibn Ishāq. Bizarrement, plus de treize positions sont à l'encontre de sa pers-onne.

La seule sentence favorable est celle de Yaḥya b. Ma'īn. Il se trouve que le *khābar* en rapport avec 'Abd Allāh surgit, telle une preuve en main, après trois accusations formelles de sa relation avec le chiisme.<sup>1047</sup>

Dans la partie de cette étude que nous avons appelée « le texte de Médine fractionné », nous avons présenté quelques textes qui établissent le rapprochement entre la *Ṣaḥīfa* et les Alides. Il se trouve qu'aucun historien, toutes tendances confondues, n'a fait référence à 'Abd Allāh, le petit fils de Ḥasan.

Chez Shāfi'ī, nous avons déjà vu Muḥammad Ibn Ishāq s'informer auprès de Muḥammad al-Bāqir sur le contenu de *ṣaḥīfa* au-dedans du fourreau de l'épée du Prophète.<sup>1048</sup> Quant à Ibn Sa'd, il nous renseigne à travers 'Ikrima, *mawla* d'Ibn 'Abbās, que l'écrit de la conciliation avec les juifs est resté avec 'Ali,<sup>1049</sup> et nous avise que l'épée du Prophète en question était en la possession de 'Ali Ibn al-Ḥusayn à un moment donné.<sup>1050</sup>

Ni al-Kulaynī,<sup>1051</sup> ni le vizir Bouyide Manṣūr al-Ābī, n'ont signalés la présence de 'Abd Allāh lors de leur rappel de cette *ṣaḥīfa* morcelée.<sup>1052</sup> Dans ces traditions en question, les notoriétés évoquées sont : 'Ali, 'Ali Ibn 'Ali Ibn al-Ḥusayn, Muḥammad al-Bāqir et Ja'far al-Ṣādiq. Le fait d'évoquer les descendants de Ḥusayn, ne serait-il pas un signe avant-coureur de la prédominance des Ḥusaynides<sup>1053</sup> à l'égard de leurs cousins les Ḥasanides ?<sup>1054</sup>

Le fait d'associer la *Ṣaḥīfa*, même si elle est présentée de façon partielle, à 'Ali et ses descendants, nous intrigue. Ibn Sa'd affirme, par le biais de 'Ikrima, que 'Ali conserve le texte de conciliation que le Prophète aurait conclu avec les juifs.

« Il les a invités, il me semble, à une conciliation écrite. » 'Ikrima ajoute : « Ali a gardé cet Écrit. »<sup>1055</sup>

Restons toujours avec Ibn Sa'd qui évoque la célèbre épée « *dū al-Faqār* », laquelle a été obtenue en guise de butin par Muhammad à l'occasion de la bataille de Badr, et qui est terminée entre les mains de 'Ali.

Nous avons déjà mentionné cette tradition d'un certain 'Āmir qu'il a lue dans le fourreau de l'épée en question :

« La compensation du sang se fait entre les *mu'minūn*, ces derniers ne laissent sans secours une personne parmi eux, très endettée et qui a une grande famille à charge, et enfin un *muslim* ne peut être vengé pour l'assassinat d'un *kāfir*. »<sup>1056</sup>

<sup>1047</sup> Al-Ḥamawī (Yaqūt), *op. cit.*, p. 2419.

<sup>1048</sup> Al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, *op. cit.*, T. VII., pp. 11 sq.

<sup>1049</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 29-31.

<sup>1050</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>1051</sup> En ce qui concerne al-Kulaynī (m. 328/939) et son *opus magnum al-Kāfī* « le Livre Suffisant », voir, Amir-Moezzi (Mohammad Ali), *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *op. cit.*, pp. 159-206.

<sup>1052</sup> Al-Kulaynī ((Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 300 sq., al-Ābī (Manṣūr), *op. cit.*, T. I, p. 105.

<sup>1053</sup> La lignée de Ḥusayn fils de 'Ali Ibn Abī Ṭālib.

<sup>1054</sup> La lignée de Ḥasan fils de 'Ali Ibn Abī Ṭālib.

<sup>1055</sup> *Ibid.*, T. II, pp. 29-31.

D'après ce même 'Āmir, cette épée parvient à 'Ali Ibn al-Ḥusayn,<sup>1057</sup> et peut-être même la *Ṣaḥīfa* rievée autrefois à cette dernière. Le *khābar* de cette *ṣaḥīfa* est largement cité dans la tradition écrite. Nous nous contentons de rappeler les deux *ḥadīth* que nous avons déjà évoqués :

I/ Dans un *isnād* allant jusqu'à Ja'far al-Ṣādiq, al-Kulaynī rapporte :

« Un écrit, *ṣaḥīfa*, a été trouvé attaché à la poignée de l'épée du Messager de Dieu (comportant) : Quiconque commet un méfait « *aḥdatha* » à Médine ou héberge un malfaiteur « *muḥdith* » Dieu ne lui accordera, le jour de la résurrection, aucune grâce ni aucune rédemption. »<sup>1058</sup>

" عن أبي عبد الله (جعفر الصادق) قال: وُجِدَ في قائم سيف رسول الله صحيفة... ومن أحدث بالمدينة حدثاً أو آوى مُحدثاً لم يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً."

II/ Et dans une autre tradition sans *isnād*, Manṣūr al- Ābī cite :

« Un jour, 'Ali serrant l'épée du Prophète contre soi, trouva une *ṣaḥīfa* attachée à sa poignée. »<sup>1059</sup>

« يروى عن علي بن أبي طالب أنه قال: لقد ضمنت إليّ سلاح رسول الله فوجدت في قائم سيفه صحيفة معلقة ... »

Les chiites croient que le Prophète ne peut mourir sans désigner son successeur, et ce dernier ne peut-être que 'Ali et ses descendants. Le sixième *Imām*<sup>1060</sup> Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765) atteste que le testament écrit, nommant 'Ali, Ḥasan, Ḥusayn et sa postérité comme les seuls héritiers du Prophète est descendu du ciel avec l'ange Gabriel pendant l'agonie du Messager Muḥammad.

<sup>1061</sup> «..نزلت الوصية من عند الله كتاباً مسجلاً، نزل به جبرائيل... » Al- Kulaynī nous rapporte une autre tradition catégorique :

« Un certain Fuḍayl Ibn Sukra a dit : Rentrant chez Abū 'Abd Allāh (Ja'far al-Ṣādiq), il me demande : Sais-tu ce que j'observais avant que tu rentres ? Je réponds : non. Il réagit : J'étais en train de regarder (avec attention) le *kitāb* de Faṭīma. Tout roi règne sur un territoire figure dans ce "livre", de son nom et le nom de son père. En revanche, je ne trouve nulle part (dans ce "livre") le nom des descendants de Ḥasan.

"...عن فضيل بن سكرة قال: دخلت على أبي عبد الله فقال: أتدري في أي شيء كنت أنظر فُيبي. قال: قلتُ : لا. قال: كنتُ أنظر في كتاب فاطمة. ليس من ملك الأرض إلا وهو مكتوب فيه باسمه و اسم أبيه، وما وجدت لولد الحسن فيه شيئاً"<sup>1062</sup>

Sans doute, Ja'far al-Ṣādiq vise particulièrement Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Ḥasan Ibn Ḥasan, le personnage clé de la *Ṣaḥīfa* de Médine selon Sergeant, car dans la tradition qui précède celle-ci, il énonce quasiment le même *khābar*, en indiquant le nom de cet opposant au régime abbaside.<sup>1063</sup>

Du fait de cette éventuelle possession d'un autre document par les Alides, qui pourrait comporter le serment de succession pour 'Ali, l'inquiétude, voire l'angoisse, est semée.

<sup>1056</sup> Ibn Sa'ad (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 418.

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>1058</sup> Al-Kulaynī ((Muḥammad), *op. cit.*, T. V., p. 300 sq.

<sup>1059</sup> Al-Ābī (Manṣūr), *op. cit.*, T. I, p. 105.

<sup>1060</sup> Chez les chiites duodécimains, bien entendu.

<sup>1061</sup> Al-Kulaynī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 337.

<sup>1062</sup> Al-Kulaynī (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 298.

<sup>1063</sup> *Ibid.* Pour la révolte de Muḥammad à Médine et son frère à Bassora en 145/762, cf., al-Ya'qūbī (Aḥmad), *Tārīkh al-Ya'qūbī*, *op. cit.*, T. II, pp. 313 sqq. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 552.

C'est alors que les questions surgissent et reviennent sans cesse. Ibn Ishāq en personne interpelle le cinquième *Imām*, Muḥammad al-Bāqir :

« Que comportait la *ṣahīfa* à l'intérieur du fourreau de l'épée du Prophète ? « Elle contenait, (entre autres), répond-il, "Que Dieu maudisse celui qui commet un homicide contre un innocent" ... »<sup>1064</sup>

Dans une autre tradition rapporté par Ṣan'ānī, 'Ali aurait répondu après qu'il ait été sollicité sur un éventuel testament de la part du Prophète : « À l'exclusion de cette *ṣahīfa* dans ce fourreau, elle contient : Parce que les *mu'minūn* sont égaux, ils s'entraident et se défendent mutuellement et le moindre des croyants crée un engagement respectable. Un *mu'min* ne doit pas être vengé à cause d'un *kāfir*... »<sup>1065</sup>

" قيل لعليّ : هل عهد إليك رسول الله شيئاً ؟ قال: إلا ما في هذا القِراب. فأخرج من القِراب صحيفة، فإذا فيها: المؤمنون يد على من سواهم تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، لا يقتل مؤمن بكافر..."

Selon un autre texte, qui rentre fortement dans cette optique, nous trouvons un certain Abū Juḥayfa demander à 'Ali s'il détient un écrit outre que le Coran. 'Ali aurait répondu :

« Non, je possède qu'une compréhension du Livre saint comme tout un chacun et cette *ṣahīfa*. Que comporte cette dernière ? interroge-t-il. 'Ali répond : Elle contient la compensation du sang « *al- 'aql* », la rançon du prisonnier « *fakāk al-asīr* », et le fait de ne pas venger un *mu'min* pour un *kāfir* " *lā yuqṭal mu'min bi kāfir* " . »<sup>1066</sup>

Dans un autre *khavar* 'Ali aurait ajouté :

« Les *mu'minūn* sont unis contre quiconque agit contre eux, notamment la protection accordée à son prochain par le moindre des *mu'minūn* crée un engagement respectable. La malédiction de Dieu et sa colère le jour de la résurrection des morts se porteront sur l'homme qui commet de graves infractions ou héberge un *muḥdith*. »<sup>1067</sup>

Finalement, les Abbassides dépossèdent les Alides de cet outil symbolique, à savoir l'épée du Prophète qui abrite la *ṣahīfa*.

« 'Abd al-Razzāq---b. Jurayj<sup>1068</sup>---Ja'far al-Ṣādiq---son père Muḥammad al-Bāqir. L'épée du Prophète s'appelle *dū al-Fiqār*. Ja'far confirme : ...Ils l'ont saisie, i.e. les Abbassides. »<sup>1069</sup>

"عبد الرزاق---ابن جريج---جعفر الصادق---أبو محمد الباقر قال: اسم سيف النبي ذو الفقار. قال جعفر: ... هو عند هؤلاء، يعني بني العباس."

Allons jusqu'au bout et tirons les conclusions les plus ultimes, ne faut-il pas s'interroger : la *ṣahīfa* Médine n'aurait-elle été créée, totalement ou partiellement, qu'afin de faire barrage à la *ṣahīfa* mystérieuse de 'Ali et l'enrayée fallacieusement ?

<sup>1064</sup> Al- Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, op. cit., T. VII., pp. 11 sq.

<sup>1065</sup> Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), op. cit., T. X, p. 99.

<sup>1066</sup> Rapporté par al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Tirmidī et al-Nasā'ī, cf., Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *Jāmi' al-uṣūl fi aḥādīth al-rasūl*, op. cit., T. X, p. 253.

Notons que le *khavar* rapporté par Muslim et Abū Dāwūd ne passe pas par Abū Juḥayfa., cf., *Ibid*.

<sup>1067</sup> Ibn al-Athīr ((Majd al-dīn), *Ibid.*, p. 254.

<sup>1068</sup> À propos d'Ibn Jurayj voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, op. cit., pp. 212 sqq.

<sup>1069</sup> Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), op. cit., T. V, p. 296.



Le fait d'annoncer explicitement une idée pour cerner implicitement, ou en silence, si on ose dire, une autre, est un phénomène fréquent, en l'occurrence, dans la tradition musulmane.

Pour se limiter à un seul exemple, observons ce *ḥadīth* du Prophète rapporté par Abū Bakr, 'Umar et 'Ā'isha : <sup>1070</sup> " لا نورث ما تركناه صدقة "

Le Prophète aurait dit : « Nous [les prophètes] n'aurons pas d'héritiers, tout ce que nous laissons [comme biens] est pure charité. » Fāṭima, la fille du Prophète, est venue demander au nouveau calife son héritage, en l'occurrence la terre de Fadak <sup>1071</sup> فَدَك, et celui-ci aurait dit le *ḥadīth*. Tantôt 'Ā'isha transmet cette tradition directement du Prophète, tantôt par l'intermédiaire de son père. L'histoire racontée par Ibn Abī al-Ḥadīd illustre clairement notre propos :

« Je demande à un certain 'Ali al-Fāriqī, enseignant à l'école occidentale à Bagdad : Faṭima était-elle loyale? Oui, répond-il. Pourquoi Abū Bakr n'a pas accordé sa demande, répliqué-je ? S'il a cédé à sa revendication pour Fadak, elle pourrait revenir demain réclamant le califat pour son épouse. »

" سألت علي بن الفارقي مدرّس المدرسة الغربية ببغداد، فقلت له : أكانت فاطمة صادقة ؟ قال: نعم. فقلت: فلم لم يدفع لها أبو بكر فدك ؟ قال: لو أعطها اليوم فدك بمجرّد دعواها، لجاءت إليه غدا و ادّعت لزوجها الخلافة. "<sup>1072</sup>

D'ailleurs, même dans une discipline aussi minutieuse que la science relative aux héritages la politique se mêle, toujours en silence, et divise les deux écoles juridiques, à savoir l'école chiite et l'école sunnite. La fille hérite-t-elle de la totalité des biens de son père décédé avec la présence de l'oncle paternel, العمّ ?

Muḥammad al-Bāqir décide que nul n'hérite avec la fille, à l'exclusion de son mari.<sup>1073</sup> Son fils Ja'far al-Ṣādiq confirme que Faṭima a bel et bien hérité de tout ce que le Prophète possède.<sup>1074</sup>

" فاطمة ورثت كلّ ما كان له. "

Visiblement, Ja'far al-Ṣādiq, dans cette dernière tradition, est préoccupé de corroborer la thèse chiite et non pas de raconter un fait.

Un certain Barīd al-'Ajli interroge al-Bāqir : « Un homme est décédé dont ses seuls proches sont : Sa fille et son oncle paternel العمّ. Ses biens vont à la fille et rien pour son oncle, répond-il fermement.<sup>1075</sup>

" قلتُ (بريد العجلي) لأبي جعفر (مجد الباقر): رجل مات وترك ابنته وعمّه ؟ قال: المال للابنة وليس للعمّ شيء. "

Par ailleurs, dans un cas pareil, les juristes sunnites affirment sans ambiguïté que la fille bénéficiera uniquement de la moitié des biens ; elle est contrainte à partager son héritage avec l'oncle العمّ.<sup>1076</sup>

<sup>1070</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., T. III, p. 2970., cf., al-Rāzī (Muḥammad Fakhr al-dīn), *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1981, T. IX, p. 217 sq. Après avoir cité la tradition concernant Faṭima, al-Rāzī conclut: « finalement Faṭima accepte la décision d'Abū Bakr...et par consensus on approuve l'avis d'Abū Bakr... »

<sup>1071</sup> Pour l'histoire de Fadak en détail, cf., Ibn Shebba ('Umar), *Tārīkh al-madīna al-munawwara*, éd. Dār al-turāth, Beyrouth, 1990, T. I, pp. 193 sqq., al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān*, op. cit., T. IV, pp. 238 sqq.

<sup>1072</sup> Ibn Abī al-Ḥadīd ('Abd al-Ḥamīd), *Sharḥ nahj al-balāgha*, éd. Dār al-kitāb al-'arabī, Bagdad, 2007, T. VIII, p. 368.

<sup>1073</sup> al-Kulaynī (Muḥammad), op. cit., VII, p. 92.

<sup>1074</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>1076</sup> Al-Sarakhsī (Muḥammad), op. cit., T. XXIX, p. 139. 144. 174 et *passim*.



Ce n'est plus une affaire de *fiqh*, c'est une question purement politique. Désormais, les maîtres chiites ne divulguent guère cette opinion partout. Il arrive que Ja'far al-Şādiq répond à un étranger suivant l'avis des sunnites par crainte, disent ses disciples.<sup>1077</sup>

Donc, les Abbassides et les Alides se démènent dans un terrain juridique. Et, peut-être, pourrions-nous affirmer qu'un texte peut en entraver un autre. Un texte peut émerger pour une seule et unique intention, celle de barrer la route à un autre texte.<sup>1078</sup>

Le passé, semble-t-il, n'est évoqué que pour être utile au présent. Il est mis, en quelque sorte, au service du présent, remarque J. Chabbi.<sup>1079</sup>

---

<sup>1077</sup> Al-Kulaynī ( Muḥammad ), *op. cit.*, VII, p. 96 sq.

<sup>1078</sup> Cela rappelle l'expression de Genette : un texte peut en cacher un autre, cf., Genette (Gérard), *Palimpsestes- La littérature au second degré-*, éd. du Seuil, Paris, 1982, p. 451.

<sup>1079</sup> Chabbi (Jacqueline), « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale -problème de lecture et de méthode-» dans *RES Orientales*, vol. VI – Itinéraires d'Orient, hommage à Claude Cahen, éd. Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyent-Orient, Bures-sur-Yvette, 1994, p. 28.

### III. I. II. II. Les différents *isnād* de la *Ṣaḥīfa* :

Afin de concevoir les *isnād* du texte de Médine que nous avons éparpillés précédemment, nous proposons de les assembler ici.

#### **A/** La version Ibn Ishāq/Ibn Hishām (m. 151/ 768-218/833).

La version Ibn Ishāq/Ibn Hishām, qui nous est parvenue, ne comporte aucun *isnād* au-delà d'Ibn Ishāq. Ibn Hishām se contente d'écrire : Ibn Ishāq a dit, قال ابن إسحاق<sup>1080</sup>. Les chaînons manquants qui nous préoccupent sont, évidemment, ceux qui se situent en amont d'Ibn Ishāq.

Bien qu'Ibn Hishām rapporte la *Sīra* d'Ibn Ishāq de son maître Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakkāī', cela n'empêche par qu'il transmette ici et là à partir d'autres maîtres, comme nous l'avons déjà souligné. Vraisemblablement, chaque fois qu'il note : Ibn Ishāq a dit, c'est d'al-Bakkāī' qui le tient. Cela dit, nous ne pouvons certifier si Ibn Hishām tient la *ṣaḥīfa* de Ziyād ou d'un autre narrateur que lui.

Al-Nuwayrī (m. 733/1332) mentionne intégralement la version d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām. Il cite toutefois un *isnād* qui est pour le moins insolite : « Ibn Hishām qui le tient de Ibn 'Abbās (?), qui le tient de Ibn Ishāq. »<sup>1081</sup> C'est incontestablement une erreur de copiste.

Il voulait, apparemment, inscrire le nom Ibn 'Abbās après Ibn Ishāq. Or, ce dernier a transmis d'Ibn 'Abbās à travers Dāwūd Ibn al-Ḥuṣayn et Thawr Ibn Yazīd les disciples de 'Ikrima son esclave.<sup>1082</sup> Par ailleurs, si nous nous fions à Ibn Abī Shayba, Ibn 'Abbās a effectivement rapporté le premier passage de la *Ṣaḥīfa*.<sup>1083</sup>

#### **B/** La version d'Abū 'Ubayd (m. 224/838).<sup>1084</sup>

Quant à Abū 'Ubayd, il rapporte la *Ṣaḥīfa* de Yaḥya Ibn Abd Allāh b. Bukayr et Abd Allāh Ibn Ṣāliḥ, tous les deux via Layth Ibn Sa'd via 'Uqayl Ibn Khālīd via Ibn Shihāb qui a énoncé :

« Il m'a été transmis que le Messager a écrit ce "livre" ... »

"بلغني أن رسول الله كتب بهذا الكتاب..."<sup>1085</sup>

Cet *isnād* révèle l'itinéraire parcouru par la *Ṣaḥīfa*, qui s'est posée, visiblement, sur la terre d'Égypte. Abū 'Ubayd, qui a vécu entre Harat هراة<sup>1086</sup>, Baghdad, Tarse ظرسوس<sup>1087</sup>, où il a exercé la magistrature pendant dix huit ans, et la Mecque où il décède<sup>1088</sup>, a séjourné en Égypte vers l'année 213/

<sup>1080</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. F. Wüstenfeld, T. I, p. 341.

<sup>1081</sup> Al-Nuwayrī (Aḥmad), *op. cit.*, T. 16, pp. 246-248.

<sup>1082</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 421., p. 473 et passim.

<sup>1083</sup> Ibn Abī Shayba ('Abd Allāh), *op. cit.*, T. IX, p. 163.

<sup>1084</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd Ibn al-Qāsim), *op. cit.*, pp. 291-295. Abū 'Ubayd accède à la recension de Zuhri en Égypte, cf., Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 192. Nous reviendrons sur cette idée plus tard.

<sup>1085</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd Ibn al-Qāsim), *Ibid.*, p. 291.

<sup>1086</sup> Une grande ville de la région du Khorassan dans le nord-est de l'Iran. cf., *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. V, p. 396.

<sup>1087</sup> Une ville en Turquie actuelle. cf., *Mu'jam al-buldān*, *Ibid.*, T. IV, p. 28.

<sup>1088</sup> Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. XIV, pp. 392 sqq.

827, sans doute pour une courte durée.<sup>1089</sup> D'autant qu'il a entendu *la Ṣaḥīfa* des deux Égyptiens, à savoir Yaḥya b. Abd Allāh b. Bukayr<sup>1090</sup> et Abd Allāh b. Ṣāliḥ, le secrétaire de Layth Ibn Sa'd<sup>1091</sup>, si nous nous fions à son *isnād*. Ces deux derniers rapportent le texte de Médine du savant d'Égypte Layth b. Sa'd.<sup>1092</sup>

Pour ce qui est de 'Uqayl Ibn Khālīd, l'affranchi de 'Uthmān Ibn 'Affān, qui résidait à Ayla,<sup>1093</sup> l'expert du *ḥadīth* Ibn Abī Ḥātim nous raconte :

« عُقَيْلُ أَثْبَتَ (فِي الزَّهْرِيِّ) كَانَ صَاحِبَ كِتَابٍ، وَكَانَ الزَّهْرِيُّ يَكُونُ بِأَيْلَةَ، وَ لِلزَّهْرِيِّ هُنَاكَ ضَيْعَةٌ، وَكَانَ يَكْتُبُ عَنْهُ هُنَاكَ. »<sup>1094</sup>  
« 'Uqayl est le rapporteur le plus fiable de Zuhri car il consignait ce qu'il entend de lui quand il lui rend visite dans sa propriété à Ayla. » Ce 'Uqayl lui-même a été attiré par l'Égypte puisqu'il y séjourne jusqu'à sa mort.<sup>1095</sup>

Probablement, le seul homme de cet *isnād*, qui n'a pas connu l'Égypte est Zuhri, lequel passe sa vie entre le *Ḥedjāz* et le *Shām*.<sup>1096</sup>

Bien qu'Ibn Hishām soit de Bassora, pour revenir à la version A, il s'est installé définitivement en Égypte<sup>1097</sup>, après qu'il ait appris le texte de Médine de Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakkā' *al-kūfī* en Iraq.<sup>1098</sup> P. Crone estime qu'Ibn Hishām était au courant de l'existence d'une autre recension, peut-être, celle d'Abū 'Ubayd.<sup>1099</sup>

Rappelons-nous de cette information concernant Ibn Ishāq, son maître indirect: « Abū Sa'īd Ibn Yūnus<sup>1100</sup> a dit : Il [Ibn Ishāq] arrive en Alexandrie en 115/733. »<sup>1101</sup> où il a entendu des traditions, entre autres, de Yazīd b. Abī Ḥabīb (m. 128/745).<sup>1102</sup>

<sup>1089</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIII, pp. 354 sqq.

<sup>1090</sup> *Ibid.*, T. XXXI, p. 401.

<sup>1091</sup> *Ibid.*, T. XV, p. 98.

<sup>1092</sup> En 113/731 Layth b. Sa'd quitte l'Égypte pour se rendre à La Mecque où il apprend des *ḥadīth* directement d'Ibn Shihāb Zuhri, il visite également Bagdad. cf., *Ibid.*, T. XXIV, p. 265 sq.

<sup>1093</sup> Une ancienne ville musulmane à l'extrême sud-ouest de la Jordanie actuelle. cf., *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. I, p. 292. Yaqūt al-Ḥamawī nous renseigne:

« ...Des gens y habitent prétendant qu'ils sont des affranchis de 'Uthmān Ibn 'Affān. » *Ibid.*

<sup>1094</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XX, p. 244. al-Mizzī nous informe que 'Uqayl, qui a rapporté aussi d'Ibn Ishāq, était policier à Médine, p. 245.

<sup>1095</sup> *Ibid.*, T. XX, p. 245.

<sup>1096</sup> *Ibid.*, T. XXVI, p. 420. cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-dīn), *Ḥusn al-muḥāḍara fi tārikh miṣr wa al-qāhira*, *op. cit.*, T. I, pp. 265 sqq.

<sup>1097</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-dīn), *Ibid.*, T. I, p. 531. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, *op. cit.*, T. X, p. 429.

<sup>1098</sup> Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakkā' n'a, visiblement, jamais visité l'Égypte. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. IX, p. 485.

<sup>1099</sup> Crone (Patricia), *Slaves on Horses : the evolution of Islamic polity*, *op. cit.*, p. 203. n. 16.

<sup>1100</sup> Abū Sa'īd est sans doute Bakr le fils de Yūnus Ibn Bukayr. Il séjourne en Égypte et rapporte des Égyptiens, tels que Layth Ibn Sa'd et 'Abd Allāh Ibn Luhay'a. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. IV, p. 232. Pour les biographies de Layth (m. 175/791) et Ibn Luhay'a (m. 164/780), cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-dīn), *op. cit.*, T. I, p. 301.

<sup>1101</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XXIV, p. 424. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 111, p. 162.

<sup>1102</sup> Il est considéré comme le précurseur du *fiqh* en Égypte. Il transmet, entre autres, de Sālim Ibn Abd Allāh Ibn 'Umar, Nāfi' *mawlā* Abd Allāh Ibn 'Umar, 'Ikrima, 'Aṭā', notamment de 'Urwa b. Zubayr., cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-dīn), *op. cit.*, T. I, p. 299. Notons qu'il a transmis lui aussi d'Ibn Ishāq. cf., al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 47 sq.

Ce dernier personnage a bel et bien rapporté du fameux 'Urwa Ibn Zubayr (m. 94/712)<sup>1103</sup>, le père potentiel, à notre sens, de ce texte de Médine.<sup>1104</sup> Or, 'Urwa a séjourné en Égypte pendant sept ans et épousé une femme de la famille de Wa'la al-Shaybānī.

al-Balāḍurī----Ibn Sa'd----al-Wāqidī----'Abd al-Ḥamīd Ibn Ja'far----de son père Ja'far qui a dit :

"...سمعت عروة بن الزبير يقول : أقمت بمصر سبع سنين و تزوجت بها..."<sup>1105</sup>

« J'ai entendu 'Urwa b. Zubayr dire : J'ai séjourné en Égypte durant sept ans et je me suis marié là-bas... »

Les sources que nous avons pu consulter ne donnent aucune date de ce séjour ni les raisons sous-jacentes de cette émigration. Ces sources, en revanche, passent sous silence l'implication éventuelle de 'Urwa dans la révolte de son frère 'Abd Allāh (m. 73/692) contre le régime omeyyade.<sup>1106</sup>

Par ailleurs, un texte cité, entre autres, par Ibn 'Asākir nous informe que 'Urwa est parti à Bassora afin de demander l'aide financière à Ibn 'Abbās, gouverneur de la ville. Après avoir eu ce qu'il espérait, il rejoint l'Égypte où il s'installe.<sup>1107</sup>

Nous ne pouvons nous fier à un texte pareil en sachant qu'Ibn 'Abbās était gouverneur de Bassora sous le règne de 'Ali en 37/657<sup>1108</sup> et que 'Urwa est né le 23/643 ou le 29/649.<sup>1109</sup> Il avait à cette époque entre huit et quatorze ans, donc trop jeune pour qu'il prenne un tel risque.

Horovitz avance que 'Urwa s'établit en Égypte quand son frère renonce à son allégeance à Yazīd en se référant à un texte rapporté par al-Jumḥī.<sup>1110</sup> Or, le texte en question énonce en cette période, au contraire, le retour de 'Urwa à la Mecque :

"لما خلع ابن الزبير يزيد بن معاوية والمنذر بن الزبير يومئذ بالبصرة و عروة بن الزبير بمصر شخصا إليه..."<sup>1111</sup>

« Quand ['Abd Allāh] Ibn Zubayr renonce à son allégeance à l'égard de Yazīd Ibn Mu'āwiya, al-Munḍir Ibn Zubayr se trouvait à Bassora et 'Urwa Ibn Zubayr en Égypte. Toutefois, ils l'ont rejoint sans tarder. »

Ce texte est pour le moins douteux, notamment si on le rapproche d'une autre information formulée par son fils Hishām :

"... أن عبد الله بن الزبير أقام بمكة تسع سنين و عروة بن الزبير معه."<sup>1112</sup>

<sup>1103</sup> Ibn 'Asākir cite deux Égyptiens qui ont rapporté de 'Urwa: Yazīd et un certain Bīkr Ibn Sawāda (m. 128/745). Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. XL, p. 242. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. IV, p. 214. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, T. IV, p. 422.

<sup>1104</sup> À propos de 'Urwa, Watt écrit : « La position traditionnelle de sa famille, qui n'avait pu manquer d'influencer sa version des faits, n'en avait pas moins dû être une position d'hostilité envers les Omeyyades. »<sup>1104</sup> cf., *Mahomet*, *op. cit.*, p. 212. Le linguiste Tha'lab (m. 291/903) rapporte qu'un jour 'Umar II, alors gouverneur de Médine, accuse 'Urwa d'avoir abusé du nom de 'Ā'isha pour rendre son frère 'Abd Allāh plus crédible. Voir, Tha'lab (Aḥmad), *Majālis Tha'lab*, éd. Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1948, p. 15.

<sup>1105</sup> Al-Balāḍurī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 305. cf., Ibn 'Asākir ('Ali), *Ibid.*, T. XL, p. 242. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 423. Les savants ont divergé sur sa date de décès, cf., Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 434.

<sup>1106</sup> Al-Ya'qūbī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, pp. 170 sqq. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, pp. 496 sqq.

<sup>1107</sup> Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. XL, p. 272. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, p. 423.

<sup>1108</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VI, p. 338. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 93.

<sup>1109</sup> Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, p. 244. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 422.

<sup>1110</sup> Horovitz (Josef), *op. cit.*, p. 18. 'Abd Allāh Ibn al-Zubayr se relève officiellement contre l'autorité omeyyade vers l'année 63/682. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, pp. 482 sqq.

<sup>1111</sup> Ibn Sallām al-Jumḥī (Muḥammad), *Ṭabaqāt al-shu'arā'*, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2001, p. 65.

<sup>1112</sup> Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, p. 273. voir la tradition suivante, p. 274.

« ‘Abd Allāh b. Zubayr est resté neuf ans à la Mecque [lors de sa révolte] et ‘Urwa b. Zubayr était avec lui. »

Nous estimons que la deuxième phrase est plutôt une riposte à une polémique par rapport à la position de ‘Urwa dans ce conflit qu’un simple renseignement.<sup>1113</sup>

Ce successeur a-t-il communiqué le *Kitāb* de Médine aux Égyptiens lors de son séjour mystérieux en Égypte ?

Le fait de composer un long *khābar* à partir d’un ensemble de textes transmis par différents transmetteurs nous nous amène à supposer que cet *isnād* avancé par Abū ‘Ubayd, peut-être lui aussi compositeur.<sup>1114</sup> Autrement dit, Layth b. Sa’d pourrait avoir entendu le *ḥadīth* de ‘Uqayl Ibn Khālid via al-Zuhrī. Il pourrait également l’avoir appris de Yazīd b. Abī Ḥabīb via ‘Urwa. Pour une raison ou une autre, le transmetteur privilégie de mettre en avant un *isnād* plutôt qu’un autre. Pour cela, nous avons proposé que l’*isnād* n’est pas seulement le seuil d’un texte énoncé mais c’est un texte à part entière.

**C/** La version de Ḥumayd Ibn Zanjawayh (m. 251/865).

La version de Ḥumayd Ibn Zanjawayh, le disciple d’Abū ‘Ubayd, débute ainsi :<sup>1115</sup>

حُمَيْد (ابن زنجويه) حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنِي عَقِيلُ (بْنُ خَالِدٍ) عَنْ ابْنِ شَهَابٍ أَنَّهُ قَالَ :  
"بَلَّغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَتَبَ بِهَذَا الْكِتَابِ..."

Ḥumayd [Ibn Zanjawayh] ---Abd Allāh Ibn. ṣāliḥ---al-Layth Ibn Sa’d---‘Uqayl Ibn Khālid---Ibn Shihāb qui a dit : « Il m’a été transmis que le Messager a écrit ce "livre"... »

Bien qu’Ibn Zanjawayh (m. 251/865), dans son livre en question, rapporte de son maître Abū ‘Ubayd (m. 224/838) à foison, en l’occurrence des *ḥadīth*, nous constatons qu’il ne le cite pas dans l’*isnād* de la *Ṣaḥīfa*.<sup>1116</sup> Ibn Zanjawayh, le transmetteur des livres d’Abū ‘Ubayd,<sup>1117</sup> a incontestablement modelé son livre *al-Amwāl* sur celui de son maître.<sup>1118</sup>

En dépit de leur différence d’âge, vingt sept ans ou presque, le maître et son disciple rapportent la *Ṣaḥīfa* de la même personne, à savoir l’Égyptien ‘Abd Allāh b. ṣāliḥ (m. 223/840). Ce cas de figure, les experts du *ḥadīth* le nomment "*al-isnād al-‘ālī*", antithèse de "*al-isnād al-nāzil*", autrement dit « l’*isnād* bref » et « l’*isnād* long ». <sup>1119</sup>

Le *ḥadīth* d’Ibn Zanjawayh comme celui d’Abū ‘Ubayd se terminent par une énigme. Ibn Shihāb al-Zuhrī ne nous informe point de sa source. Il a agi de la sorte, peut-être, parce qu’il a obtenu ce *khābar* de plusieurs maîtres. On peut supposer qu’il a oublié la source de cette information ; il

<sup>1113</sup> Surtout après la chute des Omeyyades et le règne des Abbassides.

<sup>1114</sup> Voir., G/ Texte composite, p. 67 de cette étude.

<sup>1115</sup> Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. V, pp. 466-470., cf., T. IV, p. 331-332., où il l’a abrégé.

<sup>1116</sup> *Ibid.*, pp. 107. 163. 971 et passim.

<sup>1117</sup> Al-Mizzī, *op. cit.*, T. VII, p. 395.

<sup>1118</sup> Al-Kettānī (Muḥammad), *al-Risāla al-mustaṭrafa li bayān mashhūr Kutub al-sunna al-musharrafā*, éd. Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, Beyrouth, 1993, p. 47.

<sup>1119</sup> *Al-isnād al-‘ālī* c’est d’avoir le moins de transmetteurs entre le transmetteur lui-même et le Prophète. cf., Ibn al-Ṣalāḥ (‘Uthmān), *op. cit.*, pp. 255 sqq. Voir, Dickinson (Eerik), *op. cit.*, pp. 481 sqq. Pour la traduction de ces deux types d’*isnād* nous avons suivi J. Sublet. Voir, Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 124. n. 2.

est possible aussi qu'il ait occulté intentionnellement, pour une raison ou une autre, le nom de son *shaykh*.

Il semble, au bout de compte, très probable que la génération de 'Urwa ainsi que celle de Zuhri s'intéressait moins au *sanad* par rapport aux générations postérieures.<sup>1120</sup>

**D/** La version d'Ibn Abī Khaythama (m. 279/892).

Après avoir cité le texte d'Ibn Ishāq intégralement, Ibn Sayyid al-Nās note : Le texte de Médine, a été rapporté par Ibn Abī Khaythama avec un *isnād*.

Ibn Abī Khaythama---Aḥmad Ibn Janāb Abū al-Walīd---'Īsā Ibn Yūnus---Kathīr Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Amr al-Muzanī---son père---son grand-père---le Messager a écrit un "livre" entre les *muhājirūn* et les *anṣār* et il l'a cité pareillement.

ذكره ابن أبي خيثمة فأسنده: حدثنا أحمد بن جناب أبو الوليد حدثنا عيسى بن يونس حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار، فذكره بنحوه<sup>1121</sup>.

Comme nous l'avons souligné ci-dessus, le texte de Médine est introuvable dans *le grand livre de l'histoire* d'Ibn Abī Khaythama édité en 2004. En revanche, nous nous retrouvons avec un nouveau *isnād* fourni par l'Égyptien Ibn Sayyid al-Nās.

Outre le fils Kathīr, mal apprécié chez les savants du *ḥadīth*, qui rapporte de son père 'Abd Allāh et ainsi de son grand-père 'Amr Ibn 'Awf al-Muzanī, un compagnon peu connu, nous découvrons 'Īsā Ibn Yūnus.<sup>1122</sup> Ce dernier transmet d'Ibn Ishāq,<sup>1123</sup> de Hishām Ibn 'Urwa également.<sup>1124</sup> Il s'est même retrouvé en compagnie d'Ibn Ishāq chez al-A'mash (m. 147/764)<sup>1125</sup> pour apprendre le *ḥadīth*.<sup>1126</sup>

Ibn Ishāq ou Hishām via son père 'Urwa ne sont, peut-être pas aussi loin qu'on puisse estimer.

En fin de compte, nous remarquons, dans cette version, et pour la première fois, la remontée de l'*isnād* jusqu'à la génération des compagnons du Prophète. Cependant, 'Amr al-Muzanī, le compagnon en question n'est pas réputé. Des biographes tel qu'Ibn al-Athīr le placent dans la catégorie d'*al-bakkā'ūn*, c'est-à-dire celle des nécessiteux qui ne possèdent rien pour pouvoir participer à la bataille de Tabūk (9/630).<sup>1127</sup> D'après Ibn Ishāq ces *bakkā'ūn* sont tous des Médinois :

« Ils sont sept individus d'*al-anṣār*, entre autres, de Banī 'Amr Ibn 'Awf. »<sup>1128</sup> وهم سبعة نفر من الأنصار<sup>1128</sup> وغيرهم من بني عمرو بن عوف.<sup>1129</sup>

<sup>1120</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-tamhīd*, *op. cit.*, T. I, p. 4.

<sup>1121</sup> Ibn Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 318-320. cf., Goto (Akira), *op. cit.*, p. 3., Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 201.

<sup>1122</sup> Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. XII, pp. 472 sqq.

<sup>1123</sup> Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *ibid.*, p. 473. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIII, p. 64.

<sup>1124</sup> Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *ibid.* Al-Mizzī (Yūsuf), *ibid.*, p. 65.

<sup>1125</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VI, pp. 226 sqq.

<sup>1126</sup> Al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, p. 474. Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, p. 72.

<sup>1127</sup> Ibn al-Athīr ('Alī), *Uṣd al-ghāba*, *op. cit.*, T. IV, p. 247.

Pour la bataille de Tabūk, cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, *op. cit.*, T. II, p. 893. éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. IV, p. 159.

<sup>1128</sup> Nous reviendrons sur ce clan qui habite les alentours de Médine, et qui est cité dans le paragraphe 8, dans les deux versions : Ibn Ishāq/Ibn Hishām et Abū 'Ubayd. Selon Ibn Ishāq ce clan était installé à Qubā'. cf., éd. al-Seqqā, *ibid.*, T. II, p. 121. Y. Ḥamawī confirme cette information et ajoute : « Qubā' est le lieu d'habitation des Banū 'Amr

Le Coran les décrit: « ...Ils s'en retournèrent les yeux débordant de larmes, bien tristes de ne pouvoir y subvenir. »<sup>1130</sup>

'Amr al-Muzanī décède à Médine vers la fin du règne de Mu'āwiya, conclut Ibn 'Abd al-Bar après une brève présentation consacrée à ce dernier.<sup>1131</sup>

E/ La version rapportée par al-Bayhaqī (m. 458/ 1065).

Dans la partie consacrée à la compensation pour le sang versé « *al- 'āqila* », al-Bayhaqī note le texte de Médine sous l'*isnād* suivant :

" أخبرنا أبو عبد الله الحافظ حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب حدثنا أحمد بن عبد الجبار حدثنا يونس بن بكير عن ابن اسحاق حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأحنس بن شريق قال : أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتب عمر للعمال...<sup>1132</sup>"

« Abū 'Abdīllah al-Ḥāfīz---Abū l-'Abbās Muḥammad Ibn Ya'qūb---Aḥmad Ibn 'Abd al-Jabbār---Yūnus Ibn Bukayr---Ibn Ishāq---'Uthmān Ibn Muḥammad Ibn 'Uthmān Ibn l-Akhnas Ibn Shurayq a dit :

J'ai reçu cet écrit de la famille de 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb qui était associé au "livre" de l'aumône que 'Umar a adressé aux gouverneurs... »

Ibn Taymiyya annonce le *sanad*, rapporté par al-Bayhaqī à partir de M. Ibn Ishāq, tel un intitulé du texte : « Ibn Ishāq a dit : 'Uthmān Ibn Muḥammad Ibn 'Uthmān Ibn al-Akhnas Ibn Sharīq nous a informé... »<sup>1133</sup>

" قال ابن إسحاق : حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأحنس بن شريق، قال : أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب، كان مقرونا بكتاب الصدقة الذي كتب عمر للعمال."

Quant à Ibn Qayyim al-Jawziyya, il copie le texte tel qu'il a été cité par son maître, néanmoins il modifie légèrement le *sanad* : « Ibn Ishāq a dit : 'Uthmān Ibn Muḥammad Ibn al-Akhnas Ibn Sharīq... »<sup>1134</sup> Il omet le deuxième 'Uthmān.

Alors que les versions A, B, et C sont égyptiennes, la version E est visiblement iranienne. Le chaî-

---

Ibn 'Awf (un clan) d'*al-anṣār*...Elle est à deux miles de Médine... », *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. IV, p. 302, environ 3 km au sud de Médine.

En mettant en parallèle les deux textes, à savoir celui d'Ibn Ishāq et de Y. al-Ḥamawī, nous serions tentés de conclure que le sens du terme *al-anṣār* aurait évolué. Dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, l'expression "*ghayrihim* "غيرهم" peut signifier que le groupe de 'Amr Ibn 'Awf, et bien qu'il soit allié au message du Prophète, ses membres ne sont pas forcément des *anṣār* à moins que "بني عمرو بن عوف" soit une épithète décalée du mot الأنصار, ce qui est apparemment le cas.

<sup>1129</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Seqqā, *Ibid.*, T. IV, p. 161. cf., Ibn Ḥabīb (Muḥammad), *op. cit.*, p. 281 où il rajoute un huitième, un certain Salama Ibn Sakhr.

<sup>1130</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 210. Q IX, XCII.

<sup>1131</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-isti'āb fi ma'rifat al-aṣḥāb*, éd. Dār al-a'lām, *op. cit.*, p. 500. Ibn al-Athīr ('Ali), *Usd al-ghāba fi ma'rifat al-ṣaḥāba*, *op. cit.*, p. 248. Al-Mizzī n'évoque pas la date de décès de 'Amr, cf., *op. cit.*, T. XXII, p. 174.

<sup>1132</sup> Al-Bayhaqī (Aḥmad), *op. cit.*, T. VIII, p. 106. Nous évoquerons ce livre de l'aumône plus tard. cf., Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 76. Fagnan (Edmond), *op. cit.*, p. 115.

<sup>1133</sup> Ibn Taymiyya (Aḥmad), *op. cit.*, pp. 129-132.

<sup>1134</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 1405-1407.



non essentiel de cet *isnād* est Yūnus Ibn Bukayr al-Shaybānī, qui a reçu la *Sīra* directement de Muḥammad Ibn Ishāq à Ray.<sup>1135</sup> Or, Ibn Ishāq, comme nous l'avons déjà signalé, a vécu pour une durée limitée à Ray, où il a enseigné la *Sīra*.<sup>1136</sup>

La deuxième chose intéressante dans la version de Bayhaqī, c'est que le personnage clé du sunnisme, à savoir 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, prend part à la *Ṣaḥīfa* de Médine.

À ce propos, souvenons-nous de l'*isnād* avancé par Ibn 'Abd al-Bar l'Andalou. Selon ce dernier, Ibn Ishāq rapporte la *Ṣaḥīfa* de Médine de 'Āṣim Ibn 'Umar [Ibn al-Khaṭṭāb] (m. 70/689)<sup>1137</sup> et de 'Abd Allāh Ibn Abī Bakr.<sup>1138</sup>

Nous avons déjà exposé le lien éventuel entre la *Ṣaḥīfa* et les Alides. Nous nous sommes aussi posés la question si cette dernière n'a pas été inventée ultérieurement pour obstruer la voie à la *ṣaḥīfa* sibylline de 'Ali.

Nous trouvons dans cet *isnād* le deuxième calife qui lègue, lui aussi, ce document si important à ses descendants. 'Ali et sa postérité ne détiennent plus le monopole de la *Ṣaḥīfa*.

À ce propos, nous avons un autre *isnād* du texte de Médine ou plutôt des ses fragments atteignant le Prophète et dont nous retrouvons Ibn Ishāq.<sup>1139</sup> Ibn Abī Shayba énonce :

« Ibn Abī Shayba ----Ibn Numayr ----Ibn Ishāq ----'Amr Ibn Shu'ayb (m. 118/736)<sup>1140</sup> ----son père ---son grand-père :

Le Prophète aurait dit : « la faveur d'une protection accordée à son prochain "*yujīr*" par le moindre des musulmans, crée un engagement respectable. » "*يجير على المسلمين أديانهم*"<sup>1141</sup>

Avec ce même *isnād*, le Messenger aurait prohibé : « Le *mu'min* ne doit pas être vengé pour un *kāfir*. »<sup>1142</sup> "*لا يُقتل مؤمن بكافر*"

Cette chaîne de transmission a suscité beaucoup de débats entre les experts du *ḥadīth*, à savoir 'Amr Ibn Shu'ayb ----son père ----son grand-père. Il s'agit de 'Amr Ibn Shu'ayb Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ (m. 65/684).<sup>1143</sup>

La cause de la controverse est due au pronom affixe du grand-père *جده* ; revient-il au successeur

<sup>1135</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXXII, p. 497. Ibn al- Athīr a rapporté en substance la version de Yūnus, sans citer, malheureusement le texte de Médine., cf., Ibn al- Athīr ('Ali), *Usd al-ghāba*, *op. cit.*, T. I, pp. 121-130.

<sup>1136</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 553. Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XXIV, p. 426.

<sup>1137</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XIII, p. 524. 'Urwa Ibn al-Zubayr rapporte de ce 'Āṣim, *Ibid.*, p. 520.

<sup>1138</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *Al-Durar fi ikhtiṣār al-maghāzī wa al-siyar*, *op. cit.*, p. 150. Un autre 'Āṣim Ibn 'Umar Ibn Qatāda (m. 120/737) est cité par les biographes, toutefois nous estimons qu'Ibn 'Abd al-Bar vise 'Āṣim Ibn 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb. Pour la biographie de 'Āṣim Ibn 'Umar Ibn Qatāda, cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XIII, p. 530. Par ailleurs, 'Abd Allāh, le deuxième personnage d'Ibn 'Abd al-Bar, ne peut être le fils du premier calife, car 'Abd Allāh le fils de ce dernier est décédé avant son père en 11/632. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 20. C'est sans doute 'Abd Allāh Ibn Abī Bakr Ibn Muḥammad Ibn 'Amr Ibn Ḥazm (135/752). cf., al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XIV, p. 349.

<sup>1139</sup> Al-Mizzī atteste qu'Ibn Ishāq a rapporté de 'Amr Ibn Shu'ayb. *Ibid.*, T. XXII, p. 67.

<sup>1140</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, p. 74.

<sup>1141</sup> Ibn Abī Shayba ('Abd-Allāh), *op. cit.*, T. 12, p. 454. N° 33956. cf., Version A, paragraphe 15.

<sup>1142</sup> *Ibid.*, T. 9, p. 293. N° 27921. cf., Version A, paragraphe 14. Ibn Ḥanbal rapport avec le même *isnād*, à partir d'Ibn Ishāq, le *ḥadīth* assemblant les deux fragments. cf., Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *al-Musnad*, annoté par Aḥmad M. Shākir, éd. Dār al-ḥadīth, Le Caire, 1995, T. VI, p. 244. N° 6692.

<sup>1143</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 90.



Muḥammad, le grand-père de 'Amr, ou au compagnon 'Abd Allāh<sup>1144</sup>, le grand-père de son père Shu'ayb ?<sup>1145</sup>

Cet *isnād* nous attire car 'Abd Allāh Ibn 'Amr était fier de posséder une *ṣaḥīfa* appelée *al-ṣādiqa*, la véridique.<sup>1146</sup> Elle contient les *ḥadīth* que 'Abd Allāh ait entendu directement du Prophète et que ce dernier l'ait autorisé, semble-t-il, à les consigner.<sup>1147</sup>

Il y a lieu de remarquer, si nous suivons cette optique vis-à-vis de la chaîne des garants, que le syncrétisme « التلفيق »<sup>1148</sup> à l'égard de l'*isnād* aura, sans doute, un effet néfaste sur *le matn* original. Par le biais de l'injection de l'*isnād*, qui n'est pas neutre pour le moins, nous favorisons la transplantation contrainte d'un texte extérieur appartenant à une catégorie de version distincte et un contexte textuel différent.<sup>1149</sup>

Rappelons-nous que Gil suppose que l'*isnād* manquant dans la version Ibn Ishāq/ Ibn Hishām est celui de Ibn Abī Khaythama, à savoir : Aḥmad Ibn Janāb Abū al-Walīd ----'Aīsā Ibn Yūnus ----Kathīr Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Amr al-Muzanī ---son père 'Abd Allāh --son grand-père 'Amr--le Prophète,<sup>1150</sup> et que Lecker, bien qu'il désapprouve l'opinion de Gil, place l'*isnād* de 'Uthmān Ibn Muḥammad Ibn 'Uthmān Ibn al-Akhnas Ibn Sharīq en tête du texte d'Ibn Ishāq.<sup>1151</sup>

Alors que le texte d'Ibn Abī Khaythama est introuvable, le texte de Bayhaqī est cité sommairement et dans un contexte complètement juridique, en l'occurrence la responsabilité de la grande famille العاقلة par rapport à la compensation du sang.

Nous ne sommes pas sûrs que le texte de Médine a vraiment été rapporté, dans sa totalité, par M. Ibn Ishāq via 'Uthmān. L'ambition de justifier les opinions juridiques controversées par des *ḥadīth* "authentiques", remontant jusqu'au Prophète, a, peut-être, poussé les savants à emprunter l'*isnād* en question pour l'intégralité du texte de Médine.

C'est vraisemblablement ce qu'a fait Ibn Taymiyya dans son volumineux livre : *al-ṣārim al-maslūl 'alā shātim al-rasūl*, lequel est centré, au cours de ses mille pages, sur la peine infligée à celui qui insulte le prophète.<sup>1152</sup>

<sup>1144</sup> C'est un des quatre *'abādila*, à savoir 'Abd Allāh Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh Ibn 'Umar, 'Abd Allāh Ibn Zubayr et 'Abd Allāh Ibn 'Amr Ibn al-Āṣ en question. cf., Ibn al-Ṣalāh ('Uthmān), *op. cit.*, p. 296.

<sup>1145</sup> Ibn al-Ṣalāh ('Uthmān), *Ibid.*, p. 315. Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-Bā'ith al-ḥathīth sharḥ ikhtisār 'ulūm al-ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 552 sqq.

<sup>1146</sup> Nous étudions plus tard ces *ṣaḥīfa* qui existaient parallèlement avec la *Ṣaḥīfa* de Médine, lors de notre analyse des termes principaux de cette dernière. cf., Goldziher (Ignaz), *Études sur la tradition islamique - extraites du Tome II des Muhammedanische studien-*, trad. Léon Bercher, éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984, p. 10 sq où il cite ces *ṣaḥīfa* brièvement.

<sup>1147</sup> Ibn Sa'd (Muḥamad), *op. cit.*, T. V, p. 83.

<sup>1148</sup> Pour l'évolution du terme syncrétisme et son passage dans le vocabulaire de l'histoire des religions, voir, Meslin (Michel), *L'expérience humaine du divin- Fondements d'une anthropologie religieuse-*, éd. du Cerf, Paris, 1988, p. 245 sq.

<sup>1149</sup> Nous aurons l'occasion de rediscuter cette idée lors de l'étude des variantes dans le *matn*.

<sup>1150</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 47., cf., Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 320.

<sup>1151</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 7 sqq., cf., al-Bayhaqī (Aḥmad), *op. cit.*, T. 8, p. 106. (version E et la Figure N° 6).

<sup>1152</sup> Pour ce titre, nous proposons la traduction suivante : « Dégainé son épée contre l'insultant du Messenger ».

Ce livre a été écrit à cause de la fameuse affaire de ‘Assāf *al-Naṣrānī*<sup>1153</sup> qui a apparemment insulté publiquement le Prophète.<sup>1154</sup> Vu son insistance sur le châtement du coupable, Ibn Taymiyya finit par être puni par l’adjoint de l’émir. Discutant cette problématique avec ferveur, il arrive à un *ḥa-dīth* annonçant l’agrément du Prophète quant à l’assassinat d’une juive qui ne cessait de l’insulter. Le sens dégagé de ce *khābar* est peut être controversé ; la femme en question est probablement une ennemie et non pas une *dhimmie*, de ce fait l’approbation prophétique vise une catégorie spécifique. À ce moment-là, Ibn Taymiyya réplique en citant le texte de Médine afin de prouver que tous les juifs de Médine, et par analogie tout les autres *dhimmis* juifs, sont concernés par cet accord.

En cette toile de fond de cette œuvre, le texte de Médine est cité telle une preuve juridique, à savoir que toute personne offensant le Prophète est passible de la peine de mort même s’il est attaché à la communauté musulmane par un pacte. Son disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya le suit intégralement dans son livre<sup>1155</sup> qui se préoccupe entièrement des *dhimmis*.<sup>1156</sup>

Curieusement, *la Ṣaḥīfa* de Médine ne contient aucune date, ni aucun nom d’un scribe ou d’un témoin comme c’était le cas des traités et des lettres à l’époque du Prophète et ses califes.<sup>1157</sup> Une façon de faire qui a dû servir de modèle pour les colophons des manuscrits, affirme Şeşen.<sup>1158</sup> Bien qu’elle n’ait pas été conservée,<sup>1159</sup> Serjeant est persuadé que la copie originale de la *Ṣaḥīfa* de Médine a été signée par les adhérents concernés.<sup>1160</sup>

<sup>1153</sup> Pour l’affaire de ‘Assāf *al-Naṣrānī* qui a eu lieu en 693/1293, alors qu’Ibn Taymiyya avait à peine trente deux ans, cf., Ibn Kathīr (Ismā‘īl), *al-bidāya wa al-nihāya*, *op. cit.*, T. XVII, p. 665 sq.

<sup>1154</sup> Ibn Taymiyya(Aḥmad), *op. cit.*, p. 8.

<sup>1155</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 1405-1407.

<sup>1156</sup> Bashīr Jmayyel utilise ce terme pour désigner les minorités non-musulmanes. Ce vocable a été repris et exploité largement par Bat Ye’or. Elle affirme: « Je suis redevable à Bashīr Jmayyel du terme *dhimmitude*, qu’il invente pour définir une condition historique.» cf., Ye’or(Bat), *Les chrétientés d’Orient entre Jihad et Dhimmitude – VII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle-*, éd. du Cerf, Paris, 1991, p. 14.

Elle introduit ce concept dans le discours occidental à partir de son article : « Terres arabes, terres de dhimmitude » en 1983. cf., [http://www.dhimmitude.org/archive/bat\\_yeor\\_terres\\_arabes\\_terres\\_dhimmitude\\_1983\\_1.pdf](http://www.dhimmitude.org/archive/bat_yeor_terres_arabes_terres_dhimmitude_1983_1.pdf). Dans une interview accordée au journaliste Véronique Chemla, elle atteste :

« Je discutais souvent de la *dhimmitude* avec mes amis chrétiens libanais proches de Bashīr Jmayyel. Nous cherchons un mot pour définir cette situation particulière, et le terme forgé *dhimmitude* me paraît le meilleur, mais j’hésite à l’utiliser. C’est seulement quand Bashīr Jmayyel le mentionne dans son dernier discours précédant son son assassinat, que j’ai eu le courage de l’utiliser à mon tour dans le sens d’une condition existentielle déterminée par la théologie, la juridiction et l’histoire des pays islamisés. Je pensais que désormais les chrétiens l’accepteraient Hélas, je me trompais ; seule une très petite minorité l’adopta et ce mot aggrava l’ostracisme qui me frappait. » cf., *Interview* de Chemla (Véronique), le12/05/2012. <http://www.veroniquechemla.info/2010/01/interview-debat-yeor-sur-la-dimmitude.htm>.

Notons, par ailleurs, que le vocable *dhimmi* a été utilisé, entre autres, par Blachère. Voir, Blachère (Régis), Traduction du Coran, *op. cit.*, p. 216. n. 29.

<sup>1157</sup> Şeşen (Ramazan), « Esquisse d’une histoire du développement des colophons dans les manuscrits musulmans », publié dans *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous la direction de François Déroche & Francis Richard, éd. Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997, p. 191.

<sup>1158</sup> *Ibid.*

<sup>1159</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. IX.

<sup>1160</sup> Sergeant (R. B), «The *Sunnah Jāmi‘ah*», *op. cit.*, p. 10.

Selon la tradition donc, le fait de mentionner les nom des témoins et indiquer le nom de scribe est un fait reconnu en cette époque.

### III. I. II. III. Le colophon des *ṣaḥīfa*.

Signalons d'emblée que cette liste qui suit est loin d'être exhaustive, nous nous contentons de quelques exemples :

#### I/ *ṣaḥīfa* avec un scribe douteux :

Quraysh a consigné son boycott vis-à-vis des Banū Hāshim et Banū al-Muṭṭalib dans une *ṣaḥīfa* écri-te par un certain Maṣṣūr Ibn 'Ikrima al-'Abdarā ou Baghīḍ Ibn 'Āmir selon al-Kalbī.<sup>1161</sup> Toutefois, le narrateur s'intéresse au nom du scribe, semble-t-il, juste pour nous informer rapidement qu'il a été affecté d'une paralysie au niveau de la main, tel un châtement divin.<sup>1162</sup> Ibn Sa'd nous informe :

" وكان الذي كتب الصحيفة منصور بن عكرمة العبدري، فشلت يده. "

Cette *ṣaḥīfa* a été accrochée à la Ka'ba pendant trois ans, disent les uns, posée sur la main de Ṭu'ayma Ibn 'Uday ou sur la main de Um Abī Jahl, disent les autres.<sup>1163</sup> Al-Balāḍurī rapporte :

" ويقال إن الصحيفة لم تكن في الكعبة، ولكنها كانت موضوعة على يد طعيمة بن عدي ويقال على يد أم أبي جهل. "<sup>1164</sup>

#### II/ *ṣaḥīfa* avec plusieurs témoins et un scribe controversé :

Quant à la trêve de Ḥudaybiya (6/627), nous trouvons, selon Ibn Sa'd, neuf témoins de cet écrit, à savoir Abū Bakr, 'Umar Ibn al-Khaṭāb, 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Awf, Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ, 'Uthmān Ibn 'Affān, Abū 'Ubayda Ibn al-Jarrāḥ, Muḥammad Ibn Meslama, Ḥuwayṭib Ibn 'Abd al-'Uzzā et Mikraz Ibn Ḥafṣ Ibn al-'Akhyaf.<sup>1165</sup> 'Ali était le scribe de cette *ṣaḥīfa*, cite Ibn Sa'd timidement :

" وكتب علي صدر هذا الكتاب. "<sup>1166</sup> « Et 'Ali a écrit l'en-tête de ce "livre". »

Ibn Ishāq via Zuhri rapporte clairement : « ...Et le Prophète appelle 'Ali et lui commande :

Écris... »<sup>1167</sup> A la fin de ce *kitāb*, il cite 'Ali parmi les témoins: « ...'Ali Ibn Abī Ṭālib. Le présent a été écrit par (blanc). Il ('Ali) était (aussi) le scribe de cette *ṣaḥīfa*. »<sup>1168</sup>

"...و علي بن أبي طالب وكتب، وكان هو كاتب الصحيفة. "

On trouve habituellement l'expression « Écrit par (blanc)<sup>1169</sup> وكتب » à la fin des lettres d'antan, cependant nous constatons l'ajout de la phrase : Il ('Ali) était (aussi) le scribe de cette *ṣaḥīfa*.

Qui est l'auteur de cet ajout : " وكان (علي) هو كاتب الصحيفة " ?

<sup>1161</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 178. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. I, p. 376. Al-Balāḍurī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, *op. cit.*, T. I, p. 235.

Cette *ṣaḥīfa* de boycott a été rédigée vers la septième année après la révélation vers 618 de l'ère chrétienne. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, p. 179.

<sup>1162</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, p. 178. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, T. I, p. 376.

<sup>1163</sup> al-Balāḍurī (Aḥmad), *op. cit.*, T. I, p. 234 sq.

<sup>1164</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>1165</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. II, p. 94. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, T. III, p. 333.

<sup>1166</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*

<sup>1167</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, T. III, p. 331.

<sup>1168</sup> *Ibid.*, III, p. 333.

<sup>1169</sup> E. Fagnan traduit cette locution par : Le présent a été écrit par (blanc) ou simplement par : Écrit par (blanc). cf., Fagnan (Edmond), *op. cit.*, p. 110 sq, par exemple.

Sauf si, bien que ça soit moins probable, il ne s'agit pas de la formule usuelle mais en toute simplicité du verbe écrire *كتب*, autrement dit : « il a écrit : Il ('Ali) était (aussi) le scribe de cette *ṣaḥīfa*. » Peut-être, Ibn Iṣḥāq a reçu de Zuhrī cette tradition, ou plus ou moins cette partie de cette dernière, d'une manière écrite<sup>1170</sup>; il se peut également que cet additif ait été inséré postérieurement.

Curieusement, 'Abd al-Razzāq relate l'histoire de Ḥudaybiya de son maître Ma'mar qui la tient de Zuhrī dans treize pages sans pour autant citer le nom d'aucun écrivain.<sup>1171</sup>

A propos de ce passage, al-Suhaylī, dans sa glose, a pris le soin de citer vingt trois personnes qui ont déjà écrit pour le Prophète, notamment Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān et Mu'āwiya.<sup>1172</sup> En ce qui concerne ce dernier, il ajoute :

«Après l'année de la conquête de la Mecque (8/629), Mu'āwiya b. Abī Sufyān a écrit, maintes fois, pour lui [le Prophète].»

" وكتب له كثيرا معاوية بن أبي سفيان بعد عام الفتح."<sup>1173</sup>

Apparemment, le nom du scribe de cette *ṣaḥīfa* est devenu un enjeu politique. 'Abd al-Razzāq de Sanaa rapporte de Ma'mar : « J'ai demandé à Zuhrī : qui est le scribe de Ḥudaybiya ? Il a souri et il m'a répondu : C'est 'Ali Ibn Abī Ṭālib. Si tu demandes à ces gens-là, c'est-à-dire les Omeyyades, ils te répondraient : C'est 'Uthmān.

عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر: قال: سألت عنه الزهري (أي عن كاتب كتاب الحديبية) فضحك وقال: هو علي بن أبي طالب و لو سألت عنه هؤلاء، قالوا: عثمان، يعني بني أمية.<sup>1174</sup>

### III/ *ṣaḥīfa* avec une longue histoire, plusieurs témoins et un scribe :

Nous estimons que s'il y a une *ṣaḥīfa* qui peut rivaliser celle de Médine, ça serait le *kitāb* de Najrān.

Le Prophète aurait envoyé à Najrān son compagnon 'Amr Ibn Ḥazm avec un "livre" qui contient : Des directives en ce qui concerne l'impôt foncier « *al-kharāj* » sur tous les produits de la terre, sur toute somme d'or ou d'argent ainsi qu'aux esclaves.<sup>1175</sup>

"... هذا ما كتب محمد النبي رسول الله لأهل نجران في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء و رقيق..."<sup>1176</sup>

Les gens de Najrān doivent également subvenir aux besoins des messagers du Prophète durant vingt jours au maximum.<sup>1177</sup>

" وعلى نجران مؤنة رسلي و متعتهم ما بين عشرين يوما فما دون ذلك..."<sup>1178</sup>

<sup>1170</sup> Al-Zuhrī tolère cette manière de transmission dont le transmetteur se base sur un support écrit. cf., al-Hākim al-Naysabūrī (Muḥammad), *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth*, op. cit., p. 710 sq.

<sup>1171</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), op. cit., T. V, pp. 330-342. N° 9720. Voir, Görke (Andreas), «The Historical tradition about al-Ḥudaybiya -a study of 'Urwa b. Zubayr's account-», op. cit., pp. 240 sqq.

<sup>1172</sup> Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), op. cit., T. IV, p. 51.

<sup>1173</sup> *Ibid.* Pour la conquête de la Mecque, cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. éd. al-Seqqā, op. cit., T. IV, pp. 48 sqq.

<sup>1174</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), op. cit., T. V, p. 343. N° 9722.

<sup>1175</sup> Fagnan (Edmond), op. cit., p. 108.

<sup>1176</sup> Abū Yūsuf (Ya'qūb), op. cit., p. 72. Fagnan (Edmond), *Ibid.*

<sup>1177</sup> E. Fagnan l'a traduit ainsi : « Najrān devra approvisionner et fournir mes envoyés pendant une période d'une vingtaine de jours ou moins. », *Ibid.*, p. 109.

<sup>1178</sup> Abū Yūsuf (Ya'qūb), op. cit., p. 72. Fagnan (Edmond), *Ibid.*

"ولنجران وحاشيتها جوارالله وذمة مجد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم...وَيَعَهُمْ وَكَلَّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ؛ لَا يَغْيِرُ أَسْقَفَ مَنْ أَسْقَفِيْتَهُ وَلَا رَاهِبٍ مِنْ رَهْبَانِيْتِهِ وَلَا كَاهِنٍ مِنْ كِهَانَتِهِ وَلَا يَسْأَلُ عَلَيْهِ دَنِيَّةً...وَمَنْ سَأَلَ مِنْهُمْ حَقًّا فَبَيْنَهُمُ النَّصْفُ غَيْرَ ظَالِمِينَ وَلَا مَظْلُومِينَ..."<sup>1179</sup>

« (En contrepartie) Najrān et sa périphérie jouiront de la sûreté d'Allāh et de son Prophète et Messenger pour leur bien, leur personne, leur terre et leur religion...ainsi que leur temple et tout ce qu'ils peuvent posséder ; nul évêque, moine ou prêtre ne verra changer son état. En aucune manière, ils ne seront assujettis... nulle armée ne foulera leur territoire. Justice sera rendue à qui la demand-dera, sans avantage ni injustice pour personne...»<sup>1180</sup>

"شهد (على ما في هذا الكتاب) أبو سفیان بن حرب و غیلان بن عمرو و مالک بن عوف و الأقرع بن حابس و المغيرة بن شعبة. و كتب لهم هذا الكتاب عبد الله بن أبي بكر."<sup>1181</sup>

« Ont comparu comme témoins Abū Sufyān Ibn Ḥarb, Ghaylān Ibn 'Amr, Mālik Ibn 'Awf, al-Aqra' Ibn Ḥābis et al-Mughīra Ibn Shu'ba. Le présent acte a été écrit par 'Abd Allāh Ibn Abū Bakr. »<sup>1182</sup>

À l'époque du califat Abū Bakr, les Najrāniens reviennent. Ce dernier leur délivre un autre écrit certifiant celui du Prophète avec des nouveaux témoins, à savoir al-Mustawrid b. 'Umar, 'Amr client d'Abū Bakr, Rāshid Ibn Ḥudayfa et al-Mughīra Ibn Shu'ba.<sup>1183</sup>

'Umar Ibn al-Khaṭṭāb les a éloignés du Najrān de Yémen<sup>1184</sup> et les a installés au Najrān d'Iraq.<sup>1185</sup> Il écrit à leur égard un autre acte qui prend en considération leur nouveau statut. Pour compenser leur terre perdue, il leur fait remise de la *jizya* pendant deux ans à partir de leur arrivée en Iraq. C'est 'Uthmān Ibn 'Affān et un certain Mu'iqīb qui atteste cette *ṣahīfa*.<sup>1186</sup>

Parce qu'ils étaient maltraités en Iraq, ils viennent se plaindre au nouveau calife 'Uthmān. Celui-ci écrit à leur sujet à son gouverneur al-Walīd Ibn 'Uqba afin d'alléger leur capitation. Ce document qui nous fournit le nom du scribe, à savoir Ḥamrān Ibn Abān, nous informe aussi de sa date, c'est-à-dire la mi cha'bān<sup>1187</sup> de l'année 27/647.<sup>1188</sup>

Quand 'Ali Ibn Abī Ṭālib s'installe en Iraq en tant que calife, l'évêque de Najrān, en tenant dans sa main la première *ṣahīfa* de Najrān soigneusement renfermée dans une peau rouge, interpelle 'Ali : « Je vous conjure de nous laisser rejoindre notre pays. »

Le calife refuse sa demande ; cependant il exige des musulmans une conduite juste à leur égard. Cet écrit a été rédigé par un certain 'Abd Allāh Ibn Abī Rāfi' le 10 jumādā II<sup>1189</sup> de l'année 37/657.<sup>1190</sup>

<sup>1179</sup> Abū Yūsuf (Ya'qūb), *Ibid.* Fagnan (Edmond), *Ibid.*

<sup>1180</sup> En dépit de quelque légère modification, nous nous sommes basés sur Edmond Fagnan pour traduire ce texte, *Ibid.*, p. 109.

<sup>1181</sup> Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 73.

<sup>1182</sup> Fagnan (Edmond), *op. cit.*, p. 109 sq. 'Abd Allāh (m.11/632) est probablement le fils de Abū Bakr al-Ṣidīq. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 20.

<sup>1183</sup> Edmond Fagnan, *Ibid.*, p. 110. Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 73.

<sup>1184</sup> Al-Ḥamawī (Yaquūt), *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. V, p. 266.

<sup>1185</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>1186</sup> Edmond Fagnan, *op.cit.*, pp. 110-111. cf., Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, pp. 73-74.

<sup>1187</sup> Le huitième mois de l'année de l'hégire.

<sup>1188</sup> Edmond Fagnan, *Ibid.*, p. 112. Abū Yūsuf (Ya'qūb), *Ibid.*, pp. 74. Signalons que les délégués de Najrān se sont manifestés quatre ans ou presque, après le couronnement de 'Uthmān en 24/644. cf., al-Ṭabarī (Mḥammad), *op. cit.*, T. IV, p. 242.

D'après la tradition, le Prophète dépêche plusieurs émissaires vers Najrān, dont 'Ali Ibn Abī Ṭālib,<sup>1191</sup> Khālīd Ibn al-Walīd<sup>1192</sup> et 'Amr Ibn Ḥazm.<sup>1193</sup> Vraisemblablement, l'Arabie méridionale a attiré l'attention du Prophète dès l'époque de la première émigration vers l'Abyssinie, cinq ans après le début de la Révélation.<sup>1194</sup>

Ce dernier émissaire cité ci-dessus a été visiblement envoyé à plusieurs cités de Yémen. Abū Yūsuf laisse apparaître ceci : « Il (le Prophète) leur (Najrān) envoya, à eux et à d'autres (cités) 'Amr Ibn Ḥazm. »<sup>1195</sup>

" و بعث إليهم (إلى نجران) عمرو بن حزم وإلى غيرهم..."

De ce fait, il apporte au Yémen plusieurs lettres « كُتِبَ » qui s'adressent aux Yéménites convertis à l'islam ainsi qu'aux *dhimmis*, en l'occurrence le peuple de Najrān. Parmi ces « livres », le "livre" de l'aumône rapporté, entre autres, par Abū 'Ubayd et son disciple Ibn Zanjawayh, que nous évoquerons ci-dessous. Lorsqu'Abū Yūsuf annonce :

" فحدثني محمد بن إسحاق أن النبي كتب لعمر بن حزم حين بعثه إلى نجران."

« Je tiens de Muḥammad Ibn Ishāq que le Prophète écrivit à 'Amr Ibn Ḥazm qu'il députait ainsi à Najrān. »<sup>1196</sup> Il vise, manifestement, les Yéménites convertis. Or, ce petit texte attribué à Ibn Ishāq contient deux commandements qui concernent les *muslmūn* uniquement, à savoir l'aumône et le quint sur le butin.<sup>1197</sup> Le "livre" de Najrān qu'il cite juste après ne comporte en outre aucun *isn-ād*.<sup>1198</sup>

La *Sīra* d'Ibn Hishām évoque le "livre" de 'Amr sans pour autant faire aucune allusion au pacte de Najrān.<sup>1199</sup> Or, le *kitāb* en question cité dans la *Sīra* est certainement destiné aux convertis.<sup>1200</sup> Cela dit, il se peut qu'Ibn Ishāq ait transmis ce *kitāb* de Najrān, mais il ne nous est pas parvenu. Il se peut qu'Abū Yūsuf ait détenu les deux textes, et qu'il les a peut-être amalgamés dans son livre *al-Kharāj*.

---

<sup>1189</sup> Le sixième mois de l'année de l'hégire.

<sup>1190</sup> Edmond Fagnan, *Ibid.*, pp. 112-113. Abū Yūsuf (Ya'qūb), *Ibid.*, p. 74. 'Ali règne entre 35/40-655 /660. cf., *al-Ṭabarī* (Muḥammad), *Ibid.*, T. V, p. 152.

<sup>1191</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, éd. al-Seqqā, T. IV, p. 249.

<sup>1192</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>1193</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1194</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 173.

<sup>1195</sup> Fagnan (Edmond), *op. cit.*, p. 107. Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 72.

<sup>1196</sup> Fagnan (Edmond), *Ibid.*, p. 108. Abū Yūsuf (Ya'qūb), *Ibid.*

<sup>1197</sup> Selon la *Sīrat* d'Ibn Hishām, le Prophète décède juste après l'envoi de 'Amr. cf., éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. IV, p. 241. Désormais, les non-musulmans ne participent plus aux batailles et de ce fait, ils n'avaient plus le droit aux butins, comme c'était le cas au début de l'hégire, selon une tradition rapportée par Zuhri. cf., Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 294.

<sup>1198</sup> Fagnan (Edmond), *op. cit.*, Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*

<sup>1199</sup> Et pourtant la *Sīra* d'Ibn Hishām n'a pas oublié de relater l'histoire du groupe de Najrān, qui a discuté longuement avec le Prophète sur, entre autres, la nature de Jésus de Nazareth. cf., éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. II, pp. 222-233.

La *Sīra* d'Ibn Hishām a également pris le soin de narrer l'histoire de l'envoi de Mu'ād Ibn Jabal au Yémen, ainsi que la mission de Khālīd Ibn al-Walīd à Najrān et les deux messages échangés entre ce dernier et le Prophète, juste avant le livre de 'Amr Ibn Ḥazm cité ci-dessus. cf., *Ibid.*, T. IV, p. 237 et p. 239-241 respectivement.

<sup>1200</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), *Ibid.*, T. IV, pp. 241-243.



En revanche, Ibn Sa'd rapporte les *kutub* que le Prophète aurait envoyés aux rois et aux différentes tribus, y compris celui destiné à Najrān, en se servant d'un *isnād* composite.<sup>1201</sup>

Son contemporain Abū 'Ubayd place le "livre" de Najrān en tête des livres écrits par le Prophète et ses compagnons.

Il le cite en deux versions avec quelques variantes et deux *isnād* différents. Le premier est transmis par Abū al-Malīh al-Huḍālī<sup>1202</sup> alors que le second est rapporté par 'Urwa Ibn al-Zubayr.<sup>1203</sup>

Contrairement à Abū Yūsuf, la partie concernant 'Ali dans le "livre" de Najrān chez Abū 'Ubayd et Ibn Zanjawayh est omise.<sup>1204</sup>

Soulignons qu'Abū 'Ubayd, pour revenir à notre *ṣaḥīfa* de Médine, place celle-ci à la fin des *kutub* comportant des pactes conclus entre le Prophète et les différentes parties.<sup>1205</sup> Précisons aussi pour conclure que le nom de 'Urwa Ibn al-Zubayr revient sans cesse dans la plupart de ces *ṣuḥuf*.<sup>1206</sup>

#### IV/ *ṣaḥīfa* à nu :

Par ailleurs, nous avons également une catégorie de "livre" écrite éventuellement à l'époque du Prophète sans aucune indication de témoignage ni de nom de scribe. Nous avons évoqué ci-dessus le "livre" de l'aumône qui se trouvait chez la famille de 'Umar, et que ce calife aurait écrit et adressé à ses gouverneurs.<sup>1207</sup> Ce *kitāb* de 'Umar s'est probablement basé sur le "livre" de l'aumône que la tradition attribue au Prophète.<sup>1208</sup>

Cependant, Abū 'Ubayd, suivi par Ibn Zanjawayh, rapportent que le calife 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz demande aux Médinois les deux *kutub*, à savoir le "livre" de l'aumône du Prophète ainsi que le "livre" de 'Umar I. Le premier était chez la famille de 'Amr Ibn Ḥazm<sup>1209</sup> et le deuxième chez les descendants de 'Umar I, dit la tradition.<sup>1210</sup>

Abū 'Ubayd cite une tradition d'un certain Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān : « Le "livre" de l'aumône du Prophète et le "livre" de l'aumône de 'Umar comportent... »<sup>1211</sup>

Les deux « livres » ont pris, peut-être, la forme d'un seul *kitāb* à l'époque de 'Umar II.<sup>1212</sup>

Tout juste après, il rapporte un autre *ḥadīth* de Sālim le fils d'Ibn 'Umar : « Le "livre" de l'aumône du Prophète qui était chez la famille de 'Umar comporte... »<sup>1213</sup>

<sup>1201</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 249. Voir, p. 222.

<sup>1202</sup> Pour la biographie de ce successeur décédé vers 98/716, cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXXIV, pp. 316 sqq.

<sup>1203</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, pp. 280 sqq. Ibn Zanjawayh suit son maître à la letter. cf., Ibn Zanjawayh (Ḥamīd), *op. cit.*, pp. 449 sqq.

<sup>1204</sup> *Ibid.*, p. 282. *Ibid.*, p. 451.

<sup>1205</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 291.

<sup>1206</sup> *Ibid.*, pp. 280 sqq.

<sup>1207</sup> cf., à la version d'al-Bayhaqī [version E, figure 6] dans cette étude.

<sup>1208</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 458.

<sup>1209</sup> Pour la partie qui concerne l'aumône dans la *ṣaḥīfa* de 'Amr Ibn Ḥazm, cf., *Ibid.*, p. 459. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. X, p. 838.

Voir la biographie de ce compagnon médinois dans Ibn Sa'd, *op. cit.*, T. V, pp. 317-318.

<sup>1210</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 456. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, T. IX, p. 800.

<sup>1211</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 486.

<sup>1212</sup> 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz Ibn Marwān Ibn al-Ḥakam règne entre 99-101/717-719, cf., Tārīkh al-Ya'qūbī, *op. cit.*, T. II, pp. 226 sqq.



Abū Yūsuf, le grand disciple d'Abū Ḥanīfa, rapporte de Zuhri----de Sālim fils de 'Abd Allāh Ibn 'Umar--de 'Abd Allāh Ibn 'Umar<sup>1214</sup>: « Le Prophète aurait écrit un "livre" d'aumône qu'il l'a attaché à son épée ou à son testament (doute d'un narrateur). Il ne l'a pas divulgué jusqu'à [le jour de] sa mort. Après son décès, Abū Bakr ainsi que 'Umar l'ont mis en application. »

"أن رسول الله كتب كتابا في الصدقة فقرنه بسيفه أو قال بوصيته، فلم يخرجه حتى قبض صلى الله عليه وسلم، فعمل به أبو بكر ثم عمر..."<sup>1215</sup>

« Il ne l'a pas divulgué jusqu'à sa mort » : cette phrase rend le texte équivoque, voire obscur. Comment se fait-il qu'un "livre" de cette grande envergure reste à l'ombre jusqu'au décès du Prophète ?

Qui l'a dévoilé, le Prophète lui-même ou une autre personne ? Le texte reste muet là-dessus. Ibn Hishām nous a rapporté d'autres "livres" sans témoins ni scribe, tels que le "livre" que le Prophète aurait écrit pour Yuḥanna Ibn Ru'ba,<sup>1216</sup> lors de la bataille de Tabūk, le "livre" adressé aux rois de Ḥimyar, et les "livres" que le Prophète et Musaylima Ibn Ḥabīb, appelé dans la littérature islamique Musaylima al-Kaḏāb, auraient échangés, pour ne citer que ces exemples.<sup>1217</sup>

Visiblement, la *ṣaḥīfa* de Médine, du moins le texte qui nous est parvenu, appartient à cette catégorie qui ne comporte aucun scribe ni aucun témoin, c'est sans doute le cas de la plupart des douze "livres" cités par Abū 'Ubayd.<sup>1218</sup>

Par ailleurs, nous estimons que ce témoignage, dans plusieurs cas, vise à mettre plus en valeur les personnages qui se présentent comme garants que l'écrit lui-même. A l'égard de la *ṣaḥīfa* adressée aux *muslimūn* de Thaḳīf, nous nous retrouvons avec trois témoins, à savoir 'Ali et ses deux fils Ḥasan et Ḥusayn.<sup>1219</sup> Ce *kitāb* de Thaḳīf aurait été rédigé vers 9/630<sup>1220</sup> alors que les deux enfants en question avaient entre cinq et six ans.<sup>1221</sup> Parmi les cinq témoins du "livre" de Najrān, Abū Sufyān, le père de Mu'āwiya est cité en tête.<sup>1222</sup>

<sup>1213</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*

<sup>1214</sup> Au sujet de 'Abd Allāh Ibn 'Umar, voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 10 sq.

<sup>1215</sup> Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 76. al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, *op. cit.*, T. III, pp. 11 sqq. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, p. 804. Vraisemblablement, Abū Yūsuf (m. 182/798) n'a pas entendu directement de Zuhri (m. 124/741). cf., al-Khaṭīb (al-Baghdādī), *op. cit.*, T. XVI, p. 359.

E. Fagnan doute s'il s'agit de Sālim fils d'Ibn 'Umar ou d'une autre personne. *op. cit.*, p. 115.

<sup>1216</sup> Chez Abū 'Ubayd Rūba روبة. cf., Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 289.

<sup>1217</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, éd. al-Seqqā, T. IV, p. 169, 235, 247 respectivement. Abū 'Ubayd a rassemblé douze "livres" sous un seul chapitre intitulé : "كتب العهود التي كتبها رسول الله وأصحابه لأهل الصلح". Quant à Ibn Sa'd, il s'est montré plus prolixe à cet égard. cf., Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, pp. 280-298.

Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 222-252.

A notre époque, Hamidullah s'est intéressé à ces "Écrits". cf., Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'iq al-siyāsiya* *op. cit.*, pp. 43 sqq.

<sup>1218</sup> voir *supra*.

<sup>1219</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 285.

<sup>1220</sup> Pour la conversion de Thaḳīf à l'islam et l'écrit de la *ṣaḥīfa* en 9/630, cf., Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 99.

<sup>1221</sup> Ḥasan et Ḥusayn sont nés en 3/624 et 4/625 respectivement. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VI, pp. 352. 399.

<sup>1222</sup> Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 73. Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 282.

Nous pouvons également découvrir un témoin notoire à côté d'une personne peu connue ; le 3<sup>ème</sup> calife 'Uthmān Ibn 'Affān est le garant, avec un certain Mu'ayyib,<sup>1223</sup> du "livre" que 'Umar I aurait écrit aux gens de Najrān.<sup>1224</sup> Ces deux derniers progressent et deviennent les témoins oculaires du "livre" originel de Najrān écrit éventuellement par le Prophète.<sup>1225</sup>

Le fait de placer un personnage reconnu près d'une autre personne anonyme ou presque donne plus d'éclat au premier.<sup>1226</sup>

---

<sup>1223</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, pp. 109 sqq.

<sup>1224</sup> Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 74.

<sup>1225</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 281.

<sup>1226</sup> La littérature shiite évoque également « *al-ṣaḥīfa al-mal'ūna* », « le feuillet (le pacte) maudit ». Afin d'écarter 'Ali et de confisquer le pouvoir, Abū Bakr, 'Umar, Abū 'Ubayda Ibn al-Jarrāḥ, Mu'āḍ Ibn Jabal et Sālim Ibn al-Ḥabība auraient rédigé un pacte, dit le pacte maudit. Ils l'auraient signé à la Mecque lors du Pèlerinage de l'Adieu (10/631) et Abū 'Ubayda l'aurait enterré à la Kaaba. Voir, al-Majlisī (Muḥammad Bāqir), *op. cit.*, T. XXVIII, pp. 43 sqq. Ouardi (Hela), *op. cit.*, pp. 56 sqq.

« Les études modernes portant sur le fonctionnement réel de la mémoire contredisent radicalement la croyance augustinienne en la capacité de la mémoire à retrouver le passé dans sa réalité. »<sup>1227</sup>

---

<sup>1227</sup> Geary (Patrick), *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, éd. Aubier, Paris, 1996, p. 41.

### III. II. L'étude du *matn*, le texte de la *Ṣaḥīfa*.

#### III. II. I. Préambule.

#### III. II. II. Le contexte du texte.

#### III. II. III. Les grands thèmes de la *Ṣaḥīfa*.

##### III. II. III. I. La compensation pour le sang versé.

##### III. II. III. II. La rançon des captifs.

##### III. II. III. III. Les clans arabes de Yathrib (*al-muhājirūn*, Quraysh.).

##### III. II. III. IV. Les clans juifs de Yathrib.

#### III. II. IV. Les variantes dans le texte de Médine.

##### III. II. IV. I. Les variantes dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām (Version A).

##### III. II. IV. II. Les variantes dans le texte d'Abū 'Ubayd (version B).

##### III. II. VI. III. Les variantes entre les deux textes (Versions A et B).

#### III. II. IV. IV. L'ordre de la *Ṣaḥīfa*.

##### III. II. IV. IV. I. La répartition de R. B. Sergeant.

##### III. II. IV. IV. II. La répartition proposée.

III. II. L'étude du *matn* : le texte de la *Şahīfa*.

### III. II. I. Préambule.

Depuis que Wellhausen (m. 1918) a partagé la *Ṣaḥīfa* en quarante-sept articles, tous les chercheurs postérieurs ont agité de la même sorte.<sup>1228</sup>

Tandis que nous avons partagé le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām en cinquante-huit paragraphes, celui d'Abū 'Ubayd nous l'avons réparti en quarante-cinq, car nous pensons que cette répartition nous permet plus mieux cerner ce document, et de le rendre moins disparate.

Cependant, nous estimons que la compréhension du texte ne peut être judicieuse qu'à la suite d'une lecture horizontale « autrement dit globale » et non pas verticale ou fragmentée. Les phrases du texte dans son ensemble qui doivent conduire notre lecture et non pas ses paragraphes répartis intentionnellement, comme nous l'avons déjà souligné.

L'exemple qui illustre clairement ce principe est le premier paragraphe de la *Ṣaḥīfa* qui énonce :

« Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, et ceux qui leur sont attachés et qui guerroient avec eux « *jāhadū* ». Ils forment une communauté unique « *umma* », distincte des autres. »

Séparer la dernière phrase : « Ils forment...des autres. » de la précédente, l'arrache de son contexte textuel. La phrase en question est une épithète des *mu'minūn*, *muslimūn* et ceux qui suivent ; toutefois si on la place séparément, elle aura la force d'une phrase nominale indépendante à part entière, corroborée, de plus, par la particule d'insistance « *inna* » *إِنَّ*. Involontairement, nous écartons la toile de fond de cette *umma* que la *Ṣaḥīfa* vise. Le fait de pousser cette phrase concernant le concept d'*umma* loin du contexte que la première phrase renferme, retire toute historicité de ce thème.

J. Wellhausen est encore une fois le précurseur de l'idée de mettre en évidence la phrase en rapport avec le terme *umma*.<sup>1229</sup>Tous les chercheurs ou presque, qui ont étudié ce texte, l'ont suivi dans ce choix.

En dépit des déficiences probables de la division verticale, et bien que cette répartition accorde à la *Ṣaḥīfa* l'apparence d'un texte juridique qui suscite une profonde impression de prestige, il nous semble, néanmoins, que cette action peut nous aider à observer les cohérences et les incohérences entre les paragraphes. Ces dernières sont dues, à notre sens, à une répartition postérieure que le texte de Médine a sans doute subi.<sup>1230</sup>

---

<sup>1228</sup> J. Wellhausen est, à notre connaissance, le premier qui a baptisé la *Ṣaḥīfa* « la constitution de Médine » et qui l'a, en conséquence, partagée en plusieurs « articles ». Nous nous demandons s'il n'était pas influencé par les événements de son époque où la constitution de l'Empire allemand, composée de 78 articles, a été adoptée et promulguée en 1871. cf., « Muhammads *Gemeindeordnung* von Medina » dans *Skizzen und Vorarbeiten*, éd. Berlin, 1889, p. 67. Voir, pour cette constitution, dite bismarckienne, cf., Flandin (Etienne), *Institutions politiques de l'Europe contemporaine -Allemagne-*, éd. Le Soudier, Libraire-Éditeur, Paris, 1902, T. II, p. 17. Pour une étude plus générale, cf., Berstein (Serge) & Milza (Pierre), *L'Allemagne de 1870 à nos jours*, éd. Armand Colin, Paris, 1997, p. 19.

<sup>1229</sup> Wellhausen (Julius), *Ibid.*

<sup>1230</sup> Nous reparlerons ci-dessous de l'ordonnancement du texte de Médine. cf., au chapitre : Les variantes internes dans le texte (Version A) et (version B).

Par ailleurs, le texte de Médine est placé entre un intitulé et un épilogue attribués, tous les deux, à Ibn Ishāq par la fameuse phrase : Ibn Ishāq a dit قال ابن إسحاق.

« Le Messager de Dieu a rédigé un Écrit « *Kitāb* » entre les *muhājirūn* et les *anṣār*, par lequel il conclut une conciliation (trêve) avec les *yahūd* et s'engage envers eux, les confirmant dans leur religion et leurs possessions, leur donnant certains droits et les obligeant à certains devoirs. »

Certes, l'introduction attribuée à Ibn Ishāq est un aperçu très concis du texte de Médine, toutefois elle nous fournit, semble-t-il, le mode d'emploi du texte.<sup>1231</sup> Or, c'est la première fois que la locution « le Messager de Dieu » رسول الله est citée dans la *Ṣaḥīfa*, sans qu'elle soit associée au nom propre Muḥammad.

Le terme *al-anṣār*, négligé totalement par la *Ṣaḥīfa*, dans ses deux versions, est exclusivement évoqué par Ibn Ishāq dans ce préluce. Abū 'Ubayd préfère écrire dans son en-tête :

" وهذا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعته يهودها مقدمه المدينة.<sup>1232</sup> " « Ceci est un Écrit du Messager de Dieu entre les croyants et les gens de Yathrib, par lequel il a établi, lors de son arrivée à Médine, une alliance avec les juifs. »

Ibn Ishāq a choisi le mot *yahūd* dans sa forme indéfinie, bien qu'il soit cité ainsi seulement deux fois, contre quatorze reprises avec le mode défini.<sup>1233</sup>

En somme, Ibn Ishāq insiste sur le fait que Muḥammad, en tant que messager de Dieu, signe une convention avec les *yahūd* qui inclut des conditions bilatérales, et en contrepartie, il préserve leur religion et leurs biens. Une préface qui consiste en quelque sorte une interprétation ou un commentaire anticipé du texte.<sup>1234</sup>

R. B. Serjeant n'hésite pas à utiliser l'introduction d'Ibn Ishāq pour conclure qu'a priori le Traité en question était uniquement entre les *muhājirūn* et les *anṣār* et que les juifs l'ont intégré tel un élément subalterne à l'égard des deux partenaires. Il ne marque toutefois aucune réserve à propos de la distinction éventuelle entre le texte lui-même et l'intervention liminaire.<sup>1235</sup>

Ibn Hishām s'ingère dans ce texte trois fois par la formule : Ibn Hishām a dit قال ابن هشام. Sa première intrusion, au milieu du texte, lui permet d'expliquer le terme *mufraḥ* مفرح en appuyant sa réponse sur un vers de la poésie arabe.<sup>1236</sup> Paradoxalement, Il revient totalement à la fin du texte

pour éclaircir le vocable *yūtigh* يوتغ situé, toutefois, au cœur de la *Ṣaḥīfa* ou presque.<sup>1237</sup> A la fin de la *Ṣaḥīfa*, Il intervient en dernier lieu pour souligner une autre variante de l'expression citée. Elle consiste simplement à substituer l'épithète *al-muḥsin* المُحسن à *al-maḥḍ* المحض.<sup>1238</sup>

<sup>1231</sup> Genette (Gérard), *Seuils*, op. cit., p. 212.

<sup>1232</sup> Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), op. cit., p. 291.

<sup>1233</sup> Nous reviendrons sur ces termes ci-dessous. cf., au chapitre : III. II. VII. Termes et Concepts.

<sup>1234</sup> Genette (Gérard), op. cit., pp. 224. 240.

<sup>1235</sup> Serjeant (R. B.), «The *Sunnah Jāmi'ah* », op. cit., p. 15.

<sup>1236</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), éd. F. Wüstenfeld, op. cit., T. I, p. 342.

*mufraḥ* est une personne, qui a une grande famille à charge et, qui est en outre, très endettée et. cf., Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāli al-ṭālib fi sharḥ ṭiwāl al-gharā'ib*, op. cit., p. 229. Voir le paragraphe 11 de la version A.

<sup>1237</sup> éd. F. Wüstenfeld, *Ibid.*, p. 344. cf., aux paragraphes 27 et 33. Le mot en question veut dire : « attirer le mal sur soi-même. »

<sup>1238</sup> *Ibid.*, p. 343. cf., au chapitre : Les variantes dans le Texte.

" مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة." <sup>1239</sup> « avec stricte observance de la part de ces derniers. »

Après ce commentaire, nous nous retrouvons avec le fameux appendice précédé par : « Ibn Ishāq a dit. » :

- . Les agissements loyaux ont le pas sur la trahison.
- . Et c'est au détriment de lui-même que tout profiteur profitera.
- . Dieu est le plus scrupuleux et le plus loyal exécuter de ce qui est stipulé dans cet Écrit.
- . Cet Écrit n'est pas fait pour protéger un malfaiteur ou un traître.
- . Celui qui quitte Médine est en sécurité, notamment celui qui y reste, hormis celui qui est déloyal ou agit en traître.
- . Dieu et Muḥammad, le Messager de Dieu, sont les protecteurs, de celui qui agit loyalement et qui craint Dieu.

Cet additif est problématique pour plusieurs raisons : L'intrusion d'Ibn Ishāq au sein de la *Ṣaḥīfa* est insolite. Or, même après l'interruption du texte afin de clarifier le mot *mufraḥ*, le texte a repris son cours sans l'introduction de la phrase « Ibn Ishāq a dit ». En outre, ce qui rend cet ajout encore plus suspect, c'est que les six paragraphes en question sont déjà évoqués avant, d'une façon ou d'une autre, comme nous l'avons souligné avec chaque paragraphe annexé. <sup>1240</sup> Cet *addenda* pourrait être une annotation faite par Ibn Ishāq ou un de ses disciples directs ou indirects, ou tout simplement par un copiste postérieur zélé.

Nous pourrions dire qu'Ibn Hishām a préféré écrire la phrase en question, après avoir interrompu le texte pour une variante peu intéressante. Par ailleurs, sa première intercession était plus prolixe ; toutefois il ne s'est pas rattrapé en rajoutant la célèbre formule « Ibn Ishāq a dit ». De ce fait, nous considérons le dit additif comme une conclusion qui reprend les six grandes lignes de cette *Ṣaḥīfa*. <sup>1241</sup> Il appartient plutôt à cette zone textuelle baptisée par Genette « paratexte ». <sup>1242</sup>

Dans le texte de Médine, nous avons donc deux formules : « Ibn Ishāq a dit » et « Ibn Hishām a dit ». La première sous-entend deux rapporteurs, en l'occurrence, Ibn Ishāq et Ibn Hishām ; tandis que la seconde implique implicitement trois transmetteurs dont le troisième narrateur reste, au moins pour les lecteurs du livre de la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām publié, bien dissimulé. Rappelons-nous, entre autres, de cet exemple en dehors de la *Ṣaḥīfa* :

<sup>1243</sup> " قال الراوي : قال ابن هشام :... " « Le narrateur [ ? ] a dit ce qu'il tient d'Ibn Hishām... »

En fin de compte, méditons cette conclusion de Toynbee :

« En fait, une tradition culturelle et sociale n'est jamais transmise d'une génération à l'autre sans quelques changements involontaires, même quand les deux générations veulent transmettre cette tradition intacte. » <sup>1244</sup>

<sup>1239</sup> Nous estimons que les deux termes sont synonymes. cf., au paragraphe 58.

<sup>1240</sup> cf., à la version A, paragraphes 1b-6b.

<sup>1241</sup> cf., au chapitre : Les grands thèmes de la *Ṣaḥīfa*.

<sup>1242</sup> Genette (Gérard), *Seuils*, *op. cit.*, p. 17 et passim.

<sup>1243</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), éd. Dār al-ḥadīth., *op. cit.*, T. I, p. 300 ; éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. II, p. 18 ; éd. al-Saqqā, *op. cit.*, T. II, p. 57. Chez Wüstenfeld ce passage est omis. cf., *op. cit.*, T. II, p. 276.

<sup>1244</sup> Toynbee (J. Arnold), *op. cit.*, p. 26.



### III. II. II. Le contexte du texte.

Ce Pacte de Médine était probablement une priorité pour le Prophète. Certains habitants de la ville Yathrib n'ont certainement pas apprécié cette présence nouvelle, qui présentait, en outre, un énorme fardeau, voire un risque immense.

Nous ne disposons pas de renseignements précis concernant le nombre des émigrés mecquois. De ce fait, nous ne pouvons confirmer avec exactitude un chiffre. Cela étant, Djaït affirme que les *muhājirūn*, qui ont émigré avec le prophète Muḥammad sont environ cent-vingt personnes, dont quatre-vingt-trois ont combattu à Badr, sans pour autant, indiquer aucune source de cette information.<sup>1245</sup> En outre, cet historien avance le chiffre de dix-mille à douze-mille habitants pour Médine, deux-mille à trois-mille pour les juifs de cette cité en se contentant de consigner : « Selon mes estimations. »<sup>1246</sup>

Par ailleurs, Ibn Ishāq, et sans nous renseigner sur le nombre des *muhājirūn*, nous informe : « Nul Mecquois est resté, hormis les détenus ou les apostats. »<sup>1247</sup> Al-Wāqidī nous apporte un indice qui n'est pas négligeable ; il déclare que le nombre des combattants qurayshites pendant le combat de Badr en 2/623 de l'ère Chrétienne, varie, selon les traditions divergentes, entre quatre-vingt-six hommes et soixante-treize hommes.<sup>1248</sup>

Le *ḥadīth* cité, entre autres, par al-Bukhārī et Muslim, ne nous éclaire pas davantage.<sup>1249</sup> Or, le *ḥadīth* en question avance des chiffres différents sans pour autant déterminer une date précise de cet événement :

"...عن حذيفة أن النبي قال : أكتبوا لي [ في رواية مسلم: أحصوا] من تلفظ بالإسلام. فكتبنا له ألفا و خمس مائة رجل..."<sup>1250</sup>  
« (Le compagnon) Ḥudayfa a dit : Le Prophète a ordonné : Écrivez-moi (recensez, dans la version de Muslim) tous ceux qui se sont convertis. Nous avons signalé au Prophète mille-cinq-cents hommes. » Deux autres versions énoncent sept-cents et cinq-cents au lieu de mille-cinq-cents hommes.<sup>1251</sup>

Quant à la date de cette éventuelle recension, les gloseurs de ce *ḥadīth* exposent trois périodes : lors de la bataille d'Uḥud en 3/624, la bataille du fossé en 5/626 ou durant la *'umra* ratée à Ḥudaybiya, au cours de laquelle un pacte a été signé, connu sous le nom : le pacte d'al-Ḥudaybiya<sup>1252</sup> en 6/627.<sup>1253</sup>

<sup>1245</sup> Djaït (Hichem), *La vie de Muḥammad III - Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam-*, éd. Fayard, Paris, 2012. p. 44.

<sup>1246</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>1247</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), éd. Dār al-ḥadīth., *op. cit.*, p. 350.

<sup>1248</sup> Al-Wāqidī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 157.

<sup>1249</sup> À propos d'al-Bukhārī et Muslim voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 149. 435 respectivement.

<sup>1250</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, T. II, p. 1457. cf., Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>1251</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Ibid.*

<sup>1252</sup> Pour ce traité d'al-Ḥudaybiya, cf., Ibn Hishām (Muḥammad), éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. III, pp. 331 sqq.

À ce propos, A. Sprenger atteste que la Mecque comptait environ douze-mille habitants à l'époque du prophète Muḥammad.<sup>1254</sup>

En revanche, Ibn Ishāq relate que des Médinois, en embrassant l'islam, ont voulu mettre fin à la lutte fratricide interminable qui opposait leurs deux clans : les Aws et les Khazraj.<sup>1255</sup>

La bataille de Bu'āth, qui a duré cinq ans environ, est la dernière guerre déclarée entre ces deux rivaux avant l'émigration du Prophète.<sup>1256</sup> Avant l'islam, les Aws ont vainement essayé de s'allier avec les Qurayshites contre les Khazraj.<sup>1257</sup>

Que le premier groupe qui entre en contact avec le Prophète appartienne au clan des Khazraj<sup>1258</sup> est très significatif, car ce sont les vaincus de ce dernier affrontement armé.<sup>1259</sup> Ibn al-Athīr dépeint leur situation :

« Les Khazraj ont subi une grande défaite... Les Aws n'ont pas hésité à brûler leurs maisons et leurs palmiers... »<sup>1260</sup>

Par ailleurs, nous ne devons pas négliger un autre élément crucial, à savoir leur parenté maternelle avec le Prophète. Or, son arrière-grand-mère paternelle Salma Bint 'Amr, l'épouse de Hāshim Ibn 'Abd Manāf, appartient aux Banū al-Najjār, un sous-clan khazrajite.<sup>1261</sup> Les historiens racontent que son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib est né à Médine et qu'il y aurait passé son enfance chez ses oncles maternels en question.<sup>1262</sup> 'Abd Allāh, le père du Prophète, est décédé lui aussi à Médine chez ses oncles.<sup>1263</sup> En outre, Āmina, selon les historiographes, s'est rendue à Médine pour présenter son enfant Muḥammad à ses oncles. Elle serait décédée sur le chemin du retour à al-Abwā' الأَبْوَاء.<sup>1264</sup>

Les Banū al-Najjār, qui sont Khazrajite, sont donc ses oncles maternels أخواله, affirment Ibn Ishāq et Ibn Hishām.<sup>1265</sup> Probablement, pour cette raison bien tangible que le Prophète a choisi de bâtir sa mosquée qui comporte, du reste, ses demeures sur un terrain appartenant à deux personnes de

---

<sup>1253</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *op.cit.*

<sup>1254</sup> Sprenger (Aloys), *Life of Mohammad from original sources*, éd. The Presbyterian mission press, Allahabad, 1851, p. 44.

<sup>1255</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, p. 310 sq. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 352 sqq. Watt (William Montgomery), *Mahomet, op. cit.*, p. 180-182. cf., «The *Sunnah Jāmi'ah* », *op. cit.*, p. 2.

<sup>1256</sup> Ibn al-Athīr ('Ali), *al- Kāmil fi al- Tārīkh*, *op. cit.*, T. I, p. 188 sq. Watt, p. 180 sq.

<sup>1257</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>1258</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, p. 311.

<sup>1259</sup> Ibn al-Athīr ('Ali), *op. cit.*, p. 188.

<sup>1260</sup> *Ibid.*

<sup>1261</sup> cf., aux paragraphes 7 et 28 version A ; 7 et 25 version B. Pour le mariage de Hāshim avec Salma Bint 'Amr, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 60. Ibn Hishām (Muḥammad), éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. I, p. 112 sq. p. 144 sq.

<sup>1262</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 63. Ibn Hishām (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 145.

<sup>1263</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 79 sq. cf., Ibn Shebba ('Umar), *op. cit.*, T. I, p. 116 sq.

<sup>1264</sup> Al-Abwā' se trouve entre la Mecque et Médine. cf., al-Ḥamawī (Yaqūt), *op. cit.*, T. I, p. 79.

Pour la visite de Médine et le décès de Āmina, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 95. Ibn Shebba ('Umar), *Ibid.*, T. I, p. 117. Ibn Hishām (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 177.

<sup>1265</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 177 sq.

Banū al-Najjār.<sup>1266</sup> En attendant qu'elles soient construites, le Prophète est hébergé chez Abū Ayūb, qui est lui aussi issu des Banū al-Najjār.<sup>1267</sup>

Observons ce texte narré par Ibn Ishāq/Ibn Hishām :

« Le Prophète avait coutume d'exposer sa nouvelle religion aux autres tribus arabes lors de la saison du pèlerinage. Il était à al-'Aqaba<sup>1268</sup>, à la périphérie de la Mecque, quand il rencontre un groupe de Médinois, tous du clan de Khazraj. Le prophète Muḥammad les a invités à l'islam, et il a récité quelques versets du Coran. Alors ils se sont dits :

« Vous savez très bien que c'est probablement<sup>1269</sup> le Prophète dont vos compatriotes juifs ne cessent de vous menacer à chaque différend avec eux. Gare à vous s'ils vous devancent dans cette affaire! » Ils ont répondu favorablement à son appel en affirmant :

« Nous avons quitté notre ville et il n'y a pas une nation déchirée comme la nôtre, l'hostilité qui règne entre nos tribus est insupportable ; nous espérons que vous soyez le conciliateur entre nos différents clans ! Nous allons rejoindre notre peuple et les inciter à se rallier à vous ; s'ils adhèrent à votre message vous seriez l'homme le plus puissant de l'Arabie. »<sup>1270</sup>

En approuvant la prédication du prophète Muḥammad, les Khazraj visent à mettre fin à la querelle incessante avec leur ennemi juré les Aws, et à avoir le dessus sur les juifs, l'adversaire agaçant et l'allié constant des Aws. L'historien Ibn al-Athīr, en décrivant la bataille de Bu'āth, annonce :

« Les Qurayza et les Naḍīr ont renouvelé leur alliance avec les Aws pour combattre les Khazraj... D'autres tribus juives rejoignent également le clan de leurs coreligionnaires ... »<sup>1271</sup>

Il semble que Hamidullah évite tout échafaudage en écrivant :

« Toujours est-il que parmi les quinze tribus à qui le Prophète présenta sa doctrine pendant cette saison de pèlerinage à Minā, les Khazrajites furent les seuls à répondre à son appel. »<sup>1272</sup>

Le premier objectif, sous-jacent bien entendu, de ce Pacte médinois est, par conséquent, de confirmer l'établissement de la paix entre les différentes parties originaires de Yathrib, et par-dessus tout entre les frères ennemis. Il semblerait que celle-ci fut entamée dès l'arrivée du Prophète et de ses compagnons sur leurs terres.

Djaït affirme d'une manière catégorique que la Charte de Médine ni aucun autre document écrit à caractère politique n'indique, ni explicitement ni implicitement, que les habitants de Yathrib ont trouvé en Muḥammad l'arbitre de leurs différends internes.<sup>1273</sup> Bien qu'il ait souligné juste avant

<sup>1266</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 363.

<sup>1267</sup> *Ibid.*, T. I, p. 365. Pour la biographie d'Abū Ayūb (m. 52/672), cf., Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-Isti'āb fi ma'rifat al-aṣḥāb*, éd. Dār al-jīl, *op. cit.*, T. I, p. 196 sq.

<sup>1268</sup> Yaqūt al-Hamawī note : « Al-'Aqaba se trouve à deux miles environ de la Mecque. » cf., *op. cit.*, T. IV, p. 134.

<sup>1269</sup> Ibn Ishāq emploie, à cet endroit, un style affirmatif qui suscite, à notre sens, des doutes :

"... والله إنه للنبيّ توعدكم به يهود..." , « ... Par Dieu, (vous savez très bien que) c'est le Prophète avec lequel les juifs vous menacent... » cf., éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. I, p. 311.

<sup>1270</sup> Ibn Hishām (Muḥammad), éd. Dār al-Ḥadīth, *Ibid.*

<sup>1271</sup> Ibn al-Athīr ('Ali), *op. cit.*

<sup>1272</sup> Hamidullah (Muḥammad), « Les champs de bataille au temps du Prophète », in *Revue des études islamiques*, - publiée sous la direction de L. Massignon-, Cahier I, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1939, p. 2.

<sup>1273</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 82.

que le Prophète a été convié à s'installer à Yathrib pour instaurer un climat de paix entre les groupes, pour employer les propos de H. Djaït.<sup>1274</sup> L'adhésion des *anṣār*, selon lui, ne saurait être expliquée par une causalité objective, politique ou autre, elle est subjective et émotionnelle. À l'homme exceptionnel, des hommes exceptionnels, pour reprendre ses expressions.<sup>1275</sup>

L'historien L. Caetani affirme clairement que les Médinois, pour le moins dans leur ensemble, acceptent Muḥammad parce qu'ils visaient la paix intérieure au sein de leur cité et non point du tout par conviction à l'enseignement coranique.<sup>1276</sup> Toutefois, M. Watt signale que les deux genres, à savoir les objectifs matériels liés à la paix et les facteurs religieux ou idéologiques peuvent être complémentaires.<sup>1277</sup>

Ainsi, le prophète Muḥammad établit ce Pacte bilatéral en tant qu'arbitre, choisi pour trancher ces conflits récurrents.

Nous avons évoqué, auparavant, la présence permanente des *muhājirūn* qurayshites, laquelle a sans doute provoqué des controverses au sein de cette cité. Le Coran retrace les signes de ces opposants, plus tard, dans un contexte différent, dans la sourate médinoise «Les Hypocrites» :<sup>1278</sup> « Eux qui disent : « Ne faites pas dépense pour ceux qui sont auprès de l'Envoyé de Dieu, jusqu'à ce qu'ils se dispersent ». Or Dieu tient les réserves des cieux et de la terre. Mais les hypocrites ne peuvent rien pénétrer. »<sup>1279</sup> Et dans le verset suivant :

« Ils disent encore : « Si nous revenons à Médine, sûrs que les plus puissants de la ville en expulseraient les plus faibles ». Or c'est à Dieu que revient la puissance, et à son Envoyé, et aux croyants. Mais les hypocrites ne le savent pas. »<sup>1280</sup>

Nous pensons que cette classe sociale appelée par le Coran « Hypocrites » est issue de ces premières polémiques survenues suite à la présence à Yathrib du prophète Muḥammad et ses compatriotes.

Le deuxième objectif de cette Convention, paraît-il, est l'intérêt de renforcer et d'officialiser le lien qui commence à peine d'exister entre les *muhājirūn* et les *anṣār*. Ils deviendront, grâce à ce Pacte, les protagonistes de cette cité. Les autres ne peuvent adhérer à cette *umma* que par les conditions

---

<sup>1274</sup> *Ibid.*

<sup>1275</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>1276</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet, op. cit.*, p. 187.

<sup>1277</sup> *Ibid.*

<sup>1278</sup> Nöldeke place cette Sourate entre la cinquième et sixième année de l'Hégire, 626 et 627 de l'ère Chrétienne. Nöldeke (Theodor), *Histoire du Coran, Tārīkh al-qurā'n*, Trad. à l'Arabe par George Tāmir, éd. Mu'assasat Konrād Adenauer, Beyrouth, 2004, p. 188. cf., Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 614. n. 1.

En ce qui concerne le *Geschichte des Qorāns*, cette œuvre qui fait toujours autorité, il faut tout de même souligner que d'autres savants ont participé à réviser, corriger et même modifier cet ouvrage en question pour sa deuxième édition, à savoir Friedrich Schwally (m. 1919), August Fischer (m. 1949), Gotthelf Bergsträsser (m. 1933) et Otto Pretzl (m. 1941). Voir dans *Ibid* les introductions de : Nöldeke, p. XXXI ; Friedrich Schwally, p. XXXIII sq ; le beau-frère de ce dernier Heinrich Zimmern (m. 1931), p. 235 sq ; Otto Pretzl, pp. 439 sqq ; George Tāmir, pp. XI. cf., Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam, op. cit.*, p. 11.

<sup>1279</sup> Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 615. Q LXIII, VII.

<sup>1280</sup> *Ibid.* Q LXIII, VIII.

suivantes : résider dans leurs ville, les suivre et guerroyer à leur côté. Ces traits caractéristiques les distinguent des autres peuples.<sup>1281</sup>

Toutefois, remarquons en passant que la tribu Quraysh est citée avant la tribu Yayhrib, autrement dit l'invité est mentionné officiellement avant son hôte !

La vie des Arabes gravite autour de l'organisation tribale. La tribu est essentiellement un groupement basé sur la parenté. Bien que plusieurs tribus puissent prêter serment et former une confédération pour des buts limités comme la lutte contre une autre confédération de tribus. Dans ce système social, la tribu prédomine de ce fait sur tout autre composant.<sup>1282</sup>

"هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس."

« Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, et ceux qui leur sont attachés et qui guerroyent avec eux « *jāhadū* » Ils forment une communauté unique « *umma* », distincte des autres.»<sup>1283</sup>

Le texte, assurément, mêle la religion avec la tribu. Nous pouvons même prétendre que la tribu prime en employant la préposition (de), (Min من) qui dégage le sens partitif, une partie qui appartient à un tout. Ces croyants et musulmans appartiennent bel et bien à leurs tribus respectives. De plus, semble-t-il, l'individu de l'époque ne peut adhérer à cette Umma que par le canal de sa tribu. En se référant à la sourate XXXIII, verset VI, l'affirmation de la primauté de la parenté ne nécessite guère de clarification, pour reprendre l'expression de C. Décobert.<sup>1284</sup>

Se demander et s'étonner, comme c'est les cas de l'érudite Julius Wellhausen, que personne à cet âge n'a songé à organiser le groupe selon d'autres principes, qui ne sont pas forcément tribaux<sup>1285</sup>, est anachronique à notre sens. Rappelons, très sommairement, que le grand historien Maghrébin Ibn Khaldūn a fait de « *al-ʿaṣabiya* », « l'Esprit de corps » - cette force tribale par excellence, toute fondée sur les liens du sang-, le seul principe vraiment efficace de la constitution des empires.<sup>1286</sup>

Vraisemblablement, le prophète Muḥammad est préoccupé, tout au long de cette Charte, par l'instauration de la paix entre les différents groupes existant à Médine. Pour que cette paix puisse se concrétiser, il ne pouvait se passer du concept de la tribu.<sup>1287</sup> L'Islam, comme toute autre

<sup>1281</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 368.

<sup>1282</sup> Maḥmūd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 153.

<sup>1283</sup> *Ibid.*

<sup>1284</sup> Décobert (Christian), *op. cit.*, p. 316.

Le verset en question est sans doute postérieur au texte de Médine : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و أزواجه أمهاتهم و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين و المهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً كان ذلك في الكتاب مسطوراً. »

« Le Prophète est plus proche des croyants qu'eux-mêmes ; ses épouses sont leurs mères. Les parents naturels ont priorité réciproque, d'après le Livre de Dieu, sur les croyants avec ceux de l'exode. Agissez toutefois selon les convenances envers ceux à qui vous lie un rapport de clientèle. » Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 447.

<sup>1285</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 46.

<sup>1286</sup> Gardet (Louis), *La cité Musulmane - Vie sociale et politique* -, éd. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1954, p. 210. Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *al-Muqaddima*, *op. cit.*, pp. 91 sq. Martinez-Gros (Gabriel), *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'islam*, éd. Actes Sud-Sindbad, Paris, 2006, pp. 65 sqq.

<sup>1287</sup> Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *op. cit.*, p. 115.

religion d'ailleurs, s'est approprié beaucoup d'idées et de pratiques anciennes dans tous les domaines, dogmatiques, culturels, et juridiques.<sup>1288</sup>

Laissons le philosophe thomiste et l'arabisant L. Gardet décrire cette situation :

« À coup sûr, quand on réalise ce qu'était la vie de l'Arabie antéislamique, la force du lien tribal, et des alliances ou antinomies de tribu à tribu, on ne peut qu'être frappé de la véritable révolution opérée sur ce point par Muḥammad. »<sup>1289</sup>

Le Prophète, semble-t-il, essaie de réaliser l'équilibre entre, les anciennes coutumes tribales, qu'il n'a dessein de combattre que dans la mesure où elles le gêneront, observe M. Gaudefroy-Demombynes, et une autorité centrale nouvelle et mal définie.<sup>1290</sup>

---

<sup>1288</sup> 'Alī (Jawād), *al-Mufaṣṣal fī tārikh -l-'arab qabla al-islām*, [Le récit détaillé de l'histoire des Arabes avant l'Islam], éd. Université de Baghdād, 1993, T. VI, pp. 102 sqq ; pp. 336 sqq. T. V, pp. 469 sqq.

<sup>1289</sup> Gardet (Louis), *op. cit.*, p. 209.

<sup>1290</sup> Gaudefroy-Demombynes (Maurice), « Notes sur l'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam », *op. cit.*, p. 110.

### III. II. III. Les grands thèmes de la *Ṣaḥīfa*.

Ce *Kitāb*, considéré par Ibn Ḥadīda (m. 783/1381) comme le premier Écrit à Médine,<sup>1291</sup> a été écrit sans doute par les soins du prophète Muḥammad et de quelques compagnons mecquois proches de lui, ainsi que de quelques notables médinois qui ont adhéré à sa cause. Lorsque Décobert affirme, il représente sans doute la majorité des chercheurs occidentaux :

« ...Il s'agit d'un ensemble de textes, très probablement authentiques, écrits sous l'autorité de Muhammad. »<sup>1292</sup>

Cela dit, nous distinguons, comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus, entre ce que nous appelons le noyau du texte, qui est vraisemblablement authentique, et sa lisière. Or, Les grands thèmes de cette *Ṣaḥīfa* constituent son noyau : la sécurité et la stabilité de Yathrib,<sup>1293</sup> les clans arabes de celle-ci,<sup>1294</sup> les clans juifs de cette ville,<sup>1295</sup> la relation entretenue avec les juifs,<sup>1296</sup> le rapport exigé vis-à-vis de Quraysh,<sup>1297</sup> la compensation pour le sang versé,<sup>1298</sup> la rançon des captifs.<sup>1299</sup>

Le cœur de ce texte, estimons-nous, est présenté dans le premier paragraphe. Il abrège tout le texte :

1. " هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس." "

« 1. Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, et ceux qui leur sont attachés et qui guerroyent avec eux. Ils forment une *umma* unique distincte des autres. »

Le prophète Muḥammad, guide éventuel de Yathrib et initiateur de cet Écrit, occulte, sans doute, les principaux notables mecquois et médinois qui ont contribué à réaliser ce texte. Les deux grandes cités sont citées, à savoir La Mecque et Médine. Le système tribal est présent également à travers les termes : Quraysh qui désigne à la fois la ville de La Mecque et la tribu,<sup>1300</sup> Yathrib qui est chargé de sens préislamiques<sup>1301</sup> et *umma* qui englobe des tribus et des clans différents.<sup>1302</sup>

La finalité précise de cet Écrit de Médine est la mise en place de la stabilité au sein de cette Cité. Or, celle-là ne peut être atteinte sans la paix et la sécurité internes et externes. Dans ce premier passage de la *Ṣaḥīfa*, les *mu'minūn* et les *muslimūn* de toute tribu et de tout clan doivent former un groupe soudé, une *umma* invulnérable aux attaques de ses adversaires.

<sup>1291</sup> Ibn Ḥadīda (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 4.

<sup>1292</sup> Décobert (Christian), *op. cit.*, pp.34-35.

<sup>1293</sup> Paragraphes : 13, 16, 18, 20, 24, 48 et 54, version A.

<sup>1294</sup> *Ibid.*, 2 à 10.

<sup>1295</sup> *Ibid.*, 27 à 35 et 37 à 38.

<sup>1296</sup> *Ibid.*, 17, 26 à 35, 37 à 38, 43, 47, 58.

<sup>1297</sup> *Ibid.*, 22 et 53.

<sup>1298</sup> *Ibid.*, 2 à 10.

<sup>1299</sup> *Ibid.*, 2 à 10.

<sup>1300</sup> Al-Ḥamawī (Yāqūt), *op. cit.*, T. IV, p. 336 sq.

<sup>1301</sup> *Ibid.*, T. V, p. 430. Nous reviendrons sur ce terme prochainement.

<sup>1302</sup> Nous aurons l'occasion de discuter le terme *umma* ci-dessous.



Probablement, les fragments suivants n'appartiennent pas originalement au texte, ils sont des ajouts postérieurs d'un rapporteur ou d'un copiste d'une manière volontaire ou involontaire.

. L'introduction attribuée à Ibn Ishāq qui n'est pas anodine. Le mot *al-anṣār* n'est cité nulle part, toute version confondue, sauf dans cette introduction.

" قال ابن إسحاق : " وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم."

« Ibn Ishāq a dit : « Le Messenger de Dieu a rédigé un Écrit, *Kitāb*, entre les *muhājirūn* et les *anṣār*, par lequel il conclut une conciliation (trêve) avec les *yahūd* et s'engage envers eux, les confirmant dans leur religion et leurs possessions, leur donnant certains droits et les obligeant à certains devoirs. »

. La conclusion dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām<sup>1303</sup> répète des passages déjà évoqués dans le texte. Cette reproduction est des parfois textuelle comme c'est le cas de : 1b et 3b.

. Nous constatons également des redondances, notamment dans les paragraphes : 16/20, 25/51, 36/42/52. A la suite de J.B. Simonsen, nous estimons qu'il s'agit probablement d'un effet de l'oralité.<sup>1304</sup> Ce chercheur danois pense que ces répétitions du texte de Médine sont dues à la strates des transmetteurs antérieurs à Zuhri.<sup>1305</sup>

La relation commandée aux Médinois à l'égard de Quraysh est citée une seule fois dans la recension d'Abū 'Ubayd<sup>1306</sup>; par contre dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām deux passages sont destinés à ce thème :<sup>1307</sup>

" 22. وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن."

" 53. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها"

« Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection (en tant que protecteur « *yugīr* ») à Quraysh, que ce soit pour des biens ou pour des personnes, et il ne peut s'interposer entre ces derniers et le *mu'min*. », « Aucune protection ne doit être accordée « *lā tujār* », aux Qurayshites ni à ceux qui les aident. »

Nous supposons que cette réplique est soit due au désordre qui a affecté ce texte ultérieurement, soit le deuxième paragraphe en question est adressé uniquement aux juifs. Or, beaucoup de chercheurs pensent que le Pacte de Médine est composite. C'est particulièrement le cas de M. Hamidullah, lequel partage ce Texte en deux parties, elles-mêmes réparties en 47 paragraphes : une partie de vingt-trois paragraphes concerne les *muhājirūn* et les Arabes de Yathrib, tout clan confondu, tandis que la seconde (24-47) vise exclusivement les juifs de la cité.<sup>1308</sup>

<sup>1303</sup> cf., 1b à 6b.

<sup>1304</sup> Simonsen (Jørgen Baek), *Studies in the genesis and early development of the caliphal taxation system with special references to circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*, éd. Akademisk Forlag, Copenhagen, 1988, p. 167.

<sup>1305</sup> *Ibid.*

<sup>1306</sup> Il s'agit du paragraphe 19 : " وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا يعينها على مؤمن." « Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection (en tant que protecteur « *yujīr* ») pour des biens de Quraysh, et il ne peut d'avantage la soutenir contre un *mu'min*. »

<sup>1307</sup> Les paragraphes 22 et 53

<sup>1308</sup> Hamidullah (Muhammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya*, op. cit., pp. 59 sqq. Nos paragraphes en question (22 et 53), M. Hamidullah les positionne respectivement en 20 et 43. *Ibid.*, pp. 60. 62.



Pour revenir à la première supposition, il est possible que le paragraphe 53 ait été énoncé en premier lieu. Étant donné que cette phrase est très concise, elle a été appuyée par une autre phrase explicative. Visiblement, les aléas de la transmission n'ont pas épargné l'ordre de cette *Ṣaḥīfa*, un ordre qui ne peut être, à notre sens, authentique, comme nous allons l'étudier ci-dessous.<sup>1309</sup>

---

<sup>1309</sup> cf., au Chapitre: Les variantes du texte de Médine où nous essayons de réécrire ce texte dans l'ordre.

### III. II. III. I. La compensation pour le sang versé.

Le fait de commencer le texte de Médine par cette première ordonnance est très révélateur. Dans un contexte social où les litiges se règlent habituellement par des vengeances sanglantes, résoudre ce grand problème qui risque de déchirer cette société naissante est primordial.

Les Qurayshites, de même que les clans des Aws et des Khazraj, doivent payer en commun, chacun pour son groupe, la compensation pour le sang versé et rançonnent incontestablement, comme nous allons le voir bientôt, leurs prisonniers de guerre.<sup>1310</sup>

La *Diyya*, c'est-à-dire le prix du sang, est d'une valeur considérable chez l'Arabe de l'époque. Le sang est considéré chez-eux comme le véhicule de l'âme. Tels les Hébreux nomades, il représente la vie même.<sup>1311</sup> Nous lisons dans la Genèse :

« Seulement, vous ne mangerez point de chair avec son âme, c'est-à-dire son sang. »<sup>1312</sup>

Nul ne peut répandre le sang impunément.<sup>1313</sup> Or, l'âme de la personne qui meurt assassinée, quitte le corps avec le sang répandu, erre sans trouver de repos privant la dépouille de connaître sa deuxième existence ; elle est condamnée ainsi jusqu'à ce qu'elle soit apaisée par la vengeance.<sup>1314</sup>

"المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم... و بنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلمهم الأولى..."<sup>1315</sup>  
« Les *muhājirūn* de Quraysh, proportionnellement à leur condition première, doivent payer en commun la compensation pour le sang versé... Les Banū 'Awf, proportionnellement à leur condition première, paient à frais communs les compensations fixées auparavant pour le sang versé... »

Le Prophète, pour prohiber toute vendetta entre les tribus médinoises, décrète le prix du sang.<sup>1316</sup> Pour tout individu commettant un homicide, sa tribu se charge de récolter les fonds

<sup>1310</sup> Watt (W. Montgomery), *op. cit.*, p. 474 sq.

<sup>1311</sup> A un tel point que le sang en arabe *dam* est appelé, entre autres, *nafs*, autrement dit âme. cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. VI, p. 234. cf., Soler (Jean), « Sémiotique de la nourriture dans la Bible » dans : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28<sup>e</sup> année (4), 1973. pp. 945-947. Voir, Biale (David), *Le sang et la foi - Circulation d'un symbole entre juifs et chrétiens-*, Trad. de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, éd. Bayard, Paris, 2009, pp. 32 sqq. Frazer souligne : « Les chasseurs juifs faisaient couler le sang du gibier qu'ils avaient tué et le recouvraient de poussière ; il ne voulaient pas goûter au sang dans la croyance que l'âme ou la vie de l'animal résidait dans son sang, ou même était ce sang. », Frazer (James George), *Le Rameau d'or - Le roi magicien dans la société primitive. Tabou et les périls de l'âme-*, Trad. Peyre (Henri), éd. Robert Laffont, Paris, 1981, T. I, p. 623. cf., sous-chapitre : Tabous sur le sang, *Ibid.*, pp. 622-629.

<sup>1312</sup> La Genèse., IX, IV. cf., Liverani (Mario), *op. cit.*, p. 491.

<sup>1313</sup> Chelhod (Joseph), *op. cit.*, p. 174.

<sup>1314</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>1315</sup> cf., aux paragraphes 2-10 version A, B.

<sup>1316</sup> Lammens considère *al-tha'ar* ou la vendetta comme la plus sainte des institutions chez l'Arabe Bédouin. cf., Lammens (Henri), *L'Islam : Croyances et institutions*, éd. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1943, p. 14. cf., Al-Shahrastānī (Muḥammad), *al-Milal wa niḥal*, Annoté par Aḥmad Fahmī Muḥammad, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1992, T. III, pp. 704.

nécessaires pour la *Diyya*,<sup>1317</sup> appelée *al-‘aql* en arabe, terme étymologique utilisé dans ce Pacte.<sup>1318</sup>

Or, les Arabes avant l’islam, avaient coutume d’attacher leurs chameaux près de la maison du tuteur du défunt, avec une cordelière nommée *‘iqāl*, selon, entre autres, le linguiste al-Azharī (m. 370/980).<sup>1319</sup>

En insistant sur cette coutume antéislamique, le Prophète cherche à établir la paix dans cette cité.<sup>1320</sup> Probablement, sans cette stabilité recherchée pour sa ville, il ne pouvait espérer rallier les incrédules à sa cause, et ainsi constituer une société forte susceptible de concurrencer, voir de conquérir, La Mecque.

Cela étant, il y a lieu de remarquer que cette institution, à savoir le prix du sang « *al-‘aql* », est purement préislamique. Abū Hilāl al-‘Askarī, entre autres, cite les premiers hommes qui ont appliqué la *diyya* à cent chameaux durant la période préislamique, à savoir ‘Abd al-Muṭalib le grand-père du Prophète, al-Naḍr Ibn Kināna, et un certain Abū Siyyāra al-‘Udwānī.<sup>1321</sup> Le Prophète, comme la plupart des institutions préislamiques d’ailleurs, lui a simplement attribuée une orientation islamique.<sup>1322</sup> Après le décès du Prophète, les coutumes préislamiques sont non seulement conservées, mais aussi renforcées.<sup>1323</sup>

Ce passage de la *Ṣaḥīfa* concernant la compensation pour le sang versé insiste sur le fait de suivre les us et coutumes préislamiques en utilisant deux termes : *معاقلمهم الأولى* et *ربعتهم*, qui veulent respectivement dire leur coutume d’avant et leur façon première de compenser les homicides.<sup>1324</sup>

Tandis que le complément absolu et son attribut « leur compensation première, *معاقلمهم الأولى* » sont mentionnés dans la collecte d’Abū ‘Ubayd dans tous les paragraphes en rapport avec cette

<sup>1317</sup> La *diyya* est estimée à cent chameaux. cf., Ibn Rushd (Muḥammad) (Averroès), *op. cit.*, T. II, p. 409.

<sup>1318</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Dār al- al-Ḥadīth, *op. cit.* T. I, p. 368.

<sup>1319</sup> Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XI, p. 460 sq.

<sup>1320</sup> Beaucoup de *ḥadīth* ont été rapportés sur la *diyya*. cf., Wensinck (Arent Jan) & avec le concours de nombreux orientalistes, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, éd. E. J. Brill, Leiden, 1936, T. IV, p. 300

<sup>1321</sup> Abū Hilāl al-‘Askarī (al-Ḥasan), *al-Awā’il*, éd. Dār al-Bashīr, Le Caire, 1987, pp. 28 sqq. Beaucoup d’auteurs se sont intéressés à citer les précurseurs, dans des domaines différents et durant les deux périodes préislamique et islamique, en utilisant le même titre *al-Awā’il* « Les précurseurs », tels qu’Ismā‘īl al-Mawṣilī, ‘Abd al-Kādir al-Baghdādī et al-Sayūṭī.

<sup>1322</sup> Al-Shahrastānī (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, pp. 689. ‘Ali (Jawād), *op. cit.*, T. V, p. 469. pp. 592 sqq.

Il est intéressant, à ce propos, de relever que Muḥammad Ibn Ḥabīb (m. 245/859) souligne, parmi les pratiques préislamiques adoptées postérieurement par l’islam, la fameuse règle successorale qui stipule que : « Au mâle, portion semblable à celle de deux filles. » (Q IV, XI) dont un certain Ḍū al-Majāsid ‘Āmir Ibn Jusham décide, pendant la période préislamique, de léguer ses biens à ses enfants en appliquant ce principe. Voir, Ibn Ḥabīb (Muḥammad), *op. cit.*, p. 236. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 105.

À cet égard, cf., à l’étude de Gaudefroy-Demombynes où il met en parallèle les grands thèmes de l’institution du pèlerinage avec la période préislamique. Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *Contribution à l’étude du pèlerinage à la Mekke*, éd. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1923, pp. 235 sqq et *passim*.

<sup>1323</sup> Sardar (Ziauddin), *Histoire de La Mecque- De la naissance d’Abraham au XXI<sup>e</sup> siècle-*, Trad. de l’anglais par Tilman Chazal & Prune Le Bourdon-Brécourt, éd. Payot & Rivages, Paris, 2015, p. 117.

<sup>1324</sup> Ce terme veut dire : « leur condition et coutume d’avant. » cf., al-Zamakhsharī (Maḥmūd), *al-Fā’iq fi gharīb al-ḥadīth*, *op. cit.*, p. 25. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāl al-ṭālib fi sharḥ ṭiwāl al-gharā’ib*, *op. cit.*, p. 228. cf., al-Suhaylī (‘Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 347sq. Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 320.

ordonnance. Ils sont omis dans le deuxième paragraphe de la version d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.<sup>1325</sup>

Nous avons tendance à dire que puisque Abū 'Ubayd les cite, un rapporteur ou un copiste du texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām les a, sans doute, manqués. Néanmoins, ce dernier texte note bel et bien à la place de cette expression négligée :

« المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم. », « Les muhājirūn de Quraysh, proportionnellement à leur condition première payent en commun la compensation pour le sang versé. » ; de ce fait, nous pensons que la version A est plus proche de la situation des *muhājirūn* mecquois à cette époque. La tribu de Quaysh, notamment de ses notables qui financent d'habitude la *diyya*, les a rejetés. Ces Qurayshites présents à Médine n'ont pas d'autre choix que de s'entraider mutuellement. Manifestement, le premier verset coranique qui évoque l'homicide et sa compensation<sup>1326</sup> est le suivant :<sup>1327</sup>

1/ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل، إنه كان منصوراً.<sup>1328</sup>

« Sinon en droit, ne tuez point votre semblable qu'Allāh a déclaré sacré ! Quiconque est tué injustement, nous donnons à son proche pouvoir [de le venger]. Que celui-ci n'exagère point dans le meurtre : il sera secouru. »<sup>1329</sup>

Puisque la sourate est mecquoise,<sup>1330</sup> beaucoup d'érudits occidentaux estiment que ce verset est mecquoise également. C'est par exemple le cas de T. Noldeke, de R. Blachère et de J. Berque, qui placent cette sourate en question à la fin de la période mecquoise.<sup>1331</sup> À l'inverse d'eux, G. Weil pense que ce verset est dévoilé à Médine.<sup>1332</sup>

Sur ce point, la majorité des orientalistes converge avec la tradition musulmane qui juge que ce verset est mecquoise.<sup>1333</sup>

J. Berque commente ce verset qui l'assemble avec d'autres :

<sup>1325</sup> cf., aux paragraphes : 2-10 de la version A et B.

<sup>1326</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, pp. 533 sqq.

<sup>1327</sup> Q XXXIII, XVII, [“Le Voyage Nocturne” *al-isrā*].

<sup>1328</sup> Deux autres versets ressemblent au verset en question, sans qu'ils n'évoquent la compensation du sang pour autant, il s'agit des versets : LXVIII et CLI des sourates XXV et VI respectivement. Notons en passant que l'exégèse musulmane, d'après une tradition attribuée à Ibn 'Abbās, considère le verset CLI de la sourate VI comme médinois, ce qui va à l'encontre de Nöldeke, qui place la sourate VI à la fin de la troisième période mecquoise et n'admet pas que ce verset soit médinois. cf., al-Sayūṭī (Jalāl ad-Dīn), *al-'Itqān fi 'ulūm al-Qurā'n*, éd. Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 2008. p. 42. Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. XXXVI et p. 146.

Quant au verset LXVIII de la sourate XXV, beaucoup d'érudits musulmans estiment qu'il a été révélé à Médine, bien que la sourate soit mecquoise pour la majorité d'eux. al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Ibid.*, p. 45. p. 39. Nöldeke place cette sourate à la fin de la deuxième période mecquoise, juste avant la sourate XVII, mais il n'avance aucun avis à propos du verset en question. Nöldeke (Theodor), *Ibid.*, p. XXXVI et p. 120.

<sup>1329</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 309. cf., Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 297.

<sup>1330</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, pp. 34 sqq.

<sup>1331</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, pp. XXXVI. 123. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 305. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 292 sq.

<sup>1332</sup> Cité par Nöldeke (Theodor), *Ibid.*, p. 123.

<sup>1333</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 44.

«...Les commandements de Dieu, versets 23-39, plus étoffés que dans aucune autre sourate mecquoise, sauf les Troupeaux (Sourate VI). Cette richesse de contenu, et la corrélation du thème de Moïse avec un *compendium* législatif, semble annoncer (la sourate) la Vache... »<sup>1334</sup>

Effectivement, nous découvrons dans cette dernière sourate évoquée par J. Berque :

**/2** " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فمن عُفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم."<sup>1335</sup>

« O vous qui croyez !, la loi du talion vous est prescrite à l'égard des tués : l'homme libre contre l'homme libre, l'esclave contre l'esclave, la femme contre la femme. (Toutefois le talion ne jouera pas contre) celui en faveur de qui quelque chose sera remise par son frère : la poursuite aura lieu de la manière reconnue (convenable) et le paiement envers (ce frère) aura lieu de bonne grâce :<sup>1336</sup> ceci est allègement et grâce (*rahma*) de votre Seigneur. Quiconque après cela sera transgresseur aura un châtement cruel. »<sup>1337</sup>

La première partie de ce verset (O vous qui croyez...la femme contre la femme) a suscité beaucoup de controverses. Après avoir pris le soin de relater les différents avis à cet égard, al-Ṭabarī conclut que seulement deux significations sont probables : soit qu'elle prohibe tout abus en appliquant la loi du talion, le meurtrier paye d'une manière singulière pour son crime sans mêler d'autres individus de sa famille ou de sa tribu ; soit qu'elle vise uniquement un événement bien précis, à savoir un clan ou une tribu qui a dépassé, apparemment, les limites de la loi du talion, et que le Prophète aurait remis à sa place.<sup>1338</sup>

Par ailleurs, la sanction détaillée de ce crime de sang est dévoilée un peu plus tard :

**/3** "وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله و تحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله، وكان الله عليماً حكيماً."<sup>1339</sup>

« Il n'appartient pas à un croyant de tuer un croyant, sauf si c'est involontairement. En cas de meurtre involontaire, libération d'une nuque d'esclave croyant et compensation à payer à la famille, à moins que cette dernière n'en fasse aumône. Si la victime est d'un peuple qui vous soit ennemi, mais est croyante, eh bien ! libération d'une nuque croyante. Si elle est d'un peuple avec lequel vous avez un pacte<sup>1340</sup> *mīthāq*<sup>1341</sup> : rançon à remettre à la famille, et libération d'une nuque croyante. Si le coupable n'a pas de quoi payer : jeûne de deux mois suivis, à titre de repentir agréé de Dieu. Dieu est Connaisseur et Sage. »<sup>1342</sup>

<sup>1334</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 293.

<sup>1335</sup> Q II, CLXXVIII.

<sup>1336</sup> La traduction du passage entre parenthèses, à savoir "فمن عُفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف و أداء إليه بإحسان", est douteuse. Nous penchons, en revanche, pour la traduction du soufi Jean-Louis Michon : «...Mais celui à qui son frère aura pardonné de quelque façon devra accéder à une requête raisonnable et s'acquitter loyalement du dédommagement. », *version électronique*, [www.lenoblecoran.fr](http://www.lenoblecoran.fr), p. 32.

<sup>1337</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 53.

<sup>1338</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Gāmi' al-bayān fi tafsīr al-Qur'ān*, [Tafsīr al-Ṭabarī], annoté par 'Abd Allāh al-Turkī, éd. Dār Hajr, Le Caire, 2001, T. III, p. 101.

<sup>1339</sup> Q IV, XCII.

<sup>1340</sup> Beaucoup de traducteurs le traduisent par pacte. cf., Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 119. Masson (Denise), *Le Coran*, éd. Gallimard, Paris, 1967, p. 109. Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, p. 88. Quant à Chouraqui et Hamidullah, ils optent respectivement pour alliance et engagement. cf., Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 189. Hamidullah (Muhammad)

Cette sourate médinoise par consensus ou presque,<sup>1343</sup> fut probablement proclamée après 3/624.<sup>1344</sup> Le terme *mīthāq*, traduit par pacte, est très significatif à notre sens. Ce verset s'est manifesté, peut-être bien, afin de ratifier le Pacte de Médine, et plus particulièrement ses paragraphes de deux à onze, selon Wensinck et Watt.<sup>1345</sup>

Après avoir évoqué la divergence dans l'exégèse musulmane sur la nature de cette victime, l'exégète al-Ṭabarī précise que le tué de ce clan dont les musulmans sont associés par un pacte, est un individu, peu importe qu'il soit croyant ou non.<sup>1346</sup>

Beaucoup plus tard, peut-être avant ou juste après l'affaire des Banū Naḍīr (4/625), ce verset s'est révélé. Il illustre parfaitement, avec les quatre versets précédents (41/42/43/44), la décadence de la relation du Prophète avec les juifs. La loi du talion est devenue même un outil de lutte qui pouvait provoquer un chantage affectif chez l'adversaire.

"/4 " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون.<sup>1347</sup>

« Dans (la Thora), nous avons prescrit (à ceux qui pratiquent le judaïsme) : « Âme pour âme, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent ; les blessures tombent sous le talion. Quiconque cependant fait aumône [du prix du sang] aura en cela un moyen d'effacer (ses péchés). Ceux qui n'arbitrent point au moyen de ce qu'Allāh a fait descendre, ceux-là sont les Injustes. »<sup>1348</sup>

Les quatre versets précédents retracent des étapes historiques que le Prophète a traversées. Le premier qui se place visiblement à la fin de la période mecquoise, voire au début de celle de Médine, et le deuxième qui se situe probablement au commencement de la phase médinoise, ont décrit le prophète Muḥammad essayant tant bien que mal de s'imposer comme référence. Bien qu'il reprend l'usage préislamique de la compensation du sang, il n'arrive visiblement pas encore à exiger une application conforme aux règles :

« Que celui-ci n'exagère point dans le meurtre : il sera secouru. » et les deux sens du deuxième verset corroborés par al-Ṭabarī, exposent cette situation que le Prophète a certainement vécue à La Mecque et à Médine, surtout avant Badr.

Par ailleurs, avec le troisième verset, nous trouvons le Prophète plus serein et confiant. Ce passage coranique est sans doute une note explicative des paragraphes de la *Ṣaḥīfa* en rapport avec cet us. De ce fait, ce verset a été vraisemblablement révélé après l'annonce du Texte de Médine. Il

---

avec la collaboration de Michel Léturmy, *Le saint Coran*, Introduction de Louis Massignon, éd. Club français du livre, Paris, 1959, p. 99.

<sup>1341</sup> Pour le sens de *mīthāq*, cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *op.cit.*, T. VII, p. 321.

<sup>1342</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, pp. 108-109.

<sup>1343</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 38.

<sup>1344</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 176. Voir, Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 94.

<sup>1345</sup> Watt (W. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 474 sq. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.* pp. 368-369.

<sup>1346</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 321.

<sup>1347</sup> Q V, XLV.

<sup>1348</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 139 sq. Blachère commente en bas de page : Ce texte évoque le Lévitique, XXV, 17 sqq. cf., *Ibid.*, p. 139. n. 49.

présente trois situations d'homicides involontaires : l'homicide d'un *mu'min* appartenant à un clan ou une tribu de Médine, d'un *mu'min* affilié à un peuple ennemi, ou bien s'il est attaché à un groupe avec lequel le Prophète a signé un pacte. Ce groupe lié avec les *mu'minūn* par un *mīthāq*, il réside peut-être à l'intérieur de Yathrib ou à l'extérieur de cette cité, le verset n'en dit pas plus. En cette période médinoise avancée, les clans cités dans le Pacte de Médine sans doute ne sont pas composés exclusivement des adhérents<sup>1349</sup> à la cause du Prophète.<sup>1350</sup> Au cours de cette étape, le Messager commence manifestement à entreprendre des relations en dehors de son groupe.

En fin de compte, les prémices de la première grande fissure que cette société naissante a connue, sont subtilement formulées dans le verset XLV de la sourate V. Désormais, ce quatrième passage coranique nous dévoile l'état d'esprit du Prophète. Il n'espère plus ou il espère moins que les juifs se rallient complètement à sa cause.

Si la *Ṣaḥīfa* a évoqué la *diyya* « *al-'aql* », dans les paragraphes (2-10), elle n'a pas cependant négligé de signaler la loi du talion "*al-qīṣāṣ*" dans le paragraphe (23).<sup>1351</sup>

" و إنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بيّنة فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه."

« Si un individu tue sans raison un *mu'min* de manière intentionnelle, il est alors passible de mort par droit de représailles [le talion], sauf si le représentant de l'homme assassiné se déclare satisfait, [par la compensation financière expiatoire]. Les croyants s'opposent tous au meurtrier ; rien d'autre ne peut leur être permis que de s'opposer à lui. »

L'expression : "*i'tabaṭa mu'minan qatlan 'an bayyina*", veut dire sans ambiguïté : « commettre un homicide d'une façon délibérée et sans aucune raison judiciaire. »<sup>1352</sup>

Si nous rapprochons les deux textes, à savoir ce paragraphe et le verset XCII de la Sourate IV cité ci-dessus, nous constatons, selon ce passage de la *Ṣaḥīfa*, que le Prophète ne maîtrise pas encore totalement la situation à Médine. Il incite fermement les *mu'minūn* à affronter le meurtrier tandis que dans le verset en question, il proclame des sanctions précises, rigoureuses et explicites en cas de crime, sans s'appuyer sur la contribution d'autrui. Il enrichit même la *diyya* par un nouveau élément qui est l'affranchissement d'un esclave « *itq raqaba* », qui est aussi une coutume préislamique. Ibn Sa'd, Bukhārī et Muslim, entre autres, consignent dans leurs recueils, selon 'Urwa Ibn al-Zubayr :

« Ḥakīm Ibn Ḥizām (m.54/673)<sup>1353</sup> a émancipé pendant la période préislamique « *al-Jāhiliyya* » cent esclaves... »<sup>1354</sup>

<sup>1349</sup> Nous étudions plus tard les termes *muslim* et *mu'min*. Notons cependant que Chouraqui traduit toujours le vocable *mu'min* par adhérent. cf., à titre d'exemple, *op. cit.*, p. 135.

<sup>1350</sup> Nous parlerons de ces clans en détail prochainement.

<sup>1351</sup> Paragraphe 20 de la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1352</sup> Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāl al-ṭālib fi sharḥ ṭiwāl al-gharā'ib*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>1353</sup> Khadija, la première épouse du Prophète, est la tante de Ḥakīm Ibn Ḥizām, qui est lui-même le cousin d'al-Zubayr Ibn al-'Awwām, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VI, pp. 50 sqq.

<sup>1354</sup> *Ibid.*, T. VI, p. 53. Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, T. II, p. 1282. al-Nawawī (Yaḥya), *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*, *op. cit.*, p. 172. Les traditionnistes rapportent une telle tradition pour discuter la question suivante : l'acte louable d'un idolâtre, est-il recevable en islam ou pas ? Pour cette coutume préislamique, cf., également à 'Ali (Jawād), *op. cit.*, T. VII, pp. 462 sqq.



Curieusement, la terminologie de la *Ṣaḥīfa* diffère de celle du Coran. En ce qui concerne le talion, le Coran utilise le substantif *qiṣāṣ*<sup>1355</sup> tandis que la *Ṣaḥīfa* emploie le terme *qawad* قَوَد,<sup>1356</sup> mot inexistant dans le Coran.<sup>1357</sup> Dans le texte de Médine, le dérivé *al-'aql*,<sup>1358</sup> qui n'est mentionné nulle part dans le Coran,<sup>1359</sup> équivaut à *al-diyya* évoqué dans la sourate IV.<sup>1360</sup>

En fin de compte, soulignons qu'il reste trois passages de ce texte en rapport avec cette loi pénale.

1/Le paragraphe (14)<sup>1361</sup> évoque également l'homicide, toutefois nous reportons son examen aux pages qui suivent.<sup>1362</sup>

2/ Le paragraphe : « Cela dit, nul ne sera assigné à résidence pour venger des blessures reçues. »  
" و إنه لا ينحجز<sup>1363</sup> على ثأر جرح." <sup>1364</sup>

À première vue, cette injonction est adressée aux juifs de Médine, puisque les douze paragraphes précédents les évoquent. Or, le paragraphe qui est juste avant le (39) préconise de ne pas quitter Yathrib sans l'accord de Muḥammad. Cependant, selon la lettre de cet énoncé, ils sont autorisés à sortir de la ville pour venger des infractions commises contre eux.<sup>1365</sup> Le Prophète incite-il les juifs spécialement, ou tous les adhérents à cette Charte de Médine, à se venger des ennemis extérieurs ? Cela dit, nous pensons que l'ordre des phrases de la *Ṣaḥīfa* tel qu'elle nous est parvenue laisse à désirer.<sup>1366</sup> De ce fait, cet impératif négatif est destiné, à notre sens, à toutes les parties concernées par ce Pacte. Après avoir annoncé que l'autorisation de Muḥammad est indispensable pour quitter Médine, le texte éclaircit : « Cependant, nul ne sera assigné à rési-

<sup>1355</sup> Ce mot est évoqué quatre fois dans le Coran, trois fois dans « La Vache » et la quatrième dans « La Table. » cf., 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), *op. cit.*, p. 546. Voir sa signification dans Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 73-76.

<sup>1356</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Ibid.*, T. III, p. 372.

<sup>1357</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), *op. cit.*, pp. 554 sqq.

<sup>1358</sup> La *Ṣaḥīfa* utilise précisément les mots aux pluriels : *yata'āqalūn* يتعاقلون et *ma'āqil* معاقل. cf., aux paragraphes 2 à 10.

<sup>1359</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), *Ibid.*, p. 468 sq.

<sup>1360</sup> Le terme *diyya* est cité dans le Coran deux fois, uniquement dans la sourate « Les Femmes IV. » *Ibid.*, p. 747. Pour la signification et l'étymologie de ce terme, cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XV, pp. 383 sqq.

<sup>1361</sup> " ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر " « Un *mu'min* ne tue pas un autre *mu'min* afin de venger un *kāfir* » cf., Paragraphe 13 de la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1362</sup> cf., au terme *kāfir* dans : III. II. VII. Termes et Concepts.

<sup>1363</sup> Pour le terme *hajaza*, cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, pp. 331 sqq.

<sup>1364</sup> Paragraphe 40 de la version A. Ce passage est omis dans la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1365</sup> Les érudits occidentaux se sont tous penchés pour la lettre de ce paragraphe, citons, entre autres :

1/ J. Wellhausen (paragraphe 36) : « Es soll freilich niemand verhindert werden eine wunde zu rächen. », *op. cit.*, p. 71.

2/Wensinck (paragraphe 36): "But no one shall be prevented from taking vengeance for wounds." *op. cit.*, p. 58.

3/M. Watt (paragraphe 36): "...but he is not restrained from taking vengeance for wounds. ", *op. cit.*, p. 224.

4/R. B. Sergeant (document D, 4): " A wound will not be restricted to retaliation. ", « The Sunnah Jami'a », *op. cit.*, p. 29. Il juge cependant que c'est un passage difficile à comprendre. *Ibid.*, p. 30.

5/M. Lecker (paragraphe 41): "There is no refraining from retaliation for a wound. ", *op. cit.*, p. 37 et p. 157.

<sup>1366</sup> Nous étudierons ce point dans : III. II. IV. Les variantes dans le texte de Médine, nous essaierons aussi de proposer une version ordonnée.



dence pour venger des blessures reçues. » Autrement dit, la sortie de la ville n'est pas interdite à condition qu'elle soit pour une raison juste et qui ne nuit guère à cette société naissante. Cette énonciation en question est, peut-être même, une métonymie qui sous-entend :<sup>1367</sup> Toutes les décisions prises dans cette Charte, qu'elles soient primordiales ou secondaires, doivent être respectées, sauf pour une raison légitime telle que la vengeance des blessures.<sup>1368</sup>

3/ Le paragraphe : « Les *mu'minūn* ne doivent pas laisser sans secours une personne parmi eux, très endettée et qui a une grande famille à charge, mais doivent lui apporter de l'aide, selon ce qui est juste, pour payer une rançon ou une compensation pour le sang versé. »

" وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل." <sup>1369</sup>

La position de ce paragraphe est logique. Après avoir insisté sur le fait que les membres de la tribu ou du clan s'aident mutuellement pour payer la compensation du sang, le texte de Médine rappelle une sorte d'individu qui fait partie de cette société médinoise, mais qui n'appartenait nullement à aucune tribu ou aucun clan. Tous les *mu'minūn* doivent l'assister, notamment s'il est endetté et qu'il est responsable d'une famille nombreuse.

R. B. Sergeant préfère employer la variante *mufraj* à la place du mot *mufraḥ*, une variante utilisée dans l'édition d'al-Ṭaḥṭāwī.<sup>1370</sup> Dans les éditions d'Ibn Hishām et d'Abū 'Ubayd dont nous disposons, le terme *mufraḥ* est utilisé exclusivement.<sup>1371</sup>

Ni *mufraḥ* ni *mufraj* ne sont des termes coraniques.<sup>1372</sup> Selon le linguiste Tha'lab (m. 291/903) *mufraḥ* signifie très endetté et *mufraj* celui qui n'appartient à aucune tribu.<sup>1373</sup> Cependant, Abū 'Ubayd affirme, probablement dans son livre *al-Gharīb* qui nous est parvenu incomplet, que les deux mots sont synonymes.<sup>1374</sup>

La compensation du sang est un principe si fondamental dans cette société tribale que la *Ṣaḥīfa* l'a évoquée au moins treize fois, à savoir dans les paragraphes : 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 23 et 40 du texte d'Ibn Hishām/Ibn Iṣḥāq. Après les passages concernant les juifs, il est incontestablement le thème le plus cité dans cette *Ṣaḥīfa*.<sup>1375</sup>

<sup>1367</sup> Nous devons cette observation à al-Aḥmadī al-mayānī ('Alī), *Makātīb al-rasūl*, éd. Dār al-ḥadīth, Téhéran, 1998, T. III, p. 39.

<sup>1368</sup> Ce paragraphe en question ressemble éventuellement aux paragraphes : 36, 42 et 52 dans la version A. Nous reviendrons sur ce point.

<sup>1369</sup> Paragraphe 11 de la version A et B.

<sup>1370</sup> Serjeant (R. B.), « The Sunnah Jamī'a », *op. cit.*, pp. 17. 19. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. II, p. 95.

<sup>1371</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, pp. 342. éd. Muṣṭafā al-Saqā, *op. cit.*, p. 148. éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, p. 369. Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 348. Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 318. Ibn Kathīr (Ismā'īl), *op. cit.*, T. IV, p. 556. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 292. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. V, p. 468.

<sup>1372</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), *op. cit.*, p. 514.

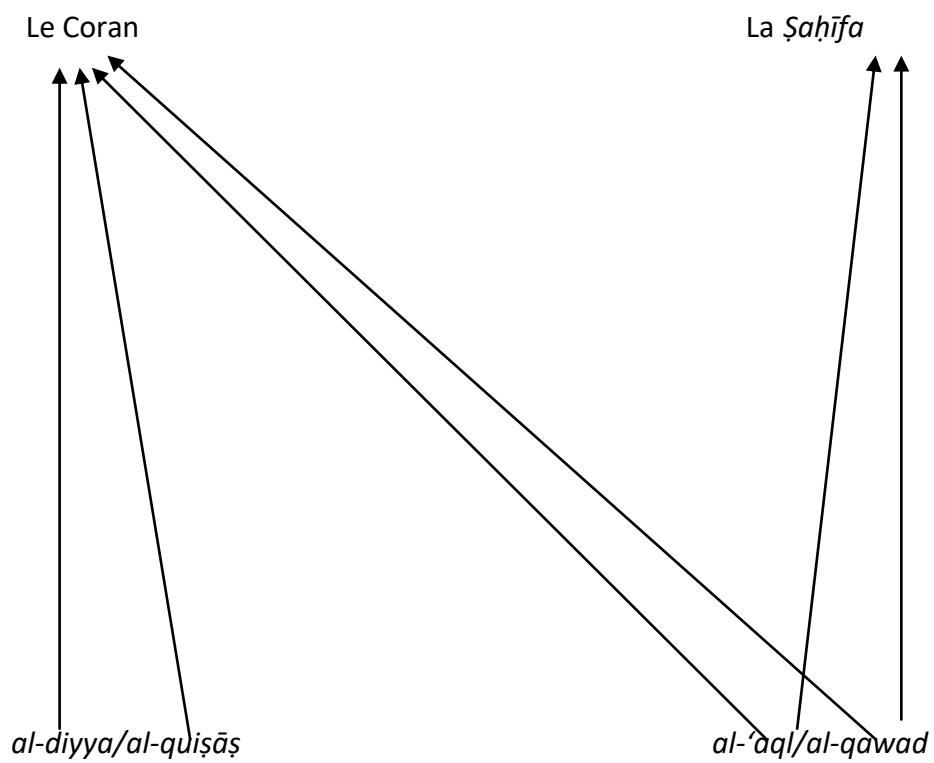
<sup>1373</sup> Tha'lab (Aḥmad), *op. cit.*, p. 192.

<sup>1374</sup> Cité par Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 320. cf., Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāli al-ṭālib*, *op. cit.*, p. 229.

Pour le terme *mufraḥ*, voir Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 541. Pour *mufraj*, *Ibid.*, p. 342 où il confirme l'opinion de Tha'lab.

<sup>1375</sup> Voir, Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, T. I, pp. 341-344.

Figure 12<sup>1376</sup>



<sup>1376</sup> Les termes qui concernent le droit pénal dans le Coran et la *Şahīfa*.

### III. II. III. II. La rançon des captifs.

Cette solidarité tribale est observée également dans la collecte des rançons réclamées pour libérer les prisonniers. Nous remarquons que le texte stipule que tout clan, telle la compensation du sang, rançonne ses propres détenus.

"المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين..."<sup>1378</sup>

« Les *muhājirūn* de Quraysh, proportionnellement à leur condition première, doivent payer en commun la compensation pour le sang versé et ils (par groupe) rançonnent leurs captifs (le faisant) avec droiture et justice entre croyants. »<sup>1379</sup>

Vraisemblablement, cette première partie du texte, au moins du premier paragraphe au onzième, a été rédigée avant l'affrontement armé entre les *mu'minūn* et Quraysh à Badr. Sans doute, si cette partie de texte a été libellée après la bataille de Badr, elle aurait pris en considération ce grand événement, et on aurait trouvé des traces qui révèlent une préoccupation certaine face à d'éventuelles représailles. Bien que nous ayons des réserves sur l'ordre de la *Ṣaḥīfa*, notons que la première apparition de la tribu de Quraysh se fait dans le passage (22) :

"وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن."

« Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection en tant que protecteur « *yugīr* », à Quraysh, que ce soit pour des biens ou pour des personnes, et il ne peut s'interposer entre ces derniers et le *mu'min*. »<sup>1380</sup>

Cette injonction vise les *mushrikūn* qui n'ont pas encore approuvé le message religieux du Prophète, mais qui ont rallié sa cause sociale et politique. Désormais, ils doivent restreindre, voire rompre leur relation commerciale et familiale avec Quraysh. Ce passage lui-même, en observant son mode d'expression qui est plus atténué que le passage suivant,<sup>1381</sup> nous paraît antérieur à cette bataille.

Le fait que cette partie du Pacte mette l'accent sur l'entraide au sein de chaque clan afin de rançonner leur captif, prépare, semble-t-il, une belligérance inéluctable.

<sup>1377</sup> *Al-ānī* c'est le prisonnier. cf., al-Zamakhsharī (Maḥmūd), *op. cit.*, T. II, p. 26. Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *op. cit.*, p. 229. Ibn Manẓūr cite en outre d'autres significations de ce terme, tels que l'esclave et le soumis. *op. cit.*, T. XV, p. 101.

<sup>1378</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, p. 368. La rançon des prisonniers est évoquée dix fois dans cette *Ṣaḥīfa*, neuf occurrences dans une forme verbale « *yafḍūna, tafḍī* » et la dixième en tant que nom verbal « *fidā'*. » cf., Paragraphes 2-11 de la version A et B.

<sup>1379</sup> Paragraphe 2-10 version A et B. À l'exclusion de tous les autres érudits, Abū 'Ubayd ajoute, et uniquement dans le paragraphe 2, le terme *al-muslimīn*. cf., Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 292. Ibn Zanjawayh ne suit pas son maître dans cet ajout. cf., Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. V, p. 467.

<sup>1380</sup> Paragraphe 19 de la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1381</sup> "وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة و آمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله و غضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل." Voir, la traduction de ce paragraphe n° 24 dans la version A, 21B.

Le combattant éventuel est cependant rassuré car sa tribu ou son clan protège ses arrières. La tribu entière est prête non seulement à payer sa rançon mais aussi à prendre en charge sa vulnérable famille, cela va de soi. M. Gil distingue entre la compensation du sang que la tribu ou le clan prend en charge et la rançon du captif qui est une affaire de l'ensemble des groupes, pour emprunter son expression.<sup>1382</sup>

Nous estimons que le captif visé dans ce Pacte est exclusivement le captif de guerre ; un texte aussi important ne peut, à notre sens, faire allusion à la captivité liée à une infraction mineure, comme il suggère R. B. Sergeant.<sup>1383</sup>

Même si l'adhérent à cette société naissante est étranger, et qu'il ne s'affilie à aucune tribu ni aucun clan, Yathrib ne l'abandonne pas et les *mu'minūn* assument généreusement sa rançon :

"وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء<sup>1384</sup> أو عقل.<sup>1385</sup>"  
« Les croyants ne doivent pas laisser sans secours celui qui est endetté parmi eux, mais doivent l'aider pour payer une rançon ou une compensation pour le sang versé. »<sup>1386</sup>

Ils rançonnent leurs captifs cependant avec droiture et justice entre croyants و يفتدون عانيهم بالمعروف و القسط بين المؤمنين, autrement dit ils s'entraident mutuellement et judicieusement pour libérer le *mu'min* captif.<sup>1387</sup>

La *fidya*, telle la compensation du sang, est une coutume préislamique par excellence. Les incursions sur les tribus surtout voisines était un moyen d'enrichissement, voire un moyen de subsistance, notamment durant les sécheresses persistantes. La tribu vaincue s'expose à un pillage impitoyable et beaucoup d'hommes, qui ne sont pas tués, seront détenus.<sup>1388</sup> Dans ce désert aride de la péninsule arabique, les seules sources de richesse sont : le pillage, le butin de guerre ou la rançon des détenus. Cette dernière n'a pas de prix fixe, elle dépend de la situation sociale du détenu et de sa famille. Elle peut dépasser les mille chameaux comme elle peut se limiter à

<sup>1382</sup> "...ransoming of captives was to become a joint affair of the whole party". Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 51. M. Lecker n'approuve pas cet avis, *op. cit.*, p. 103 sq.

<sup>1383</sup> Sergeant (R. B.), « The Sunnah Jamī'ah », *op. cit.*, p. 21.

<sup>1384</sup> *fidā'* c'est la rançon, elle peut être une somme d'argent ou un échange contre un détenu. cf., Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *op. cit.*, p. 229. Cette affirmation d'Ibn al-Athīr résout, semble-t-il, le problème exposé par Lecker quand il atteste concernant la rançon du captif : "The Kitāb (le texte de Médine) speaks of payment and not of intercession (médiation pour un éventuel échange de prisonniers).", *op. cit.*, p. 104.

cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XV, p. 150 où il cite un vers

du poète Nuṣayb Ibn Rabāḥ (m. 107/726) :

ولكنني فاديئٌ أمي، بعدما \*\* علا الرأسَ منها كبرة و مشيب

-Mais (hélas) j'ai rançonné ma mère après que \*\* sur sa tête, la vieillesse et le grisonnement se sont manifestés. Pour ce poète qui était *mawlā* de 'Abd al-'Azīz Ibn Marwān Ibn al-Ḥakam, le père de 'Umar II, voir, Ibn Qutayba ('Abd Allāh), *al-Shi'r wa al-shu'arā'*, Annoté par Aḥmad Muḥammad Shākir, éd. Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1958, T. I, pp. 410 sqq. Et, sa longue biographie, chez Abū al-Faraj al-Iṣfahānī ('Ali), *Kitāb al-aghānī*, éd. Dār al-kutub, Le Caire, 1952, T. I, pp. 324-377.

<sup>1385</sup> Paragraphe 11 de la version A et B.

<sup>1386</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>1387</sup> cf., Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *op. cit.*, p. 229.

<sup>1388</sup> 'Ali (Jawād), *op. cit.*, T. V, p. 333.

quelque dizaine. Le détenu peut être également échangé contre un autre détenu ou gardé comme otage.<sup>1389</sup> Les notables de la tribu trouvent dans le fait de rançonner leurs compatriotes un moyen pour vanter leurs noblesses et leurs générosités. Le linguiste Ibn Durayd (m. 321/933) nous rapporte que Sa'd Ibn Mushammit, un notable de la période préislamique du clan Banū al-Mukhayyal, a juré de rançonner tout détenu.<sup>1390</sup> De ce fait, un verset coranique du début de la révélation commande implicitement en décrivant les hommes purs "*al-abrār*" :<sup>1391</sup>

"ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا."<sup>1392</sup>

« Ils nourrissaient le pauvre, l'orphelin et le captif, pour l'amour de Dieu... »<sup>1393</sup>

Curieusement, la seule occurrence coranique du générique *fidā'* dans ce sens là est :<sup>1394</sup>

"فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإمّا مّتا بعد وإمّا فداء..."<sup>1395</sup>

« Lorsqu'au combat vous rencontrez les mécréants, terrassez-les en les frappant sur la nuque et ligotez-les fermement ; plus tard, vous les libérerez ou les échangerez contre une rançon... »<sup>1396</sup>

Cette sourate médinoise d'un avis presque unanime, écrit J. Berque, est vraisemblablement postérieure à la bataille de Badr et antérieure à celle d'Uḥud.<sup>1397</sup> Apparemment, cette coutume préislamique a fini par être admise dans cette société naissante après une manifeste opposition dont nous parlerons ci-dessous.

La première réelle confrontation des musulmans avec le phénomène des détenus est présentée le jour de la bataille de Badr (2/623).<sup>1398</sup> La sourate "Le Butin" décrit sévèrement cette situation :

" ما كان لنيّ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم. لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم... يا أيها النبيّ قل لمن في أيديكم من الأسرى إن يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم..."<sup>1399</sup>

<sup>1389</sup> 'Ali (Jawād), *op. cit.*, T. V, p. 632 sq.

<sup>1390</sup> Ibn Durayd (Muḥammad), *al-Ishtiqāq*, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1991, T. II, p. 319. cf., 'Ali (Jawād), *Ibid.*, T. IV, p. 585.

<sup>1391</sup> J-L. Michon traduit le mot *al-abrār* par les hommes purs, *op. cit.*, p. 564 ; tandis que R. Blachère le rend par les Bons, *op. cit.*, p. 628. Quant à J. Berque, il choisit les vertueux, *op. cit.*, p. 651.

<sup>1392</sup> Q LXXVI, VIII. Une grande divergence à propos de la chronologie de cette sourate. T. Nöldeke la place au début de la deuxième période mecquoise, *op. cit.*, p. XXXVI. cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 40 où il se contente de nous informer de cette divergence sans avancer aucun avis.

<sup>1393</sup> Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, p. 564.

<sup>1394</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 513 sq. Nous trouvons cependant une deuxième occurrence, mais elle concerne les Banū Isrāīl. cf., Q II, LXXXV.

<sup>1395</sup> Q XLVII, IV.

<sup>1396</sup> Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, p. 475.

<sup>1397</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 549. T. Nöldeke la place juste après la sourate « Le Butin », *op. cit.*, p. XXXVI et p. 170. al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 39.

<sup>1398</sup> Ibn Sa'd cite huit razzias avant Badr dont quatre commandés par le Prophète lui-même. Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 6 sqq. Dans la razzia dirigé par 'Abd Allāh Ibn Jaḥsh, deux mois avant la bataille de Badr selon Ibn Sa'd, durant laquelle les musulmans ont capturé deux Qurayshites. *Ibid.*, p. 10.

<sup>1399</sup> Q VIII, LXVII, LXVIII et LXX. Ces versets ont été révélés sans doute après la victoire de Badr. cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 43. Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 169. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 201. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 188.

« Il n'appartient pas à un prophète de faire des captifs tant qu'il n'a pas mené sur terre un combat acharné. Vous voulez les biens de ce monde, mais Dieu veut [pour vous] la vie future. Dieu est puissant, sage. Si une prescription de Dieu n'était pas déjà intervenue, un terrible châtement vous aurait atteints... O Prophète ! Dis à ceux des captifs qui sont tombés entre vos mains : « Si Dieu reconnaît un bien en vos cœurs, Il vous donnera mieux que ce qui vous a été enlevé... »<sup>1400</sup>

La tradition dresse une toile de fond de ces versets. Après la bataille de Badr, le Prophète aurait demandé l'avis de ses compagnons à propos des détenus. Abū Bakr aurait penché pour la rançon tandis que 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb aurait été catégoriquement pour la décapitation. Le Prophète aurait gardé le silence un moment puis il aurait tranché que le détenu soit décapité s'il n'est pas rançonné. A ce moment là, précise la tradition, les trois versets ont été révélés.<sup>1401</sup>

Il est intéressant de remarquer que la condition de la révélation, citée ci-dessus, met en avant le deuxième calife 'Umar. Elle révèle que seul son avis était en accord avec le Coran.<sup>1402</sup> Par ailleurs, et dans une seule tradition, le compagnon médinois 'Abd Allāh Ibn Rawāḥa (m. 8/629) propose, lui aussi, que les détenus soient brûlés.<sup>1403</sup> Curieusement, ce compagnon est l'oncle maternel d'al-Nu'mān Ibn Bashīr Ibn Sa'd,<sup>1404</sup> autrement dit il est le beau-frère de Bashīr Ibn Sa'd, le premier à prêter allégeance à Abū Bakr le jour de la *saqīfat* des Banī Sā'ida.<sup>1405</sup>

Finalement, signalons que lors de la bataille de Badr, les musulmans auraient détenu soixante-dix personnes selon Ibn Sa'd, dont al-'Abbās, l'oncle du Prophète, et 'Aqīl, le frère de 'Ali.<sup>1406</sup>

Une tradition attribuée à Ibn 'Abbās qui l'a entendue de 'Umar, affirme : « J'ai ['Umar] suggéré au Prophète de laisser 'Ali et Ḥamza décapiter, respectivement, leurs frères 'Aqīl et al-'Abbās. »<sup>1407</sup>

À travers une tradition attribuée à Anas, al-Bukhārī nous informe qu'al-'Abbās a payé sa rançon ainsi que la rançon de son neveu 'Aqīl. Al-Bukhārī ne néglige pas de préciser que 'Ali a eu sa part de cette rançon.<sup>1408</sup> Selon la glose d'Ibn 'Abd al-Bar, al-Bukhārī, par cette dernière information, signifie implicitement que la possession d'un proche n'implique pas automatiquement sa libération.<sup>1409</sup> Sans doute, al-Bukhārī, à cet endroit de son livre, réagit comme c'est souvent le cas dans son œuvre, soit comme un rédacteur qui met en valeur ses opinions, et non pas comme un simple compilateur neutre.<sup>1410</sup>

<sup>1400</sup> Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, p. 165.

<sup>1401</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. V, p. 208. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tafsīr al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. XI, p. 274. Al-Wāḥidī ('Ali), *Asbāb al-nuzūl*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1991, p. 243sq.

<sup>1402</sup> Selon la tradition, 'Umar a été en accord avec le Coran révélé à plusieurs reprises. Un phénomène appelé : « *mu-wāfaqāt 'Umar* », « les accords de 'Umar. » cf, al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 82.

<sup>1403</sup> Cela dit, la majorité des traditions rapportent l'avis des deux califes uniquement, Abū Bakr et 'Umar. Voir, al-Ṭabarī (Muḥammad), *ibid.*, T. XI, p. 274. Al-Wāḥidī ('Ali), *ibid.*, p. 243.

<sup>1404</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 487.

<sup>1405</sup> *Ibid.*, T. III, p. 167.

<sup>1406</sup> Ibn Sa'd ne cite pas al-'Abbās parmi les détenus. *Ibid.*, T. II, p. 16 sq. Al-Ṭabarī évoque quarante-quatre détenus. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. II, pp. 459 sqq.

<sup>1407</sup> Al-Wāḥidī ('Ali), *op. cit.*, p. 244.

<sup>1408</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 1281.

<sup>1409</sup> *Ibid.*, p. 1282.

<sup>1410</sup> Comerro (Viviane), *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, *op. cit.*, p. 89 sq.

C'est le cas, semble-t-il, de toute la littérature musulmane de l'époque, qui se base sur le Coran et le *ḥadīth*. Le raisonnement de P. Boyer est certainement juste quand il déclare :  
« Nous ne transmettons pas simplement l'information reçue. Nous la traitons et l'utilisons pour créer une nouvelle information dont nous communiquons une partie à nos semblables. »<sup>1411</sup>

---

<sup>1411</sup> Boyer (Pascal), *Et l'homme créa les dieux -Comment expliquer la religion-*, éd. Gallimard, Paris, 2001, p. 60.

### III. II. III. III. Les clans arabes à Yathrib.

M. Hamidullah conçoit le *Kitāb* de Médine comme une entente entre les diverses parties.<sup>1412</sup>

Selon Serjeant, le Pacte de Médine est unificateur « *Jāmi'* », car il associe les Aws, les Khazraj, les juifs et les *muhājirūn*.<sup>1413</sup> D'après lui, cette *umma* constituée à Médine, comme nous l'allons le voir plus loin, est une confédération théocratique.<sup>1414</sup>

L'objectif de cette Pacte est certainement l'instauration de la paix et la stabilité au sein de la ville afin de subjuguer d'autres cités.

Bien que la Charte<sup>1415</sup> prenne le soin d'énumérer quelques clans appartenant aux frères ennemis, les Khazraj et les Aws, elle commence par évoquer les *mu'minūn* et les *muslimūn* de Quraysh avant ceux de Yathrib :

" هذا كتاب من مجد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب... "

«Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib... »<sup>1416</sup>

Dans le deuxième paragraphe, la *Ṣaḥīfa* présente, en premier lieu, les *muhājirūn* :

" المهاجرون من قريش على ربعتهم... " « Les *muhājirūn* de Quraysh, conformément à leur condition première... »<sup>1417</sup>

Le lieu où cette Charte a été consacrée est bien évidemment Yathrib ; et nous pensons que cette partie du texte de Médine a été conclue, sans doute, dans les premiers mois de l'installation du Prophète et de ses compagnons *muhājirūn*. N'est-il pas plus cohérent, en prenant en considération ce contexte là, de placer les habitants de Yathrib au premier plan, dans les deux cas de figure cités ci-dessus ?

Il est très probable que ces deux passages du texte de Médine aient été réorientés ultérieurement. Depuis que l'appartenance à la tribu de Quraysh a été qualifiée, lors de la *saqīfa* de Banū Sā'ida,<sup>1418</sup> comme la condition première pour accéder au califat, il est inconcevable que cette tribu soit reculée, même textuellement. C'est d'autant plus vrai qu'il s'agit d'un texte fondateur.

Le Coran évoque cette tribu une seule fois, dans une sourate située parmi les plus anciennes.<sup>1419</sup> Nous relevons par ailleurs quatre occurrences de Quraysh dans le texte d'Ibn Ishāq/ Ibn Hishām,<sup>1420</sup> et seulement trois dans la version d'Abū 'Ubayd.<sup>1421</sup> Le sens du terme Quraysh dans la *Ṣaḥīfa* est nuancé : Quraysh en tant qu'appartenance tribale respectée, voire sacrée et Quraysh

<sup>1412</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane*, op. cit., p. 20.

<sup>1413</sup> Sergeant (R. B), «The Sunnah Jāmi'ah », op. cit., p. 4.

<sup>1414</sup> *Ibid.*, p. 4 sq.

<sup>1415</sup> Alfred-Louis de Prémare estime que le terme charte traduit bien le vocable *ṣaḥīfa*. cf., *Les Fondations de l'islam : entre écriture et histoire*, op. cit., 89. Nous reviendrons sur ce point. cf., III. II. VII. I. *Ṣaḥīfa, kitāb* dans Termes et Concepts.

<sup>1416</sup> Paragraphe 1, version A et B.

<sup>1417</sup> Paragraphe 2, version A et B.

<sup>1418</sup> cf., al-Ya'qūbī (Aḥmad), op. cit., T. II, pp. 7sq. Al-Balāḍurī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, op. cit., T. I, pp. 579 sq. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al-Ṭabarī*, op. cit., T. III, pp. 203 sq.

<sup>1419</sup> Q CVI, cf., Blachère (Régis), op. cit., p. 666. Nöldeke (Theodor), op. cit., p. XXXVI. p. 82. al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), op. cit., p. 34 sq.

<sup>1420</sup> Paragraphes 1, 2, 22, 53.



en tant que tribu hostile au message de Muḥammad, dirigée par des notables marchands qui s'opposent vigoureusement au Prophète. Les deux premiers paragraphes du texte de Médine dans ses deux versions désignent, sans doute, le premier sens tandis que les passages : 53/22 dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām font référence à la tribu ennemie.<sup>1422</sup> Le contexte de ces phrases et en particulier le paragraphe 19 chez Abū 'Ubayd et le 53 chez Ibn Hishām montre clairement et sans ambiguïté que c'est la tribu antagoniste qui est visée.<sup>1423</sup>

M. Lecker confirme : " Quraysh were mentioned above twice (1, 3)<sup>1424</sup> as participants. However, in this clause (23) and in 54 where the tone is hostile to Quraysh, the Quraysh of Mecca are referred to."<sup>1425</sup> Cependant, Serjeant estime que Quraysh dans le paragraphe 22 signifie les *muhājirūn*, autrement dit la première signification de ce mot, tandis que la clause 53<sup>1426</sup> décrit Quraysh en qualité de tribu ennemie.<sup>1427</sup>

Le texte de Médine présente, visiblement, Quraysh comme une tribu unie et harmonieuse, malgré cette division éphémère, par contre la ville de Yathrib est apparue, d'après la *Ṣaḥīfa*, sans aucune unité identitaire tribale.

A-L. de Prémare estime que la Charte ne donne pas l'impression que la tribu de Quraysh, tout au moins au début, ait constitué pour la société naissante de Yathrib l'ennemi numéro un.<sup>1428</sup>

Bien que la tribu de Quraysh opposée au Prophète figure deux fois dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, de Prémare avance : « Les Quraysh réfractaires n'y figurent qu'une fois vers la fin de la transmission transmise par la *Sīra* d'Ibn Hishām, mais dans un passage incertain et probablement interpolé. »<sup>1429</sup>

Cette conclusion résulte d'une lecture, semble-t-il, hâtive, de M. Lecker, suivi de A-L. de Prémare, de trois textes par rapport aux circonstances de la *hijra*. En se référant aux textes cités ci-dessous, les deux chercheurs affirment que l'émigration de Muḥammad et de ses compagnons vers Médine est le résultat d'un compromis diplomatique entre Quraysh et Yathrib, effectué le jour de 'Aqaba. Chaque cité, disent-ils, revendiquent la présence de Muḥammad chez elle. Les notables de la Mecque, tels Abū Sufyān et Abū Lahab, veulent absolument le garder à la Mecque. Toutefois, et pour qu'un éventuel conflit soit évité avec la ville de Yathrib, laquelle se trouve sur le chemin de leur caravane commerciale, ils se seraient arrangés à l'amiable que Muḥammad et ses

---

<sup>1421</sup> Paragraphes 1, 2, 19.

<sup>1422</sup> Et le passage 19 uniquement dans la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1423</sup> « و إنه لا تجار قریش ولا من نصرها. » ; « وأتته لا يجير مشرك مالا لقریش ولا يعينها على مؤمن. » ; paragraphe 19, version B ; « » ; paragraphe 53, version A.

<sup>1424</sup> Paragraphes 1 et 2, version A et B selon notre répartition.

<sup>1425</sup> Lecker (Michael), *The Constitution of Medina*, *op. cit.*, p. 126. Les deux clauses 23 et 54 correspondent aux 22 et 53 du texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.

<sup>1426</sup> Ce passage est omis chez Abū 'Ubayd.

<sup>1427</sup> Sergeant (R. B.), « The Sunnah Jāmi'ah », *op. cit.*, pp. 24. 37 ; « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 13.

<sup>1428</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *op. cit.*, p. 110.

<sup>1429</sup> *Ibid.*, p. 109. C'est le paragraphe 53 qui est pointé dans ce texte.

compagnons puissent quitter la Mecque ultérieurement, après trois ou quatre mois, afin que la tribu de Quraysh préserve son honneur et sa dignité.<sup>1430</sup>

Ces trois textes référents sont : *Subul al-hudā wa al-rashād fī Sīrat khayr al-‘ibād*, communément connue sous le titre : *al-Sīra al-shāmiyya* de Muḥammad Ibn Yūsuf al-Ṣālḥī (m. 942/1535) ; *Nashr al-maḥāsīn al-yamāniyya fī khaṣā’iṣ al-Yemen wa naseb al-qaḥṭāniyya* de ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Dayba’ (944/1537) et *Tārīkh al-khamīs fī aḥwāl anfes nafīs*<sup>1431</sup> de Ḥusayn Ibn Muḥammad al-Diyārbakrī (m. 960-966/1552-1558).<sup>1432</sup>

Abū Jahl aurait dit ce jour-là : « Oh ! groupe des Aws et des Khazraj ; vous êtes nos frères, ce que vous avez fait est fatal. Voulez-vous nous éclipsé en accueillant notre compatriote Muḥammad ? » Quand les Qurayshites constatent la détermination des Médinois à ne pas quitter la Mecque sans le Prophète, et afin d’éviter tout problème durant cette période importante de pèlerinage, ils énoncent : « Muḥammad et ses compagnons vous rejoignent dans trois mois. »<sup>1433</sup>

Le texte d’al-Diyārbakrī rajoute : « Alors Quraysh a dit :

"ليس يخرج معكم إلا في بعض أشهر السنة ولا تتحدث العرب بأنكم غلبتمونا."

« Il n’est pas question qu’il sorte maintenant avec vous ; revenez dans quelques mois au cours de cette année. Vous voulez que les [tribus] arabes sachent que vous nous avez vaincus [en conduisant Muḥammad avec vous]. »<sup>1434</sup>

Il est clair que ces textes n’évoquent aucun compromis diplomatique délibéré mais plutôt ils décrivent l’état d’esprit de Quraysh qui s’est brusquement retrouvée face à une situation embarrassante durant une saison de « *haj* ». <sup>1435</sup> En outre, nous ne pouvons cautionner des ouvrages très tardifs et à caractère ouvertement apologétique, notamment le livre d’Ibn al-Dayba’.

I/Le premier groupe social cité dans ce Pacte est les *muhājirūn*.<sup>1436</sup> L’étymologie de ce mot Est-il dérivé de la *hijra* l’émigration ou du nom propre Hājer [Agar], la servante égyptienne de Sarah et la mère d’Ismaël l’ancêtre des Arabes ?<sup>1437</sup>

Pour désigner les arabes musulmans, les auteurs syriaques utilisaient le terme *mahgrāyē* qui veut dire *muhājirūn*, souligne de Prémare.<sup>1438</sup> Il conclut :

<sup>1430</sup> Lecker (Michael), « Did the Quraysh conclude a treaty with the Anṣār prior to the Hijra » dans *The biographie of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. Harald Motzki : Brill, , Leyde, 2000, pp. 157-167. De Prémare (Alfred-Louis), *Ibid.*, pp. 109. 401 sq.

<sup>1431</sup> Ḥ. Khalīfa mentionne deux variantes pour ce titre : "... *anfes nafīs* et *al-nafs al-nafīs*." Khalīfa (Ḥājji), *Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa al-funūn*, éd. Dār iḥyā’ al-turāth al-‘arabī, Beyrouth, 1984, T. I, p. 725.

<sup>1432</sup> Khalīfa (Ḥājji), *Ibid.* Al-Ziriklī (Khayr al-dīn), *al-A’lām*, éd. Dār al-‘ilm, Beyrouth, 2002, T. III, p. 6. Pour la date de décès de cet auteur, M. Lecker note 990/1582, *op. cit.*, p. 159.

<sup>1433</sup> Al-Ṣālḥī (Muḥammad), *Subul al-hudā wa al-rashād fī Sīrat khayr al-‘ibād*, éd. Lajnat iḥyā’ al-turāth, Le Caire, 1997, T. III, p. 285. Ibn al-Dayba’ (‘Abd al-Raḥmān), *Nashr al-maḥāsīn al-yamāniyya fī khaṣā’iṣ al-Yemen wa naseb al-qaḥṭāniyya*, Annoté par Aḥmad Rātīb Ḥammūsh, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1992, p. 175 sq. al-Diyārbakrī (Ḥusayn), *Tārīkh al-khamīs fī aḥwāl anfes nafīs*, éd. al-maṭba’a al-‘āmira al-‘uthmāniyya, Le Caire, 1916, T. I, p. 319.

<sup>1434</sup> Al-Diyārbakrī (Ḥusayn), *Ibid.*

<sup>1435</sup> Al-Ṣālḥī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 285.

<sup>1436</sup> Paragraphe 2, version A et B.

<sup>1437</sup> Genèse XVI, XI.

<sup>1438</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *op. cit.*, p. 36.

« Il est à peu près sûr que ce fut par le terme *Muhājirūn* que les conquérants se désignèrent eux-mêmes. »<sup>1439</sup> Dans la chronique arménienne on les désigne, ajoute-t-il, par « Ismaélites » ou « Fils d’Ismaël » ou « Hagarachs », qui provient de « Hagar », l’esclave concubine d’Abraham et mère d’Ismaël, dit ancêtres des Arabes.<sup>1440</sup> C. Décobert signale que jusqu’à la fin des années 70/ fin VII<sup>e</sup> siècle, le grec désignait, entre autres, les Arabes par le mot *Magaritaï* ou *Moagaritaï*.<sup>1441</sup>

Est-ce une translittération du terme arabe *Muhājirūn*, ou une transposition du syriaque *mahgraye*, descendants d’Abraham par *Hagar* ?<sup>1442</sup> P. Crone et M. Cook sont manifestement pour la deuxième réponse.<sup>1443</sup>

La première utilisation, semble-t-il, du générique *hājara*, est dans ces deux versets :<sup>1444</sup>

"والرُّجُزُفَاهِجِرِ." <sup>1445</sup>، "واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا." <sup>1446</sup>

« La souillure, fuis-[la] ! »<sup>1447</sup>, « Supporte ce qu’ils disent ! Écartes-toi d’eux sans éclat ! »<sup>1448</sup> Et c’est à Médine que l’épithète *muhājirūn* se manifeste :<sup>1449</sup>

"النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين." « Le Prophète est plus lié aux croyants qu’ils ne le sont à eux-mêmes. Ses épouses sont leurs mères. Ceux unis par la consanguinité sont mutuellement plus liés entre eux, dans l’Écriture d’Allāh, que ne le sont les croyants [médinois] et les émigrés... »<sup>1450</sup>

Après l’installation du Prophète à Yathrib, l’émigration vers cette cité est devenue, apparemment, une obligation pour les croyants, voire un signe de la croyance véridique :

"والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء...".<sup>1451</sup>

« Avec ceux qui croient, [mais] n’ont pas émigré, vous n’aurez aucune affiliation jusqu’à ce qu’ils émigrent... »<sup>1452</sup>

Une tradition attribuée au Prophète nous informe que cette prescription a perduré jusqu’à la conquête de la Mecque en 8/630 : « Aucune émigration est obligatoire après la conquête [de la Mecque]. »<sup>1453</sup>

Selon les traditions collectées, entre autres par Ibn Shebba (m. 262/875), la *hijra* était surtout un acte d’obéissance et de fidélité des Arabes à l’égard du Prophète. ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar explique

<sup>1439</sup> *Ibid.* Voir pour l’emploi de ce vocable, al-Baladuri (Aḥmad), *Futūḥ albuldān*, *op. cit.*, p. 537-538.

<sup>1440</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *Ibid.*, p. 37. Crone (Patricia) & Cook (Michael), *Hagarism -The making of islamic word-*, *op. cit.*, p. 8 sq.

<sup>1441</sup> Décobert (Christian), *op. cit.*, p. 83.

<sup>1442</sup> *Ibid.*

<sup>1443</sup> Crone (Patricia) & Cook (Michael), *op. cit.*, p. 9.

<sup>1444</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, 78 sq et 87 sq. Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 34 sq. Voir, p. 47.

<sup>1445</sup> Q LXXIV, V.

<sup>1446</sup> Q LXXIII, X.

<sup>1447</sup> Balchère (Régis), *op. cit.*, p. 623.

<sup>1448</sup> *Ibid.*, p. 621.

<sup>1449</sup> Q XXXIII, VI. cf., ‘Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 731.

<sup>1450</sup> Balchère (Régis), *op. cit.*, p. 445.

<sup>1451</sup> Q VIII, LXXII.

<sup>1452</sup> Balchère (Régis), *op. cit.*, p. 211.

<sup>1453</sup> " لا هجرة بعد الفتح." cf., al-Ṣan‘ānī (‘Abd al-Rezzāq), *op. cit.*, T. V, p. 309.

que le jour même de sa *hijra* avec son père 'Umar, ils se seraient précipités pour prêter allégeance au Prophète.<sup>1454</sup>

Toutefois, le Prophète a allégé ce jugement, probablement après s'être assuré que cette société naissante ne couait aucun danger. C'est pour cette raison, vraisemblablement, qu'il a accordé à la tribu d'Aslam de regagner leur terres qui se trouvent dans une zone rurale. Il l'aurait rassurée :

« Vous êtes considéré comme des *muhājirūn* là où vous êtes. », <sup>1455</sup> "إنكم مهاجرون حيث كنتم."

Il semble que le passage suivant du Pacte de Médine fasse allusion à la *hijra* :

" هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم... " <sup>1456</sup>

«Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, et ceux qui leur sont attachés... »

Il/Bien que le terme *anṣār* figure dans l'introduction éventuellement écrite par Ibn Ishāq,<sup>1457</sup> il est visiblement manquant dans cette Charte. Cela dit, la racine *naṣr*, tout dérivé confondu, est citée, respectivement, neuf et sept fois dans les deux versions du texte de Médine (A et B).<sup>1458</sup>

Curieusement, le Coran emploie l'attribut *al-anṣār* tardivement, à savoir dans la sourate "Le Repentir."<sup>1459</sup> Après l'injonction adressée à tous les *mu'minūn* :

" يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحوريون : نحن أنصار الله... " <sup>1460</sup>

« Oh vous qui croyez !, soyez les auxiliaires d'Allāh comme lorsque Jésus, fils de Marie, dit aux Apôtres : « Qui seront mes auxiliaires envers Allāh ? » Les Apôtres répondirent : « Nous sommes les auxiliaires d'Allāh... »<sup>1461</sup> Le Coran énonce : وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يا حسان رضي الله عنهم ورضوا عنه... لقد تاب الله على النبيّ والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم. " <sup>1462</sup>

« Quant à ceux des Émigrés et des Auxiliaires qui sont venus les premiers et à ceux qui les ont suivis avec un comportement vertueux, Dieu est satisfait d'eux et ils sont satisfaits de Lui... Dieu est revenu vers le Prophète, vers les Emigrés et vers les Auxiliaires qui l'ont suivi à un moment difficile,

<sup>1454</sup> Ibn Shebba ('Umar), *op. cit.*, T. II, p. 482.

<sup>1455</sup> Recueilli, entre autres, par : Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *al-Musnad*, Annoté par Muḥammad 'Abd al-Kādir 'Aṭā, *op. cit.*, T. VI, p. 206. Al-Bukhārī (Ismā'īl), *al-Tārīkh al-kabīr*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1986, T. I, p. 21. À propos de ce dernier ouvrage attribué à al-Bukhārī, voir, Melchert (Christopher), « Bukhārī and early ḥadīth criticism », in *Journal of the american oriental society*, vol. 121, n° 1, éd. American oriental society, 2001, pp. 7-19.

<sup>1456</sup> Paragraphe 1, version A et B.

<sup>1457</sup> Le seuil du texte d'Abū 'Ubayd, qui est la chaîne de transmission, ne contient aucune occurrence du terme en question. cf., Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 291.

<sup>1458</sup> cf., version A, paragraphes : 14. 17(X2). 24(X2). 44. 46. 53. 54 ; version B, paragraphes : 13. 15. 21 (X2). 31. 32. 35.

<sup>1459</sup> Le mot *anṣār* est cité onze fois, mais le terme qui qualifie les *mu'minūn* de Yathrib n'est mentionné qu'à deux reprises et dans la même sourate considérée, et par la tradition musulmane et par la recherche occidentale, comme tardive. voir, 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 703. Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. XXXVI. p. 201sq. Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, pp. 34 sqq.

<sup>1460</sup> Q LXII, XIV. T. Nöldeke place cette sourate après la bataille d'Uḥud (3/624), *op. cit.*, p. XXXVI et p. 175. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 592. cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, pp. 34 sqq.

<sup>1461</sup> Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 594.

<sup>1462</sup> Q IX, C. CXVII.

alors que les cœurs de plusieurs d'entre eux étaient sur le point de se dévoyer. Il est alors revenu vers eux, se montrant compatissant, clément. »<sup>1463</sup>

Outre que ce qualificatif<sup>1464</sup> soit apparemment apparu après la bataille de Tabūk (9/630), aucun indice manifeste dans le Coran ne prouve qu'il concerne exclusivement les *mu'minūn* de Yathrib.<sup>1465</sup>

À cet égard, soulignons que la lecture du deuxième calife 'Umar à propos de ce premier verset, était différente par rapport à celle des Khazrajites Ubay Ibn Ka'b (m. 30/650) et Zayd Ibn Thābit (m. 45/665). 'Umar lisait ce passage de cette manière :<sup>1466</sup>

" و السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار الذين اتبعوهم بإحسان... " <sup>1467</sup>

« Quant aux précurseurs parmi les Émigrés et les *anṣār* qui les [les Émigrés] ont suivis... »

Le sens induit par cette deuxième lecture est totalement altéré. Avec la première interprétation, les *anṣār* étaient traités sur un pied d'égalité avec les *muhājirūn*, tandis qu'avec la deuxième ils se sont retrouvés, en vérité, rétrogradés et flanchés.

Lorsqu'il a vu qu'Ubay Ibn Ka'b insistait sur sa lecture, et qu'il confirmait qu'il l'avait bel et bien entendue de la bouche du Prophète, 'Umar a répliqué :

" لقد كنتُ أرانا رفعنا رفعة لا يبلغها أحد بعدنا. " <sup>1468</sup>

« Je pensais que nous avons été portés à un certain niveau, au point que personne ne parviendrait jamais à l'atteindre. »<sup>1469</sup>

Dans la tradition, le terme *anṣār* est abondamment cité.<sup>1470</sup> En revanche, un *khābar* mentionné par Ibn Ishāq concernant les *bakkā'ūn*, une catégorie de personne qui ne possède rien pour pouvoir participer à la bataille de Tabūk (9/630), suscite notre attention :

<sup>1463</sup> Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, pp. 179. 181.

<sup>1464</sup> À l'origine le mot *al-anṣār* الأنصار est le pluriel du participe actif *al-nāṣir* النَّاصِر , qui veut dire celui qui te défend et te secourt. cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 210.

<sup>1465</sup> T. Nöldeke place ces deux versets après la bataille de Tabūk, *op. cit.*, p. 201 sq. Cependant, l'exégèse musulmane place le premier verset après la trêve de Ḥudaybiya (6/628), tandis que le deuxième est situé après la bataille de Tabūk (9/630). cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tafsīr al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. XI, p. 637 et T. XII, p. 50 respectivement. Cela dit, le verset coranique, qui parle élogieusement des *mu'minūn* de Yathrib, sans qu'il emploie le mot *anṣār*, est, entre autres : Q LIX, IX. Ce verset est révélé dans un contexte historique spécial, à savoir la déportation du clan juif Banū al-Naḍīr et l'appropriation de leur biens en 4/625. Voir, al-Wāḥidī ('Ali), *op. cit.*, pp. 435 sqq. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 587.

<sup>1466</sup> Ibn Shebba ('Umar), *op. cit.*, T. II, p. 707. *Tafsīr al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. XI, p. 640 sqq. Al-Rāzī (Fakhr al-dīn), *Mafātīḥ al-ghayb*, *op. cit.*, T. XVI, p. 175 sq.

<sup>1467</sup> Les grands lecteurs de cette pratique sont : 'Umar I (m. 23/644), al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), Qatāda (m. 118/736) et le neuvième lecteur, parmi les dix célèbres lecteurs, Ya'qūb al-Ḥaḍramī (m. 205/820). Voir, Ibn Khālawayh (al-Ḥusayn), *Mukhtaṣar fī shawāḍiḥ al-Qurān*, Annoté et publié par : Arthur Jeffry & Gotthelf Bergsträsser, éd. Maktabat al-Mutanabī, Le Caire, 1934, p. 59.

<sup>1468</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tafsīr al-Ṭabarī*, *op. cit.*, p. 640.

<sup>1469</sup> Dans cette tradition rapportée par Muḥammad Ibn Ka'b al-Quraẓī (m. 108/726) et recueillie, entre autres, par al-Ṭabarī, nous estimons que le calife 'Umar vise et les *muhājirūn* et Quraysh, tellement les deux concepts étaient assimilés à cette époque. Notons en passant que ce Ka'b originaire du clan juif Qurayẓa, les alliés du clan Aws, n'a aucun lien de parenté avec le fameux Ka'b al-Aḥbār (m. 34/655). cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 419 sq.

"وهم سبعة نفر من الأنصار وغيرهم من بني عمرو بن عوف."<sup>1471</sup>

« Ils sont sept personnes d'al-*anṣār*, les autres sont de Banū 'Amr Ibn 'Awf. » Le clan Banū 'Amr Ibn 'Awf est un clan des *anṣār* comme nous allons l'étudier ci-dessous<sup>1472</sup> Toutefois, ce texte d'Ibn Ishāq nous trouble puisqu'il dissocie visiblement ce clan des *anṣār*. Si l'expression "بني عمرو بن عوف" n'était pas une épithète décalée du mot الأنصار et si la formule و غيرهم n'était pas un ajout d'un rapporteur ou d'un copiste, nous serions tentés de conclure que le terme al-*anṣār* a évolué.

Le Prophète aurait allié entre ces deux groupes, à savoir les *anṣār* et les *muhājirūn* avant de conclure ce Pacte de Médine qui les inclut en particulier, et ceux qui les suivent, tels les *mushrikūn* de Yathrib et les juifs.<sup>1473</sup>

D'après Anas Ibn Mālik (m. 92/710), cette alliance entre ces deux groupes a été faite dans sa maison :<sup>1474</sup>

"حالف رسول الله بين المهاجرين والأنصار في دارنا."

« Le Prophète a scellé l'alliance entre les *muhājirūn* et les *anṣār* dans notre maison. »<sup>1475</sup> Plus loin, Ibn Ḥanbal rapporte la même tradition avec la variante « Quraysh » au lieu de « al-*anṣār* ». <sup>1476</sup> Ce qui corrobore notre idée annoncée ci-dessus, à savoir que les deux concepts : *muhājirūn* et Quraysh, sont souvent mêlés.

Après avoir rapporté la tradition citée ci-dessus, Ibn Ḥanbal note la glose de son maître Sufyān Ibn 'Uyayna (m. 198/813)<sup>1477</sup> : « (Par alli),([Ana]) entend fraternisé. », <sup>1478</sup> "كأنه [أنس] يقول : آخى."

Cette interprétation d'Ibn 'Uyayna est, peut-être, effectuée, juste pour éviter le contraste avec un autre *ḥadīth* réputé : « Dans l'islam, aucune alliance n'est légitime. », <sup>1479</sup> "لا حلف في الإسلام."

À côté de cette tradition, Abū Dāwūd (m. 275/888) mentionne un *khābar* qui laisse transparaître, semble-t-il, l'irritation du compagnon Anas Ibn Mālik lorsqu'il a été interpellé :

"عن عاصم الأحول قال : " سمعت أنس بن مالك يقول : حالف رسول الله بين المهاجرين و الأنصار في دارنا، ف قيل له : أليس قال رسول الله : لا حلف في الإسلام، فقال : حالف رسول الله بين المهاجرين و الأنصار في دارنا مَرَّتَيْنِ أو ثلاثًا."<sup>1480</sup>

«Un certain 'Āṣim al-Aḥwal a dit : J'ai entendu Anas Ibn Mālik dire : « Le Prophète a scellé une alliance entre les *muhājirūn* et les *anṣār* dans notre maison. Quelqu'un lui a répliqué : Le Prophète

<sup>1470</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Rezzāq), *op. cit.*, T. X, p. 98. T. XI, pp. 59 sqq. Ibn Abī Shayba ('Abd Allāh), *op. cit.*, T. IX, p. 163. Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, T. II, pp. 1695 sqq. Et voir, Wensinck (A. J) & Mensing (J. P), & Brugman (J), *op. cit.*, T. VI, pp. 459-463.

<sup>1471</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. IV, p. 161.

<sup>1472</sup> Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. IV, p. 302.

<sup>1473</sup> Nous reviendrons sur *mushrik* dans III. II. VII. III. Termes et Concepts.

<sup>1474</sup> Anas Ibn Mālik a servi le Prophète depuis qu'il était enfant. cf., Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *op. cit.*, T. XIX, p. 47 et *passim*. Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 325.

<sup>1475</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. II, p. 205. Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *Ibid.*, T. XIX, p. 142 et T. XXI, p. 404. Al-Ṣamhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 208.

<sup>1476</sup> *Ibid.*, T. XIX, p. 457 et T. XXI, p. 403 sq. Al-Bukhārī et Muslim, dans leurs recueils, mentionnent également Quraysh à la place de *muhājirūn*. cf., Ibn Ḥajar (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, pp. 2673. 3274. Al-Nawawī (Yaḥya), *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*, *op. cit.*, p. 1521.

<sup>1477</sup> Au sujet de Sufyān Ibn 'Uyayna, voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, 568 sqq.

<sup>1478</sup> Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *op. cit.*, T. XIX, p. 142.

<sup>1479</sup> Abū Dāwūd (Sulaymān), *al-Sunan*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Riyad, 1999, p. 331.

<sup>1480</sup> *Ibid.*



n'aurait pas dit : Aucune alliance n'est légitime dans l'islam ! Alors Anas lui riposte : Le Prophète a allié entre les *muhājirūn* et les *anṣār* dans notre maison deux ou trois fois ! »

Ce dernier énoncé est problématique. Le rapporteur de ce *khābar*, à priori 'Āṣim al-Aḥwal, voulait-il dire qu'Anas a répété sa phrase deux ou trois fois pour convaincre le déluré, un style d'affirmation dite "formelle", ou bien tout simplement, atteste-t-il que le Prophète a établi cette alliance chez lui à deux ou trois reprises ? "Deux ou trois fois" fait-il partie du propos d'Anas ou bien c'est un commentaire ajouté par un transmetteur ?<sup>1481</sup>

Sergeant estime que ces deux *hilfs* sont les documents A et B de la *Ṣaḥīfa*.<sup>1482</sup> Il souligne plus loin : « Le document B, qui est peut-être la seconde alliance conclue chez Anas Ibn Mālīk, est une extension de A. »<sup>1483</sup>

Tandis qu'il identifie le document A au premier *hif* prononcé au domicile d'Anas, il assimile le document B au second pacte approuvé également chez ce dernier.<sup>1484</sup> Il appuie son raisonnement sur l'introduction éventuelle d'Ibn Ishāq :<sup>1485</sup>

" قال ابن إسحاق : " وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم."<sup>1486</sup>

« Ibn Ishāq a dit : « Le Messenger de Dieu a rédigé un Écrit "*Kitāb*", entre les *muhājirūn* et les *anṣār*... » Sergeant se fonde également sur une variante du *ḥadīth* en question collectée par M. Ibn al-Athīr dans un livre à caractère manifestement linguistique :<sup>1487</sup>

" قال أنس : حالف رسول الله بين المهاجرين والأنصار في دارنا مرتين.<sup>1488</sup>

« Anas a dit : « Le Messenger de Dieu a allié entre les *muhājirūn* et les *anṣār* dans notre maison deux reprises. »

Ibn al-Athīr commente cette variante dans son glossaire : " ...مرتين. أي آخى بينهم وعاهد."<sup>1489</sup>

« ...à deux reprises, c'est-à-dire il [le Prophète] a fraternisé et a conclu un pacte entre eux. »

<sup>1481</sup> Le fait, qu'un transmetteur inclut son commentaire dans le *ḥadīth*, s'appelle *al-mudraj* chez les spécialistes en la matière Voir, al-Hākim al-Naysabūrī (Muḥammad), *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth*, op. cit., pp. 208 sqq.

<sup>1482</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », op. cit., p. 7. Nous étudions le point de vue de Sergeant qui divise la Charte en huit documents dans : III. II. IV. Les variantes dans le texte de Médine : L'ordre de la *Ṣaḥīfa*. Signalons pour le moment que ces documents A et B, selon notre répartition se sont les paragraphes : 1-21 et 22-25 respectivement du texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.

<sup>1483</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1484</sup> Sergeant (R. B), « The Sunnah Jāmi'ah », op. cit., pp. 15. 23.

<sup>1485</sup> *Ibid.*, p. 15. Nous estimons que cette introduction, attribuée à Ibn Ishāq, laquelle nous avons considérée, tel un seuil du Texte, est tendancieuse par rapport à l'introduction attribuée à Abū 'Ubayd :

" وهذا كتاب رسول الله ﷺ بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعته يهودها مقدمه المدينة."

« Ceci est un Écrit du Messenger de Dieu entre les *mu'minūn* et les gens de Yathrib, par lequel il a établi, lors de son arrivée à Médine, une alliance avec les juifs. » cf., Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), op. cit., p. 291.

<sup>1486</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, op. cit., T. I, p. 341.

<sup>1487</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », op. cit., p. 6.

<sup>1488</sup> Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa -l-athar*, éd. Dār Ibn al-Jawzī, Dammam, 2000, T. I, p. 225.

<sup>1489</sup> *Ibid.*

Chez al-Bukhārī, le *khābar* d'Anas, sans la variante "à deux reprises", est mentionné subtilement, assemblé à d'autres *akhbār* qui concernent la fraternisation. Il est présenté sous un titre habile : « La fraternisation et le *ḥilf*. », "باب الإخاء والـحلف".<sup>1490</sup>

Dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, nous remarquons que la fraternisation entre les *muhājirūn* et les *anṣār* est placée immédiatement après le Pacte de Médine. Bien que l'organisation des chapitres de la *Sīra* soit sujette à caution, le fait de poser le thème de la fraternisation à cet endroit du livre est significatif.<sup>1491</sup>

Al-Samhūdī conjugue l'intitulé du Pacte de Médine concédé à Ibn Ishāq avec le sujet de la fraternisation.<sup>1492</sup> Il ajoute : « Cette fraternisation a été mise en place cinq à huit mois après l'émigration du Prophète. »<sup>1493</sup> Al-Samhūdī estime, à juste titre, que cette institution a été engagée lors de la première année d'hégire, et elle est restée cependant, perméable pour tout converti à l'islam et pour tout émigré à Médine.<sup>1494</sup> Vraisemblablement, de même que cette dernière, l'adhésion à ce Pacte "*ḥilf*" est restée constamment envisageable.

Il est possible aussi que le prophète Muḥammad ait commencé par établir une fraternisation qui a évolué sciemment à un *ḥilf* solennel et accessible à tous, certifié chez les Banū al-Najjār, les oncles du Prophète.<sup>1495</sup>

III/ Les clans arabes de Yathrib évoqués dans cette *Ṣaḥīfa* sont : les Banū 'Awf, les Banū Sāi'da, les Banū al-Ḥārith, les Banū Jusham, les Banū al-Najjār, les Banū 'Amr Ibn 'Awf, les Banū al-Nabīṭ et les Banū al-Aws.<sup>1496</sup>

Manifestement, ce Pacte mentionne huit branches tribales médinoises qui reviennent sans aucun doute aux deux grands clans : les Khazraj et les Aws.

Khazraj et Aws, les ancêtres de ces deux grands clans de Yathrib, sont les deux fils de Ḥāritha Ibn Tha'laba et de Qīla Bint al-Arqam ou Bint Kāhil<sup>1497</sup>, précise Ibn Kalbī.<sup>1498</sup> Dans la période préislamique ils étaient connus sous le matronyme Banū Qīla.<sup>1499</sup>

<sup>1490</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, p. 2673. Dans son recueil, al-Bukhārī communique souvent ses opinions indirectement à travers l'agencement des *ḥadīth* et la « titrologie » des chapitres et sous chapitres, pour emprunter l'expression de Hoek (Leo Huib), *La Marque du titre -Dispositifs sémiotiques d'une pratique textuelle-*, éd. Mouton, Paris, 1981, pp. 7 sqq.

<sup>1491</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Ferdinand Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 344. Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, pp. 350 sqq. Voir, Sergeant (R. B), « The Sunnah Jāmi'ah », *op. cit.*, p. 16.

<sup>1492</sup> Al-Samhūdī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 207.

<sup>1493</sup> *Ibid.*

<sup>1494</sup> *Ibid.*

<sup>1495</sup> Anas Ibn Mālik était un Khazrajite de Banū al-Najjār, les oncles du Prophète. Voir, Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 325.

<sup>1496</sup> Paragraphes : 3-10, version A et B.

<sup>1497</sup> Chez Ibn Khaldūn, nous trouvons *Kāhin* au lieu de *Kāhil*. Ibn al-Kalbī (Hishām), *Jamharat al-nasab*, éd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1986, p. 621. Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 140. Voir, Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Tārīkh Ibn Khaldūn*, *op. cit.*, II, p. 344.

<sup>1498</sup> Ibn al-Kalbī (Hishām), *Ibid.* Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Ibid.* Ibn Qudāma ('Abd Allāh), *Al-Istibṣār fī nasab al-ṣaḥāba min al-anṣār*, Annoté par 'Ali Nwihad, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1971, p. 29. Al-Samhūdī ('Ali), *Ibid.*, T. I, p. 138. cf., Watt (W. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 179. Djaït (Hichem), *La vie de Muhammad*, *op. cit.*, T. III, p. 58.



Rappelons-nous que les Khazrajites sont les oncles maternels du Prophète, or la mère de son grand-père ‘Abd al-Muṭṭalib était de cette tribu<sup>1500</sup> et parmi les soixante-quinze personnes de Yathrib qui ont participé au sermon d’allégeance le jour d’al-‘Aqaba III,<sup>1501</sup> soixante-quatre, y compris deux femmes, étaient aussi Khazrajites.<sup>1502</sup> Nous ne nous étonnons donc pas si cette *Ṣahīfa* évoque les clans khazrajites au premier plan.<sup>1503</sup>

Ainsi, les cinq premiers clans appartiennent incontestablement à la tribu khazraj bien que cette dernière ne soit pas inscrite dans ce Pacte sous ce nom patronymique<sup>1504</sup>, à savoir les Banū ‘Awf, les Banū Sā’ida,<sup>1505</sup> les Banū al-Ḥārith, les Banū Jusham<sup>1506</sup> et les Banū al-Najjār. Ibn Qudāma synthétise :

"الخزرج بطون : منهم بنو النجار ومنهم كعب [ بنو ساعدة ]<sup>1507</sup> و الحارث و جُشم و عوف بنو الخزرج."<sup>1508</sup>

« La tribu de Khazraj est composée, entre autres, de Banū al-Najjār, [de Banū] Ka’b [Banū Sā’ida], [de Banū] al-Ḥārith, [de Banū] Jusham et [de Banū] ‘Awf, [tous sont] les descendants de Khazraj.»<sup>1509</sup>

En revanche, les trois clans de Aws cités dans le texte de Médine sont : Les Banū ‘Amr Ibn ‘Awf,<sup>1510</sup> les Banū al-Nabīṭ<sup>1511</sup> et les Banū al- Aws.<sup>1512</sup> La définition de ce dernier groupe pose réellement un problème. Sont-ils les Aws dans leur généralité comme l’affirme H. Djaït en examinant le paragraphe concernant les juifs des Banū al-Aws ?<sup>1513</sup> Si toute la tribu Aws est visée par cette clause, pourquoi les deux grands clans de cette tribu, Banū ‘Amr Ibn ‘Awf et les Banū al-

<sup>1499</sup> Al-Samhūdī (‘Ali), *Ibid.*, T. I, p. 140.

<sup>1500</sup> Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *Ibid.*, p. 30.

<sup>1501</sup> Al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 179.

<sup>1502</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Muṣṭafā al-Saqā, *op. cit.*, T. II, p. 97 sqq.

<sup>1503</sup> cf., Maḥmūd (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 146-148.

<sup>1504</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 61. Voir, Wellhausen (Julius), « Muhammads Gemeindeordnung von Medina », *op. cit.*, p. 68.

<sup>1505</sup> Le célèbre compagnon Sa’d Ibn ‘Ubāda (m. 14/635), un des chefs de Khazraj, appartient au Banū Sā’ida fils de Ka’b fils de Khazraj, affirme Ibn Qudāma. cf., Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *op. cit.*, p. 93. Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 566.

<sup>1506</sup> Le compagnon érudit Mu’ād Ibn Jabal (m. 18/639) est affilié à ce clan. Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *Ibid.*, p. 136.

<sup>1507</sup> Entre crochets est un ajout de notre part. Les Banū Sā’ida sont incontestablement les descendants de Ka’b, cf., Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 566. Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *Ibid.*, p. 93.

<sup>1508</sup> Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *op. cit.*, p. 30. Al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 141.

<sup>1509</sup> Pour la généalogie de Khazraj, cf., Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *Ibid.*, pp. 30 sqq.

<sup>1510</sup> ‘Amr Ibn ‘Awf Ibn Mālik Ibn al-Aws, cf., Ibn Khaldūn (‘Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 344. Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *Ibid.*, p. 276. Al-Samhūdī (‘Ali), *Ibid.*, T. I, p. 154.

<sup>1511</sup> Al-Nabīṭ est le surnom de ‘Amr Ibn Mālik Ibn al-Aws. Voir, Ibn al-Kalbī (Hishām), *op. cit.*, p. 633. Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *Ibid.*, p. 204. Al-Samhūdī (‘Ali), *Ibid.*, T. I, p. 153 sq. Notons que le compagnon réputé Sa’d Ibn Mu’ād (m. 5/626) est de ce clan, précisément de Banū ‘Abd al-Ashhal, les descendants d’al-Nabīṭ. Ibn al-Kalbī (Hishām), *Ibid.*, p. 633 sqq. Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *Ibid.*, p. 205.

<sup>1512</sup> Pour la généalogie de la tribu de Aws, cf., Ibn al-Kalbī (Hishām), *Ibid.*, pp. 621 sqq. Notons en passant que nous avons relevé beaucoup de divergences entre les généalogistes lors de leurs études des deux branches : le Aws et le Khazraj. Voir, al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 140.

<sup>1513</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 93. Le paragraphe concerné est le 32 version A, le 29 version B.

Nabīṭ, sont-ils cités séparément dans les deux paragraphes qui précèdent ? Probablement, ce sont les Aws Allāh, comme l'avance J. Wellhausen et le certifient M. Watt et M. Lecker.<sup>1514</sup>

Cependant, Lecker pense que la *Ṣaḥīfa* ne fait référence qu'à deux groupes de ce clan, à savoir Salm et Sa'īd Ibn Murra, qui se sont convertis à l'islam avant l'hégire et ont quitté le territoire de Aws Allāh<sup>1515</sup> pour s'installer respectivement à Qubā' et à Sāfila.<sup>1516</sup> Ils ont cessé politiquement d'appartenir à Aws Allāh, dit-il, en gardant toutefois leur filiation généalogique.<sup>1517</sup> Nous estimons toutefois que le Pacte de Médine s'adresse également aux *mushrikūn* indécis.<sup>1518</sup>

Selon Ibn Ishāq, les Aws Allāh qui ont embrassé l'islam après la bataille du Fossé (5/627) sont : Banū Omeyya Ibn Zayd, Khaṭma, Wā'il et Wāqif<sup>1519</sup> les descendants de Aws Ibn Ḥāritha.<sup>1520</sup> Al-Samhūdī rapporte une information explicite qui stipule que Mālik Ibn al-Aws a eu trois enfants : 'Amr, 'Awf et Murra. Ce dernier est l'ancêtre des Aws Allāh.<sup>1521</sup> Les sous-clans de Aws Allāh cités par Ibn Ishāq sont vraisemblablement les descendants de Murra en question.<sup>1522</sup>

Avant l'islam, le clan Aws Allāh se nommait les Aws Manāt.<sup>1523</sup> M. Watt souligne : "The name Aws Manāt became in islamic times Aws Allāh, or sometimes, as in the constitution of Medina, simply al-Aws."<sup>1524</sup>

---

<sup>1514</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 68. Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina, op. cit.*, p. 164. Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 74.

<sup>1515</sup> Aws Allāh habitait la 'Āliya. Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *op. cit.*, p. 73. Voir, le tableau de Médine au temps du Prophète affichant la position des clans de Yathrib chez : Watt (William Montgomery), *Ibid.*, p. 152. Djaït (Hichem), T. III, *op. cit.*, p. 62.

<sup>1516</sup> Lecker (Michael), *op. cit.* Nous parlerons de ces zones géographiques, notamment la 'Āliya et la Sāfila lors de notre étude du terme Yathrib, *al-Madīna*.

<sup>1517</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>1518</sup> Nous aurons l'occasion d'examiner ce point de vue lorsque nous aborderons le concept de *mushrik*. voir, III. II. VII. III. Termes et Concepts : *mu'min, muslim, mu'min, muttaqī* et *mushrik*.

<sup>1519</sup> Chez Ibn 'Abd al-Bar Wāqid au lieu de Wāqif. cf., Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *op. cit.*, p. 73.

<sup>1520</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *éd. al-Saqā*, T. II, p. 80. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 303. Ibn Qudāma ('Abd Allāh), *op. cit.*, p. 204. Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 418. Watt (W. Montgomery), *op. cit.*, p. 177.

<sup>1521</sup> Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 140.

<sup>1522</sup> Ibn Qudāma ('Abd Allāh), *op. cit.*, p. 204, n. n° 766. Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 344. Voir, le tableau illustrant clairement les clans et sous-clans des Aws et des Khazraj, chez : Watt (William Montgomery), *op. cit.*, p. 154. Soulignons que Watt a omis Mālik Ibn al-Aws. *Ibid.*

<sup>1523</sup> Manāt est la plus vieille divinité vénérée en Arabie à l'époque préislamique, surtout par les Aws et les Khazraj. Sa statue était érigée au bord de la mer, à sept miles de Yathrib en direction de la Mecque. Le Prophète l'aurait détruite quand il se dirigeait vers la conquête de la Mecque en 8/629. cf., Ibn al-Kalbī (Hishām), *al-Aṣnām*, Annoté par Aḥmad Zakī Bāshā, éd. Dār al-kutub, Le Caire, 1995, pp. 13 sqq. Al-Azraqī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 196 sq. Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān, op. cit.*, T. V, p. 204 sq.

<sup>1524</sup> Watt (W. Montgomery), *op. cit.*, p. 164. Djaït (Hichem), *op. cit.*, T. III, p. 55. Notons cependant que les sources que nous consultons sont muettes sur l'origine de cette appellation « Aws Manāt », ainsi que sur le contexte de cette conversion nominale. Cela dit, H. Ibn al-Kalbī affirme dans son œuvre maîtresse « *al-Aṣnām* » : « Les Arabes appelaient leurs enfants 'Abd Manāt et Zayd Manāt. », *Ibid.*, p. 13.

Les Banū 'Awf sont mentionnés à la tête de ces clans ; il est même cité comme référence par rapport aux autres clans dans la partie qui concerne les juifs, comme nous allons le voir prochainement.

C'est un grand clan des Khazraj et peut-être même qu'à l'arrivée du Prophète, il était le clan le plus puissant de cette tribu. Le fameux 'Abd Allāh Ibn Ubbay Ibn Salūl, le grand opposant au prophète Muḥammad, était, à cette période là, le chef de ce clan.<sup>1525</sup> Notons aussi que parmi les douze hommes qui se sont convertis à l'islam et qui ont prêté allégeance au Prophète le jour d'al-'Aqaba II, deux sont de Banū 'Awf : 'Ubāda Ibn al-Ṣāmit (m. 34/654)<sup>1526</sup> et Abū 'Abd al-Raḥmān Yazīd Ibn Tha'laba.<sup>1527</sup>

L'appartenance clanique des douze *naqīb* nommés lors d'al-'Aqaba III est révélateur à notre sens. Neuf *naqīb* sont de la tribu de Khazraj et trois de Aws.<sup>1528</sup> Ceux de Khazraj sont :

I/ Les Banū al-Najjār sont conduits par As'ad Ibn Zurāra (m.1/622), lequel a été désigné par le Prophète en tant que responsable des douze *naqīb* (*naqīb al-nuqabā'*).<sup>1529</sup>

II/ Les Banū Jusham par : al-Barā' Ibn Ma'rūr (m. 1/622),<sup>1530</sup> 'Abd Allāh Ibn 'Amr (m. 3/624)<sup>1531</sup> et Rāfi' Ibn Mālik (m. 3/624).<sup>1532</sup>

III/ Les Banū al-Ḥārith par : Sa'd Ibn al-Rabī' (m. 3/624) et 'Abd Allāh Ibn Rawāḥa (m. 8/629).<sup>1533</sup>

IV / Les Banū Sāi'da par : Sa'd Ibn 'Ubāda (m. 15/636)<sup>1534</sup> et al-Mundir Ibn 'Amr (m. 4/625).<sup>1535</sup>

V/ Les Banū 'Awf par 'Ubāda Ibn al-Ṣāmit (m. 34/654).<sup>1536</sup>

Et les *naqīb* de Aws sont :

I/Les Banū al-Nabīṭ par: Useyd Ibn Ḥuḍayr (m. 20/640)<sup>1537</sup> et Mālik Ibn al-Tayyihān (m. 20/ 640).<sup>1538</sup>

II/ Les Banū 'Amr Ibn 'Awf par Rifā'a Ibn 'Abd al-Mundir.<sup>1539</sup>

---

<sup>1525</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 501. Ibn Qudāma ('Abd Allāh), *op.cit.*, p. 184. Al-Samhūdī ('Ali), *op.cit.*, T. I, p. 172.

<sup>1526</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. III, p. 506.

<sup>1527</sup> *Ibid.*, T. I, p. 187. Yazīd Ibn Tha'laba est un allié des Banū 'Awf, sa date de décès est apparemment inconnue. *Ibid.*, T. IV, p. 372. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā T. II, p. 73 sq.

<sup>1528</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, p. 86 sq. Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. III, pp. 557 sqq.

<sup>1529</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, pp. 557 sqq. Ibn Sa'd précise qu'il est décédé neuf mois après la *hijra* du Prophète. *Ibid.*, p. 565.

<sup>1530</sup> *Ibid.*, p. 571. Il est mort un mois avant l'émigration du Prophète, spécifie Ibn Sa'd. *Ibid.*, p. 572.

<sup>1531</sup> *Ibid.*, p. 573. C'est le père du célèbre compagnon Jābir Ibn 'Abd Allāh (m. 74/693) qui est considéré parmi les compagnons qui auraient rapporté le plus de *ḥadīth*. cf., Ibn al-Athīr ('Ali), *Usd al-ghāba*, *op. cit.*, T. I, pp. 492 sqq.

<sup>1532</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, p. 574.

<sup>1533</sup> *Ibid.*, p. 565 sq. Ce Sa'd Ibn al-Rabī' est placé sous le clan de Banū al-Najjār selon une tradition éventuelle de Jābir Ibn 'Abd Allāh mentionnée dans le *Muṣannaf* d'al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op.cit.*, T. XI, p. 64.

<sup>1534</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, pp. 566 sqq.

<sup>1535</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>1536</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>1537</sup> *Ibid.*, p. 558.

<sup>1538</sup> Il appartient à ce clan par alliance, *Ibid.*, p. 561. Notons qu'il y a une grande divergence sur sa date de décès. cf., Ibn al-Athīr ('Ali), *Usd al-ghāba*, *op. cit.*, T. V, p. 13.

<sup>1539</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, T. II, p. 87. Ibn Sa'd cite, à la place de ce personnage, un certain Sa'd Ibn Khaythama (m. 2/623) dont les oncles sont de Banū Jusham. *Ibid.*, p. 561 et dont une tradition de Jābir Ibn 'Abd Allāh, rapportée par al-Ṣan'ānī dans son *Muṣannaf*, le rattache au clan 'Amr Ibn 'Awf. *op.cit.*, T. XI, p. 64. Au lieu de

Ce tableau reflète concrètement les clans évoqués dans la *Ṣaḥīfa*. Si le clan Aws Allāh n'est pas présenté par un *naqīb*, c'est, tout simplement, parce que ce groupe restait majoritairement réticent vis-à-vis du message de Muḥammad.<sup>1540</sup> Les deux pactes conclus à 'Aqaba II et III et en particulier ce dernier, sont, peut-être, la base fondamentale qui a générée par la suite la Charte solennelle de Médine.

Cela étant, la rivalité entre ces clans de Médine et la nature de leurs rapports avec la tribu Quraysh, qui monopolise désormais le pouvoir politique, ne sont pas négligeables à cet égard.

Le travail des chercheurs a montré, affirme Patrick Geary, que la mémoire est un processus actif de création, intimement lié au présent.<sup>1541</sup> Ce processus est différent d'un ordinateur qui stocke des données et les retrouve intactes ; la mémoire quant à elle, transforme ses données.<sup>1542</sup>

Dans une tradition recueillie, entre autres, par Bukhārī et Muslim, le Najjarite Anas Ibn Mālik aurait entendu Abū Usayd dire.<sup>1543</sup>

" قال النبي : خير دور الأنصار: بنو النجّار ثم بنو الأشهل ثم بنو الحارث ثم بنو ساعدة. فقال سعد بن عبادة : يا رسول الله جعلتنا آخرًا. فقال : أليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار."

« Le Prophète aurait dit : « Les meilleures familles des *anṣār* sont : Banū al-Najjār, Banū 'Abd al-Ashhal (Banū al-Nabīt), (et ce sont le clan de Sa'd Ibn Mu'ād), Banū al-Ḥārith et Banū Sā'ida. Sa'd Ibn 'Ubāda (qui est le chef de ce dernier clan) réplique : « Oh Messenger de Dieu ! Tu nous as placés les derniers ! » Le prophète Muḥammad répond alors : « Cela ne vous satisfait-il pas que vous soyez parmi les bons ? »<sup>1544</sup>

Cet ordre des grandes familles énoncé par le premier *ḥadīth* a manifestement suscité des controverses au sein des compagnons. Abū Usayd se serait défendu :

" لو كنتُ كاذبًا لبدأت بقومي بني ساعدة." <sup>1545</sup>

« Si j'étais menteur, j'aurais commencé par mon clan Banū Sā'ida. »

Al-Ṣan'ānī cependant transmet la même tradition rapportée par un autre compagnon, à savoir Abū Hurayra (m. 57/676), mais avec une variante intéressante. Désormais, les Banū al-Najjār passe au second plan après les Banū 'Abd al-Ashhal (Banū al-Nabīt) :

" قال النبي : خير دور الأنصار: بنو الأشهل و هم رهط سعد بن معاذ ثم بنو النجّار ثم بنو ساعدة. فقال سعد بن عبادة... " <sup>1546</sup>

---

Rifā'a Ibn 'Abd al-Munḍir du clan de Aws, Ibn Ḥabīb cite à sa place Sa'd Ibn Khaythama. Soulignons également qu'il mentionne dix *naqīb* khazrajites en rajoutant Khārīja Ibn Zayd. Voir, Ibn Ḥabīb (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 268 sqq.

<sup>1540</sup> Ce *khābar* de Jābir, cité ci-dessus, rapporté par deux de ses fils, cite les *nuqabā'* avec quelque divergences. Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *Ibid.*, T. XI, p. 64 sq.

<sup>1541</sup> Geary (Patrick), *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, éd. Aubier, Paris, 1996, p. 42.

<sup>1542</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>1543</sup> Abū Usayd est Mālik Ibn Rabī'a, un Khazrajite du clan Banū Sā'ida (m. 30/650). Ibn al-Athīr ('Ali), *op. cit.*, T. V, p. 21 sq.

<sup>1544</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī*, *op. cit.*, T. II, p. 1697. Al-Nawawī (Yahya), *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*, *op. cit.*, p. 1515 sq.

<sup>1545</sup> Al-Nawawī (Yahya), *Ibid.*, p. 1516.

<sup>1546</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. XI, p. 61.

« Le Prophète aurait dit : Les meilleures familles des *anṣār* sont : Banū ‘Abd al-Ashhal [Banū al-Nabīṭ], ce sont le clan de Sa’d Ibn Mu’āḍ, Banū al-Najjār, Banū al-Ḥārith et Banū Sā’ida. Sa’d Ibn ‘Ubāda réplique :... »<sup>1547</sup>

Le *hadīth* collecté par al-Ṣan’ānī met Sa’d Ibn Mu’āḍ et Sa’d Ibn ‘Ubāda côte à côte, les deux chefs des deux grandes tribus de Yathrib, respectivement le Aws et le Khazraj, pour favoriser nettement le premier et léser le deuxième. Ce dernier n’a pas hésité, le jour de la *Saqīfa*, à revendiquer le pouvoir en rivalisant audacieusement avec Quraysh.<sup>1548</sup>

Cela dit, le texte de Médine positionne les Khazraj avant les Aws, et le clan Banū al-Najjār se retrouve en dernière position par rapport aux clans khazrajites. Cela nous ramène à se demander si Ce classement des clans dans la *Ṣaḥīfa* est-il originel ou a-t-il été remanié ultérieurement ?

Le passé est-il une construction et une réinterprétation constante ? A-t-il un avenir, qui fait partie intégrant et significative de l’histoire, pour reprendre l’expression de J. Le Goff.<sup>1549</sup>

Cette rivalité entre les clans est, peut-être, due à la nouvelle procédure que le deuxième calife ‘Umar aurait prise. Selon la tradition, le calife Abū Bakr partageait le butin entre les musulmans à part égale. Il mettait tous les musulmans au même niveau à cet égard. Convertis à l’islam de la première heure ou de la dernière, ils tiraient le même profit à l’époque d’Abū Bakr.<sup>1550</sup>

La situation a complètement changé durant le règne de ‘Umar. Il a décidé de répartir les richesses des pays conquis entre les musulmans selon leur ancienneté et leur engagement initial vis-à-vis du message du Prophète.<sup>1551</sup> Abū Yūsuf nous informe que Zayd Ibn Thābit, désigné par ‘Umar, aurait partagé le butin entre les *anṣār*, en commençant par les clans de Aws, avec les Banū ‘Abd al-Ashhal, en première position, et en terminant par un sous-clan de Banū al-Najjār.<sup>1552</sup>

M. Watt souligne : « les sommes fixées par ‘Umar étaient fixées sur le principe d’avoir adhéré à la communauté, et pour cela, le membre devra appartenir à un groupe qui avait signé un traité avec le prophète Muhammad ou qui était son confédéré, ou appartenir à l’un des clans mentionnés dans la constitution de Médine, ou encore à une tribu qui avait signé un traité tardivement. »<sup>1553</sup>

<sup>1547</sup> R. B. Sergeant relate de Samhūdī une notion qui est pour le moins imprécise : " Al-Samhūdī quotes the Prophet as stating that the noblest house of the *Anṣār* is the Aws tribe Banū al-Najjār, then the Banū ‘Abd al-Ashhal...", « The Sunnah Jāmi‘ah », *op. cit.*, p. 26. Cependant, al-Samhūdī note : " قال النبي: "خير دور الأنصار بنو النجّار ثم بنو عبد الأشهل." وهم من الأوس كما سبق. " « Le Prophète a dit : « Les meilleures familles des *anṣār* sont les Banū al-Najjār ensuite les Banū ‘Abd al-Ashhal. » « ces derniers sont de la tribu Aws comme c’est noté ci-dessus. (T. I, p. 152.) », al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 169.

La troisième personne *hum* هم revient nécessairement au dernier énoncé Banū ‘Abd al-Ashhal. À notre connaissance, aucun généalogiste n’a affilié les Banū al-Najjār à la tribu de Aws.

<sup>1548</sup> Notons en passant qu’Ibn Sa’d cite Sa’d Ibn Mu’āḍ à la tête de la première génération des *anṣār* en lui consacrant quatorze pages tandis qu’il évoque Sa’d Ibn ‘Ubāda dans seulement quatre pages. En outre, il le cite uniquement avec les douze *nuqabā’* sans qu’il le mentionne ailleurs, comme il l’a fait avec d’autres *nuqabā’*, tels que ‘Ubāda Ibn al-Ṣāmit, Sa’d Ibn al-Rabī’, Mālik Ibn al-Tayyihān, Sa’d Ibn Khaythama, ‘Abd Allāh Ibn Rawāḥa. cf., Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, pp. 388-402. T. III, pp. 566-570 respectivement. Sa’d Ibn ‘Ubāda a été assassiné à Hauran en Syrie en 15/636. Al-Mas’ūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. II, p. 237.

<sup>1549</sup> Le Goff (Jacques), *Histoire et mémoire*, éd. Gallimard, Paris, 1988, p. 189.

<sup>1550</sup> Abū Yūsuf (Ya‘qūb), *op. cit.*, p. 42.

<sup>1551</sup> Voir, Sublet (Jacqueline), *Le voile du nom-Essai sur le nom propre arabe-*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>1552</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>1553</sup> Watt (W. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 505.

Somme toute, le texte de Médine décrit implicitement, semble-t-il, la dislocation du corps social médinois. Isaac Hasson déduit, à juste titre, que le clan prévaut sur la tribu chez les Aws et les Khazraj, contrairement aux autres confédérations tribales,<sup>1554</sup> et en particulier Quraysh.

---

<sup>1554</sup> Hasson (Isaac), « Contribution à l'étude des Aws et des Khazraj », *Arabica, Revue d'études Arabes*, éd. E. J. Brill, Leiden, 1989, T. XXXVI, p. 18 sq.

### III. II. III. IV. Les juifs de Yathrib.

Quelques chercheurs ont été tentés de partager le Pacte de Médine en deux parties, notamment Hamidullah. La première partie concerne les *muhājirūn* et les tribus médinoises tandis que la deuxième a été conclue entre les musulmans et les juifs.<sup>1555</sup> M. Hamidullah précise que le premier *hīlf* a été approuvé seulement quelques mois après l'arrivée du Prophète à Médine, mais le second vis-à-vis des juifs n'a vu le jour qu'après la Bataille de Badr.<sup>1556</sup>

Dix-neuf passages de la *Ṣaḥīfa*, selon la version d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, s'intéressent directement et sans ambiguïté aux juifs.<sup>1557</sup> Si nous n'avons pas inclus avec ceux-là les paragraphes qui suivent immédiatement, notamment les: 39, 44, 45 et 54, c'est parce que, comme nous l'avons déjà souligné, l'organisation du Texte n'a pas échappé à notre sens aux aléas de la transmission.<sup>1558</sup>

Or, le manque d'organisation au sein de la *Ṣaḥīfa* est tangible, surtout les extraits qui s'adressent aux juifs. Le premier paragraphe, le n° 17, évoquant les juifs, est manifestement implanté au milieu de quelques injonctions visant les *mu'minūn*. À la suite de cette phrase en question, la *Ṣaḥīfa* ne revient étrangement sur le thème des juifs qu'après huit passages qui n'ont pas de rapport explicite avec ces derniers.

Les clauses suivantes : 39-42, 44- 46 et 48-54 séparent encore une fois les passages qui concernent les juifs.<sup>1559</sup> À cet égard, deux paragraphes dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām se répètent identiquement ou presque, à savoir les 26, 47 et 32, 58.<sup>1560</sup> De ce fait, nous estimons que le texte de Médine, notamment la partie consacrée aux juifs, a été retouché postérieurement à l'ère prophétique. Le Coran proclame probablement après la bataille de Badr :

« وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْخَائِنِينَ. »<sup>1561</sup>  
« Si tu crains vraiment une trahison de la part d'un peuple, rejette son alliance pour pouvoir lui rendre la pareille. Dieu n'aime pas les traîtres. »<sup>1562</sup> Après la victoire de Badr et le renversement de la situation à Médine, de crainte d'être trahi, le Prophète rejette carrément le Pacte, autrement dit il l'annule. Il n'a nullement besoin de le modifier.

Ce n'est donc pas uniquement un texte composé à différentes dates, durant la vie du Prophète à Yathrib. Les transmetteurs, en collectant le texte plus tard, ont mélangé impartialement ses fragments comme comme l'affirment beaucoup de chercheurs.<sup>1563</sup>

<sup>1555</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 3. Hamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane, op. cit.*, p. 20. cf., Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina, op. cit.*, p. 227 sq. Djāit (Hichem), *op. cit.*, T. III, pp. 91 sqq.

<sup>1556</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Ibid.*

<sup>1557</sup> Paragraphes: 17, 26-35, 37, 38, 43, 47 et 55-58. Voir, version Abū 'Ubayd, paragraphes: 15, 23-29, 36-40.

<sup>1558</sup> Bien qu'Ibn Ishāq ne cite pas clairement les juifs dans les paragraphes (55-57), à l'encontre d'Abū 'Ubayd (36-38), nous nous sommes appuyés sur ce dernier pour les classer sous le thème des juifs. Nous reviendrons sur ces paragraphes, notamment ceux qui sont conjugués à la troisième personne du pluriel *hum* هم, et qui, visiblement, donnent l'impression qu'ils évoquent les juifs (Version A, 39. 44. 45. 54.) cf., Les variantes dans le texte de Médine : L'ordre de la *Ṣaḥīfa* dans cette étude.

<sup>1559</sup> La même constatation est relevée dans le texte d'Abū 'Ubayd. Voir, version B, paragraphes : 16-22 et 30-35.

<sup>1560</sup> Également, pour les passages 29/39 concernant les juifs de Aws dans la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1561</sup> Q VIII, LVIII.

<sup>1562</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 220.

<sup>1563</sup> Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina, op. cit.*, p. 226. Sergeant (R. B), «The constitution of Medina», *op. cit.*, p. 9 sq. Hamidullah (Muḥammad), *op. cit.* Djāit (Hichem), *op. cit.* Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 183 sqq.



Rappelons-nous de cette remarque pertinente de J.-Cl. Schmitt:

«...S'intercale entre eux [l'historien et le document] toute l'histoire dense de la transmission "über-lieferung" dont la prise en compte est nécessaire à la compréhension totale du document.

Comme

si la substance de celui-ci s'était au fil du temps imprégnée des aléas de la transmission, au point que les conditions de la transmission font désormais partie intégrante de la nature du document que l'historien a entre les mains.»<sup>1564</sup>

Nous allons proposer dans le chapitre suivant un agencement pour le texte de Médine dans son intégralité, cependant nous mentionnons ici la partie qui concerne les juifs :<sup>1565</sup>

10 (10) : Les Banū al-Aws... (comme au 3)...

11 (42) : Et Dieu sera garant de la pleine observance de cet Écrit.

12 (27) : Les juifs de Banū 'Awf forment une assemblée...

13(28) : Pour les juifs de Banū al-Najjār...

14(29) : Pour les juifs de Banū al-Ḥārith...

15(30) : Pour les juifs de Banū Sāi'da...

16(31) : Pour les juifs de Banū Jusham...

17(32) : Pour les juifs de Banū al-Aws...

18(33) : Pour les juifs de Banū-Tha'laba...

19(34) : Ceux de Jafnat...

20(35) : Pour Banū al-Shuṭayba...

21(37) : Les clients de Tha'laba...

22(38) : Les *biṭāna* de (certains) juifs sont comme eux...

24(17) : Si des juifs s'associent à nous, ils auront, de notre part, soutien et réconfort. Ils ne seront pas lésés et aucune assistance ne sera accordée à leurs ennemis...

44 (55) : S'ils sont appelés (les juifs<sup>1566</sup>) à une conciliation *ṣulḥ*...

45 (56) : De même que, s'ils lancent à leur tour un appel à pareille chose...<sup>1567</sup>

Le fait d'éparpiller les extraits en rapport avec les juifs au sein de la *Ṣaḥīfa* les rend dépourvus de leur sens premier et global.<sup>1568</sup>

Cette sensibilité à l'égard des juifs cités dans ce Pacte est distincte chez les écrivains anciens. Abū 'Ubayd commente la partie du *Kitāb* de Médine concernant les juifs : « Cet Écrit a été réalisé au début de l'émigration du prophète Muḥammad à Médine, avant que l'islam se propage et devienne fort et avant que la *jizya* soit imposée aux gens du Livre qui formaient trois goupes : Banū Qurayza, Banū al-Naḍīr et Banū Qaynuqā'... »<sup>1569</sup>

<sup>1564</sup> Schmitt (Jean-Claude), « Une réflexion nécessaire sur le document », dans J.-C. Schmitt, O. G. Oexle (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, op. cit., p. 43 sq.

<sup>1565</sup> Entre parenthèses correspond aux numérotations réalisées auparavant dans la version d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.

<sup>1566</sup> Paragraphe 36 de la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1567</sup> Nous supprimons les deux paragraphes répétitifs de la version A : 26 et 58. T. Nagel estime que les Banū al-Aws dans le passage 32 sont un nom collectif rassemblant plusieurs petits clans des Aws. Ils sont manifestement distincts des Aws dans 58, lesquels sont, éventuellement, les Aws Manāt appelés aussi les Aws Allāh. cf., Nagel (Tilman), op. cit., p. 159.

<sup>1568</sup> cf., III. II. IV. II. La répartition proposée : le texte de Médine arrangé dans cette étude.

<sup>1569</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), op. cit., p. 295. Al-Suhaylī a repris la glose d'Abū 'Ubayd. Voir, al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), op. cit., T. II, p. 350.



Rubin estime qu'après la fracture entre les deux communautés juive et musulmane, considérer les juifs comme une *umma* parmi les croyants est devenu inapproprié.<sup>1570</sup> Pour cette raison, la tentation de la suppression de cette Charte a été réelle, et cela se reflète, affirme-t-il, dans le fait que le texte en question a été complètement oublié ou presque dans les travaux, entre autres, de Wāqidī, Balāḍurī et Ṭabarī.<sup>1571</sup>

Bien que nous relevons dix-neuf occurrences du mot *yahūd* sous une forme définie, ce terme est cité seulement deux fois en indéfinie, toutefois l'introduction attribuée à Ibn Ishāq emploie le terme *yahūd* sous ce dernier aspect.<sup>1572</sup> R. B. Sergeant pense que l'emploi du terme indéfini *yahūd* entend qu'ils sont considérés tel un groupe ou une tribu et non pas, insinue-t-il, comme une communauté soudée.<sup>1573</sup>

Il se base sur l'introduction attribuée à Ibn Ishāq pour déduire que les juifs sont présentés tel un élément politiquement subordonné aux *muhājirūn* et aux *anṣār*.<sup>1574</sup>

Curieusement, le substantif *yahūd* ne se manifeste qu'à Médine dans le Coran, et ses huit occurrences sont toutes définies.<sup>1575</sup> Par ailleurs, le Coran utilise, à trois reprises dans la sourate La Génisse, le terme indéfini *hūd* <sup>1576</sup>هود pour désigner, visiblement, les juifs.<sup>1577</sup> Cependant, l'exégète Ṭabarī cite une autre interprétation, à savoir que le *hūd* en question est le pluriel de *hā'id* هائد qui signifie le repentir.<sup>1578</sup> Somme toute, *al-yahūd*, qui est le pluriel de *yahūdī* indique, semble-t-il, celui qui est attaché à la collectivité juive en tant que telle, tandis que *hūd* qualifie exclusivement ceux qui observent les préceptes juifs.<sup>1579</sup>

À ce propos, al-Suhaylī distingue *yahūd* qui signifie l'appartenance identitaire, en l'occurrence, à leur ancêtre Yahūd Ibn Ya'qūb, précise-t-il, et l'appellation *al-yahūd* qui annonce à la fois l'appartenance identitaire et religieuse.<sup>1580</sup>

---

<sup>1570</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 19.

<sup>1571</sup> *Ibid.*, cf., aux chapitres : I. III. II. Le texte de Médine abrégé ou simplement évoqué et I. III. III. Le texte de Médine fractionné.

<sup>1572</sup> Dans le texte d'Abū 'Ubayd, nous comptons seize occurrences de ce terme. Toutes, y compris celles de l'introduction, sont sous la forme définie. Notons qu'Ibn Kathīr rapporte le vocable *yahūd* de l'introduction d'Ibn Ishāq en défini. Ibn Kathīr (Ismā'īl), *op. cit.*, T. IV, p. 555.

<sup>1573</sup> Sergeant (R. B.), «The *Sunnah Jāmi'ah*...», *op. cit.*, p. 15.

<sup>1574</sup> *Ibid.*

<sup>1575</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 775. cf., Q II, CXIII, CXX. Q V, XVIII, LI, LXIV, LXXXII. Q IX, XXX.

<sup>1576</sup> Traduit respectivement par juifs et judéens. cf., Blachère (Régis), *op. cit.*, pp. 43. 47-48. Chouraqui (André), *op. cit.*, pp. 49. 52-53. Soulignons que Chouraqui choisit cette traduction même pour le substantif *al-yahūd*. cf., *Ibid.*, pp. 49. 50. 155. 161. 163. 167. 256.

<sup>1577</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 739. À ne pas confondre avec le nom du prophète Hūd envoyé à la tribu 'Ād. *Ibid.*

<sup>1578</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 428.

<sup>1579</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 439.

<sup>1580</sup> Cependant, nous prenons cette information avec réserve car Suhaylī l'annonce dans un contexte particulier.

Il interpète un *ḥadīth* en rapport avec le rabbin Mukhayrīq, qui aurait été tué lors de sa participation à la bataille d'Uḥud du côté des musulmans, et qui aurait légué son grand patrimoine à Muḥammad. Le Prophète aurait dit à son égard : « Mukhayrīq est le meilleur des *yahūd*. مخيريق خير يهود. » al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 375 sq.

Afin de refaçonner le texte original et le réorienter, semble-t-il, la version d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām utilise la conjonction *ma'a* مع au lieu de *mina* مِن employée dans la version d'Abū 'Ubayd :<sup>1581</sup> "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين.." alors que chez Abū 'Ubayd "وإن يهود بني عوف أمة من المؤمنين.." «Les juifs de Banū 'Awf forment une *umma* avec les *mu'minūn*. », « ...parmi les *mu'minūn*... » Entre les deux usages, le sens s'altère absolument. La première conjonction établit un lien réciproque, voire un rapprochement étroit entre deux groupes qui restent cependant distincts, tandis que la deuxième indique fortement une appartenance à un ensemble. Dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām les *mu'minūn*, représentent exclusivement les *muhājirūn* et les *anṣār*.<sup>1582</sup> Rappelons nous à cet égard de la traduction de Hamidullah : « Les juifs des Banū 'Awf formeront une communauté (à part, mais) avec les croyants. »<sup>1583</sup> Il est clair, selon H. Djāit, que nous avons dans cette Charte deux *umma* distinctes, l'*umma* des croyants musulmans et l'*umma* des juifs considérés comme alliés de ces derniers.<sup>1584</sup> Il considère que le Prophète ne reconnaissait les juifs qu'en tant qu'entité religieuse, il ne les reconnaît pas en tant qu'entités claniques. De ce fait, ils sont dépendants et clients des clans arabes.<sup>1585</sup> M. Lecker affirme qu'en dépit de la mention des juifs dans cette *Ṣaḥīfa*, non moins de vingt fois, ils ne sont ni une partie contractante essentielle ni un élément de l'*umma*.<sup>1586</sup> M. Watt conclut, non sans réserve, que s'il existait en même temps une *umma* juive et une *umma* musulmane à l'intérieur de la même entité politique : « Il est concevable, quoique peu probable, que dans la phrase de la constitution de Médine concernant les Émigrants et les *Anṣār* qui forment une *umma* "distincte de l'autre peuple" دون الناس le mot *nās* ou peuple se rapporte, non au peuple en général, mais au Peuple par excellence. »<sup>1587</sup> Quant à F. M. Donner, contrairement à ces chercheurs précédents, il est catégorique que les juifs appartiennent à la même communauté que les musulmans. Il estime que la communauté des Croyants était à l'origine indépendante de l'identité confessionnelle.<sup>1588</sup> L'*umma* des croyants, selon Donner, était composée de toute personne croyant en un seul Dieu et l'arrivée imminente de la fin du monde, exécutant ensemble les tâches urgentes afin de retrouver le droit chemin et se préparer pour l'apocalypse imminente.<sup>1589</sup> Il affirme que c'est seulement plus tard, apparemment, dit-il, durant le troisième quart du premier siècle de l'hégire, que l'adhésion dans la communauté des croyants fût considérée comme une identité confessionnelle en elle-même. Désormais, le croyant et le musulman ne peut plus désigner un chrétien ou un juif.<sup>1590</sup> À travers le texte de Médine, via le premier passage, il essaye de prouver que la communauté des croyants comprenait d'autres monothéistes, dont les juifs.<sup>1591</sup>

<sup>1581</sup> Version A et B, paragraphes : 27 et 24 respectivement.

<sup>1582</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 20.

<sup>1583</sup> Entre crochets est de l'auteur lui-même. Hamidullah (Muḥammad), *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>1584</sup> Djāit (Hichem), *op. cit.*, T. III, p. 96.

<sup>1585</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>1586</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 44.

<sup>1587</sup> Watt (William. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 450. Watt fait référence au paragraphe 1 de la version A et B.

<sup>1588</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, pp. 9. 11.

<sup>1589</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1590</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1591</sup> *Ibid.*, p. 30. Nous examinons la théorie de Donner dans : III. II. VII. Termes et Concepts : *mu'min* et *muslim*.

Quoi qu'il en soit, nous pensons que l'origine de cette ambiguïté est due à ce mélange du religieux et du politique qui s'est éventuellement mis en place après la *hijra* du Prophète et son installation à Médine.

Les juifs, selon la tradition, ont habité Yathrib avant les Aws et les Khazraj qui sont originaires de l'Arabie méridionale.<sup>1592</sup> Ils possédaient les terres, le bétail et les forteresses *al-āṭām*, اللآطم, de ce fait ces derniers ont sollicité leur alliance.

Ils demeurent ainsi un temps, et lorsque les juifs constatent qu'ils sont devenus plus nombreux et plus riches aussi, ils rompent leur ligue par peur que les Aws et les Khazraj deviennent les maîtres de la Cité.<sup>1593</sup>

Les juifs se sont affaiblis et ils avaient besoin, pour être protégés, de rentrer en alliance avec ces tribus arabes.<sup>1594</sup> Les Banū Qurayṣa et Banū al-Naḍīr, qui possédaient les terres les plus riches de l'oasis, tels leur coreligionnaire de Khaybar situés au nord-est de Yathrib,<sup>1595</sup> étaient les alliés des Aws tandis que les Qaynuqā', moins influents que les deux premiers, étaient ligués avec les Khazraj.<sup>1596</sup> Les Qaynuqā', qui étaient des artisans, notamment des joailliers et des fabricants d'armes,<sup>1597</sup> résidait au centre de la cité<sup>1598</sup> et détenaient le grand marché de Yathrib.<sup>1599</sup>

Watt remarque : « On ne saurait dire avec certitude s'ils étaient de la branche hébraïque ou des arabes judaïsés. Peut-être étaient-ils des Arabes isolés s'étant attachés d'eux-mêmes à de petits groupes d'hébreux. »<sup>1600</sup>

Plus loin, il se questionne sans pour autant trancher entre ces suppositions : « Descendaient-ils des fugitifs venus de Palestine peut-être après le soulèvement de Bar Kokhba ? Étaient-ce pour la plupart des Arabes qui avaient adopté la foi judaïque ? »<sup>1601</sup> Ibn Khaldūn consigne une information qu'il a tirée du livre *al-Aghānī* de Abū al-Fraj al-Aṣbahānī : « ... Les Banū Qurayṣa et Banū al-Naḍīr sont les descendants du Kohen fils de Hārūn. »<sup>1602</sup>

Curieusement, ces trois grands clans juifs ne sont pas cités explicitement dans le texte de Médine. Cette problématique a préoccupé les chercheurs depuis longtemps.

L'orientaliste Autrichien Aloys Sprenger (m. 1893) soutient l'idée que l'expression : « Yahūd Banī 'Awf... »<sup>1603</sup> ne se réfère pas aux juifs d'origine, mais simplement aux arabes convertis au judaïsme et qui appartiennent aux différentes tribus médinoises. Une phrase telle *Yahūd Banī 'Awf* évoque les arabes de Banū 'Awf qui embrassaient le judaïsme.<sup>1604</sup> Wellhausen et A. Wensinck s'opposent à cette optique, car le nombre des Arabes convertis au judaïsme étaient très insignifiant pour qu'

---

<sup>1592</sup> Pour l'histoire de leur émigration vers Yathrib, cf., al-Samhūdī ('Ali), T. I, p. 132 sqq.

<sup>1593</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, pp. 342 sqq. Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 142 sqq. Ibn Zabāla (Muḥammad), *Akhbār al-madīna*, assemblés par Ṣalāḥ 'Abd al-'Azīz Salāma, éd. Markaz buḥūth al-madīna, Médine, 2003, pp. 171 sqq.

<sup>1594</sup> Sergeant (R. B), «The *Sunnah Jāmi'ah*», *op. cit.*, p. 3.

<sup>1595</sup> Watt (william. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 440. Pour Khaybar, cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *op. cit.*, T. II, p. 409.

<sup>1596</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, *op. cit.*, T. II, p. 188.

<sup>1597</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 167 sq. Notons en passant que les Naḍīr se disaient descendants d'Aaron, c'est-à-dire des Lévites, des intellectuels et docteurs de la loi. *Ibid.*

<sup>1598</sup> Rose (Paul Lawrence), *op. cit.*, p. 23.

<sup>1599</sup> Kister (M. J), « The market of the Prophete », dans *Journal of the economic and social history of the Orient* 8 (1965), pp. 274 sqq.

<sup>1600</sup> Watt. (william. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 179.

<sup>1601</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>1602</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 343. certainement, Il entend par fils d'Aaron originaire de la lignée de ce dernier. cf., à la synthèse claire et concise d'al-Suhaylī à ce propos, *op. cit.*, T. II, p. 346.

<sup>1603</sup> Voir, paragraphes : 27-33, version A.

ils soient mentionnés exclusivement dans cette Charte importante, et que les juifs autochtones, qui forment près de la moitié des habitants de Médine,<sup>1605</sup> soient exclus d'un texte dont son but final est de maintenir l'unité de la cité.<sup>1606</sup> J. Wellhausen estime, suivi, entre autres, par Wensinck, que « les juifs de Banū 'Awf » appartiennent aux trois grandes tribus : à Qaynuqā', Naḍīr ou à Qurayza.<sup>1607</sup>

La Charte a identifié les juifs, affirme-Wellhausen, comme client des tribus arabes médinoises.<sup>1608</sup> Après avoir marqué son étonnement de l'omission de ces trois grandes tribus juives, M. Watt suppose que Muḥammad a groupé les juifs d'après leurs alliés arabes. Selon lui, les clans Naḍīr et Qurayza sont compris dans les juifs de Aws et de Tha'laba,<sup>1609</sup> cités respectivement dans les paragraphes 30 et 31.<sup>1610</sup> Sergeant pense également que les juifs des Aws ne peuvent être que les Banū Qurayza.<sup>1611</sup>

Rubin, quant à lui, pense que les « ...yahūd de Banī... » se rapportent aux juifs anonymes qui n'ont pas de territoire propre ni de tribu bien distincte, et qui ont perdu, pour une raison ou une autre, leur repère ou leur repaire. Ils avaient des alliances avec des tribus arabes, avec qu'ils partageaient leur terrain ainsi que leur nom.<sup>1612</sup> Le Pacte ne cite pas les grandes tribus juives, explique-t-il, car cette Charte vise une sorte d'unité basée sur la possession du sol, une unité territoriale, et les trois grandes tribus en question possèdent désormais des terrains, en dehors du domaine arabe et de leurs alliés. Pour cette raison, conclut-il, il n'étaient pas urgent de les faire intégrer dans ce Pacte.<sup>1613</sup>

H. Djaït n'hésite pas à garantir que les juifs de Aws, uniquement, représentent les deux puissants groupes : Naḍīr et Qurayza, du fait qu'ils étaient les clients des Aws et guerroyaient toujours de leur côté,<sup>1614</sup> ainsi en témoigne l'histoire, affirme-t-il.<sup>1615</sup>

En ce qui concerne les juifs de Tha'laba, Djaït souligne :

« Les sources sont unanimes pour les désigner comme un groupe à part, nommés les Tha'laba Ibn al-Fiṭyawn, descendants des tout premiers juifs installés à Yathrib, avant les Arabes et avant les autres grands groupements juifs. Ils font partie de la Préhistoire de l'oasis.»<sup>1616</sup>

---

<sup>1604</sup> Dans son livre, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, éd. V. Nicolaische, Berlin 1869, T. III, p. 23, cité par : Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 6.

<sup>1605</sup> P. L. Rose nous informe, sans pour autant nous éclairer d'où puise-t-il cette information: « Lorsque Muḥammad arrive à Médine en 622..., la Cité comptait peut-être entre 36000 et 42000 juifs, la moitié de la population. », *op. cit.*, p. 10.

<sup>1606</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 129. Wensinck (Arent Jan), *Muhammad and the Jews of Medina*, *op. cit.*, p. 69. cf., Rubin (Uri), *op. cit.*

<sup>1607</sup> cf., Rubin (Uri), *Ibid.* P. L. Rose avance le même avis. cf., Rose (Paul Lawrence), *op. cit.*, p. 19.

<sup>1608</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 130. Rubin (Uri), *Ibid.*, pp. 6. 8.

<sup>1609</sup> Watt (William. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 273.

<sup>1610</sup> *Ibid.*, p. 477. Ça correspond aux paragraphes 32 et 33, version A.

<sup>1611</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 14. Soulignons que Sergeant tombe dans une imprécision quand il cite Sa'd Ibn 'Ubāda au lieu de Sa'd Ibn Mu'ād dans l'affaire de Banū Qurayza. Voir, «The Sunnah Jāmi'ah. », *op. cit.*, p. 33.

<sup>1612</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 9.

<sup>1613</sup> *Ibid.*, p. 9 sq.

<sup>1614</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, T. III, p. 93.

<sup>1615</sup> *Ibid.*

<sup>1616</sup> *Ibid.*, p. 94. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Al-Saqā, *op. cit.*, T. II, p. 161. Ibn al-Kalbī (Hishām), *op. cit.*, p. 619 sq. Ibn Durayd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 436. Al- Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 142 sq. Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 76.

Djaït paraît formel aussi pour ce qui concerne les juifs de Banū ‘Awf : «...Il s’agit clairement à mes yeux du clan Qaynuqā’... »<sup>1617</sup> Il argumente : « Dans les guerres antérieures à Bu‘āth et à Bu- ‘āth même, les Qaynuqā’ se sont rangés du côté des Khazraj, en particulier du côté des Banū ‘Awf dont ils étaient sûrement les clients...Ibn Ubbay était, à cette époque-là, le chef des B. ‘Awf, et si son intervention auprès de Muḥammad lors de l’expulsion des Qaynuqā’ n’est pas crédible, elle n’est pas moins indicative de liens de clientèle anciens. »<sup>1618</sup>

Ce point de vue se base sur deux constatations : Le fait que ces trois clans forment la majorité des juifs de Yathrib et qu’ils étaient avant l’islam les alliés incontournables des Aws et des Khazraj. Cet avis s’appuie également sur l’objectif que le Pacte vise, à savoir le maintien de l’unité de la ville. Il est clair que ce raisonnement n’empêche pas de supposer aussi qu’en dépit de la puissance de ces trois clans juifs et leur *ḥilf* préislamique avec les Aws et les Khazraj, il se peut qu’à l’instar des Aws, ils aient refusé de s’engager dans ce nouveau *ḥilf* du prophète Muḥammad, au moins en cette première période. Cette potentialité dont les juifs en question jouissent est peut-être même la cause de leur réticence. Le Prophète recherche sans aucun doute la stabilité et l’unité de la Cité ; toutefois et pour ce motif même, il n’a pas forcé Abū Qays Ibn al-Aslat et son clan Aws Allāh à se convertir à l’islam.<sup>1619</sup> Il est possible que la majorité des Qaynuqā’, Naḍīr et Qurayza aient décliné l’offre du Prophète, ce qui explique probablement la destinée de ces trois clans : l’expulsion pour les deux premiers et la tuerie pour le dernier.<sup>1620</sup> Approuver le Pacte de Médine, ce n’est pas seulement ratifier le Traité de paix *موادعة* qu’il contenait et que les juifs concernés ont sûrement signé, mais surtout, c’est la reconnaissance de cette nouvelle société naissante et avec les préceptes inclus dans cette Charte, qui les a sans doute contrariés.

Lorsqu’Ibn Ishāq/Ibn Hishām citent les juifs opposants à Muḥammad, ils les énumèrent de cette manière :

« Les ennemis juifs de Banū Naḍīr (13)...les juifs de Banū Tha‘laba Ibn al-Fiṭyawn(4)<sup>1621</sup>...de Banū Qaynuqā’ (32)...de Banū Qurayza (17)...de Banū Zurayq (1) ...de Banū Ḥāritha (1)...de Banū ‘Amr Ibn ‘Awf (1)...de Banū al-Najjār (1).»<sup>1622</sup>

Visiblement, ils distinguent entre les Banū Naḍīr, les Banū Qurayza<sup>1623</sup> les Banū ‘Amr Ibn ‘Awf qui appartiennent, comme nous l’avons souligné ci-dessus, à la tribu des Aws, et les Banū Qaynuqā’ ainsi que les clans khazrajites, à savoir Banū Ḥāritha, Banū al-Najjār et Banū Zurayq.<sup>1624</sup>

<sup>1617</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>1618</sup> *Ibid.* À propos de l’intervention d’Ibn Ubbay en faveur des Banū Qaynuqā’. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 480. Cela étant, cette médiation était favorable puisque leur vie a été épargnée !

<sup>1619</sup> Al-Suhaylī (‘Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 261. Le clan Aws Allāh a embrassé l’islam après la bataille du fossé (5/626). *Ibid.*

<sup>1620</sup> Pour ces trois grands événements cf., Ibn Sa’d (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 26 sq. pp. 53 sqq. pp. 70 sqq respectivement.

<sup>1621</sup> Al-Fiṭyawn est un attribut hébraïque désignant le roi des juifs, tels le négus et le pharaon monarques respectivement de l’Abyssinie et de l’Égypte anciennes. Ibn Durayd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 436. Al-Suhaylī (‘Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 369.

<sup>1622</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. Al-Saqā, *op.cit.*, T. II, pp. 160 sqq. Nous avons mis entre parenthèses le nombre des personnes influentes opposantes au prophète Muḥammad, citées par Ibn Ishāq/Ibn Hishām. cf., Ibn Hishām(‘Abd al-Malik), éd. Al-Saqā, *op. cit.*, T. II, pp. 160-163. Si on les met en parallèle avec les clans adhérents à ce Pacte de Médine, ces chiffres seront révélateurs

<sup>1623</sup> À ce propos, nous trouvons étrange l’avis d’une grande figure du Romantisme français Alphonse de Lamartine, quand il note que ce n’est pas le clan de Banū Qurayza qui connaîtra le destin sanglant, mais une autre tribu traîtresse. Selon A. de Lamartine, les Qurayza ont compris les propos que le Prophète a volontairement insinués à

Somme toute, nous pensons que l'idée de Sprenger est la plus proche pour le texte de Médine. Il est fort probable que les juifs affiliés aux clans arabes dans cette *Ṣaḥīfa* sont des arabes judaïsés et qu'ils se sont attachés à leurs clans respectifs d'une manière intrinsèque.

Bien qu'elle soit moins probable, la possibilité que ces juifs soient originellement des juifs et qu'ils se soient alliés avec les Aws et les Khazraj de longue date reste néanmoins plausible.

M. Watt souligne à juste raison : « Il est improbable qu'il y ait eu une ligue de tous les Arabes ou de tous les juifs. »<sup>1625</sup>

T. Nagel affirme : « Mahomet n'avait pas du tout l'intention d'édifier à Médine un corps social dans lequel tous les habitants se seraient vus reconnaître leurs droits et leurs devoirs, indépendamment de leur relation à l'islam. »<sup>1626</sup> Une telle interprétation est victime, rajoute-t-il, d'une conception occidentale moderne.<sup>1627</sup>

Il est évident, en tous les cas, que le texte de Médine dont nous disposons, ne mentionne pas explicitement ces trois grandes tribus juives. Il indique toutefois les convertis juifs au sein des deux branches : le Aws et le Khazraj.<sup>1628</sup>

Nous supposons donc que le Prophète a conclu ce Pacte avec les Aws et les Khazraj cités dans ce Texte, et afin de dissiper toute équivoque, il a précisé ensuite que même les juifs de ces clans arabes sont concernés.<sup>1629</sup>

Les trois grandes tribus juives : Banū Qurayza, Banū al-Naḍīr et Banū Qaynuqā' n'étaient pas encore disposées ou peut-être même qu'elles étaient carrément opposées, d'emblée, à s'engager dans le projet de Muḥammad.

Les juifs et les Arabes païens vivaient effectivement ensemble dans cette oasis. Cette coexistence et ce rapprochement entre ces deux cultures a engendré, certainement, une transculturation réciproque, surtout des juifs vers les idolâtres, pour des raisons qui dépassent le propos de cette étude.

Nous empruntons à Toynbee l'idée que lorsque deux cultures se mélangent, les adhérents de ces cultures ont deux réponses possibles. Ils peuvent adhérer plus étroitement que jamais à leur propre culture ancestrale ou ils peuvent répondre positivement en cherchant à établir des rapports avec la culture étrangère.<sup>1630</sup>

---

l'égard d'eux et ils se sont empressés de prendre la fuite. Lamartine (Alphonse de), *La vie de Mahomet*, Introduction et Annotations de 'Alī Kurhān, éd. Institut des Arts et Lettres Arabes, Paris, 2007, p. 161. cf., à la critique de son contemporain Elme-Marie Caro où il l'accuse d'avoir composé rapidement son œuvre, commandée par le Sultan, et qu'il a été largement rétribuée, afin de combler des dettes criardes. Caro, (Elme-Marie), *Variétés Littéraires*, éd. Librairie Hachette & Cie, Paris, 1889, p. 242. D'après E-M. Caro, Lamartine, dans cet ouvrage :

« Au lieu de composer des chapitres, il chante des strophes. » *Ibid.*, p. 245.

<sup>1624</sup> Les Banū Zurayq sont des Khazrajites du clan Jusham évoqué dans le paragraphe 6, version A et B. Ibn Durayd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 461. Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 345. Notons que Labīd Ibn A'sam, qui aurait ensorcelé le Prophète en lui causant une impuissance temporaire, appartient à ce clan. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, *Ibid.*, T. II, p. 162. Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 175 sqq. Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 8. Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 66.

<sup>1625</sup> Ibn Durayd (Muḥammad), *Ibid.*, p. 441. Nagel (Tilman), *op. cit.*, p. 159.

<sup>1626</sup> Nagel (Tilman), *Ibid.*

<sup>1627</sup> *Ibid.*

<sup>1628</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>1629</sup> Bien que le Prophète occupe le devant de la scène à l'égard de cette *Ṣaḥīfa*, nous pensons, comme nous l'avons déjà souligné, qu'elle a été écrite de concert avec les principaux notables de Yathrib.

<sup>1630</sup> Toynbee (J. Arnold), *op. cit.*, p. 165. Dans ce texte, Toynbee parle des deux cultures qui se croisent dans un con-



La tradition suivante brosse, semble-t-il, le rapport entre les arabes de Médine et les juifs :

"روى ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مقلاتا فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوِّده فلما أُجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا فنزلت: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي".<sup>1631</sup> قال أبو داود: المقلات التي لا يعيش لها ولد."<sup>1632</sup>

«Ibn ‘Abbās rapporte : «La femme [médinoise] qui subissait constamment l’accouchement d’un garçon mort-né, s’engageait à judaïser son fils s’il restait en vie. Lorsque les Banū al-Naḍīr ont été expulsés et parmi eux les fils des *anṣār* judaïsés, ils (les *anṣār*) s’exclament : «Nous ne laissons pas nos enfants partir avec eux ! » À ce moment-là, le verset suivant a été révélé : « Nulle contrainte en la religion ! La rectitude s’est distinguée de l’aberration. »<sup>1633</sup> Abū Dāwūd explique : *al-miqlāt* est celle qui accouche continuellement de garçon mort-né. »

Visiblement, au début de son installation à Médine, le Prophète entretient une relation assez amicale avec les juifs. Abū ‘Ubayd, tout juste après le texte de Médine, rapporte de Zuhri : « Les juifs combattaient avec le Prophète et ils avaient droit aux butins. »<sup>1634</sup> Les juifs avaient droit aux butins comme les musulmans, ajoute la version transmise par al-Ṣan‘ānī.<sup>1635</sup> Cependant, il paraît que cette relation est envenimée par la force des choses. Une tradition collectée, entre autres, par Ibn Abī Shayba retrace apparemment un événement de cette étape :

"خرج رسول الله إلى أحد فلما خلف ثنية الوداع نظر خلفه فرأى كتيبة. فقال: من هؤلاء ؟ قالوا: عبد الله بن أبي بن سلول و مواليه من اليهود. فقال : وقد أسلموا ؟ قالوا: لا. قال : فيأتا لا نستعين بالكفار على المشركين."<sup>1636</sup>

« Le Messenger de Dieu quitte Médine pour la bataille d’Uḥud et quand il dépasse le lieu-dit Thaniyyat al-wadā’,<sup>1637</sup> il aperçoit derrière lui une unité de combattants. Qui sont-ils ? s’interroge-t-il. Ils [les compagnons rapprochés] répondent : C’est ‘Abd Allāh Ibn Ubay Ibn Salūl et ses alliés juifs. Il [le Prophète] s’étonne: Se sont-ils convertis à l’islam ? Non, réagissent-ils. Il réplique alors: Nous ne demandons pas de l’aide aux *kuffār* pour affronter les *mushrikūn*. »

Deux remarques cependant s’imposent à propos de cette dernière tradition :

1/ Elle va à l’encontre du *khābar* narré par Ibn Ishāq qui se résume au retrait volontaire d’Ibn Salūl et sa troupe, à un lieu nommé al-Shawṭ, entre Yathrib et le mont d’Uḥud.<sup>1638</sup>

---

texte violent et agressif. Cependant, les cultures qui s’entrelacent, même dans des circonstances plus ou moins pacifiques, peuvent adhérer aussi à cette optique.

<sup>1631</sup> Q II, CCLVI. Cette tradition est considérée comme la raison la plus probable de la révélation du verset coranique en question. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tafsīr al-Ṭabarī*, op. cit., T. IV, pp. 546 sqq. Al-Wāḥidī (‘Alī), op. cit., pp. 85 sqq.

<sup>1632</sup> Abū Dāwūd (Sulaymān), *Sunan Abī Dāwūd*, op. cit., p. 302. N° 2682. cf., Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), op. cit., T. I, p. 199.

<sup>1633</sup> Blachère (Régis), op. cit., p. 69. Blachère commente ce verset : « Verset très important sur lequel se fondent le maintien et le respect des autres religions monothéistes dans la société islamique. », *Ibid.* Quant à Berque il le glose ainsi : « Le progrès de la nouvelle révélation, dans le sens de la raison et de la liberté, ressort de ce verset... », Berque (Jacques), op. cit., p. 63.

<sup>1634</sup> Ibn Sallām (‘Abū ‘Ubayd al-Qāsim), op. cit., p. 294.

<sup>1635</sup> Al-Ṣan‘ānī (‘Abd al-Rezzāq), op. cit., T. V, p. 188. Ibn Abī Shayba (‘Abd Allāh), op. cit., T. XI, p. 388. Voir, Rubin (Uri), op. cit., p. 5.

<sup>1636</sup> Ibn Abī Shayba (‘Abd Allāh), *Ibid.*, T. XI, p. 387.

<sup>1637</sup> Al-Ḥamawī (Yāqūt), op. cit., T. II, p. 86.

<sup>1638</sup> Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. al-Saqā, op. cit., T. III, p. 68.

2/ Mukhayrīq du clan de Banū Tha‘laba Ibn al-Fiṭyawn a combattu à côté du Muḥammad jusqu’à sa mort, comme nous l’avons déjà évoqué, et le Prophète aurait prononcé un panégyrique à son égard : « C’est le meilleur des juifs. »<sup>1639</sup>

À ce propos, l’identité des juifs de Banū Tha‘laba cités dans trois paragraphes : 33, 34 et 37 de la Charte de Médine et qui d’ailleurs ne sont pas mentionnés dans la version d’Abū ‘Ubayd, pose un réel problème.<sup>1640</sup> Sagit-il du même groupe évoqué à maintes reprises, comme le confirment Wensinck, M. Lecker et H. Djaït ?<sup>1641</sup> J. Wellhausen pense que le deuxième et le troisième passage se réfèrent au clan juif de Tha‘laba tandis que le premier représente les clients juifs de ‘Amr Ibn ‘Awf, une subdivision nommée Tha‘laba Ibn ‘Amr Ibn ‘Awf.<sup>1642</sup> Pour la première clause, R. B. Sergeant rejoint Wellhausen, toutefois il paraît indécis pour les deux autres.<sup>1643</sup>

Sont-ils issus de Tha‘laba Ibn ‘Amr Ibn ‘Awf Ibn Mālik Ibn al-Aws Ibn Ḥāritha Ibn Tha‘laba Ibn ‘Amr Muzayqiyā’ comme l’affirment Wellhausen et Sergeant, ou sont-ils les descendants de l’ancêtre lointain Tha‘laba Ibn ‘Amr Muzayqiyā’, comme le pensent Lecker et Djaït.<sup>1644</sup>

Bien que le terrain de la généalogie soit flottant pour des raisons diverses, la similitude troublante des noms patronymiques,<sup>1645</sup> et bien que la divergence entre les généalogistes eux-mêmes soit non négligeable, nous sommes tentés de penser que les Banū Tha‘laba évoqués à trois reprises dans cette Charte sont les descendants du Yéménite ‘Amr Muzayqiyā’ et son épouse la prêtresse Ṭurayfa.<sup>1646</sup> D’après al-Samhūdī, Tha‘laba fils de ‘Amr Muzayqiyā’, avec sa grande famille et tout ceux qui les ont suivis à Yathrib, s’est installé parmi, entre autres, Qurayza, Naḍīr et Khaybar.<sup>1647</sup> Soulignons que ce Tha‘laba en question est également l’ancêtre des Aws et des Khazraj.<sup>1648</sup>

Un clan très ancien apparemment est cité dans les deux textes, il s’agit de Jafna :

« وإن جفنة بطن<sup>1649</sup> من ثعلبة كأنفسهم.<sup>1650</sup> »

«Ceux de Jafna, qui sont une branche "baṭn" de Tha‘laba, sont semblables à eux.», et dans la version d’Abū ‘Ubayd :

« وإن بني الشطبة بطن من جفنة.<sup>1651</sup> » « Banū al-Shaṭaba sont une branche "baṭn" de Jafna. »

<sup>1639</sup> *Ibid.*, T. III, p. 94.

<sup>1640</sup> Watt (W. Montgomery), *Mahomet, op. cit.*, p. 440.

<sup>1641</sup> Wensinck (Arent Jan), *op. cit.*, p. 56 sq. Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 75. Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 94 sq.

<sup>1642</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 70 sq. Lecker (Michael), *Ibid.* Il s’agit de Tha‘laba Ibn ‘Amr Ibn ‘Awf Ibn Mālik Ibn al-Aws. cf., Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), éd. F. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 306.

<sup>1643</sup> Serjeant (R. B.), «The Sunnah Jāmi‘ah...», *op. cit.*, p. 29 sq. Il note : "I feel unable to come to a decisive opinion.", *Ibid.*, p. 30. Voir, Lecker (Michael), *Ibid.*, pp. 75-76 où il se contente de consigner le texte de Sergeant.

<sup>1644</sup> Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 76. Djaït (Hichem), *op. cit.*, T. III, p. 94. Ce dernier souligne : « Ils (les Banū Tha‘laba) n’avaient rien à voir avec le sous-clan de Tha‘laba des ‘Amr Ibn ‘Awf. », *Ibid.*

<sup>1645</sup> Comme les deux Tha‘laba en question, et un certain Taym Allāh Ibn Tha‘laba, qui n’est qu’al-Najjār, l’ancêtre du clan khazrajite « Banū al-Najjār », afin de se limiter à un seul exemple. Ibn Durayd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 448. cf., Ibn Qudāma (‘Abd Allāh), *op. cit.*, p. 101.

<sup>1646</sup> Ibn Durayd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 437. Al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 133.

<sup>1647</sup> Al-Samhūdī (‘Ali), *Ibid.*, T. I, p. 138. Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu‘jam al-buldān, op. cit.*, T. II, p. 78. T. V, p. 36.

<sup>1648</sup> Al-Samhūdī (‘Ali), *Ibid.*, p. 133.

<sup>1649</sup> *baṭn* بطن est un clan en dessous d’une tribu. cf., Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *al-Nihāya fi garīb al-ḥadīth wa l-athar, op. cit.*, p. 82. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 54.

<sup>1650</sup> Paragraphe 34, version Ibn Ishāq/Ibn Hishām.

<sup>1651</sup> Paragraphe 40, version Abū ‘Ubayd.



Selon Samhūdī Jafna Ibn ‘Amr Muzayqiyā’ est l’oncle des Aws et des Khazraj ; or Jafna est le frère de Tha‘laba l’ascendant des Aws et des Khazraj.<sup>1652</sup> Jafna, semble-t-il, est le père des Ghassanides qui ont régné au Levant.<sup>1653</sup>

Le texte de Médine est clair là-dessus. Après avoir évoqué les juifs de Banū Tha‘laba qui s’engagent dans cette Charte sous les mêmes conditions que les juifs de Banū ‘Awf, il souligne que Jafna, qui est une branche de Tha‘laba, est une partie contractante comme les Tha‘laba.<sup>1654</sup>

Un autre clan est évoqué dans ce Pacte, à savoir les Banū al-Shaṭība : « Pour Banū al-Shaṭība, il en est comme pour les juifs de Banū ‘Awf. », « وإن لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف. »<sup>1655</sup>

Cependant, nous découvrons Shaṭaba au lieu de Shaṭība dans le texte d’Abū ‘Ubayd, or cette version d’Abū ‘Ubayd est utilisée, entre autres, par Ibn al-Kalbī, Ibn Zabāla et Samhūdī :<sup>1656</sup>

« Et les Banū al-Shaṭaba sont une branche "baṭn" de Jafna. », « وإن بني الشطبة بطن من جفنة. »<sup>1657</sup>

Ibn al-Kalbī atteste que Jafna a engendré, entre autres, Tha‘laba qui a engendré à son tour al-Akhtam dont sa mère se nomme al-Shaṭaba.<sup>1658</sup> Cette branche est affiliée à la mère al-Shaṭaba, précise-t-il.<sup>1659</sup>

Al-Samhūdī nous informe à travers Ibn Zabāla, que les Banū al-Shaṭaba se sont posés en lieu appelé Mītān lorsqu’ils sont arrivés du Shām, puis à un autre endroit, pas loin de Jaḍmān, avant d’enfin s’installer à Rātij, dont ils constituent l’une des trois tribus.<sup>1660</sup>

Ils sont comptés parmi les *anṣār* à Médine, affirme Ibn al-Kalbī,<sup>1661</sup> tandis que qu’Ibn Zabāla et Samhūdī soulignent : « Il y avait des juifs à Rātij... ces derniers sont les alliés de Banū ‘Abd al-Ashhal. »<sup>1662</sup>

Pour revenir au texte de Médine, nous estimons que l’ellipse du mot juifs devant Banū al-Shaṭība dans le texte d’Ibn Ishāq/Ibn Hishām est évidente.

En nous basant sur toutes ces informations, nous présumons que les Banū Shaṭaba sont un sous-clan de Jafna. De même que tous les autres clans de Yathrib, les Arabes païens et les juifs cohabitaient normalement chez les Shaṭaba.<sup>1663</sup> Ils étaient alliés avec les Banū ‘Abd al-Ashhal appelés aussi, comme nous l’avons déjà signalé, les Banū al-Nabīṭ, un clan puissant des Aws dont

<sup>1652</sup> Al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 133 sq. cf., *Ibid.*, p. 141. cf., Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 61 sq. Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 79 sq.

<sup>1653</sup> Ibn al-Kalbī (Hishām), *op. cit.*, p. 617. Ibn Durayd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 435. Al-Samhūdī (‘Ali), *Ibid.*, T. I, p. 134.

<sup>1654</sup> Les juifs de Médine comptaient plus de vingt tribus selon Samhūdī. *Ibid.*, T. I, p. 132.

<sup>1655</sup> Paragraphe 35, version A.

<sup>1656</sup> Dans la version transmise par Ibn Ibn Zanjawayh, le disciple d’Abū ‘Ubayd, l’annotateur, qui met le passage en question entre parenthèses, souligne : « J’ai ajouté cette phrase du texte d’Abū ‘Ubayd car ce passage est indéchiffrable dans le manuscrit d’Ibn Zanjawayh. » Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, p. 470. n. 1.

<sup>1657</sup> Paragraphe 40, version B.

<sup>1658</sup> Ibn al-Kalbī (Hishām), *op. cit.*, p. 617.

<sup>1659</sup> *Ibid.*

<sup>1660</sup> Al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 169. cf., Ibn Zabāla (Muḥammad), *op. cit.*, p. 182.

<sup>1661</sup> Ibn al-Kalbī (Hishām), *op. cit.*, p. 617.

<sup>1662</sup> Al-Samhūdī (‘Ali), *op. cit.*, T. I, p. 169. Ibn Zabāla (Muḥammad), *op. cit.*, p. 182 sq. Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 62.

<sup>1663</sup> Wensinck note : « La plupart des Shaṭba sont probablement des juifs prosélytes. » Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 80. n. 150. Lecker pense que les Shaṭaba ne sont pas des juifs, mais ils vivaient avec les clans arabes, lesquels cohabitaient avec les juifs. *Ibid.*, p. 80. Le fait de savoir si les juifs de Shaṭaba sont juifs d’origine ou des arabes judaïsés dépasse les propos de cette étude, surtout lorsque les sources dont nous disposons sont muettes à ce sujet. Sergeant confirme : "...Their history is obscure. ", « The Sunnah Jāmi‘ah. », *op. cit.*, p. 28.

le chef était, durant les cinq premières années après l'émigration du Prophète, le célèbre Sa'd Ibn Mu'ād.<sup>1664</sup> Ils sont, selon Ib Iṣḥāq/Ibn Hishām, une partie contractante de ce Pacte.<sup>1665</sup>

L'acception du vocable *biṭāna* cité dans ce texte est également confuse et incertaine :<sup>1666</sup>

"وإن بطانة يهود كأنفسهم." « Les *Biṭāna* de [certains] juifs sont comme eux. »<sup>1667</sup>

Wellhausen estime que *biṭāna* signifie les amis des juifs "*die freundschaft der Juden*".<sup>1668</sup> Wensinck suppose qu'il s'agit des premiers Arabes alliés avec les juifs avant même l'arrivée des Aws et des Khazraj.<sup>1669</sup> Watt souligne que la signification de ce terme est obscure, toutefois il propose, comme ses prédécesseurs Wellhausen et Wensinck, que ce mot renvoie probablement aux amis des juifs, qui avaient des liens étroits avec ces derniers.<sup>1670</sup>

En l'absence de preuves historiques, le terrain linguistique peut apporter une aide considérable. Les linguistes indiquent que le mot *biṭāna* veut dire, entre autres, le confident, mais il signifie aussi, ce qui est très intéressant, les populations suburbaines.<sup>1671</sup>

Hamidullah a raison lorsqu'il suggère que les *biṭāna* sont : *alladīna khārija l-qarya wa l-madīna*.<sup>1672</sup>

À ce propos, M. Lecker soutient sa proposition et pense que ce sont les nomades ou les semi-nomades arabes alliés aux juifs et qui se convertissent quelquefois même au judaïsme.<sup>1673</sup>

Les *biṭāna* des juifs, ce sont donc sans doute les anciens associés des juifs, qui se sont installés en périphérie de la cité, et, avec le temps, ont pu gagner le cœur de leurs hôtes et devenir leurs confidents, car nous savons que les juifs ont résidé dans ces lieux depuis une époque reculée, et que des Arabes tel que Hāritha, avant même l'arrivée des Aws et des Khazraj, se sont alliés avec eux.<sup>1674</sup>

La Charte de Médine est, en apparence, avantageuse pour les juifs. Cependant, beaucoup de chercheurs estiment que cette dernière a détérioré le statut des juifs à Médine.<sup>1675</sup>

J. S. Shoemaker remarque que le Pacte est tout simplement un arrangement ou une mesure temporaire qui vise à persuader les juifs à reconnaître Muḥammad comme un guide de la cité.<sup>1676</sup>

Gil pense que cette « constitution » projetait l'expulsion des juifs dès le moment même de sa rédaction.<sup>1677</sup> Ce Pacte, selon lui, n'est pas un Traité ou une Convention entre Muḥammad et les juifs.

<sup>1664</sup> cf., Ibn al-Kalbī (Hishām), *op. cit.*, p. 633 sqq. Ibn Qudāma ('Abd Allāh), *op. cit.*, p. 205. Sergeant suppose à l'idée qu'ils se sont affiliés aux Banū 'Abd al-Ashhal postérieurement à ce Pacte. *Ibid.*

<sup>1665</sup> La version d'Abū 'Ubayd signale simplement que les Shaṭaba est un sous-clan de Jafna.

<sup>1666</sup> Sergeant (R. B), « The Sunnah Jāmi'ah. », *op. cit.*, p. 30.

<sup>1667</sup> Paragraphe 38, version A. Soulignons que le texte d'Abū 'Ubayd n'évoque pas ce terme.

<sup>1668</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 71.

<sup>1669</sup> Wensinck (Arent Jan), *op. cit.*, p. 78. Watt (W. Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 224 ; *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>1670</sup> Watt (W. Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 477.

<sup>1671</sup> Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *al-Nihāya fi garīb al-ḥadīth wa l-athar*, *op. cit.*, p. 81. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāli al-ṭālib*, *op. cit.*, p. 115. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 55. Al-Fayrūzābādī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 1180 sq.

<sup>1672</sup> « Ceux qui habitent à l'extérieur de la ville. », cité par Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 154.

<sup>1673</sup> Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 36. cf., p. 154 sq.

<sup>1674</sup> Ibn Khaldūn, *op. cit.*, T. II, p. 342 sq.

<sup>1675</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 62 sq.

<sup>1676</sup> Shoemaker (J. Stephen), *op. cit.*, p. 261.

<sup>1677</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 65.

La preuve en est, selon lui, avec les événements qui ont conduit aux expulsions et au massacre des trois grandes tribus.<sup>1678</sup> Il affirme : «Le Document fut une déclaration officielle avec l'intention de désengager les clans arabes de Médine de leurs engagements avec leurs voisins juifs, alliés avec eux jusqu'à présent. »<sup>1679</sup>

Il est plus censé, pour lui, de voir le Traité comme un témoignage du bouleversement du statut politique des tribus juives, lesquelles deviennent subalternes à l'égard de leurs alliés arabes.<sup>1680</sup>

D'après P. Rose, le Pacte ne dégage aucune tolérance vis-à-vis des juifs, mais il révèle au contraire contraire le contrôle dont ils font désormais l'objet. Ils sont bien rattachés à leurs alliés arabes et sont contraints de contribuer aux financements des campagnes de Muḥammad.<sup>1681</sup> Il souligne :

« La soi-disant tolérance qu'ils reçoivent ici en tant que membres de la *umma* de Médine (confédération de sécurité) est en fait le précurseur de la politique répressive et de la gérance du statut des *dhimmi*s concrétisées curieusement juste après le décès de Muḥammad. »<sup>1682</sup>

M. Gil va encore plus loin, il pense que ce texte vise préalablement : l'expulsion, la dépossession et même l'annihilation des juifs de Médine.<sup>1683</sup>

---

<sup>1678</sup> Gil (Moshe), *Ibid.*, p. 65. cf., Sergeant (R. B), «The *Sunnah Jāmi'ah*», *op. cit.*, p. 15.

<sup>1679</sup> "It [le Document] was a formal statement of intent to disengage the Arab clans of Medina from the Jewish neighbours they had been allied with up to that time.", Gil (Moshe), *Ibid.*, p. 65.

<sup>1680</sup> Rose (Paul Lawrence), *op. cit.*, p. 19.

<sup>1681</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>1682</sup> *Ibid.*

<sup>1683</sup> Gil (Moshe), *Jews in Islamic countries*, p. 41. Cité par P. L. Rose (Paul Lawrence), *Ibid.*, p. 20 sq.

« Cependant, Il est certainement plus facile de percevoir les contradictions dans un texte écrit que dans un discours parlé, en partie parce qu'on peut formaliser les propositions de manière syllogistique et en partie parce que l'écriture fragmente le flux oral, ce qui permet de mettre, côte à côte, et de comparer des énoncés émis à des moments et dans des lieux différents.»<sup>1684</sup>

---

<sup>1684</sup> Goody (Jack), *La raison graphique - La domestication de la pensée sauvage-*, op. cit., p. 50.

### III. II. IV. I. Les variantes dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām (Version A).

Parce que Le texte de Médine est relativement long, il a été transmis, certainement, à la fois oralement et également par écrit.

Cependant, les variantes évidentes dans ce texte qu'elles soient internes, c'est-à-dire dans la même version A ou B, ou bien externes, autrement dit entre l'œuvre d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām et celle d'Abū 'Ubayd, comme nous allons le voir ci-dessous, sont le témoignage tangible que la transmission orale est sans doute vulnérable. On peut faire le même constat pour la transmission écrite, d'autant plus que l'écriture d'antan était défectueuse, voire tendancieuse.

La présence des variantes dans les textes fondateurs au point d'altérer absolument le sens, est compromettante pour une culture qui se fonde foncièrement sur le texte lui-même. Ces versions divergentes, voire contradictoires sont aussi, semble-t-il, le stigmate de cette étape lointaine où la transmission orale et la transcription écrite précaire sont nécessairement coudoyées.

Nous observons la *Ṣahīfa* de près, à travers les trois éditions dont nous disposons, à savoir celle de Ferdinand Wüstenfeld, Maḥmūd Sayyid al-Ṭaḥṭāwī et Muṣṭafā al-Saqā & Ibrāhīm al-Abyārī & 'Abd al-Ḥafīz Shalabī, afin de percevoir les variantes existantes dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām. Nous n'avons pas utilisé l'édition de *Dār al-Ḥadīth* à cet endroit, étant donné que cette dernière se conforme à l'édition d'*al-Saqā*, sauf pour le groupe de Banū al-Nabīṭ, qu'elle place avant les Banū 'Amr Ibn 'Awf.<sup>1685</sup>

Soulignons d'emblée que nous nous sommes uniquement intéressés aux variantes qui peuvent modifier le sens du texte ; nous négligeons donc celles dues, entre autres, aux fautes typographiques ou linguistiques tels *quisht* au lieu de *qisṭ* (justice) chez Wüstenfeld,<sup>1686</sup> *ṭā'ifa* (sous-clan) et *ṭāyfa*<sup>1687</sup>, l'emploi de *mutanāshir*<sup>1688</sup> au singulier dans la version de Wüstenfeld ou au pluriel dans les deux autres éditions,<sup>1689</sup> *yujīzu* à la place de *yujīru*<sup>1690</sup> ou *tafdī* تفدي chez Abū 'Ubayd et *tafd* تفد désormais dans le texte transmis par Ibn Ibn Zanjawayh.<sup>1691</sup>

Nous ne prenons également pas en considération les variantes concernant les termes élogieux liés à Allāh ou au Prophète, qui sont certainement des ajouts postérieurs.<sup>1692</sup>

1/Wüstenfeld :<sup>1693</sup> les obligeant à certains devoirs et leur donnant certains droits اشترط عليهم و شرط لهم.  
Al-Ṭaḥṭāwī :<sup>1694</sup> les obligeant à certains devoirs et en stipulant de leur donner certains droits,

<sup>1685</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. *Dār al-ḥadīth*, *op. cit.*, T. I, p. 368. cf., *Ibid.*, p. 19. éd. al-Saqā, *op. cit.*, T. II, p. 148.

<sup>1686</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 341. cf., paragraphe 7.

<sup>1687</sup> *Ibid.* Voir, éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, T. II, p. 95. cf., paragraphes 3-10.

<sup>1688</sup> Paragraphe 17.

<sup>1689</sup> éd. Wüstenfeld, *Ibid.*, p. 342. éd. al-Saqā, *op. cit.*, p. 148. éd. al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, p. 96.

<sup>1690</sup> Nous trouvons « *yujīzu* » uniquement dans l'édition de *Dār al-ḥadīth*. Il s'agit certainement d'une coquille. cf., éd. *Dār al-ḥadīth*, *op. cit.*, 369 ; éd. Wüstenfeld, *Ibid.*, p. 342 ; éd. al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, p. 96 ; éd. al-Saqā, *Ibid.*, p. 148. cf., paragraphe 15.

<sup>1691</sup> Ibn Salām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 292. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. V, p. 468. n. 1. cf., paragraphe 10.

<sup>1692</sup> Comparez entre éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 342 et p. 343 ; éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 96 et p. 97. Nous reviendrons sur ce point dans Termes et Concepts.

<sup>1693</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>1694</sup> *Ibid.*, 94.

اشترط عليهم و شرط واشترط لهم.<sup>1695</sup>

Al-Saqā :<sup>1696</sup> leur donnant certains droits et les obligeant à certains devoirs و شرط لهم واشترط عليهم  
2/Toutes les versions du texte de Médine dont nous disposons situent les *mu'minūn* avant les *muslimūn*, toutefois al-Bayhaqī, Ibn Taymiyya ainsi qu'Ibn Qayyim mentionnent d'abord les *muslimūn*.<sup>1697</sup>

3/Concernant l'ordre des sous-clans des *anṣār*, nous découvrons, chez Wüstenfeld, les Banū al-Ḥārith avant les Banū Sā'ida, contrairement, entre autres, aux deux autres éditions et à al-Suhaylī. La version d'al-Bayhaqī à laquelle Ibn Taymiyya et son disciple Ibn Qayyim se réfèrent, place aussi les Banū al-Ḥārith devant les Banū Sā'ida.<sup>1698</sup> C'est également le cas de hamidullah..<sup>1699</sup>

Nous trouvons également al-Ḥarth au lieu d'al-Ḥārith, uniquement dans le texte de Ṭaḥṭāwī, même lorsqu'il cite les juifs de ce sous-clan.<sup>1700</sup> Al-Nuwayrī qui range lui aussi les Banū al-Ḥārith avant les Sā'ida, omet les Banū al-Nabīṭ.<sup>1701</sup> En revanche, Ibn Sayyid al-Nās et Ibn Ḥudayda, qui rapportent le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, ne citent les Banū al-Ḥārith qu'avec les groupes juifs.<sup>1702</sup>

4/ Al-Shuṭayba apparaît sous trois variantes : al-Shuṭayba,<sup>1703</sup> al-Shuṭna,<sup>1704</sup> et al-Shuṭba.<sup>1705</sup>

5/Nous découvrons la variante *mufraj*, citée par Abū 'Ubayd,<sup>1706</sup> à la place de *mufraḥ* exclusivement dans l'édition de Ṭaḥṭāwī.<sup>1707</sup>

6/Dans le passage : Un *mu'min* ne doit pas prendre comme confédéré « *ḥalīf* » le client « *mawlā* » d'un autre *mu'min* sans le consentement de ce dernier.<sup>1708</sup> Wüstenfeld écrit *yukhālif* au lieu de

<sup>1695</sup> L'ajout du verbe *sharāṭa* est dû, peut-être, simplement à une erreur de copiste comme la plupart des variantes.

<sup>1696</sup> *op. cit.*, p. 147. Voir, l'introduction attribuée à Ibn Ishāq.

<sup>1697</sup> Al-Bayhaqī (Aḥmad), *op. cit.*, T. VIII, p. 106. Ibn Taymiyya (Aḥmad), *op. cit.*, p. 129. Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *op. cit.*, p. 1405. cf., paragraphe 1.

<sup>1698</sup> Al-Bayhaqī (Aḥmad), *ibid.* Ibn Taymiyya (Aḥmad), *ibid.*, p. 130. Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *ibid.*, p. 1406. À l'encontre d'al-Bayhaqī et de son maître Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim mentionne « Banū Ḥārith », sous la forme de l'indéfinit. *Ibid.*

<sup>1699</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>1700</sup> Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 341 ; éd. al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, pp. 95. 97 ; al-Saqā, *ibid.*, p. 147 sq. cf., al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, T. II, p. 347.

<sup>1701</sup> Al-Nuwayrī (Aḥmad), *op. cit.*, T. XVI, p. 246 sq. Pour les Banū al-Nabīṭ, voir, paragraphe 9.

<sup>1702</sup> Ibn Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 318-319. Ibn Ḥudayda (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 6 .8.

<sup>1703</sup> Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 343. al-Saqā, *op. cit.*, p. 149. al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, 349.

<sup>1704</sup> Al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 97. Al-Nuwayrī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 248.

<sup>1705</sup> Ibn Taymiyya (Aḥmad), *op. cit.*, p. 131. Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *op. cit.*, p. 1407. cf., paragraphe 35.

<sup>1706</sup> Bien qu'il cite cette variante, il emploie le mot *mufraḥan* dans le texte de Médine. Voir, Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, 292 ; al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, 348 ; Ibn Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, p. 320.

<sup>1707</sup> Al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 95. Voir, Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 342 ; éd. ; al-Saqā, *op. cit.*, p. 148 ; al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *ibid.* Ibn Ibn Sayyid al-Nās note une information du linguiste Tha'lab : « *mufraḥ* est une personne très endettée tandis que *mufraj* est celui qui n'appartient à aucune tribu. » *Ibid.* cf., paragraphe 11.

Comme nous l'avons déjà signalé, Sergeant préfère utiliser *mufraj*. Sergeant (R. B), « The Sunnah Jami'a », *op. cit.*, pp. 17. 19. 21.

<sup>1708</sup> Paragraphe 12.

*yuhālif*, modifiant ainsi le sens : « Un *mu'min* ne doit pas s'opposer au client d'un autre *mu'min* sans le consentement de ce dernier. »<sup>1709</sup>

7/Entre le fait de dire "إلا أن يرضى ولي المقتول" ou "إلى أن يرضى...", « ... sauf si le représentant de l'homme assassiné se déclare satisfait. » ou « jusqu'à ce que le représentant...soit satisfait. »<sup>1710</sup>, la signification est complètement différente.<sup>1711</sup>

8/Les conjonctions de coordinations و et أو n'ont pas été épargnées. Tandis que Ṭaḥṭāwī et Saqā notent : "وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم"; « Cet Écrit ne dissuade pas forcément un malfaiteur et un violeur du règlement. », Wüstenfeld consigne : « ...أو... ou... ».<sup>1712</sup>

Dans l'avant dernière phrase du texte de Médine, c'est l'édition de Wüstenfeld qui emploie le و à l'inverse des deux autres : "وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو/وآثم"; « Celui qui quitte Médine est en sécurité, notamment celui qui y reste, hormis celui qui est déloyal ou/et désobéissant. »<sup>1713</sup>

9/Nous découvrons deux variantes atypiques chez Zamakhsharī et Ibn Taymiyya suivi par Ibn Qayyim :

A/ "وإن يهود بني عوف أنفسهم وأموالهم أمانة من المؤمنين." « Et les juifs de Ban 'Awf, eux-mêmes et leurs biens, sont sécurisés [*amana*] de la part des *mu'minūn*. »<sup>1714</sup>

Cette variante unique apparaît, peut-être pour la première fois, dans l'édition du livre al-Fāyiq<sup>1715</sup> à Hyderabad en 1906.<sup>1716</sup> Lors de leur annotation du livre en question, al-Bijāwī et Ibrāhim se sont basés sur le manuscrit n° 25 *shīn* ش situé à Dār al-kutub au Caire et sur l'édition de Hyderabad.<sup>1717</sup>

Bien que le manuscrit, qui est complètement vocalisé, contrairement à l'édition indienne,<sup>1718</sup> soit leur principale référence, ils ont choisi à cet endroit de la *Ṣaḥīfa* de suivre l'édition de Hyderabad sans qu'ils avancent aucun argument pour ce choix.<sup>1719</sup>

Zamakhsharī lui-même expose un commentaire interprétatif concernant la conciliation entre les juifs de Banū 'Awf et les *mu'minūn* en employant l'expression *umma min l-mu'minīn*,<sup>1720</sup> mais le chercheur Michael Lecker, qui soutient résolument cette variante, nous présente à cet égard la réponse suivante :<sup>1721</sup> « ...Zamakhsharī, en fait, copie le commentaire interprétatif d'une source ancienne sans faire attention à la contradiction présumée entre son interprétation et la clause elle-

<sup>1709</sup> Wüstenfeld, *Ibid.*, p. 342. cf., al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, pp. 95 ; al-Saqā, *Ibid.*, p. 148 ; al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *Ibid.*, p. 348.

<sup>1710</sup> Paragraphe 23.

<sup>1711</sup> Nous repérons *ilā* إلى uniquement dans l'édition de Ṭaḥṭāwī. Al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, pp. 96. cf., Wüstenfeld, *Ibid* ; al-Saqā, *Ibid* ; al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *Ibid.*, p. 349.

<sup>1712</sup> Al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.*, p. 98. al-Saqā, *Ibid.*, p. 150. Wüstenfeld, *Ibid.*, p. 344. cf., paragraphe 4b.

<sup>1713</sup> Wüstenfeld, *Ibid.* Al-Ṭaḥṭāwī, *Ibid.* al-Saqā, *Ibid.* cf., paragraphe 5b.

<sup>1714</sup> Al- Zamakhsharī (Maḥmūd), *al-Fā'iq fi gharīb al-ḥadīth*, annoté par 'Ali Muḥammad al-Bijāwī & Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhim, 2<sup>ème</sup> éd. 'Aisā al-Bābī al-Ḥalabī & ses associés, Le Caire, 1971, T. II, p. 25. cf., paragraphe 27.

<sup>1715</sup> Le titre dans L'édition de Hyderabad est mentionné sans la *hamza*, *fāyiq* au lieu de *fā'iq*.

<sup>1716</sup> Al- Zamakhsharī (Maḥmūd), *al-Fāyiq fi gharīb al-ḥadīth*, éd. Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, Hyderabad, 1906, T. I, p. 221. Lecker se réfère visiblement à l'édition de Hyderabad 1924. cf., *Ibid.*, p. 139. n. 12.

<sup>1717</sup> Al- Zamakhsharī (Maḥmūd), éd. al-Bijāwī, *op. cit.*, T. I, p. 5.

<sup>1718</sup> *Ibid.*

<sup>1719</sup> *Ibid.*, T. II, p. 25. cf., Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 139.

<sup>1720</sup> cf., Al- Zamakhsharī (Maḥmūd), éd. al-Bijāwī, *op. cit.*, T. II, p. 26.

<sup>1721</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 139.



même. Un commentaire identique ou presque est formulé par Harawī (401/1010) dans son livre *al-Gharībayn*.<sup>1722</sup> Cependant, al-Harawī et M. Ibn al-Athīr, évoqués par Lecker pour consolider son opinion, n'ont fait que justifier et réorienter le sens du terme *umma* qu'ils ont utilisé sans hésitation avec les juifs de Banū 'Awf.<sup>1723</sup>

Parmi les objectifs visés par le prophète Muḥammad à travers ce Pacte, il y a évidemment l'instauration de la paix "*le amān*" entre les différentes parties de Yathrib. Cela dit, le concept de la *umma* est plus vaste, et de ce fait, il est plus avantageux pour les contractants de cet accord. C'est tout à fait normal que le Prophète invite les tribus arabes, qui n'ont pas été encore adhérents à cette *umma*, à conclure un traité de paix avec Yathrib telle que Juhayna.<sup>1724</sup> Lors de la bataille de Tabūk (9/630), le Prophète aurait également conclu un accord avec les gens de Ayla.<sup>1725</sup>

" هذه أمانة من الله ومجد النبي رسول الله ليوحية بن روبة، وأهل أيلة لسفنههم ولسيارتهم..."<sup>1726</sup>  
« Ceci est un accord de Dieu et de Muḥammad, Prophète et Messenger de Dieu sécurisant Yūḥanna (Jean) fils de Rūba ainsi que les habitants de Ayla, leurs vaisseaux et leurs caravanes... »

Dans le Coran, le vocable *amana* est utilisé à deux reprises après les deux grandes batailles : Badr et Uḥud,<sup>1727</sup> tandis que le terme *umma*, proche du mot *amana*, est employé quarante-neuf fois, et uniquement sous cette forme, depuis, sans doute, la période mecquoise.<sup>1728</sup>

B/ " وإن ليهود بني عوف ذمة من المؤمنين... " , « Les juifs de Banū 'Awf ont le droit à un pacte avec les *mu'minūn*. »<sup>1729</sup>

L'autre variante qui est très proche du mot *amana* est *dimma*. Elle est transmise uniquement par Ibn Taymiyya et Ibn Qayyim, ce dernier qui n'a fait d'ailleurs que recopier intégralement le texte de son maître.<sup>1730</sup>

M. Lecker souligne que la variante *amana*, peut être soutenue par une autre variante, à savoir *dimma*.<sup>1731</sup>

Il suppose qu'un scribe, qui transcrit une source employée par Ibn Taymiyya, considère le terme *amana* si obscur, de ce fait il l'a remplacé par le mot commun *dimma*.<sup>1732</sup>

<sup>1722</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, 140.

<sup>1723</sup> Al-Harawī (Aḥmad), *al-Gharībayn fī al-qur'ān wa l-ḥadīth*, éd. maktabat Nizār, la Mecque, 1999, T. I, p. 107.

Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāḥ al-ṭālib*, *op. cit.*, p. 232. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth*, *op. cit.*, T. I, p. 47.

<sup>1724</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 144.

<sup>1725</sup> cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. I, p. 292 où il précise que c'est une ville dont la majorité des habitants sont des juifs ; elle se situe au bord de la mer rouge appelée jadis Qulzum, Clysma (Aqaba actuelle en Jordanie).

<sup>1726</sup> Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 289. Chez Ibn Sa'd et Balāḍurī Ru'ba avec la hamza. Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 240. Al-Balāḍurī (Aḥmad), *Futūḥ al-buldān*, *op. cit.*, p. 79 sq.

<sup>1727</sup> Q III, CLIV ; VIII, XI. cf., 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 89. R. Blachère traduit *amana* dans ces deux endroits par sécurité alors que J. Berque choisit la paix pour le premier et la sécurité pour le deuxième. Voir, Blachère (Régis), *op. cit.*, pp. 96. 202. Berque (Jacques), *op. cit.*, pp. 87. 189. cf., Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 21 ou il note : *al-amana = al-amn* (la sécurité).

<sup>1728</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *Ibid.*, p. 80.

<sup>1729</sup> Ibn Taymiyya (Aḥmad), *op. cit.*, p. 131. Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *op. cit.*, 1407.

<sup>1730</sup> Comparez entre les deux textes. *Ibid.*

<sup>1731</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, 146.

<sup>1732</sup> *Ibid.*

Dans l'accord conclu éventuellement entre le Prophète et les gens d'Ayla, nous trouvons les deux mots comme deux synonymes :<sup>1733</sup> " هذه أمانة من الله و محمد...ذمة الله و ذمة محمد النبي و لمن كان معهم..."; « Ceci est un engagement de sécurité de Dieu et de Muḥammad...la *ḍimma* du Dieu et du prophète Muḥammad [pour eux] et pour ceux qui les accompagnent. »<sup>1734</sup> Cependant, dans le *kitāb* que le Prophète aurait écrit pour Thaḳīf nous lisons :

« كتب : أنّ لهم ذمة الله و ذمة محمد »<sup>1735</sup>

« Il a écrit : Ils ont la *ḍimma* d'Allāh et de Muḥammad : leur vallée est sacrée...ils font partie de la *umma* des *muslimūn*. »

Comme le lexème *amana*, *ḍimma* est évoqué deux fois dans le Coran, toutefois il s'est manifesté beaucoup plus tard, vers la fin de la période médinoise (9/630).<sup>1736</sup> Il est également cité dans la *Ṣaḥīfa*, version Ibn Ishāq/Ibn Hishām.<sup>1737</sup>

Par ailleurs, étant donné que dans tous les textes d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām dont nous disposons, ainsi que dans le texte d'Abū 'Ubayd et d'Ibn Zanjawayh, hormis dans les deux ouvrages de Zamakhsharī et d'Ibn Taymiyya, il s'agit bel et bien du terme *umma* et non du mot *amana* ni de *ḍimma*.<sup>1738</sup> De ce fait, nous estimons que cette clause qui considère les juifs « une *umma* parmi les *mu'minūn* » a créé un problème dogmatique grave pour les érudits postérieurs, pour emprunter l'expression de U. Rubin.<sup>1739</sup> De ce fait, le terme *umma* a été altéré à cet endroit, semble-t-il, en rajoutant un point ou carrément en remplaçant la *hamza* ʾ par un *ḍ*.

Il reste enfin à souligner que Lecker, pour appuyer son raisonnement, s'est basé sur l'introduction attribuée à Ibn Ishāq.<sup>1740</sup> Or, nous distinguons clairement entre le texte lui-même et l'intitulé énoncé probablement par cet historiographe, qui est à notre sens une tentation de réorienter le texte de Médine. Il s'est fondé aussi sur le résumé de Zamakhsharī.<sup>1741</sup> Toutefois, le dessein de cet auteur est purement linguistique, il n'est pas concerné par le rapport fidèle du texte, comme le ré-

<sup>1733</sup> *ḍimma* et *'ahd* veulent dire respectivement : sécurité « *amān* » et pacte. cf., Al-Harawī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 683.

<sup>1734</sup> Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 289.

<sup>1735</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>1736</sup> Q IX, VIII. X. cf., 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 276. Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 199. Blachère Traduit *ḍimma* par engagement, Berque par obligation et Michon par promesse de protection. cf., Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 213. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 199. Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, 169.

<sup>1737</sup> Paragraphe 15. Le terme en question est omis dans le texte d'Abū 'Ubayd.

<sup>1738</sup> Éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 342. Al-Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 96. Al-Saqā, *op. cit.*, p. 149. Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *op. cit.*, p. 349. Ibn Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, p. 319. Ibn Ḥudayda (Muḥammad), *op. cit.*, p. 8. Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-Bidāya wa l-nihāya*, *op. cit.*, T. IV, p. 557. Al-Nuwayrī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 247. Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 293. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, p. 469. Al-Harawī (Aḥmad), *op. cit.*, T. I, p. 107. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāil al-ṭālib*, *op. cit.*, pp. 227. 232. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth*, *op. cit.*, T. I, p. 47.

Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 70. Wensinck (Arent Jan), *op. cit.*, p. 56. Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 223. Serjeant (R. B.), « The Sunnah Jamī'a », *op. cit.*, p. 26. Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya*, *op. cit.*, p. 61. Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 21.

<sup>1739</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 19.

<sup>1740</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 141.

<sup>1741</sup> *Ibid.*, p. 139.

vèle l'exemple d'al-Qaṣṭalānī, qui ne relate point le terme *muhājirūn*, comme le remarque Lecker, et qui emploie d'une façon isolée le mot *al-anṣār*.<sup>1742</sup> Il n'est pas pertinent, à notre sens, de tirer des conclusions importantes à partir des exposés pareils.

Quant à la version transmise par Ibn Taymiyya à laquelle Lecker se réfère,<sup>1743</sup> elle est plus problématique. Cet ouvrage d'Ibn Taymiyya est écrit, comme nous l'avons déjà souligné, dans un contexte de polémique juridique. Le jeune Ibn Taymiyya veut à tout prix démontrer que 'Assāf, dit al-Naṣ-rānī,<sup>1744</sup> qui a apparemment insulté publiquement le Prophète, et bien qu'il soit attaché à la communauté musulmane par un pacte « *ḍimma* », il est passible de la peine de mort.

Ce *ḍimmī*, doit ainsi connaître le même sort que cette femme juive de Médine, dont le Prophète aurait approuvé l'assassinat réalisé par un compagnon.<sup>1745</sup>

En cette toile de fond, la controverse juridique est donc ouverte à toutes les présomptions ; nous ne pouvons donc adhérer à une version aussi insolite.

---

<sup>1742</sup> Al-Qaṣṭalānī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 270. Le but de ce résumé de Qaṣṭalānī (923/1517) en sept lignes est de prouver irréfutablement l'éloquence du Prophète. cf., *Ibid.*, p. 263. Voir, Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 41.

<sup>1743</sup> Lecker (Michael), *Ibid.*, p. 146.

<sup>1744</sup> cf., Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-bidāya wa al-nihāya*, *op. cit.*, T. XVII, p. 665 sq.

<sup>1745</sup> Ibn Taymiyya (Aḥmad), *op. cit.*, pp. 125 sqq. Voir, le sous-chapitre : La version rapportée par al-Bayhaqī (m. 458/1065) dans cette étude.

### III. II. IV. II. Les variantes dans le texte d'Abū 'Ubayd (version B).

- 1/Abū 'Ubayd : " أمة واحدة دون الناس " chez Ibn Zanjaway : " مِن دون الناس. " « Une *umma* unique distincte des autres. »<sup>1746</sup>
- 2/ Abū 'Ubayd : " وهم يفتدون عانيهم بالمعروف و القسط بين المؤمنين و المسلمين. " « ...ils rançonnent leurs prisonniers [le faisant] avec droiture et justice entre *mu'minūn* et *muslimūn*. » Dans la version d'Ibn Zanjaway le mot *muslimūn* est omis.<sup>1747</sup>
- 3/ " وبنو عوف... و كل طائفة منهم... " « Les Banū 'Awf...et chaque sous-clan de ces derniers... » Ibn Zanjawayh ne mentionne pas *minhum*.<sup>1748</sup>
- 4/ Dans la version d'Abū 'Ubayd se sont les : Banū al-Ḥarth Ibn al-Khazraj tandis que dans le texte d'Ibn Zanjawayh ce sont simplement les Banū al-Khazraj.<sup>1749</sup> Les juifs de Banū al-Ḥārith chez Ibn Zanjawayh sont les juifs de Banū al-Ḥarth dans la version d'Abū 'Ubayd.<sup>1750</sup>
- 5/ Ibn Zanjawayh rajoute un paragraphe qui n'est pas mentionné chez Abū 'Ubayd : « un *mu'min* ne doit pas s'allier avec un client d'un autre *mu'min* sans le consentement de ce dernier. »<sup>1751</sup>
- 6/ Contrairement à Abū 'Ubayd, Ibn Zanjawayh place la conjonction de coordination *wāw* و entre les *mu'minūn* et les *muttaqūn*.<sup>1752</sup>
- 7/Chez Ibn Zanjawayh nous lisons : « على أحسن هدى و أقومه... » et chez Abū 'Ubayd : « هَذَا... » Le droit chemin est désigné chez Abū 'Ubayd par « celui-ci. »<sup>1753</sup>
- 8/ Ibn Zanjawayh transcrit : « وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بيته... » Cependant Abū 'Ubayd néglige l'expression : '*an bayyina*. « Si quelqu'un tue un *mu'min* sciemment... »<sup>1754</sup>
- 9/ Dans le texte d'Abū 'Ubayd nous trouvons : « ...فإنّ عليه لعنة الله و غضبه إلى يوم القيامة » et chez Ibn Zanjawayh : « ...يوم القيامة. » Une grande différence entre «...jusqu'au jour de la résurrection des morts. » et « ...le jour de la résurrection des morts. »<sup>1755</sup>
- 10/Ibn Zanjawayh place plus loin : « مواليتهم و أنفسهم » « Les juifs de Banū 'Awf...leurs clients et eux-mêmes. » ce qui rend la signification de la phrase équivoque.<sup>1756</sup>
- 11/Ibn al-Athīr et Zamakhsharī qui résument le texte d'Abū 'Ubayd nous apportent une autre variante : « اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين. » au lieu de ينفقون « Aussi longtemps qu'ils

<sup>1746</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 292. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. V, p. 466. Voir, paragraphe 1.

<sup>1747</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.* Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, p. 467. Voir, paragraphe 2.

<sup>1748</sup> *Ibid.* cf., paragraphe 3.

<sup>1749</sup> *Ibid.* Voir, paragraphe 4.

<sup>1750</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 294. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, p. 469. Voir, paragraphe 26.

<sup>1751</sup> Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, p. 468. Il place ce passage après le paragraphe 11 du texte d'Abū 'Ubayd.

<sup>1752</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 292. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, p. 468. cf., paragraphe 12.

<sup>1753</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 293. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.* cf., paragraphe 18.

<sup>1754</sup> *Ibid.* cf., paragraphe 20.

<sup>1755</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.* Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, p. 469. cf., paragraphe 21.

<sup>1756</sup> *Ibid.* Voir, paragraphe 24.

demeurent en guerre, les juifs doivent être d'accord avec les *mu'minūn*/ Les juifs supportent les frais de la guerre en même temps que les *mu'minūn*. »<sup>1757</sup>

En revanche, Ibn al-Athīr souligne : « Dans son livre *Gharīb al-ḥadīth*, Ibn Qutayba note : « وأنه من « خرج أو جرح آمن ومن قعد آمن. »<sup>1758</sup> Il nous fournit une autre variante, à savoir le verbe *jarīja* qui peut prendre la place de *kharaja*. Dans ce cas, même celui qui ne quitte pas Médine mais il se déplace d'un coin à l'autre de la cité bénéficiera de cette sécurité.<sup>1759</sup>

---

<sup>1757</sup> Al- Zamakhsharī (Maḥmūd), éd. al-Bijāwī, *op. cit.*, p. 25. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāʾil al-ṭālib*, *op. cit.*, p. 227. Voir, paragraphe 23. Notons que cette variante va à l'encontre des autres versions dont nous disposons. cf., Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 293. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, p. 469. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 342 ; éd. Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 96 ; éd. al-Saqā, *op. cit.*, p. 149.

Soulignons que le résumé d'Ibn al-athir dans *Manāʾil al-ṭālib* est presque une copie de celui de Zamakhsharī, toutefois il ne l'a pas suivi dans le terme *amana*. Comparez entre les deux textes.

<sup>1758</sup> Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Ibid.*, p. 233. *jarīja* جرح veut dire se mouvoir. cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 223.

<sup>1759</sup> Nous avons pas trouvé ce *ḥadīth* dans l'ouvrage d'Ibn Qutayba publié en Iraq en trois tomes. cf., Ibn Qutayba ('Abd Allāh), *Garīb al-ḥadīth*, éd. Maṭba'at al-'ānī, Bagdad, 1977.

III. II. IV. III. Les variantes entre les deux textes (Versions A et B).<sup>1760</sup>

1/ À l'inverse d'Ibn Hishām, Abū 'Ubayd ne mentionne pas la *basmla* ni son disciple Ibn Zanjawayh d'ailleurs.<sup>1761</sup> Il est possible que la *basmla* soit authentique. Les Arabes avaient l'habitude de commencer leur écrit par la formule *bismika alahumma* بِسْمِكَ اللَّهُمَّ.

Selon la tradition, la *ṣaḥīfa* du boycott débute par cette expression,<sup>1762</sup> notamment le traité de Ḥudaybiya (6/627), qui est probablement postérieur au texte de Médine.<sup>1763</sup> Si nous prenons pas en compte la *basmla*<sup>1764</sup> qui prélude toutes les sourates du Coran, hormis « Le Repentir » (Q IX)<sup>1765</sup> ; cet énoncé est cité une seule fois dans le texte coranique,<sup>1766</sup> probablement vers la fin de la période mecquoise.<sup>1767</sup>

2/Dans le premier passage Abū 'Ubayd rajoute la phrase *فحلّ معهم* : « Ceux qui les suivent, les ont rejoints, demeurent avec eux et qui guerroyent à leur côté. »<sup>1768</sup>

3/ Chez Abū 'Ubayd « Ils (Les *muhājirūn* de Quraysh) rançonnent leurs prisonniers...*mu'minūn* et *muslimūn*. » alors que dans le texte d'Ibn Hishām le mot *muslimūn* est omis.<sup>1769</sup>

3/ La répartition des clans des *anṣār* chez Abū 'Ubayd installe les Banū al-Ḥarth avant les Banū Sā'ida, à l'instar du texte d'Ibn Hishām, édition F. Wüstenfeld. Il transcrit également, telle que l'édition de Ṭaḥṭāwī, al-Ḥarth au lieu d'al-Ḥārith.<sup>1770</sup>

Contrairement à Ibn Hishām, Abū 'Ubayd classe aussi les juifs de Banū Sā'ida après les Jusham.<sup>1771</sup>

Il écrit notamment Shaṭba, au lieu de Shuṭayba que nous trouvons dans l'édition de Wüstenfeld et Saqā, ou Shaṭna chez Ṭaḥṭāwī.<sup>1772</sup> Notons que ce dernier groupe est très décalé par rapport au texte d'Ibn Hishām. Nous nous demandons si ce passage n'a pas été ajouté ultérieurement au texte d'Abū 'Ubayd.

<sup>1760</sup> Dans ce sous-chapitre, nous nous contentons de citer l'édition d'al-Saqā sauf en cas de différence avec les deux autres : celle de Wüstenfeld ou de Ṭaḥṭāwī.

<sup>1761</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 291. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, p. 466. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, *op. cit.*, p. 147.

<sup>1762</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, T. II, p. 16.

<sup>1763</sup> *Ibid.*, T. III, p. 331. Lors du traité de Ḥudaybiya, le Prophète aurait aimé écrire la *basmla*, mais Suhayl Ibn 'Amr, le mandataire des Qurayshites, lui aurait imposé la fameuse *bismika alahumma*. *Ibid.*, p. 332.

<sup>1764</sup> cf., Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, pp. 309 sqq.

<sup>1765</sup> Les érudits musulmans divergent à propos de ces formules qui précèdent les sourates, font-elles parties du texte du Coran ou pas ? Voir, al-Zamakhsharī (Maḥmūd), *Tafsīr al-Kashāf*, éd. Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 2009, T. I, p. 25.

<sup>1766</sup> Q XXVII, XXX. Voir, Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 406.

<sup>1767</sup> Nöldeke place cette sourate en question à la fin de la deuxième période mecquoise. *op. cit.*, p. XXXVI. cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 34.

<sup>1768</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 291.

<sup>1769</sup> *Ibid.*, p. 292. cf., éd. al-Saqā, *op. cit.*, p. 147. Voir, paragraphe 2.

<sup>1770</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.* éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 341. éd. Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 95. éd. al-Saqā, *Ibid.*, p. 147 sq.

<sup>1771</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 294. éd. al-Saqā, *Ibid.*, p. 149. Voir, paragraphes 31. 27, version A. B respectivement.

<sup>1772</sup> Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.* éd. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 343. al-Saqā, *Ibid.* Ṭaḥṭāwī, *op. cit.*, p. 97. cf., paragraphes : 35. 40, version A et B.

4/ Ibn Hishām note : « Les *mu'minūn* ne doivent pas laisser sans secours une personne parmi eux بينهم... » tandis qu'Abū 'Ubayd écrit : « منهم, appartenant à eux. »<sup>1773</sup>

La première utilisation implique que les *mu'minūn* doivent secourir l'endetté même s'il n'est pas *mu'min* à condition qu'il vive à Yathrib avec eux.

5/Le texte d'Ibn Hishām emploie *yahūd* à l'indéfini contrairement à Abū 'Ubayd.<sup>1774</sup>

6/ « وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا. »

« Dans chaque expédition entreprise avec nous معنا, les différentes parties présentes se relaient à tour de rôle. » Abū Ubayd néglige معنا dans ce passage.<sup>1775</sup>

Rappelons-nous que le terme *غازية* dans ce passage est une épithète du lexème sous-entendu, e. g., peloton (une ellipse).<sup>1776</sup> Ce passage rend moins contraignant la participation aux campagnes militaires puisque les hommes peuvent se relayer à tour de rôle.<sup>1777</sup> Cette phrase toutefois peut aussi dégager le sens de monter à dos de chameau ou de cheval tour à tour,<sup>1778</sup> bien qu'il soit moins explicite par rapport à la première signification.

7/Dans le texte d'Ibn Hishām nous trouvons *hudā* هدى, tandis qu'Abū 'Ubayd inscrit *hadā* هذا.<sup>1779</sup>

8/ « Si un individu tue sans raison un *mu'min* intentionnellement عن بينة... », l'expression عنه manque dans le texte d'Abū 'Ubayd.<sup>1780</sup>

9/Dans ce dernier paragraphe, Ibn Hishām oublie « *bi al-'aql* » : « sauf si le représentant de l'homme assassiné se déclare satisfait par la compensation financière expiatoire *bi al-'aql*. »<sup>1781</sup>

10/ « Il ne peut être permis à un *mu'min* qui a donné son accord à ce qui est consigné dans cet Écrit et و qui croit en Dieu et au dernier jour... », <sup>1782</sup> à l'inverse de la version A, Abū 'Ubayd utilise la conjonction أو, qui altère manifestement le sens, sauf si nous recourons à la rhétorique qui tolère l'alternance des particules و et أو.<sup>1783</sup>

11/Cette dernière clause stipule que celui qui n'observe pas cet accord et aide un *muḥdith*,<sup>1784</sup> alors la malédiction de Dieu et sa colère se porteraient sur lui le jour de la résurrection des morts., Ce châtement cependant n'attend pas chez Abū 'Ubayd, il est imminent pour ceux qui violent cet

<sup>1773</sup> éd. al-Saqā, *Ibid.*, p. 148. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 292. Voir, paragraphe 11.

<sup>1774</sup> éd. al-Saqā, *Ibid.*, p. 148 sq. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 293. Voir, paragraphes 17. 38, version A ; paragraphe 15, version B.

<sup>1775</sup> *Ibid.* cf., paragraphes : 19, version A ; 17, version B.

<sup>1776</sup> cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XV, p. 124 où il souligne que le mot *ghāziya* est le féminin de *ghāzī*, il peut être épithète d'une troupe. « ...صفة لجماعة. », confirme-t-il.

<sup>1777</sup> Al-Zamakhsharī (Maḥmūd), *al-Fā'iq fi gharīb al-ḥadīth*, éd. al-Bijāwī, *op. cit.*, T. II., p. 26. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Manāḥ al-ṭālib fi sharh ṭiwāl al-gharā'ib*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>1778</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 69. Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 222.

<sup>1779</sup> éd. al-Saqā, *op. cit.*, p. 148. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*

<sup>1780</sup> *Ibid.* Voir, paragraphes 23. 20, versions A et B respectivement.

<sup>1781</sup> *Ibid.*

<sup>1782</sup> éd. al-Saqā, *Ibid.*, p. 149. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.* Paragraphes 24. 21, versions A. B respectivement.

<sup>1783</sup> Ibn Jinnī ('Uthmān), *al-Khaṣā'is*, *op. cit.*, T. II, p. 306 sq. Voir, *Ibid.*, p. 460. Ibn Fāris (Aḥmad), *al-Ṣāḥibī*, *op. cit.*, pp. 131 sqq, p. 235sq.

<sup>1784</sup> M. Hamidullah traduit ce terme par : « criminel et provocateur d'un événement grave. », cf., *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam*, *op. cit.*, p. 11. M. Lecker le traduit par meurtrier, *op. cit.*, pp. 35. 38.



engagement, il perdure ainsi jusqu'au jour de la résurrection. La préposition إلى, dans le texte d'Abū 'Ubayd, modifie complètement le sens.

12/ Nous lisons dans le texte d'Abū 'Ubayd : « La vallée de Médine<sup>1785</sup> est sacrée حرم pour les gens de cet Écrit. » *ḥaram* à la place de *ḥarām* chez Ibn Hishām.<sup>1786</sup> Wellhausen préfère la lecture d'Abū 'Ubayd, quoique les deux variantes soient approuvables chez les linguistes.<sup>1787</sup>

-Un autre mot proche de ce dernier est évoqué uniquement dans le texte d'Ibn Hishām : « Aucune *ḥurma* حُرْمَة ne peut obtenir la protection/ou ne peut être transgressée/ sans le consentement de ses siens. »<sup>1788</sup>

Depuis que Wellhausen a traduit *ḥurma* par femme « *frau* »<sup>1789</sup> la majorité des chercheurs l'ont suivi. Wensinck, Watt, Serjeant et Gil interprètent *ḥurma* par femme, tandis que Hamidullah rend ce vocable par la formule suivante : « Le nom d'une famille »<sup>1790</sup>

M. Gil déduit même, que cette clause qui stipule l'interdiction de donner protection à une femme à l'encontre de sa tribu, vise à abolir les vestiges du système matriarcal. La période mecquoise se serait caractérisée par une volonté accrue de consolider les institutions patriarcales, avance-t-il.<sup>1791</sup>

Cela dit, Le verbe passif *tujār* est polysémique, il délivre le sens de la protection et notamment celui de la transgression.<sup>1792</sup> *ḥurma* dégage également un sens plus général. Toute chose sacrée qui ne peut être violée est *ḥurma*, précisent, entre autres, al-Harawī et Ibn al-Athīr.<sup>1793</sup>

Ce dernier terme est évoqué deux fois dans le Coran sous la forme du pluriel : *ḥurumāt* حُرُمَات.<sup>1794</sup> Dans ce passage, *ḥurma* désigne une réalité sacrée qui doit rester loin de toute profanation.<sup>1795</sup>

13/ « Sauf pour celui qui lutte pour la dette الدَّيْنِ » Quant au passage équivalent chez Abū 'Ubayd, le manque de la préposition في *fī* est manifeste.<sup>1796</sup>

<sup>1785</sup> Nous discuterons des termes : Médine et Yathrib dans Termes et Concepts.

<sup>1786</sup> éd. al-Saqā, *op. cit.*, p. 149. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsīm), *op. cit.*, p. 294. Paragraphes 48. 33, versions A, B respectivement.

<sup>1787</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, p. 72. Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 165. cf., Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, pp. 119 sqq.

<sup>1788</sup> Paragraphe 50.

<sup>1789</sup> Wellhausen (Julius), *Ibid.*

<sup>1790</sup> Wensinck (Arent Jan), *op. cit.*, p. 59. Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina, op. cit.*, p. 224. Sergeant (R. B.), «The Sunnah Jāmi'ah», *op. cit.*, p. 35. Hamidullah (Muḥammad), *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam, op. cit.*, p. 13. Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 57. Quant à Lecker qui n'adopte pas la traduction courante, il reproduit cette partie ainsi : " No protection will be granted without the permission of the parties to this treaty." *ḥurma* selon lui est « protection. », *Ibid.*, pp. 38. 171.

<sup>1791</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 57.

<sup>1792</sup> Al-Harawī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 382. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa al-athar, op. cit.*, p. 172. Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, p. 153.

<sup>1793</sup> Al-Harawī (Aḥmad), *Ibid.*, p. 428. Ibn al-Athīr (Magd al-dīn), *Ibid.*, p. 202.

<sup>1794</sup> Q II, CXCIV ; XXII, XXX. cf., 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 198. Blachère traduit ce mot par : « les choses sacrées. », *op. cit.*, pp. 57. 361. Berque le rend par : « ce que Dieu a consacré. », *op. cit.*, pp. 52. 355. Quant à Chouraqui, il choisit : « les interdits. », *op. cit.*, p. 63. 469.

<sup>1795</sup> Il peut s'agir d'une personne, d'un lieu, d'un temps ou d'une règle établie.

<sup>1796</sup> éd. al-Saqā, *op. cit.*, p. 150. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *op. cit.*, T. V, p. 470. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsīm), *op. cit.*, p. 294. Paragraphes : 57. 38, version A, B respectivement.

Le substantif الدّين est évoqué trois fois dans le texte d'Abū 'Ubayd et celui d'Ibn Hishām/Ibn Ishāq si nous ne considérons pas l'intitulé attribué à ce dernier.<sup>1797</sup> En revanche, nous comptons en tout quatre-vingt-seize occurrences de ce terme dans le Coran.<sup>1798</sup> Soixante-douze signifient la religion, dix-sept veulent dire le jour de la résurrection et sept dégagent le sens de la dette.<sup>1799</sup>

La *Ṣaḥīfa* révèle : « Sauf pour celui qui lutte «*ḥāraba*» pour la dette. Il incombe toutefois à chacun d'avoir sa part de responsabilité. »

La difficulté de cette clause résulte de la polysémie des mots : *al-dīn* الدّين et *ḥāraba* حرب, mais aussi et surtout de la position de ce passage qui est, à notre sens, inappropriée.

La façon dont les événements sont organisés, regroupés, découpés, influence probablement notre compréhension.<sup>1800</sup> De ce fait, nous pensons que la place de cet énoncé en question est avec le paragraphe 47.<sup>1801</sup>

Le mot *al-dīn* mentionné dans la clause concernant les juifs de Banū 'Awf<sup>1802</sup> indique vraisemblablement la religion. Néanmoins, ce vocable en question énonce, à la fin de ce Pacte, probablement l'idée de la dette.<sup>1803</sup> *ḥāraba* ne signifie pas forcément se lancer dans un affrontement armé. Il veut dire, à cet endroit : agir avec insistance afin de récupérer son dû.<sup>1804</sup> Nous nous demandons même s'il ne s'agit pas du verbe *ḥaraba* ou *ḥariba*, sans la voyelle longue *alif*, qui équivalent respectivement à : être dépossédé de ses biens ou se retrouver dans un état d'exaspération.<sup>1805</sup>

Si nous considérons *ḥāraba* comme un combat qui éclate à Yathrib pour une cause religieuse entre les contractants de ce Pacte, nous imaginons mal le Prophète et les *mu'minūn* rester indifférents ; or la phrase suivante dans le même paragraphe montre ce désintéressement :

« Il incombe... »<sup>1806</sup>

Les chercheurs sont presque unanimes à interpréter *d. y. n* par religion dans les deux endroits de cette *Ṣaḥīfa*, c'est-à-dire les passages 27. 57 du texte d'Ibn Hishām/Ibn Ishāq.<sup>1807</sup> Par ailleurs, M.

<sup>1797</sup> Voir, paragraphes : 27. 57, version A ; 24. 38, version B.

<sup>1798</sup> Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, pp. 267-269.

<sup>1799</sup> *Ibid.*

<sup>1800</sup> Bruner (Jerome Seymour) et d'autres, *Studies in cognitive growth*, éd. John Wiley & sons, New York, 1966, pp. 7.

17. Voir, Goody (Jack), *op. cit.*, pp. 43. 194.

<sup>1801</sup> Paragraphe 23 de la version B.

<sup>1802</sup> cf., paragraphes 27. 24, version A. B.

<sup>1803</sup> Paragraphes : 57. 38, version A. B.

<sup>1804</sup> Voir, les différents synonymes de *ḥāraba* chez Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 302 sqq.

<sup>1805</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>1806</sup> Sergeant pense que cette clause peut être expliquée par un passage cité par al-Wāqidī : « Le Prophète confie à chaque clan un secteur du fossé pour excaver son sol. » Il est évident, dit-il, que cette clause envisage que tout le périmètre de Yathrib creusé « *al-Khandaq* » soit défendu par des hommes armés, le reste du périmètre par les groupes qui s'abritent dans les forteresses qui commandent l'accès de la ville. Sergeant estime donc que ce passage décrit la préparation de Médine pour la bataille du fossé (5/626). Cependant, bien que la lecture de Sergeant marque un lien avec la clause 54/Version A, elle n'explique pas pour autant la première partie de ce paragraphe en question ni cet appel à la conciliation réciproque qui s'intercale entre les deux passages : 54 et 57/version A. Sergeant ( R. B), «*The Sunnah Jāmi'ah*», *op. cit.*, p. 38.

Gil traduit *d. y. n* dans la clause concernant les juifs de Banū 'Awf par dette « *debt* ». Toutefois, il le néglige dans sa deuxième occurrence.<sup>1808</sup> Rubin, Donner et Lecker trouvent que cette suggestion de Gil n'est absolument pas fondée.<sup>1809</sup>

Rubin, suivi par Donner, argumente qu'une telle interprétation exige la préposition '*alā* à la place de *li*.'<sup>1810</sup> Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, beaucoup de linguistes arabes admettent l'interchangeabilité de ces particules.<sup>1811</sup>

14/Le texte d'Ibn Hishām rapporte : « Les juifs de Banū 'Awf forment une *umma* avec مع les *mu'm-inūn*. » Cela dit, le texte d'Abū 'Ubayd mentionne : « Une *umma* parmi من les *mu'minūn*. »<sup>1812</sup>

Concernant ce passage : « *umma min l-mu'minīn* », Rubin estime que la version d'Abū Ubayd est plus originale par rapport à celle d'Ibn Hishām, car elle s'accorde avec le style du Coran.<sup>1813</sup> Souvenons-nous à cet égard que Sergeant, qui évoque cette variante d'Abū 'Ubayd brièvement et sans aucune réflexion, juge que le texte de ce dernier, dans son ensemble, est défectueux. Abū 'Ubayd n'a pas toujours compris ce texte, affirme-t-il.<sup>1814</sup>

D'après U. Rubin, la préposition *mina* est utilisée ici pour le *bayān* ou le *tabyīn*, autrement dit pour expliquer que les juifs de Banū 'Awf sont une *umma* des croyants à part entière.<sup>1815</sup> Il conclut que les juifs ont eu le privilège d'appartenir à la *umma wāḥida* en préservant leur distinction vis-à-vis des autres monothéistes musulmans membres de cette *umma* unique.<sup>1816</sup>

Le point faible d'une opinion pareille, à notre sens, est le fait de tirer une conclusion importante à partir d'une variante qui concerne deux prépositions dont le sens et même la transcription lors de la duplication du texte, peut être facilement substituables.

15/Après le paragraphe 29 de la version d'Abū 'Ubayd : « Pour les juifs de Aws, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf... » ce n'est plus le même ordre observé dans le texte d'Ibn Hishām, notamment beaucoup de passages sont omis chez Abū 'Ubayd.<sup>1817</sup>

Bien que ce dernier reste à peu près sur les mêmes thèmes, le copiste qui a rédigé cette partie, dirions-nous, est totalement troublé et désordonné. Cela nous rappelle la remarque de Crone qui

---

<sup>1807</sup> Wellhausen (Julius), *op. cit.*, pp. 70. 72. Wensinck (Arent Jan), *op. cit.*, pp. 56. 59 sq. Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, pp. 223. 225. Sergeant (R. B.), *Ibid.*, pp. 27. 37. Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 35. 38.

<sup>1808</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 63. Paragraphe 27. 24, version A. B.

<sup>1809</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 16. n. 44. Donner (Fred. M.), *op. cit.*, p. 31 sq. Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 148.

<sup>1810</sup> Rubin (Uri), *Ibid.* Donner (Fred. M.), *Ibid.*, p. 32. Rubin fait référence à la clause : « ...*li l-yahūd dīnuhum wa li l-muslimīn dīnuhum*. » Paragraphe 27, version A. Chez Abū 'Ubayd *al-mu'minīn* au lieu d'*al-muslimīn*. (24).

<sup>1811</sup> cf., Ibn Jinnī ('Uthmān), *al-Khaṣā'is*, *op. cit.*, T. II, p. 306, et *passim*. Ibn Fāris (Aḥmad), *al-Ṣāḥibī*, *op. cit.*, pp. 131 sqq, et *passim*.

<sup>1812</sup> éd. al-Saqā, *Ibid.*, p. 149. Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Ibid.*, p. 469. Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Ibid.*, p. 293. Paragraphes : 27. 24, version A, B respectivement.

<sup>1813</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 14.

<sup>1814</sup> Sergeant (R. B.), « The *Sunnah Jāmi'ah* », *op. cit.*, pp. 9. 26. Il note : "Abū 'Ubayd lit *min*.", *Ibid.*, p. 41. n. 40.

<sup>1815</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 14.

<sup>1816</sup> *Ibid.*, p. 16 sq. Voir, paragraphe 1, version A. B.

<sup>1817</sup> cf., paragraphes : 12. 15. 20. 33. 34. 37. 38. 50, version A. Soulignons que le passage 12 est cité chez Ibn Zanjawayh. *op. cit.*, p. 468.

considère la version d'Abū 'Ubayd comme un produit typique de la transmission écrite : erreurs de copistes, interpolations, omission de plusieurs clauses, etc.<sup>1818</sup> Ça nous évoque également une constatation très ancienne d'Abū al-Ṭayyib al-Lughawī (m. 351/962) : « Abū 'Ubayd avait coutume d'apporter d'abord ses "livres" aux rois (Ṭāhirides en Iran oriental entre 205/821 et 259 /873),<sup>1819</sup> qui le récompensent généreusement, c'est la raison pour laquelle ses *kutub* sont nombreux. »<sup>1820</sup> Il atteste : « Les érudits de Baṣra indiquent que la plupart de ses transmissions ne résulte pas de l'audition, mais provient directement des "livres". »<sup>1821</sup>

Si ces propos ne sont pas malveillants, Abū 'Ubayd n'utilise pas donc uniquement des textes, qui les a entendus de ses maîtres dans les cercles d'enseignements habituels, mais il exploite aussi, et peut-être le plus souvent, à en croire Abū al-Ṭayyib al-Lughawī, les cahiers de cours et les brouillons, qui circulent parmi les disciples sans qu'ils aient été nécessairement pourvus d'une ponctuation correcte ni corrigés par un maître.<sup>1822</sup>

---

<sup>1818</sup>Crone (Patricia), *Slaves on horses : The Evolution of the Islamic Polity*, op. cit., p. 7.

Si les linguistes ont favorisé la version d'Abū 'Ubayd par rapport à celle d'Ibn Hishām/Ibn Ishāq, en l'occurrence, al-Harawī dans son œuvre *al-Gharībayn*, al-Zamakhsharī dans son livre *al-Fā'iqa* et Ibn al-Athīr dans ces deux ouvrages : *al-Nihāya* et *Manāil al-ṭālib*, c'est tout simplement parce que le livre *Garīb al-ḥadīth* d'Abū 'Ubayd, qui nous est parvenu incomplet, est pionnier dans ce domaine. Ces linguistiques, en fait, ne s'intéressent point au texte de Médine, mais ils l'imitent dans son œuvre citée ci-contre. Voir, Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Garīb al-ḥadīth*, éd. Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniya, Heyderabad, 1<sup>ère</sup> édition, 1964. (en 4 tomes).

<sup>1819</sup> Voir, al-Ṭabarī (Muḥammad), op. cit., T. VIII, pp. 577 sqq.

<sup>1820</sup> Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *Marātib al-naḥwiyyīn*, éd. al-Maktaba al-'aṣriya, Beyrouth, 2009, p. 113. cf., Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit., p. 101.

<sup>1821</sup> Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *Ibid.* Schoeler (Gregor), *Ibid.* Traductions par Gregor Schoeler avec quelques modifications.

<sup>1822</sup> Schoeler (Gregor), *Ibid.*, p. 120. Voir, *Ibid.*, pp. 121-125.

### III. II. IV. IV. L'ordre de la *Ṣaḥīfa*.

#### III. II. IV. IV. I. La répartition de R. B. Sergeant.

Bien que sa théorie soit très controversée, Sergeant est le seul, à notre connaissance, à supposer réellement qu'une partie du texte de Médine ne soit pas présentée chronologiquement. De ce fait, peut-être, il l'a réparti en huit documents (de A à H). Il souligne que les documents E à H ne suivent pas un ordre chronologique.<sup>1823</sup> Afin d'expliquer ce désordre, il présume :

« soit ces passages ont été écrits initialement dans des petits feuillets séparés « *sheets, ṣaḥīfa* » lesquels ont été confondus par la suite, soit ont été inscrits au départ à la fin des premiers documents. »<sup>1824</sup>

Quoi qu'il en soit, le fond de son postulat est l'observation judicieuse, quoiqu'elle est partielle, du manque manifeste d'ordonnance au sein de cette *Ṣaḥīfa*. Il souligne dans son premier article consacrée à ce Pacte : «...Le deuxième problème majeur est la chronologie des huit documents distincts, or sur cet aspect d'enquête que la plupart de mes récentes recherches se sont concentrées en grande partie. »<sup>1825</sup>

Gil, qui refuse la théorie de Sergeant, pense que les répétitions, l'apparence brusque et inattendue de nouveaux éléments et les variations linguistiques ne peuvent servir comme un argument adéquat à la théorie de Sergeant, puisque Muḥammad est connu par un style coranique semblable, affirme M. Gil.<sup>1826</sup> Quant à Rubin, il considère la division de la « constitution » en huit documents, qui a complètement ignoré l'étude de Wellhausen, remarque-t-il, est fortement arbitraire.<sup>1827</sup>

J. B. Simonsen exprime, lui aussi, ses doutes à l'égard de la théorie de Sergeant.<sup>1828</sup> M. Lecker, qui réfute clairement d'adhérer à l'agencement effectué par Serjeant,<sup>1829</sup> prend le soin de citer les chercheurs qui doutent de la conjecture de ce dernier,<sup>1830</sup> tels que Gil, Rubin, Zein- al-Abdin,<sup>1831</sup> Simonsen et Hoyland.<sup>1832</sup>

#### A/Sergeant répartit le Pacte de Médine comme suit :

##### 1/Document A :

" هذا كتاب من مجد النبي، بين المؤمنين و المسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، و جاهد معهم " jusqu'à  
و إنّ المؤمنين المتقين على أحسن هدى و أقومه.<sup>1833</sup>

<sup>1823</sup> Sergeant (R. B), «The Sunnah Jāmi'ah», *op. cit.*, p. 9.

<sup>1824</sup> *Ibid.* Par documents, il entend les documents A à D, *Ibid.*

<sup>1825</sup> Sergeant (R. B), «The Constitution of Medina», *op. cit.*, p. 9. Notons que quatorze ans séparent ce premier article du deuxième «The Sunnah Jāmi'ah».

<sup>1826</sup> Gil (Moshe), « The Medinan opposition to the Prophet », p. 65 n. 1., cité par Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 186.

<sup>1827</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 5. n. 2.

<sup>1828</sup> Simonsen (Jørgen Baek), *op. cit.*, p. 41.

<sup>1829</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 188 sq.

<sup>1830</sup> *Ibid.*, p. 186 sq.

<sup>1831</sup> Voir, Zein al-Abdin (al-Tayib), «The Political Significance of the Constitution of Medina », *in Arabian and Islamic Studies*, London&NewYork, 1983, pp. 146-152.

<sup>1832</sup> Voir, Hoyland (R), « Sebeos, the Jews and the Rise of Islam », in *Netter, R.L.*, éd. *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Oxford, 1995, pp. 89-102.

2/Document B :

" وإنه لا يجبر مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن *jusqu'à* وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم." <sup>1834</sup>

3/ Document C :

" وإن اليهود يُنفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين " *jusqu'à* " وإن البرّ دون الإثم." <sup>1835</sup>

4/ Document D :

" وإن موالي ثعلبة كأنفسهم " *jusqu'à* " وإن الله على أبر هذا." <sup>1836</sup>

5/ Document E :

" وإن على اليهود نفقتهم و على المسلمين نفقتهم " *jusqu'à* " والبرّ دون الإثم." <sup>1837</sup>

6/Document F :

" وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه *jusqu'à* وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره." <sup>1838</sup>

7/Document G :

" وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها *jusqu'à* وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره." <sup>1839</sup>

8/Document H :

" وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم و *jusqu'à* " ون الله جار لمن برّ و أتقى، ومجد رسول الله صلى الله عليه وسلم." <sup>1840</sup> آثم"

**B/Commentaire :**

Serjeant considère les documents A et B comme la *Sunnah Jāmi'ah*.<sup>1841</sup> Il paraît que beaucoup de versets coraniques, dit-t-il, font allusion à chacun de ces huit documents.<sup>1842</sup> Il estime aussi que les versets : CII, CIII.CIV, Q III, font clairement référence aux Documents A et B.<sup>1843</sup>

*Ḥablu Allāh* évoqué dans ce verset veut dire, selon lui, pacte, *amān*, sécurité, c'est ce que le document A et B cherchent à établir. Il conclut en suivant l'exégète Ṭabarī que *Ḥablu Allāh* équivaut à *jamā'ah*.<sup>1844</sup> Désormais, Il confirme son idée en se référant à Naṣr Ibn Muzāḥim (212/827) :

« Les deux pactes A et B doivent être considérés comme *al-Sunnah al-Jāmi'ah* citée dans le traité d'arbitrage entre 'Ali et Mu'āwiya lors de la bataille de Ṣiffīn (37/657)»<sup>1845</sup>

<sup>1833</sup> Sergeant (R. B), « The Sunnah Jāmi'ah. », *op. cit.*, p. 16-18. cf., paragraphes 1-21, version A.

<sup>1834</sup> *Ibid.*, pp. 23-24. cf., paragraphes : 22-25.

<sup>1835</sup> *Ibid.*, pp. 26-27. cf., paragraphes : 26-36.

<sup>1836</sup> *Ibid.*, p. 29. cf., paragraphes : 37-42.

<sup>1837</sup> *Ibid.*, p. 33. cf., paragraphes : 43-45.

<sup>1838</sup> *Ibid.*, p. 35. cf., paragraphes : 46-52.

<sup>1839</sup> *Ibid.*, p. 37. cf., paragraphes : 53-3b.

<sup>1840</sup> *Ibid.*, p. 39. cf., paragraphes : 4b-6b.

<sup>1841</sup> *Ibid.*, p. 16. Il est intéressant de rappeler que les chiites duodécimains croient que leur douze imams détiennent la *Ṣaḥīfa al-Jāmi'a* الصحيفة الجامعة، qui contient toute science dont le musulman a besoin. Al-Kulaynī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 295. Jarrar (Maher), *op. cit.*, pp. 100 sqq.

<sup>1842</sup> Sergeant (R. B), *Ibid.*, p. 5.

<sup>1843</sup> *Ibid.*, pp. 5-7.

<sup>1844</sup> *Ibid.*, p. 7sq. Q III, CIII. Voir, al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 643 sq. cf., Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 89. Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, p. 63.

<sup>1845</sup> Sergeant (R. B), *Ibid.*, p. 9. cf., *Ibid.*, pp. 7. 16. D'après Ibn Muzāḥim, la formule « la *Sunnah Jāmi'ah* » est citée dans le document d'arbitrage pendant le conflit entre 'Ali et Mu'āwiya. cf., Ibn Muzāḥim (Naṣr), *waq'at Ṣiffīn*, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1990, pp. 505. 510. Al-Ṭabarī, qui s'appuie sur un certain Abū Mikhnaf Lūṭ Ibn Yaḥya (157/773), rapporte ce document en question en mentionnant également l'expression « la *Sunnah Jāmi'ah*. » Ibn Muzāḥim, lui-

Cela dit, il souligne qu'il ne suggère nullement que « la *Sunnah Jāmi'ah* » soit le tire original des documents A et B,<sup>1846</sup> qui ont été ratifiés sans doute en 1<sup>ère</sup> année d'Hégire/622, confirme-t-il.<sup>1847</sup> *Al-Sunnah al-Jāmi'ah*, signalée dans ce traité d'arbitrage, veut dire, simplement, semble-t-il, toute *sunna* explicite et univoque conduisant à un consensus.<sup>1848</sup> La *sunna* signifie la voie ou la manière d'agir communément, en l'occurrence, celle du Prophète durant les vingt ans de la révélation.<sup>1849</sup>

Après un certain temps, probablement au 2<sup>ème</sup> siècle d'hégire/719 le concept de la *sunna* devient un simple équivalent au *ḥadīth*.<sup>1850</sup>

le document C, qui est un traité avec les juifs, aurait été conclu, à peu près, dans les cinq premiers mois après l'émigration du Prophète, sans doute après les documents A et B.<sup>1851</sup>

Sergeant estime que le document D est un codicille vis-à-vis du document précédent. Il apparaît, certainement, au même moment que ce dernier ou dans un temps très proche.<sup>1852</sup>

Quant au document E, il présume qu'il a été réalisé après l'assassinat de Ka'b Ibn al-Ashraf, c'est-à-dire après la bataille de Badr.<sup>1853</sup>

En ce qui concerne le F, il n'est pas dans son ordre chronologique correct, pense-il. Il le place cependant après al-Ḥudaybiya (6/627).<sup>1854</sup>

Pour la partie G, elle a été certifiée juste avant le siège de Médine et la bataille d'al-Khandaq.<sup>1855</sup> C'est un Traité conclu entre les Arabes de Yathrib et les juifs de Qurayza afin de défendre Médine contre Quraysh et ses alliés.<sup>1856</sup>

Finalement, le H chez Sergeant est un codicille au thème de la sacralisation de Médine.<sup>1857</sup>

À cet égard, rappelons-nous que Hamidullah divise la *Ṣaḥīfa* en deux parties. La première entre les *muhājirūn* et les clans médinois, laquelle a été conclue, suppose-t-il, quelques mois après l'arrivée du Prophète ; la convention entre musulmans et juifs toutefois ne sera réalisée, qu'après la bataille de Badr.<sup>1858</sup> Ces deux parties nous sont parvenues amalgamées dans un acte unique. Il semble qu'un seul rédacteur les a consignés, affirme-t-il.<sup>1859</sup>

---

même, tient probablement cet accord, qui contient cette fameuse locution d'Abū Mikhnaf, d'autant plus que les deux sont iraqiens.

Pour la bataille de Ṣiffīn, voir, Ibn Muzāḥim (Naṣr), *Ibid.*, pp. 225 sqq. al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. V, pp. 10 sqq.

<sup>1846</sup> Sergeant (R. B), *Ibid.*, p. 9. n. 33.

<sup>1847</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 9.

<sup>1848</sup> cf., Ibn Muzāḥim (Naṣr), *op. cit.*, p. 510 où l'expression est employée avec trois épithètes au lieu d'une seule: *Al-sunna al-'ādila al-jāmi'a ghayr al-mufarriqa* السنة العادلة الجامعة غير المفارقة.

<sup>1849</sup> Al-Harawī (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, p. 940 sq. Al-Fayrūz Ābādī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 1207. Pour la durée de la révélation, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 268-270.

<sup>1850</sup> cf., al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Risāla*, *op. cit.*, T. I, pp. 89 sqq et passim.

<sup>1851</sup> Sergeant (R. B), «The *Sunnah Jāmi'ah*», *op. cit.*, p. 26.

<sup>1852</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1853</sup> *Ibid.*, p. 32. Pour l'affaire de Ka'b, voir, Ibn Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 448 sqq.

<sup>1854</sup> Sergeant (R. B), *Ibid.*, p. 34.

<sup>1855</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>1856</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>1857</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>1858</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1859</sup> *Ibid.*



Watt pense également que le texte de Médine a été retouché à différentes périodes : « Cette discussion à propos de la date d'élaboration suppose que le Document a une unité totale, mais c'est justement le point qui devrait être examiné avant tout autre. On a des raisons de penser que des articles qui furent composés à différentes périodes ont été joints les uns aux autres. »<sup>1860</sup>

Notons que le chercheur Goto suppose aussi que le texte de Médine, dans ses deux versions A et B, est composite de plusieurs documents, rédigés à des dates différentes.<sup>1861</sup>

Lecker, qui ne partage pas ce point de vue, conclut, après avoir exposé les arguments de Watt qui présume l'incohérence du texte : « En somme, il n'y a aucun cas qui témoigne de l'inconsistance du *Kitāb*. »<sup>1862</sup>

Par ailleurs, Sergeant est le seul, à notre avis, qui a essayé de dessiner le contour historique du document ou plutôt de ses huit documents. Il nous a en outre averti ouvertement que l'ordre chronologique du texte n'est pas régulièrement respecté<sup>1863</sup>; et surtout, il a bel et bien surpassé l'arrangement établi depuis Wellhausen en 1889.

---

<sup>1860</sup> Watt (William. Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 226. *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 273.

<sup>1861</sup> Goto (Akira), *op. cit.*, p. 6.

<sup>1862</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 185.

<sup>1863</sup> Sergeant (R. B), «The Sunnah Jāmi'ah», *op. cit.*, p. 9 sq.

### III. II. IV. IV. II. I. La répartition proposée.

Si nous suggérons un autre ordre pour le texte de Médine, c'est parce que nous sommes certains qu'il nous est parvenu désordonné. À cause de cela, beaucoup de passages demeurent incohérents et leur signification ambiguë. Pour bien faire sentir la complexité d'un texte ancien, Freud a fort justement souligné :<sup>1864</sup>

« La déformation d'un texte se rapproche, à un certain point de vue, d'un meurtre...On souhaiterait redonner au mot *entstellung* son double sens de jadis.<sup>1865</sup> Ce mot, en effet, ne devrait pas simplement signifier « modifier l'aspect de quelque chose », mais aussi « placer ailleurs, déplacer ». C'est pourquoi dans bien des altérations de textes, nous sommes certains de retrouver, caché quelque part, bien que modifié et arraché à son contexte, ce qui a été supprimé et nié, seulement nous avons parfois quelque difficulté à le reconnaître. »

Bien que nous prenions en considération l'observation judicieuse de J. Goody qui estime que la notion d'unité, élément si central à la critique littéraire post-aristotélicienne, dit-t-il, n'est que de très peu d'utilité pour analyser une production orale, nous proposons tout de même la répartition suivante au texte de Médine.<sup>1866</sup> Afin de faciliter la comparaison avec le classement effectué auparavant, nous mentionnons entre parenthèses le numéro équivalent dans le texte de la version A citée ci-dessus.<sup>1867</sup> Nous omettons effectivement l'intitulé accordé à Ibn Ishāq, nous négligeons aussi ce que nous considérons comme une conclusion, qui a pour but l'accentuation des thèmes déjà cités.<sup>1868</sup> Or, cette péroraison récapitule les principales moralités déjà invoquées dans le texte. Son emplacement à la fin de ce dernier et son attribution ouvertement à Ibn Ishāq, nous poussent à estimer qu'elle est soit un ajout postérieur, soit elle appartient réellement au Texte, toutefois les transmetteurs ou les copistes, qui ignoraient sa position l'ont rangée à la fin, faute de mieux. Cela nous rappelle les deux derniers versets de la sourate IX où 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb aurait dit au rapporteur de ces derniers : « S'ils étaient trois versets, j'aurais constitué distinctement une nouvelle sourate. »<sup>1869</sup> Méconnaissant de leur position dans le corpus coranique, il ordonne : « placez les à la fin de la dernière sourate révélée, à savoir *barā'a*. »<sup>1870</sup>

Dans cette répartition suggérée, nous avons quatre repères : Les thèmes abordés, les nouveaux principes directeurs (règles), les brefs commentaires moralisants et les répétitions.

Les deux passages : 26 et 47 sont absolument identiques, tandis que la clause 58 est une réplique fidèle de la 32. Désormais, nous avons écartés de notre arrangement ces répétitions.

En ce qui concerne les commentaires moralisants, nous relevons quatre passages : 36/42/45/52. Nous les avons installés comme une clôture après chaque grande partie, à savoir après les

<sup>1864</sup> Freud (Sigmund), *op. cit.*, p. 65.

<sup>1865</sup> Le mot allemand « *entstellung* » signifie à la fois : déformation et déplacement. *Ibid.*, n. 1.

<sup>1866</sup> Goody (Jack), *La raison graphique - La domestication de la pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>1867</sup> Bien que nous suggérions cette répartition, notre référence restera toujours le classement effectué au début de cette étude.

<sup>1868</sup> Nous entendons par la conclusion attribuée à Ibn Ishāq les paragraphes : 1b-6b.

<sup>1869</sup> Q IX, CXXVIII, CXXIX. cf., Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 231.

<sup>1870</sup> Ibn Abī Dāwūd ('Abd Allāh), *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. Dār al-Bashā'ir al-Islāmiya, Beyrouth, 2002, *op. cit.*, p. 30 sq. al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, *op. cit.*, p. 136.

paragraphes concernant les clans arabes, les clans juifs, les droits et les devoirs des habitants de Yathrib en temps de paix comme en temps de guerre, et finalement après deux nouveaux préceptes cruciaux régissant l'intérieur et l'extérieur de Médine : la sacralisation de Yathrib et le déclenchement des hostilités vis-à-vis de Quraysh.

La *Ṣaḥīfa* inclut dès lors des règles inédites que nous avons organisées au sein du texte de Médine :  
. A/Le prophète Muḥammad est présenté comme une référence, voire un garant en cas de litige entre les gens de ce Pacte, grâce auquel il deviendra promptement le référent de tous les habitants de Médine.<sup>1871</sup>

. B/L'émergence d'un groupe d'élite qui sont véritablement les vrais responsables de l'exécution de cet accord, à savoir les *mu'minūn al-muttaqūn*.<sup>1872</sup> Cette classe est probablement formée principalement des *nuqabā'*, les notables de Yathrib pour lesquels le Prophète éprouve une confiance absolue.<sup>1873</sup>

. C/Dorénavant, le texte de Médine parle d'un groupement distinct, il s'agit des contractants de cet accord أهل هذه الصحيفة.<sup>1874</sup> Ce groupement, qui a été décrit aussi dans la *Ṣaḥīfa* comme une *umma* unique,<sup>1875</sup> absorbera à court terme tous les autres groupes demeurés sceptiques. Cependant, toute personne appartenant à cette *umma* doit se démarquer des opposants à ce nouveau système social, lesquels le texte de Médine nomme *al-muḥdathūn*.<sup>1876</sup> Désormais, le Prophète<sup>1877</sup> et ses mandataires les *mu'minūn al-muttaqūn*<sup>1878</sup> commencent à monopoliser le pouvoir dans cette nouvelle société.

. D/ Afin d'éviter tout conflit sanglant interne, Médine est désormais sacralisée et Quraysh est désignée désormais comme le premier ennemi de Yathrib.<sup>1879</sup>

Quant au thèmes abordés dans ce texte, il s'agit de : les clans arabes et leur engagements (la compensation pour le sang et la rançon pour les captifs),<sup>1880</sup> la convention avec les juifs,<sup>1881</sup> l'organisation interne de cette société naissante,<sup>1882</sup> l'organisation externe de cette dernière<sup>1883</sup> et enfin la sacralisation de Médine et la déclaration de guerre à Quraysh.<sup>1884</sup>

---

<sup>1871</sup> Paragraphes : 25. 39. 51, version A. Ce dernier passage évoque les gens de la *Ṣaḥīfa* tandis que les deux premiers s'adressent, semble-t-il, à tous les habitants de Médine.

<sup>1872</sup> Paragraphes : 13. 21, version A.

<sup>1873</sup> Pour les douze *nuqabā'*, cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, *op. cit.*, T. II, p. 85 sqq.

<sup>1874</sup> Paragraphes : 24. 44. 51, version A.

<sup>1875</sup> Paragraphe 1. Version A.

<sup>1876</sup> Paragraphe 24. Version A. Soulignons que cette catégorie est mentionné dans la *Ṣaḥīfa* au singulier *muḥdath*. Nous reviendrons sur ce terme ci-dessous.

<sup>1877</sup> Paragraphes 25. 39. 51. Version A.

<sup>1878</sup> Paragraphes 13. 21. Version A.

<sup>1879</sup> Paragraphes : 22. 48. 53. Version A. Ces deux préceptes sont considérés aussi comme des grands thèmes de ce Texte.

<sup>1880</sup> Paragraphes : 1-10. Version A.

<sup>1881</sup> Paragraphes : 27-17. Version A.

<sup>1882</sup> Paragraphes : 23-50. Version A.

<sup>1883</sup> Paragraphes : 18-56. Version A.

<sup>1884</sup> Paragraphes : 48-54. Version A.

Nous séparons les thèmes par un commentaire moralisant unique,<sup>1885</sup> ou par un commentaire avec un principe directeur<sup>1886</sup> ou juste par deux principes au même temps.<sup>1887</sup>

Cette perspective peut apparaître précipitée, voire arbitraire ; c'est, en somme, une façon d'arranger un texte qui manque, sans doute, de coordination depuis très longtemps et d'oser lui donner un peu de cohérence entre ces divers éléments et le rend, plus ou moins, clair et intelligible. Nous présentons ce texte "aménagé", sans pour autant prétendre qu'il s'agit là bel et bien du texte originel, lequel est sans doute perdu à jamais.

---

<sup>1885</sup> Paragraphe 42. Version A.

<sup>1886</sup> Paragraphes : 36/51. 45/21. 24/52. Version A.

<sup>1887</sup> Paragraphes : 13/25. Version A.

III. II. IV. IV. II. II. Le texte de Médine arrangé :

1/1). هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس.

1/(1). Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, qui les rejoignent et qui combattent avec eux, « *jāhadū*. » Ils forment une *umma* unique distincte des autres.

2/2). المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

2/(2). Les *muhājirūn* de Quraysh, conformément à leur condition première, doivent payer en commun la compensation pour le sang versé et ils (par groupe) rançonnent leurs captifs, (le faisant) avec droiture et justice entre croyants.

3/3). وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

3/(3). Les Banū 'Awf, proportionnellement à leur condition première, paient à frais communs les compensations fixées auparavant pour le sang versé, et chaque sous-clan « *tāi'fa* » rançonne ses prisonniers, le faisant avec droiture et justice entre *mu'minūn*.

4/4). وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

4/(4). Les Banū Sāi'da.....(comme au 3).

5/5) وبنو الحارث على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

5/(5). Les Banū al-Ḥārith, proportionnellement .....(comme au 3).

6/6) وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

6/(6). Les Banū Jusham.....(comme au 3).

7/7). وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

7/(7). Les Banū l-Najjār.....(comme au 3).

8/8). وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

8/(8). Les Banū 'Amr Ibn. 'Awf.....(comme au 3).

9/9). وبنو النبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

9/(9). Les Banū l-Nabīṭ.....(comme au 3).

10/10). وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

10/(10). Les Banū l- Aws.....(comme au 3).

11/42). وإن الله على أبر هذا.

11/(42). Et Dieu sera garant de la pleine observance de cet Écrit.<sup>1888</sup>

12/27). وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

12/(27). Les juifs de Banū 'Awf forment une *umma* avec les *mu'minūn*. Que les juifs aient leur relig-

<sup>1888</sup> Quand Watt souligne : « La seconde moitié de cet article (41-42), et surtout la dernière phrase (42), sont d'une signification incertaine. », cette incertitude est due probablement au manque d'ordre de ces passages. cf., *Muhammad at Medina, op. cit.*, p. 224. *Mahomet à Médine, op. cit.*, p. 270.

ion « *dīn* » et que les *muslimūn* aient la leur, cela s'applique aussi bien à leurs clients qu'à eux-mêmes, à l'exception de celui qui aurait mal agi ou qui commettrait une transgression ; il n'attirera le mal que sur lui-même et sur sa famille.

13/(28). و إن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

13/(28). Pour les juifs de Banū al-Najjār, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

14/(29). و إن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

14/(29). Pour les juifs de Banū al-Ḥārith, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

15/(30). و إن ليهود بني ساعدة مثل ليهود بني عوف.

15/(30). Pour les juifs de Banū Sāi'da, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

16/(31). و إن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

16/(31). Pour les juifs de Banū Jusham, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

17/(32). و إن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

17/(32). Pour les juifs de Banū al-Aws, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

18/(33). و إن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

18/(33). Pour les juifs de Banū-Tha'laba, il en est comme pour ceux de Banū 'Awf, à l'exception de celui qui aurait mal agi ou qui aurait transgressé ; il n'attirera le mal que sur lui-même et sur sa famille.

19/(34). و إن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

19/(34). Ceux de Jafnat, qui sont une branche « *baṭn* » de Tha'laba, sont semblable à eux.

20/(35). و إن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف.

20/(35). Pour Banū al-Shaṭība, il en est comme pour les juifs de Banū 'Awf.

21/(37). و إن موالي ثعلبة كأنفسهم.

21/(37). Les clients de Tha'laba sont semblable à eux.

22/(38). و إن بطانة يهود كأنفسهم.

22/(38). Les *biṭāna* de (certains) juifs sont comme eux.

23/(44). و إن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.<sup>1889</sup>

23/(44). Parmi eux (c'est-à-dire, l'un vis-à-vis de l'autre), il y a de l'entraide contre quiconque entre en guerre avec les gens de cet Écrit.

24/(17). و إنه من تبعنا من يهود فإن له النصر و الأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

24/(17). Si des juifs s'associent à nous, ils auront, de notre part, soutien et réconfort. Ils ne seront pas lésés et aucune assistance ne sera accordée à leurs ennemis.<sup>1890</sup>

25/(36). و إن البر دون الإثم.

25/(36). les agissements loyaux ont le pas sur la transgression.

<sup>1889</sup> Nous estimons que le troisième personne du pluriel *hum* هم revient aux Arabes, ainsi qu'aux juifs de Yathrib.

<sup>1890</sup> Il est probable que l'accord de Médine a été conclu avec les juifs en même temps ou presque, qu'avec les Arabes de Yathrib. Cependant, et parce que beaucoup de juifs sont restés sceptiques, ce passage en question apparaît afin de rassurer les hésitants. Cela dit, et bien que ce Pacte soit concrétisé juste après l'arrivée du Prophète, sa préparation a dû commencer, comme nous l'avons déjà souligné, environ deux ans avant l'émigration du Prophète, dès lors qu'il envoie Muṣ'ab Ibn 'Umayr avec les Médiinois, lesquels ont prêté serment d'allégeance le jour d'al-'Aqaba I. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, *op. cit.*, T. II, pp. 73. 76. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, pp. 109 sqq.

26/(51). وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

26/(51). Et pour tout incident ou querelle passés, parmi les gens de cette *Ṣaḥīfa*, dont on craint qu'ils amènent à un désastre, qu'on s'en remette à Dieu et à Muḥammad le Messager de Dieu.

27/(23). وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بيّنة فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

27/(23). Si un individu tue sans raison et de manière intentionnelle un *mu'min*, il est alors passible de mort par droit de représailles (le talion), sauf si le représentant de l'homme assassiné se déclare satisfait, (par la compensation financière expiatoire). Les croyants s'opposent tous au meurtrier ; rien d'autre ne peut leur être permis que de s'opposer à lui.

28/(14). ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن.

28/(14). Un *mu'min* ne tue pas un autre *mu'min* afin de venger un *kāfir* et ne prête point son assistance à ce dernier contre son coreligionnaire.

29/(11). وإن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

29/(11). Les *mu'minūn* ne doivent pas laisser sans secours une personne parmi eux, très endettée et qui a une grande famille à charge. Afin qu'il paie une rançon ou une compensation pour le sang versé, ils doivent lui apporter de l'aide, selon ce qui est juste.

30/(16). وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

30/(16). les *mu'minūn* se soutiennent « *mawālī* » les uns les autres, à l'exclusion des autres.<sup>1891</sup>

31/(15). وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم.

31/(15). La protection « *dhimma* » de Dieu est une ; la faveur d'une protection accordée à son prochain « *yujīr* » par le moindre des *mu'minūn*, crée un engagement respectable.

32/(46). وإنه لم يأت أمرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم.

32/(46). Nul n'est coupable d'une violation commise par son confédéré<sup>1892</sup>. Et tout secours sera donné à la personne opprimée.

33/(12). وأن لا يحالف مؤمن مؤمن مولى مؤمن دونه.<sup>1893</sup>

33/(12). Un *mu'min* ne doit pas prendre, comme confédéré « *ḥalīf* », le client « *mawlā* » d'un autre *mu'min* sans le consentement de ce dernier.<sup>1894</sup>

34/(49). وإن الجار كالنفس، غير مضار ولا آثم.

34/(49). La personne sous protection « *jār* » tient la place du protecteur lui-même, à condition qu'il ne fasse aucun mal et qu'il n'enfreint aucune règle.<sup>1895</sup>

<sup>1891</sup> Rappelons que Hamidullah traduit *mawālī* par frères. cf., *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam*, op. cit., p. 11.

<sup>1892</sup> Nous avons déjà noté que Serjeant a interprété cette phrase ainsi : " A man did not deal treacherously with his ally « *ḥalīf* ». ", « Un homme ne conclut pas un accord de trahison avec son allié. », op. cit., p. 33.

<sup>1893</sup> Soulignons qu'Aḥmad Ibn Ḥanbal, juste après qu'il a rapporté ce passage du compagnon Jābir Ibn 'Abd Allāh, il annonce un autre *ḥadīth* avec le même *isnād* : « Le Messager de Dieu a maudit dans sa *Ṣaḥīfa* celui qui agit de la sorte. », " لعن رسول الله في صحيفته من فعل ذلك. ", cf., Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *al-Musnad*, op. cit., T. VI, p. 155. Déduisons-nous que cette dernière information, transmise par le biais d'Ibn Ḥanbal, a-t-elle été omise dans le texte de Médine dont nous disposons ?

<sup>1894</sup> Les *mu'minūn* sont, semble-t-il, les contractants de cet accord. Nous reviendrons prochainement sur ce point.

<sup>1895</sup> La personne qui n'a pas de clan ou son clan est faible, peut se retrouver sous la protection d'un notable et son clan. Ce système social est appelé *al-jiwār*, car cette personne vulnérable s'installe généralement à proximité de



35/(50). وانه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

35/(50). Aucune *ḥurma* ne peut obtenir la protection « *tujār* »/ou, ne peut être transgressée « *tujār* »/, sans le consentement des siens.

36/(45). وإن بينهم النصح والنصيحة. والبرّ دون الإثم.

36/(45). Entre eux existe le conseil et la recommandation « *nush wa al-naṣīḥa* ». Les agissements loyaux ont le pas sur la transgression.

37/(21). وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

37/(21). Les *mu'minūn al-mutaqūn* sont indubitablement sur la meilleure et la plus droite des voies.

38/(18). وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

38/(18). Les traités de paix établis par les *mu'minūn* concernent tous les croyants. Lors d'un combat pour la cause de Dieu, nul *mu'min* ne conclut un accord de paix sans qu'il soit ostensible et juste pour tous les *mu'minūn*.<sup>1896</sup>

39/(19). وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا.

39/(19). Dans chaque expédition entreprise avec nous, les différentes parties présentes se relaient à tour de rôle.

40/(20). وإن المؤمنين ييء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

40/(20). Parce que le sacrifice de leur sang pour la cause de Dieu est égal, les *mu'minūn* s'entraident et se défendent mutuellement.

41/(43). وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.

41/(43). C'est aux juifs de supporter leurs dépenses et aux *muslimūn* de payer les leurs.<sup>1897</sup>

42/(57). إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

42/(57). Sauf pour celui qui lutte pour la dette. Il incombe toutefois à chacun d'avoir sa part de responsabilité.<sup>1898</sup>

---

ses protecteurs. cf., Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, pp. 153 sqq. al-Harawī (Aḥmad), *op. cit.*, T. I, p. 382.

<sup>1896</sup> Rappelons-nous que le mot *sawā'* est évoqué dans le coran, entre autres, dans Q VIII, LVIII. "وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين"

« Assurément (Prophète !) tu craindras une trahison, de la part de certains. Rejette (leur alliance), tout uniment ! Allāh n'aime pas les traîtres. », Régis Blachère, *op. cit.*, p. 209.

<sup>1897</sup> Chacun supporte ses dépenses sauf en cas de guerre où tout le monde doit contribuer. Par ailleurs, le pronom affixe *wāw* du verbe *madāma* revient-il aux *mu'minūn*, aux juifs ou à tous les deux simultanément ? Vraisemblablement, il revient aux *mu'minūn*, autrement dit les parties contractantes de cet accord. Cependant, les juifs qui ne prennent pas part aux combats, contribuent tout de même à ses dépenses.

<sup>1898</sup> Nous avons déjà évoqué la confusion des chercheurs à l'égard de ce passage. Watt reconnaît que l'interprétation de cet article est difficile et que sa traduction à la lettre rend le sens nuancé. Il écrit : « ...car (? il incombe) à chacun d'avoir sa part de leur côté qui est vers eux. » "(for ?) (incumbent on) each man is his share from their side which is towards them." cf., *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 225. *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 271.

La traduction de Hamidullah est incompréhensible, *Corpus*, *op. cit.*, p. 13. Sergeant mentionne *alā* *indeed* au lieu de *illā*. cf., Serjeant (R. B), «The *Sunnah Jāmi'ah* », *op. cit.*, p. 37.

Quoiqu'il marque son incertitude, Lecker était plus proche à la lettre du texte arabe. *op. cit.*, p. 38. 176.

Ce passage, estimons-nous, est le plus obscur de ce Texte, nous nous demandons même s'il n'est pas arraché d'un autre contexte complètement omis.

Ce nouveau emplacement le rend, peut-être, plus clair, surtout si nous considérons que la particule *lā* équivaut, à cet endroit, à la conjonction de coordination, comme nous l'avons déjà souligné, et que le verbe *ḥāraba* veut dire être dépossédé de ses biens. Voir, Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 303. Notons également que *al-dayn*

43/(47). وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

43/(47). Les juifs supportent les frais avec les croyants, aussi longtemps qu'ils durent en guerre.

44/(55). وإذا دُعوا إلى صلح يصالحوه ويلبسونه، فإنهم يصالحوه ويلبسونه.

44/(55). S'ils sont appelés (les juifs<sup>1899</sup>) à une conciliation « *ṣulḥ* » afin de l'entreprendre et de l'assumer, ils devront l'entreprendre et l'assumer.

45/(56). وإنهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين.

45/(56). De même que, s'ils lancent à leur tour un appel à pareille chose, c'est aux *mu'minūn* de les soutenir.

46/(13). وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم.

46/(13). Les *mu'minūn al-muttaqūn* s'opposent à quiconque parmi eux : fait injure aux autres ; prémédite une extorsion injuste, une transgression, un acte d'hostilité ou de corruption qui seraient dirigé contre les *mu'minūn*. Que les mains des *mu'minūn* soient unies contre lui, même si le coupable est le fils de l'un d'entre eux.

47/(25). وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمد صلى الله عليه وسلم.

47/(25). Quelle que soit la chose qui vous divise, c'est à Dieu et à Muḥammad de trancher entre vous.

48/(48). وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

48/(48). La vallée de Yathrib est sacrée pour les gens de cet Écrit.

49/(39). وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.

49/(39). Nul d'entre eux<sup>1900</sup> ne peut sortir en dehors de Médine sans La permission de Muḥammad.

50/(40). وإنه لا ينحجز على ثأر جرح.

50/(40). Cela dit, et afin de venger des blessures reçues, nul ne sera assigné à résidence.

51/(41). وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم.

51/(41). Si quelqu'un agit avec témérité « *fataka* » cela ne retombe que sur lui-même et sa famille, hormis si ce dernier a été lésé.

52/(22). وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن.

52/(22). Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection (en tant que protecteur, *yugīr*,) à Quraysh, que ce soit pour des biens ou pour des personnes ; il ne peut, au surplus, s'interposer entre ces derniers et le *mu'min*.

53/(53). وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها.

---

signifie, entre autres, les bénéfiques de la récolte des dattes. *Ibid.*, T. XIII, p. 167. Concernant le *dayn* chez les Arabes dans la période préislamique, cf., 'Ali (Jawād), *op. cit.*, T. V, pp. 617 sqq.

<sup>1899</sup> Cet ajout est confirmé par le paragraphe 36 de la version d'Abū 'Ubayd.

<sup>1900</sup> Cette décision est générale, elle concerne tous les résidents de Médine. Nous ne voyons pas de raison pour que le pronom affixe *hum* هم revienne uniquement aux juifs sauf l'emplacement du passage. Or, l'ordre de cette *Ṣaḥīfa* comme il nous est parvenu n'est pas crédible. Souvenons-nous que Lecker estime que les intéressés sont les nomades alliés aux juifs, *op. cit.*, p. 37.

Comme nous l'avons déjà évoqué, le verbe *yakhruj* pose aussi problème. Veut-il dire simplement quitter ou sortir de Yathrib pour une raison ou une autre ou exclusivement sortir pour faire la guerre. Nous optons plus pour ce dernier choix qui est d'ailleurs l'avis de Watt qui a pris en considération, probablement, l'ellipse narrative. cf., *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 224.

53/(53). Aucune protection ne doit être accordée « *lā tujār* » aux Qurayshites, ni à ceux qui les aident.

54/(54). وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.

54/(54). Ils doivent (les gens de cet Écrit)<sup>1901</sup> s'entraider contre quiconque attaque subitement « *dahama* » Yathrib.

55/(24). وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة و آمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

55/(24). Il ne peut être permis à un *mu'min*, qui a donné son accord à ce qui est consigné dans cet Écrit « *Ṣaḥīfa* » et qui croit en Dieu et au dernier jour, d'aider un malfaiteur « *muḥdith* » ni de l'héberger. Sur celui qui l'assiste, se porte alors la malédiction de Dieu et sa colère le jour de la résurrection des morts. Rien, en outre, ne sera accepté de lui pour effacer sa faute, ni une repentance, ni le fait de la racheter par une rançon.

56/(52). وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

56/(52). Dieu est le garant de l'exécution, la plus scrupuleuse et la plus loyale, du contenu de cette *Ṣaḥīfa*.

---

<sup>1901</sup> L'entraide est entre toutes les parties de cet accord, semble-t-il, et non seulement entre les musulmans et les juifs comme il affirme Hamidullah, cf., *Corpus des traités et lettres diplomatiques, op. cit.*, p. 13.

« Une langue est radicalement impuissante à se défendre contre les facteurs qui déplacent d’instant en instant le rapport du signifié et du signifiant. C’est une des conséquences de l’arbitraire du signe...le fleuve de la langue coule sans interruption ; que son cours soit paisible ou torrentueux, c’est une considération secondaire. »<sup>1902</sup>

---

<sup>1902</sup> De Saussure (Ferdinand), *Cours de linguistique générale*, éd. Payot & Rivages, Paris, 1995, pp. 110. 193.

## IV. Termes et Concepts.

IV. I. *Ṣaḥīfa, Kitāb.*

IV. I. I. L'oralité et l'écrit dans la culture musulmane.

IV. I. II. Les savants sont-ils tributaires des califes.

IV. II. *Muḥammad, al-nabī, al-rasūl.*

IV. III. *mu'min, muslim, mu'min muttaqī et mushrik.*

IV. IV. *muḥdith, kāfir.*

IV. V. *Yathrib, al-madīna.*

IV. VI. *umma.*

IV. VI. I. Le concept de la *umma* dans le texte coranique.

IV. VI. II. Le concept de la *umma* dans le Pacte de Médine.

#### IV. Termes et Concepts.

#### IV. I. *Ṣaḥīfa, Kitāb.*

Soulignons d'emblée que le terme *ṣaḥīfa* est cité sept fois dans chacun des deux textes : celui d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām et d'Abū 'Ubayd, si nous ne comptons pas, bien entendu, une huitième occurrence dans la conclusion attribuée à Ibn Ishāq (paragraphe 3b).<sup>1903</sup> En revanche, le vocable *kitāb* est mentionné à deux reprises chez Abū 'Ubayd, et seulement une fois chez Ibn Ishāq/Ibn Hishām.<sup>1904</sup>

Manifestement, ce texte de Médine est identifié par le substantif feuillet « *Ṣaḥīfa* » à tel point que les contractants de ce Pacte eux-mêmes sont déterminés par *ahl ḥadīhi al-Ṣaḥīfa*.<sup>1905</sup>

Dans ce contexte, la traduction du mot *kitāb* par livre est inexacte, voire tendancieuse.<sup>1906</sup> C'est une coutume chez les Arabes d'antan d'employer le nom verbal « *al-maṣḍar* » *kitāb* pour désigner le participe passif « *ʾism al-maf'ūl* » *maktūb*, qui veut dire tout simplement écrit. C'est une formule rhétorique très répandue dans la langue arabe, comme nous l'avons déjà évoqué auparavant.<sup>1907</sup>

Wat et Sergeant discernent visiblement cette différence et interprètent le premier passage de ce Pacte comme suit : "This is a writing from ..." <sup>1908</sup>

Lecker, qui souligne dès le début de son livre, qu'il se réfère à ce document tout au long de son étude par le terme arabe neutre *kitāb*, traduit ce dernier par compact.<sup>1909</sup>

Caetani préfère appeler le texte de Médine ordonnance « *ordinanza* »<sup>1910</sup> tandis que Hamidullah utilise le terme Convention pour qualifier cet Écrit.<sup>1911</sup> Quant à Wellhausen qui le considère comme comme un accord oral, il le nomme décret « *erlass* ». <sup>1912</sup>

De Prémare estime que le mot charte, en son sens étymologique, traduit bien le mot *ṣaḥīfa*.<sup>1913</sup> Il entend par là, probablement, le terme latin *charta*, dérivé du grec ancien *khártēs* qui signifie : feuille de papyrus.<sup>1914</sup> Le mot arabe قرطاس : *qirtās*, *qartās* ou *qurtās*, avec ses trois variantes,<sup>1915</sup> est très proche du mot grec en question.<sup>1916</sup> A. Jeffery estime à cet égard qu'il est improbable que ce

<sup>1903</sup> Voir, Version A, paragraphes : 24. 44. 48. 51. 52. 58x2 ; version B, paragraphes : 21. 31. 33. 34. 39. 42. 45.

<sup>1904</sup> En négligeant à la fois deux occurrences dans l'introduction attribuée à Ibn Ishāq et dans sa conclusion (4b), et deux autres également dans l'introduction du texte d'Abū 'Ubayd. cf., paragraphes : 1, version A ; 1. 43, version B. Nous évoquerons les occurrences coraniques du terme *kitāb* prochainement.

<sup>1905</sup> Dans les passages 44. 48. 51. 58x2, version A ; 31. 33. 34. 39, version B.

<sup>1906</sup> Écrit est une traduction correcte, à notre sens, du mot *kitāb* dans un contexte pareil.

<sup>1907</sup> Ibn Fāris (Aḥmad), *al-Ṣāhibī*, op. cit., p. 200. Al-Tha'ālibī ('Abd al-Malik), *Fiqh al-lughā wa asrār al-'arabiyya*, éd. al-Maktabat al-'aṣriyya, Beyrouth, 2000, p. 367. Voir, al-Rāzī (Fakhr al-dīn), *Mafātīḥ al-ghayb*, op. cit., T. II, p. 15.

<sup>1908</sup> Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, op. cit., p. 221. Sergeant (R. B), «The Sunnah Jāmi'ah », op. cit., p. 18. Wellhausen le rend par *urkunde*. Voir, op. cit., p. 67.

<sup>1909</sup> Lecker (Michael), op. cit., pp. 1. 32. 88.

<sup>1910</sup> Gil (Moshe), op. cit., p. 45.

<sup>1911</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète*, op. cit., p. 26.

<sup>1912</sup> Gil (Moshe), op. cit.

<sup>1913</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *Les Fondations de l'islam : entre écriture et histoire*, op. cit., 89.

<sup>1914</sup> *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*, éd. Larousse, Paris, 2011, p. 187.

<sup>1915</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), op. cit., T. VI, p. 172.

<sup>1916</sup> cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, op. cit., p. 296 où il le classe avec les mots coraniques d'origine étrangère.



terme vient directement du grec ; il pense au contraire qu'il est arrivé chez les Arabes soit à travers l'araméen ou le syriaque, affirme-t-il.<sup>1917</sup> R. Blachère confirme le premier point de vue :

« Ce terme (*qirtās*) semble être emprunté au grec par l'intermédiaire de l'araméen. »<sup>1918</sup>

Ibn Manẓūr atteste que le *qirtās* signifie la *ṣahīfa* dont nous nous servons pour écrire.<sup>1919</sup>

Le Coran évoque les deux vocables simultanément : *ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم* " 1920" ...

« Si nous avions fait descendre sur toi une Écriture (contenue) dans un (rouleau de) parchemin que (les infidèles) eussent palpés de leurs mains... »<sup>1921</sup>

Le *ḵhabar* rapporté par Ibn Ḥanbal assemble également les deux synonymes :

" دعا النبي عند موته بصحيفة ليكتب فيها كتابا لا يضلون بعده. فخالف عليها عمر بن الخطاب حتى رفضها (النبي). " <sup>1922</sup>  
« Avant qu'il soit en agonie, le Prophète réclame une *ṣahīfa*<sup>1923</sup> afin qu'il rédige un écrit pour qu'ils ne s'égarerent pas. Cependant, 'Umar s'oppose au point que le Prophète renonce à cette idée. »

Curieusement, le lexème *ṣahīfa*, qui se manifeste depuis les premières révélations mecquoises et uniquement sous la forme du pluriel, apparaît dans des versets, qui évoquent principalement les feuillets « *ṣuḥuf* » des prophètes anciens, en l'occurrence, Abraham et Moïse.<sup>1924</sup>

Le linguiste Ibn Fāris nous enseigne que le terme *ṣahīfa* désignait, à l'origine, le déploiement d'une chose et son extension,<sup>1925</sup> de ce fait nous appelons : l'aspect plat de la terre<sup>1926</sup> *ṣahīf* ; une large assiette qui rassasie facilement cinq personnes *ṣahfa*<sup>1927</sup> ; la peau du visage d'un homme (fort)<sup>1928</sup> *ṣahīfa*, aussi bien que la *ṣahīfa* dont nous nous servons pour écrire.<sup>1929</sup> Visiblement, le mot *ṣahīfa* est d'origine éthiopienne.<sup>1930</sup> Après qu'il ait compilé le Coran, Abū Bakr aurait demandé aux compagnons de lui choisir un nom. Ils ont proposé, entre autres, de le baptiser *injīl* ou *sifr*, mais en fin de compte, ils ont adopté le témoignage de 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd :

« Les Éthiopiens avaient un " livre " (sacré) nommé *al-muṣḥaf*, le codex. »<sup>1931</sup>

<sup>1917</sup> Jeffery (Arthur), *The Foreign vocabulary of the qur'ān*, éd. Brill, Leiden&Boston, 2007, p. 235.

<sup>1918</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 152. n. 7.

<sup>1919</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit. cf.*,

<sup>1920</sup> Q VI, VII. Soulignons que le mot *qirtās* est évoqué une deuxième et dernière fois dans la même sourate, verset XCI. cf., 'Abd al-Bāqī (Muḥammad fuād), *op. cit.*, p. 543.

<sup>1921</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 152.

<sup>1922</sup> Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *op. cit.*, T. VI, p. 165.

<sup>1923</sup> Notons en passant que Goldziher traduit *ṣahīfa* par cahier. cf., Goldziher (Ignaz), *Études sur la tradition islamique-extraites du Tome II des Muhammedanische studien-*, *op. cit.*, 10.

<sup>1924</sup> Voir, 'Abd al-Bāqī (Muḥammad fuād), *op. cit.*, p. 403.

<sup>1925</sup> انبساط في شيء و سعة.

<sup>1926</sup> وجه الأرض.

<sup>1927</sup> Al-Fayrūz Ābādī précise : « *al-ṣahfa* est considéré parmi les plus grandes des assiettes. », Al-Fayrūz Ābādī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 826.

<sup>1928</sup> بشرة وجه الرجل (القوي).

<sup>1929</sup> Ibn Fāris (Aḥmad), *Mu'jam maqāyīs al-luḡa*, *op. cit.*, p. 563. Voir, al-Farāhīdī (al-Khalīl), *op. cit.*, T. III, p. 120. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 187.

<sup>1930</sup> Jeffery (Arthur), *op. cit.*, p. 193 sq. Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 45.

<sup>1931</sup> Al-Zarkashī (Badr al-dīn), *al-Burhān fi 'ulūm al-qur'ān*, éd. Dār al-ḥadīth, Le Caire, 2006, T. I, p. 197.

Les linguistes toutefois attestent que l'appellation *muṣḥaf* provienne du fait, qu'il comporte beaucoup de feuillets « *ṣuḥuf* » entre ses deux reliures.<sup>1932</sup>

Les huit occurrences du pluriel *ṣuḥuf* dans le Coran, ainsi que l'absence totale du vocable *muṣḥaf* dans la période prophétique, décrivent implicitement l'état réel du corpus coranique en cette période.

L'érudit Iranien al-Aḥmadī (m. en 2000) prend le soin de relater les *ṣuḥuf* des compagnons et leurs successeurs. Nous nous contentons d'emprunter quelques exemples :

La *ṣaḥīfa* de 'Alī<sup>1933</sup> que nous avons déjà évoqué, celle de Fāṭima fille du Prophète (m. 11/632),<sup>1934</sup> celle de Sa'd Ibn 'Ubāda,<sup>1935</sup> de Asmā' Bint 'Umays (m. 38/658),<sup>1936</sup> d'Anas Ibn Mālik,<sup>1937</sup> de Samura Ibn Jundub (m. 60/679),<sup>1938</sup> celle de Jābir b. 'Abd 'Abd-Allāh (m. 78/697)<sup>1939</sup> et la *ṣaḥīfa* surnommée la véridique « *al-ṣādiqa* » de 'Abd Allāh Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ (63/682).<sup>1940</sup> Il est intéressant de rappeler finalement la *ṣaḥīfa*, dite l'authentique « *al-ṣāḥīḥa* », du successeur Hammām Ibn Munabbih (132/749),<sup>1941</sup> le frère du célèbre Wahb Ibn Munabbih, qui l'a rapportée directement du compagnon Abū Hurayra (m. 59/678).<sup>1942</sup> Aḥmad Ibn Ḥanbal a consigné cette *ṣaḥīfa* dans son *musnad* par l'intermédiaire de l'*isnād* suivant :

A. Ibn Ḥanbal → 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī → Ma'mar Ibn Rāshid → Hammām Ibn Munabbih → Abū Hurayra.<sup>1943</sup>

La littérature chiite, ancienne et contemporaine, se préoccupe manifestement plus de ses *ṣuḥuf* que la littérature sunnite ; afin d'accréditer probablement la première *ṣaḥīfa* de 'Alī qui, d'après eux, contienne, entre autres, l'attestation prophétique de sa succession en tant qu'*imām*, aussi bien que ses descendants.<sup>1944</sup>

<sup>1932</sup> al-Farāhīdī (al-Khalīl), *op. cit.*, p. 120. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, p. 186. Al-Fayrūz Ābādī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 826.

<sup>1933</sup> Al-Aḥmadī ('Alī), *op. cit.*, T. I, pp. 403 sqq. Voir aussi, Al-Ṣan'ānī (Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. IX, p. 263. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *Taqyīd al-'ilm*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>1934</sup> Al-Aḥmadī ('Alī), *Ibid.*, p. 426.

<sup>1935</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>1936</sup> *Ibid.*, p. 441. Voir sa biographie dans Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. X, pp. 265 sqq. Ibn Ḥanbal mentionne uniquement sept *ḥadīth* rapportés par Asmā' en question, sans qu'il évoque pour autant sa *ṣaḥīfa*. cf., *al-Musnad*, *op. cit.*, T. XI, pp. 182-184.

<sup>1937</sup> Al-Aḥmadī ('Alī), *Ibid.*, p. 442. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, p. 120 sq.

<sup>1938</sup> Al-Aḥmadī ('Alī), *Ibid.*, p. 461. Son vrai nom est : Samura Ibn Junāda Ibn Jundub. Voir, Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. VI, p. 205.

<sup>1939</sup> Al-Aḥmadī ('Alī), *Ibid.*, p. 436. Voir, al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. XI, p. 183 où il évoque cette *ṣaḥīfa*. Pour sa biographie, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, pp. 382 sqq.

<sup>1940</sup> Al-Aḥmadī ('Alī), *Ibid.*, p. 470. Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *Jāmi' bayān al-'ilm wa faḍlih*, éd. Dār Ibn al-Jawzī, Riyad, 1994, T. I, p. 305. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, pp. 103 sqq. Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, p. 535.

<sup>1941</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 103.

<sup>1942</sup> Al-Aḥmadī ('Alī), *Ibid.* Notons qu'Abū Hurayra est originaire de Daws, une tribu yéménite. cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. V, p. 230.

<sup>1943</sup> Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *op. cit.*, T. IV, pp. 256-283. Il est intéressant d'observer que cet *isnād* est absolument yéménite à l'exception d'Aḥmad le Bagdadien. Bien qu'il soit originaire de Bassora, Ma'mar Ibn Rāshid (153/770) s'est installé définitivement au Yémen, depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort. Voir, Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.*, T. VIII, p. 105

Goldziher, qui cite lui aussi quelque *ṣuḥuf*,<sup>1945</sup> s'interroge si l'existence formelle de ces dernières soit réelle ou si c'était simplement une pure invention des générations postérieures, afin de se justifier par rapport aux hostiles à l'écrit du *ḥadīth*.<sup>1946</sup>

Effectivement, ce grand passage vers une étape, où l'écrit devient, de plus en plus, répandu, à tel point qu'il aura le dessus sur l'oralité, suscite décidément des conservateurs une opposition très farouche.

Quelles sont les raisons sous-jacentes de cette transition ? Quels sont les motifs latents de cet antagonisme, autrement dit entre les favorables à l'écrit et ceux qui sont hostiles ? Ce changement culturel, avait-il des conséquences sur la compréhension des textes religieux, à savoir le Coran et le *ḥadīth* ? C'est ce que nous allons essayer de comprendre prochainement.

---

<sup>1944</sup> Al-Kulaynī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 333 sqq.

<sup>1945</sup> Goldziher (Ignaz), *Muslim studies, op. cit.*, T. II, p. 22 sq. Son contemporain l'Autrichien Aloys Sprenger fait état également de ces *ṣuḥuf* dans : « On the Origin and Progress of Writing down Historical Facts among the muslimans », in *Journal of Asiatic Society of Bengal*, 25, 1856, pp. 317 sqq.

<sup>1946</sup> Goldziher (Ignaz), *Ibid.*, p. 22.

#### IV. I. I. L'oralité et l'écrit dans la culture musulmane.

A/ Le rapport entre oralité et écriture occupe une place importante, et toujours croissante, dans la recherche historique occidentale depuis les années soixante, affirme l'historien Allemand H. Keller.<sup>1947</sup> Mais, bien que le médiéviste, du fait de ses sources, soit en permanence confronté au sujet des rapports entre oralité et écriture, cette problématique a pris naissance tout d'abord, dans les domaines de la philologie, l'histoire du droit, la philosophie de l'histoire, de la culture et de la langue avec, entre autres, le disciple de Kant, Johann Gottfried von Herder (m. 1803) et Wilhelm von Humboldt (m. 1835).<sup>1948</sup> Nous ne pouvons omettre cependant les influences des travaux ethno-sociologiques sur cette thématique, notamment ceux des anglo-américains, comme W. J. Ong,<sup>1949</sup> Ian Watt<sup>1950</sup> et Jack Goody.<sup>1951</sup>

Si nous prenons l'exemple de la recherche allemande, ce n'est que depuis deux décennies<sup>1952</sup> que la question oralité/écriture commence à faire l'objet d'une réflexion de fond dans la philologie germanique, notamment l'étude du thème de la transmission orale de la poésie, ainsi que les modifications que lui a infligées le passage à l'écrit, durant la période du développement de la littérature en moyen haut allemand.<sup>1953</sup> Quant à l'histoire du droit, ce n'est que depuis quelques années que la question, du rapport entre "droit oral" et écrit, discutée depuis longtemps, a été examinée sous l'angle fondamental des différences structurelles, entre us et coutumes juridiques de tradition orale et formes écrites du droit.<sup>1954</sup> Les spécialistes des civilisations antiques, tel que l'égyptologue Jan Assmann,<sup>1955</sup> ont évidemment participé à ce débat.<sup>1956</sup>

Bien qu'une unité spécifique de recherche portant le n° 321 et qui s'intitule : « Interactions et lieux de tension entre oralité et écriture » a été créée depuis 1985 à l'université allemande de Fribourg-en-Brigau,<sup>1957</sup> les historiens et tout particulièrement les médiévistes, n'ont jusqu'ici traité cette

---

<sup>1947</sup> Keller (Hagen), « Oralité et écriture », Trad. de l'allemand par Michel Parisse, dans : *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, op. cit., p. 127. Voir aussi, Kuchenbuch (Ludolf), « Écriture et oralité, -Quelques compléments et approfondissements-», Trad. de l'allemand par Etienne Champion, dans : *Ibid.*, p. 143.

<sup>1948</sup> Keller (Hagen), *Ibid.*, p. 128.

<sup>1949</sup> Voir, Ong (Walter Jackson), *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*, éd. Methuen, Londres, 1982.

<sup>1950</sup> Voir, Watt (Ian), *The Rise of the novel : studies in Defoe, Richardson and Fielding*, éd. Chatto & Windus, Londres, 1957. Jack Goody est le plus connu au lecteur français, cf., *La raison graphique -La domestication de la pensée sauvage-*, Trad. de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, éd. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979. Également, *Entre l'oralité et l'écriture*, Trad. de l'anglais par Denise Paulme, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

<sup>1951</sup> Keller (Hagen), op. cit., p. 130 sq.

<sup>1952</sup> Vers la fin des années soixante-dix du siècle dernier, si on se base sur l'année de la publication du livre en question.

<sup>1953</sup> Keller (Hagen), *Ibid.*, p. 129.

<sup>1954</sup> *Ibid.*

<sup>1955</sup> cf., Assmann (Jan), *La mémoire culturelle -écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Trad. de l'allemand par Diane Meur, éd. Aubier, Paris, 2010.

<sup>1956</sup> Keller (Hagen), op. cit., p. 132.

<sup>1957</sup> *Ibid.*, p. 133.

question que de façon plutôt hésitante. Une absence de toute discussion de fond, sur la relation entre écriture et oralité dans les sociétés médiévales, est particulièrement frappante si on considère ce passé de la recherche allemande, souligne Keller.<sup>1958</sup>

Le spécialiste français des chartes médiévales, Michel Parisse, nous renseigne :

« Les médiévistes français, qui ne sont pas ignorants de ce mouvement historique fortement impulsé par les travaux anglo-saxons et américains, apparaissent incontestablement en retard sans qu'ils perdent de vue pour autant les implications respectives de l'oral et de l'écrit. »<sup>1959</sup>

**B/** Quant à la recherche spécialisée dans l'islam médiéval, l'intérêt pour l'oralité et l'écrit a commencé à se manifester vers la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle avec le chercheur Aloys Sprenger (m. 1893).<sup>1960</sup>

Après lui, Ignaz Goldziher (m. 1921) contribue à l'étude de cette question, et ses opinions s'imposent dans la recherche occidentale jusqu'au 1960, comme, à titre d'exemple, son avis qui précise que les grandes collections de traditions systématiquement rangées en chapitre (c'est ce qu'on appelle le *taṣnīf*) n'ont vu le jour qu'au IX<sup>e</sup> siècle et non pas au VIII<sup>e</sup>.<sup>1961</sup> Cependant, et après la sortie de deux ouvrages, à savoir *Studies in Arabic Papyri* de Nabia Abbott<sup>1962</sup> et *Geschichte des arabischen Schrifttums* de Fuat Sezgin.<sup>1963</sup>

« L'islamologie a été contrainte à se réorienter et même à engager un débat face à des arguments qui proposent un tout autre point de vue. »<sup>1964</sup> D'après ces deux auteurs, les Arabes ont produit une littérature écrite, qui était en progression continue, depuis les débuts de l'islam, et en particulier sous les Omeyyades, c'est-à-dire entre 8/630 et 132/750.<sup>1965</sup> Bien que ce postulat, manque d'exactitude, surtout lorsque Sezgin avance que, par exemple, 'Abd Allāh Ibn 'Abbās (m. 68/687) a rédigé lui-même l'exégèse du Coran, un livre en bonne et due forme. Cette thèse a, toutefois, ouvert la voie à des nouvelles recherches qui ont mis la problématique, de l'oral et l'écrit dans la culture musulmane, au cœur de leurs préoccupations.<sup>1966</sup>

**C/** Durant la période prophétique, l'écriture a été certainement utilisée pour consigner les accords politiques et commerciaux, ainsi que pour communiquer avec des personnes ou des tribus lointaines. Zayd Ibn Thābit (m. 45/665) raconte qu'après l'installation du Prophète à Médine, il lui a demandé d'apprendre l'hébreu ou le syriaque,<sup>1967</sup> car il recevait des écrits « *kutub* » de certains juifs « *min unās* », et il préférait que personne ne soit au courant, dit-il.<sup>1968</sup> Dans une autre vers-

---

<sup>1958</sup> *Ibid.*, p. 127 sq.

<sup>1959</sup> Parisse (Michel), « Écrit et oral », dans : *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, op. cit., p. 167.

<sup>1960</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit. p. 3.

<sup>1961</sup> *Ibid.*, p. 4 sq.

<sup>1962</sup> Abbott (Nabia), *Studies in Arabic Papyri*, III Vol, éd. University of Chicago Press, entre 1957 et 1972.

<sup>1963</sup> Sezgin (Fuat), *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IX Vol, éd. Brill, Leyde, entre 1967 et 1984.

<sup>1964</sup> Schoeler (Gregor), op. cit., p. 6.

<sup>1965</sup> *Ibid.*

<sup>1966</sup> *Ibid.*, p. 7 sq.

<sup>1967</sup> Le doute vient probablement d'un rapporteur.

<sup>1968</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), op. cit., T. II, p. 309. Voir, Lecker (Michael), « Zayd B. Thābit, "a Jew with two sidelocks" : Judaism and literacy in pre-islamic Medina (Yathrib) », éd. The university of Chicago, 1997, p. 267.

ion, le Prophète lui aurait ordonné: « Apprends l'écriture des juifs « *kitāb yahūd* », car je ne leur fais pas confiance par rapport à mes écrits « *'alā kitābī.* » »<sup>1969</sup>

Il est très significatif de voir que le Coran évoque le terme *Kataba* avec tous ses dérivés trois cent seize fois.<sup>1970</sup> Ces occurrences dégagent, en tout, trois significations : la prédestination,<sup>1971</sup> le compte divin des actes humains<sup>1972</sup> et la transcription.<sup>1973</sup> Par ailleurs, le substantif *kitāb*, cité à lui seul deux cent trente fois,<sup>1974</sup> et qui signifie l'écrit,<sup>1975</sup> dévoile, semble-t-il, que l'idée du livre n'était pas encore prête dans cette société naissante.<sup>1976</sup> Bien que le Coran mentionne le mot *ṣuḥuf* à huit reprises, comme nous l'avons souligné ci-dessus, le vocable *muṣḥaf*, qui s'approche, plus ou moins, du concept du livre n'apparaît que durant la période califale d'Abū Bakr.<sup>1977</sup>

À ce propos, Casanova commente le verset XLVII de la sourate XXIX<sup>1978</sup>: « On voit que le Prophète emploie le même terme pour désigner le Coran et la Bible ; peut-être quand il parle des gens du Livre (ou de l'Écriture), pense-t-il précisément au (mot) grec βίβλος qui, dans les langues européennes, est synonyme de l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament). »<sup>1979</sup>

L'idée donc que la transmission était absolument orale n'est plus admise, les *muṣannafāt*<sup>1980</sup> du VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècle<sup>1981</sup> s'appuient sur des écrits bien antérieurs, dont l'émergence est à situer bien avant la fin du premier siècle de l'hégire.<sup>1982</sup> J. Chabbi conclut :

---

<sup>1969</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *Ibid.* Voir, De Prémare (Alfred-Louis), « Les textes musulmans dans leur environnement », *Arabica*, Vol. XLVII, éd. Brill, Leiden, 2000, p. 393. D'après Jawād 'Alī, l'écriture chez les Arabes de la période pré-islamique était très répandue. cf., 'Alī (Jawād), *op. cit.*, T. VIII, pp. 248 sqq. Lecker (Michael), *Ibid.*, pp. 267 sqq.

Il pourrait aussi que ces traditions concernant Zayd Ibn Thābit, connu dans la tradition par la fameuse description des deux grands compagnons : 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd et 'Ubay Ibn Ka'b : « jeune enfant avec deux tresses », « صبيّ بذيابتين », soient forgées *a posteriori* afin de mettre en valeur le principal scribe du Coran ou pour dissimuler son origine juive. Voir, Ibn Abī Dāwūd ('Abd Allāh), *op. cit.*, pp. 157. 183. 186. 189. sqq. 196 sqq. cf., Ibn Shebba ('Umar), *op. cit.*, T. III, p. 1006. Ibn shāḍān (al-Faḍl), *al-īḍāh fi -l-rad 'alā sā'ir al-firaq*, Annoté par Jalāl al-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī, éd. Mu'assasat, al-tārīkh al-'arabī, Beyrouth, 2009, p. 519. Lecker (Michael), *Ibid.*, pp. 266-267

<sup>1970</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, pp. 591-595.

<sup>1971</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>1972</sup> *Ibid.*, p. 591 sq.

<sup>1973</sup> *Ibid.*, pp. 591 sqq.

<sup>1974</sup> *Ibid.*, pp. 592-595. Sergeant pense que le mot coranique *Kitāb* signifie, dans certain cas, le Pacte de Médine. Voir, Sergeant (R. B.), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 8.

<sup>1975</sup> Notons que beaucoup de traducteurs du Coran rendent le terme *kitāb* par livre. cf., Hamidullah (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 4. 333 et passim. Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, pp. 13. 277 et passim. Masson (Denise), *op. cit.*, pp. 4. 372 et passim.

<sup>1976</sup> Voir la traduction de *kitāb* par écrit chez, entre autres : Blachère (Régis), *op. cit.*, pp. 30. 330 et passim. Berque (Jacques), *op. cit.*, pp. 25. 321 et passim. Chouraqui (André), *op. cit.*, pp. 32. 422 et passim.

J. Chabbi remarque judicieusement : « Le sens étymologique (du mot *kitāb*) renvoie en fait à l'idée d' « écriture », mais seulement en tant qu'il s'agit d'une écriture prédictive ou prescriptive et non d'une écriture donnée à lire à notre manière. », Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1977</sup> Voir *supra*.

<sup>1978</sup> "وكذلك أنزلنا إليك الكتاب، فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به، ومن هؤلاء من يؤمن به..." « De même, nous avons fait descendre vers toi l'Écriture. Ceux à qui nous avons donné l'Écriture croient en elle... » Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 426.

<sup>1979</sup> Casanova (Paul), *Muḥammad et la fin du monde - Étude critique sur l'Islam primitif-*, éd. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1911, p. 75.

<sup>1980</sup> Pour le *taṣnīf* et les *muṣannafāt* voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, pp. 71 sqq.

« L'écrit est moins vu comme un graphisme que comme une oralité fixée... sa fonction est rien moins que banale dans des sociétés dominées par l'oralité comme celles de l'Arabie tribale du VII<sup>e</sup> siècle. »<sup>1983</sup>

### 1/Un aperçu des écrits antérieurs :

Bien qu'il ne soit pas très répandu au début, l'écrit a toujours coudoyé l'oralité. Le savoir religieux a emprunté presque le même chemin que la littérature arabe décrite par Schoeler :

« Pendant près de cent ans, la transmission de ce savoir reposa sur une communication orale du maître au disciple, ce qui n'excluait nullement, dès une époque très ancienne - on pourrait même dire dès les débuts-, l'intégration de l'écrit à ce processus. En dépit des critiques, la place de l'écriture alla croissant au fil du temps. »<sup>1984</sup>

À la demande du calife 'Abd al-Malik, 'Urwa b. al-Zubayr (94/713)<sup>1985</sup> serait le premier à rassembler des traditions sur la vie de Muḥammad, et à les envoyer à ce dernier sous forme d'une ou de plusieurs missives.<sup>1986</sup> Sans oublier, à en croire le *khābar* d'Ibn Ishāq qui le tient de Zuhri, qu'il a échangé, aussi, au moins une épître avec Ibn Abī Hunayda, un proche du calife al-Walīd b. 'Abd al-Malik (m 96/714). Il lui aurait demandé l'interprétation qui concerne le verset<sup>1987</sup> des croyantes émigrées, lequel a un rapport direct avec le traité d'al-Ḥudaybiya.<sup>1988</sup>

Désormais, c'est Hishām, le fils de 'Abd al-Malik, et al-Zuhri, le disciple de 'Urwa, qui auraient assuré la transmission de ces textes.<sup>1989</sup> Elles subsistent, au moins partiellement, grâce aux fragments relatés par Ṭabarī.<sup>1990</sup>

Watt exprime ses doutes vis-à-vis de l'impartialité de ses lettres. Il estime que ce soupçon se voit renforcer du fait que certains transmetteurs de ces dernières hantaient les cercles qadarites notoirement anti-omeyyades, tels Abbān Ibn Yazīd al-'Aṭṭār (165/781)<sup>1991</sup> et 'Abd al-Wārith Ibn Sa'īd<sup>1992</sup> (180/796).<sup>1993</sup>

---

<sup>1981</sup> Schoeler (Gregor), *Ibid.*, p. 72.

<sup>1982</sup> Micheau place cette émergence à la fin du premier siècle de l'hégire. Voir, Micheau (Françoise), *op. cit.*, p. 29. Voir, chapitre IV. I. *Ṣaḥīfa, kitāb*, ci-dessus.

<sup>1983</sup> Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran-*, *op. cit.*, p. 82. note n° 1.

<sup>1984</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>1985</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh Ṭabarī*, *op. cit.*, T. VI, p. 491. Concernant ce personnage, Jacqueline Chabbi se demande s'il ne doit pas sa célébrité posthume uniquement au fait qu'il soit un parent proche à Muḥammad plus qu'à des compétences cumulées qu'on lui prête et qu'on ne peut jamais vérifier. cf., Chabbi (Jacqueline), « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale - problèmes de lecture et de méthode », *op. cit.*, Vol. VI, p. 34.

*L'encyclopédie de l'Islam* expose brillamment ce personnage clé du I<sup>er</sup> siècle de l'hégire, le septième de l'ère Chrétienne. *Encyclopédie de l'Islam, (Urwa B. Al-Zubayr)*, éd. E. J. Brill, Leyde, 2002, T. X, pp. 983 sqq.

<sup>1986</sup> Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam*, *op. cit.*, p. 81. Watt (William Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 210.

<sup>1987</sup> LX, X. Voir, Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 591.

<sup>1988</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Sayyid, *op. cit.*, T. III, p. 340 sq. Voir, Görke (Andreas), «The Historical tradition about al-Ḥudaybiya -a study of 'Urwa b. Zubayr's account-», *op. cit.*, p. 246.

<sup>1989</sup> Micheau (Françoise), *op. cit.*, p. 32.

<sup>1990</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 328. 421-424. T. III, pp. 55. 163.

<sup>1991</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. II, pp. 24-26. Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Tahdīb al-Tahdīb*, *op. cit.*, T. I, p. 101 sq.

<sup>1992</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 213.

<sup>1993</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XVIII, pp. 478-484. Ibn Ḥajar (Aḥmad), *op. cit.*, T. VI, pp. 441 sqq. Ces deux personnages en question sont crédibles chez la majorité des experts du *ḥadīth*, car bien qu'ils soient qadarites, ils ne faisaient



À ce propos, il est sans doute opportun de signaler la longue épître que, le renommé et le contemporain de 'Urwa, Hassan al-Baṣrī (110/728) aurait adressé lui aussi à 'Abd al-Malik. Il aurait rédigé des réponses à des questions que ce dernier lui a posées, qui concernent surtout le fatalisme et le libre arbitre.<sup>1994</sup> Cette lettre dégage une vision tout à fait mu'tazilite. De ce fait, al-Shahrastānī (m. 548/1153), qui était de doctrine ash'arite, affirme que son vrai rédacteur n'est pas al-Ḥassen, mais, sans doute, Wāṣil Ibn 'Aṭā' (131/748).<sup>1995</sup>

Dans son *magnum opus*, al-Ṣan'ānī nous renseigne, d'après Hishām Ibn 'Urwa, que le jour d'al-Ḥarra (63/682)<sup>1996</sup> 'Urwa brûle des "livres" de *fiqh*. Il avoue après ces jours sanglants :

« J'aurais préféré les avoir préservés (les *kutub*) que mes proches et mes biens. »<sup>1997</sup>

"أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه ، فكان يقول بعد ذلك : لأن تكون عندي أحب إلي من أن يكون لي مثل أهلي ومالي."

En revanche, une autre tradition atteste : « 'Urwa aurait dit : « Nous devons pas avoir un *kitāb* à côté du *kitāb* de Dieu, disions-nous. J'ai effacé de ce fait mes *kutub*, lesquels, j'aurais aimé qu'ils ("livres") soient préservés. »

"قال عروة بن الزبير: كُتِّبَ نقول لا نتخذ كتابا مع كتاب الله فمحوت كتبي فوالله لوودت أن كتبي عندي..."<sup>1998</sup>

Si les deux traditions relatent le même événement, 'Urwa nous fournit donc deux explications différentes de son acte : Il aurait détruit ses notes afin que les informations qu'elles contiennent ne tombent pas entre les mains des Omeyyades, or ses écrits étaient probablement hostiles à ces derniers, ou, peut-être, parce qu'il pensait, à un moment donné,<sup>1999</sup> que le seul "livre" digne de subsister est, exclusivement, le Coran.

Les avis des chercheurs divergent sur la question de savoir, si 'Urwa était le vrai auteur de ces *kutub*,<sup>2000</sup> ou bien, ces écrits, qui se trouvaient avec lui, sont élaborés par d'autres compilateurs.<sup>2001</sup>

pas de prosélytisme à cette doctrine, soulignaient ces experts. Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.* T. II, p. 25. n° 1 ; T. XVIII, p. 484. n° 1 respectivement. Voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 39 sq.

<sup>1994</sup> Ibn Aḥmad (al-Qāḍī Abd al-Jabār Abd al-Jabār), *Faḍ al- l'tizāl wa ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Annoté par Sayyid (Fu'ād), éd. al-Dār al-Tūnusiyya li-l-nashr, Tunis, 1974, p. 215-223. Al- Shahrastānī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 61.

Cette épître a été éditée par Hellmut Ritter dans *Der Islam* 21 (1933), pp. 1-83. Voir, Mourad (Suleiman Ali ), *Early Islam between Myth and History - Al-Hasan al-Baṣrī* (D. 110H/728 CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship, éd. Brill, 2006, Leiden, pp. 176 sqq. cf., Gilliot (Claude), « Bulletin d'islamologie et d'études arabes », *op. cit.*, pp. 155-187.

<sup>1995</sup> Al- Shahrastānī (Muḥammad), *Ibid.* Paradoxalement, chaque doctrine théologique prétend qu'al-Hassan al-Baṣrī fasse partie de ses personnages clés. cf., Ibn Aḥmad (al-Qāḍī Abd al-Jabār), *op. cit.*, p. 214 où il le cite dans la troisième génération des mu'tazilites. Voir al-Subkī (Tāj al-dīn), *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, éd. Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, 1964, T. I, p. 315 où il le mentionne avec les successeurs, protecteurs de la *sharī'a*, al-*Tābi'ūn ḥuffāz al-sharī'a*, note-t-il. *Ibid.*

<sup>1996</sup> Pour ce jour sanglant d'al-Ḥarra, voir al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, pp. 482 sqq.

<sup>1997</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. XI, p. 425. Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 178. cf., Horovitz (Josef), *op. cit.*, p. 23.

<sup>1998</sup> Abū Nu'aym (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p.176. Ibn Ḥajar (Aḥmad), *op. cit.*, T. VII, p. 165. Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>1999</sup> Cette formulation répond à la question de E. Landau-Tasseront : " If that was his opinion, why did he have books in the first place ? " Or, il est tout à fait possible que, durant sa jeunesse, 'Urwa ait consigné le *ḥadīth* et collecté des *kutub*, ensuite il a penché vers l'avis de ceux qui interdisent l'écriture. Cependant, lorsqu'il a mûri, il a réadopté son premier avis. Landau-Tasseront (Ella), « On the reconstruction of lost sources», dans *al-Qanṭara*, éd. Consejo superior de investigaciones científicas -Instituto de filología-, Vol. XXV, Madrid, 2004, p. 52.

<sup>2000</sup> Parmi les partisans de cette supposition, citons : A.L. De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam- Entre écriture et histoire-*, *op. cit.*, p. 387 ; Schoeler (Gregor), *Ibid.*, p. 46.

<sup>2001</sup> Borrut (Antoine), *op. cit.*, p. 68.

L'épisode lui-même est mis en doute par Landau-Tasserion. Il estime qu'il s'agit là, probablement, d'un artifice littéraire à replacer dans le contexte du débat, entre les érudits musulmans, sur la légalisation ou pas de la consignation du *ḥadīth*.<sup>2002</sup> Il n'est pas impossible, en effet, que la destruction d'ouvrages par le feu, relève du topos, comme en attestent d'autres occurrences au cours de la même période.<sup>2003</sup>

Il est probable aussi que le *khābar* d'al-Ḥarra serait fabriqué par Hishām afin de rendre, tout simplement, son père crédible et, en conséquence, lui-même, auprès de la cour abbasside. Il aurait perdu la rigueur de la transmission une fois installé en Iraq, insistent les experts du *ḥadīth*, à en croire al-Khaṭīb al-Baghdādī.<sup>2004</sup>

En tout état de cause, les *kutub* attribués à 'Urwa ne signifient nullement, à proprement parler, livres. Le terme *kitāb* à cette époque, le début du huitième siècle, veut dire : *scripta*, des écrits, des notes et des recueils que le disciple aurait entendu à divers moments, et même, à divers endroits. L'oralité dominante dans la culture musulmane première n'empêche pas que les maîtres et leurs élèves rédigeaient des notes écrites, qui servent d'aides mémoires. Ses notes ne sont, surtout pas, considérées comme des livres dans leurs formes finales et qui n'attendent qu'à être édités.<sup>2005</sup>

Ça nous conduit à poser la question suivante : le *taṣnīf* existait-il en cette période ?<sup>2006</sup>

Les chercheurs ont divergé sur cette question, notamment Goldziher, qui refuse d'admettre que la tradition prophétique ait connu ce genre de travail, à savoir le *taṣnīf* avant le IX<sup>e</sup> siècle. Son contemporain Martin Hartmann a contesté, sans être entendu d'après Schoeler, la validité des vues de Goldziher.<sup>2007</sup>

Quant à Sezgin, il considère que des livres ont été composés en VIII<sup>e</sup> Siècle et même avant, précise-t-il, bien que ces œuvres, en grande partie, soient perdues, tels que l'exégèse d'Ibn 'Abbās et le *ta-*

---

<sup>2002</sup> Landau-Tasserion (Ella), *op. cit.*, p. 53. Voir, Borrut (Antoine), *Ibid.* La consignation du *ḥadīth* a connu un long débat, entre les érudits, avant que les partisans de l'écriture l'emportent. Al-Khaṭīb al-Baghdādī a bien résumé les avis des deux camps en précisant les raisons de chacun. Voir, *Taqyīd al-'ilm*, éd. Dār al-istiḳāma, Le Caire, 2008, pp. 17 sqq ; pp. 73 sqq. cf., Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. XI, p. 258. Ibn Abī Shayba ('Abd Allāh), *op. cit.*, T. VIII, pp. 576 sqq ; 578 sqq.

Zuhrī aurait-il utilisé l'écriture afin de consigner ses traditions collectées ? Nous sommes là-dessus face à des traditions contradictoires. Voir, Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, XI, p. 258. Al-Fasawī (Ya'qūb), *Kitāb al-ma'rifa wa al-tārīkh*, éd. Maktabat al-dār, Médine, 1989, T. I, p. 622. p. 637. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *Ibid.*, p. 106.

Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 53.

Cela dit, deux problématiques se posent avec cette grande figure de la transmission, qui est présentée dans la tradition comme le premier à avoir compilé officiellement le *ḥadīth*. Voir, Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 247. Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam*, *op. cit.*, p. 81 :

**A/**Nous n'avons pas accès directement à ce que Zuhrī, lui-même, ait écrit réellement, bien que ses citations ont survécu dans des sources postérieures, telles la biographie d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām. Voir, Robinson (Chase. F), *op. cit.*, p. 25.

**B/**L'utilisation abusive ou mal définie du label de Zuhrī, pour emprunter l'expression de De Prémare. cf., De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam -entre écriture et histoire-*, *op. cit.*, p. 393. Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 690-691. Borrut (Antoine), *Ibid.*, p. 64.

<sup>2003</sup> Voir, Borrut (Antoine), *Ibid.*, p. 68.

<sup>2004</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. XVI, p. 61.

<sup>2005</sup> Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>2006</sup> *Al-taṣnīf* c'est le fait de distinguer les informations collectées, les unes des autres, et de constituer des parties de toute chose. « *Al-taṣnīf tamyīz al-ashyā' 'an ba'dihā al-ba'd, wa al-ṣinḥf tā'ifa wa qiṭ'a min kullī shay'*. » Voir, Farāhīdī (al-Khalīl), *op. cit.*, T. VII, p. 132. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, p. 198.

<sup>2007</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 5.

*fsīr* de Mujāhid.<sup>2008</sup> Son collègue Rudolf Sellheim réfute catégoriquement sa thèse, c'est-à-dire la mise précoce par écrit de la tradition arabe.<sup>2009</sup> Nabia Abbott et Fuat Sezgin, qui soutiennent nettement l'idée de la précocité du livre dans la culture musulmane, estiment que le *ḥadīth* comme d'autres sciences arabo-islamiques se sont développés suivant le modèle : *Kitāba* (prendre des notes), *Tadwīn* et *taṣnīf*.<sup>2010</sup>

Certes, la relation, entre l'oral et l'écrit dans la culture musulmane, est compliquée et difficile à saisir,<sup>2011</sup> cependant nous pensons que les deux termes : *kitāb* et *taṣnīf* utilisés abondamment, en particulier le premier, dans les premiers écrits, sont la raison principale de cette confusion.

Afin de distinguer entre le *kitāb*, qui veut dire note personnelle et brouillon et aide mémoire, et le *kitāb* rédigé selon les règles de l'art et destiné à la publication, G. Schoeler, qui estime que le mot arabe *kitāb* désigne confusément les deux catégories,<sup>2012</sup> propose les deux termes grecs : *l'hypomnēma* qui recouvre les notes privées et le *syngramma* pour le livre en bonne et due forme.<sup>2013</sup> Or, la signification primitive du terme *kitāb* est écrit « *maktūb* ». Il acquerra, beaucoup plus tard, l'acception du "livre". Nous pouvons donc utiliser, tout simplement, le participe passif « *ism al-maf-'ūl* », *al-maktūb* et le nom verbal « *al-maṣḍar* », *al-kitāb* afin de désigner ces deux genres respectivement. Utiliser le nom verbal et vouloir dire son participe passif est une formule rhétorique exploitée largement dans la langue arabe, comme nous l'avons déjà souligné.<sup>2014</sup>

Nous nous contentons de citer quelques exemples, qui prouvent que les anciens Arabes, lorsqu'ils employaient le mot *kitāb*, ne voulaient pas dire ouvrage stricto sensu.<sup>2015</sup>

. La tradition, relatée par Ibn Dāwūd, montre, sans équivoque, que les anciens appliquent le terme *kitāb* et entendent *maktūb*, écrit. 'Uthmān Ibn 'Affān commande vivement :

« ...Tout musulman possède le moindre verset du coran, entendu directement du Prophète, doit le restituer. Les hommes commencent à ramener des pierres plates, des omoplastes de chameaux et tiges de palmier sur lesquelles était le "livre" ... »<sup>2016</sup>

عزمت على من عنده شيء من القرآن سمعه من رسول الله لما أتاني به، فجعل الرجل يأتيه باللوح والكتف والعصب فيه الكتاب..."

. Après l'assassinat d'al-Zubayr, son fils aîné 'Abd Allāh s'est adressé à 'Abd Allāh Ibn Ja'far : « J'ai trouvé dans les "livres" de mon père, *kutub abī*, que tu lui dois mille mille dirhams... »<sup>2017</sup>

. Un certain 'Azra, qui rend souvent visite à Sa'īd Ibn Jubayr (95/713), porte d'une main le *kitāb* de *tafsīr* et de l'autre l'encrier pour apporter des corrections.<sup>2018</sup>

. Al-Mubarrid rapporte : « Après que le poète satirique Bashār Ibn Burd (m. 168/784) a été exécuté pour une éventuelle apostasie, les autorités ont fouillé dans ses "livres" *kutubihī* ; ils ont cependant

<sup>2008</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>2009</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>2010</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>2011</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>2012</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>2013</sup> *Ibid.*

<sup>2014</sup> Voir, Ibn Fāris (Aḥmad), *al-Ṣāhibī*, *op. cit.*, p. 200. Al-Tha'ālibī ('Abd al-Malik), *Fiqh al-luġha wa asrār al-'arabiyya*, *op. cit.*, p. 367. Al-Rāzī (Fakhr al-dīn), *Mafātīḥ al-ghayb*, *op. cit.*, T. II, p. 15.

<sup>2015</sup> La non distinction entre *kitāb* et *maktūb* peut nous ramener à des déduction erronées. Voir, Ouardi (Hela), *op. cit.*, p. 132.

<sup>2016</sup> Ibn Abī Dāwūd ('Abd Allāh), *Kitāb al-Maṣāḥif*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>2017</sup> Ibn al-Athīr ('Ali), *Uṣd al-ghāba fī ma'rīfat al-ṣaḥāba*, *op. cit.*, T. III, p. 200. Il s'est avéré que 'Abd Allāh s'est trompé et que c'est Zubayr qui doit les mille mille dirhams à Ibn Ja'far. *Ibid.*

<sup>2018</sup> Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, p. 104. Pour plus d'exemples, voir, *Ibid.*, T. II, pp. 361. 372.

trouvé un *kitāb* qui contient : J'ai voulu faire la satire de la famille de Sulaymān Ibn 'Alī, et quand j'ai su qu'ils sont proches du Prophète, j'ai renoncé à ce dessein. »<sup>2019</sup>

. Yazīd Ibn Abī Ḥabīb aurait trouvé un " livre " présentant les noms des émissaires que le Prophète a dépêchés aux différents rois, et comportant aussi ses consignes. Il l'aurait envoyé à Zuhri qui l'a authentifié, ajoute la tradition.<sup>2020</sup>

. Al-Khathīb al-Baghdādī révèle qu'Ibn Ishāq a lancé, un jour, un défi à l'égard de Mālik Ibn Anas : «Ramenez-moi ses kutub, pour que je vous démontre ses défauts et ses failles...»<sup>2021</sup>

. Pendant qu'al-Layth Ibn Sa'd discute une question juridique, un homme lui réplique : « Dans ton *kitāb* on trouve le contraire de tes dires. Alors al-Layth répond : Nous avons coutume de corriger intellectuellement et oralement ce que nous consignons dans nos *kutub*. »<sup>2022</sup>

. En relatant les événements du jour d'al-Ḥarra, qu'il date de 64/683, al-Ṭabarī objecte : « Je l'ai trouvé dans mon *kitāb* ainsi, c'est une erreur car le (calife) Yazīd succombait en 64, et la bataille d'al- Ḥarra se déroulait (un an auparavant) en 63. », <sup>2023</sup> «هكذا وجدته في كتابي، وهو خطأ لأن يزيد هلك سنة 64 هـ، ووقعة الحرة سنة 63 هـ».

Même à un moment reculé, comme le cas de Ṭabarī (m. 310/922), le vocable *kitāb* dégage donc le sens de cahier de notes et de brouillons.

. Le terme *kitāb*, au surplus, peut vouloir dire épître :

« Un certain Ayyūb aurait dit : « J'ai lu un *kitāb* (dont il est écrit) : D'al-'Alā' Ibn al-Ḥaḍramī au messager de Dieu Muḥammad ... » <sup>2024</sup> " قرأت كتابا : من العلاء بن الحضرمي إلى محمد رسول الله... " .

. *kitāb* signifie également chapitre « *faṣl* ». En étudiant le thème de *malāḥim*, Casanova remarque que Ḥājī Khalīfa attribue à Abū Dāwūd : « un *kitāb al-malāḥim* ». Le livre en question est peu probable, observe-t-il, vu que le livre *al-Sunan al-kubrā* d'Abū Dāwūd contient un chapitre du nom d' *al-malāḥim*. Ḥ. Khalīfa a dû confondre, conclut-il, entre chapitre et livre.<sup>2025</sup>

. Une partie d'un *kitāb* s'appelle aussi *juz'*. A cet égard, rappelons-nous que, postérieurement, les copistes des manuscrits ont souvent recopié et divisé ces derniers en *juz'*.<sup>2026</sup> Et par la suite, le mot *juz'* signifiera *kitāb* à part entière.

À ce propos, souvenons-nous de la copie de la *Sīra* d'Ibn Ishāq, effectuée par Ziyād al-Bakā' à Bagdad pour lui-même, et à al-Ḥīra, pour le compte d'autrui.<sup>2027</sup> Le vocable copie « *nuskha* » employé dans ce contexte, ne désigne guère un livre définitif et bien défini.

J. Goody atteste :

«...Une œuvre écrite a nécessairement un début, un milieu et une fin. Une composition orale est susceptible de recevoir des additions à tout moment et de la part de diverses personnes... »<sup>2028</sup>

<sup>2019</sup> Al-Mubarrid (Muhammad), *al-Kāmil*, annoté par Muḥammad al-Dālī, éd. Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1997, T. III, p. 1111 sq.

<sup>2020</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. II, p. 645.

<sup>2021</sup> " إئتوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه و نقائصه... " Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 21.

<sup>2022</sup> " في كتابك غير هذا، فقال : في كتابي أو في كتبنا، ما إذا مرّ بنا هذبناه بعقولنا و ألسنتنا. " Abū Nu'aym (Aḥmad), *op. cit.*, T. VII, p. 319.

<sup>2023</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 487.

<sup>2024</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. XI, p. 428.

<sup>2025</sup> Casanova (Paul), *op. cit.*, p. 47.

<sup>2026</sup> Humbert (Geneviève), « Le *juz'* dans les manuscrits arabes médiévaux », publié dans *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous la direction de François Déroche & Francis Richard, éd. Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997, pp. 78 sqq.

<sup>2027</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. IX, p. 500.

<sup>2028</sup> Goody (Jack), *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, *op. cit.*, p. 34.

Le rêve de la colombe, qu'Ibn Sirīn aurait interprété, décrit parfaitement le rôle des transmetteurs qui n'est pas pour autant toujours impartial. « Une colombe avale une perle et la rejette plus grosse qu'elle n'était ; une autre colombe rejette la perle plus petite qu'elle n'était ; une troisième rejette la perle de la même grosseur que lorsque l'avait avalée. M. Ibn Sirīn donne l'interprétation suivante : la première colombe, c'est Ḥasan al-Baṣrī qui sait améliorer un *ḥadīth* et l'enrober de sa parénèse ; la seconde, c'est Ibn Sirīn qui retranche ce qu'il entend ; la troisième, c'est Qatāda, le plus fidèle des transmetteurs. »<sup>2029</sup>

Al-Zuhrī, la figure clé de la transmission lui-même, n'était pas neutre apparemment dans son rapport avec les textes. Mālik Ibn Anas raconte : « J'ai pris la bride de la mule de Zuhrī pour l'interroger sur un *ḥadīth*. Zuhrī réplique : « الذي أعجبتني منه قد حدثتته . Pourtant, je t'ai transmis ce qui m'a plu de ce dernier ! » Mālik lui demande : « Alors, redis-le moi. » Il répond fermement : « Non... »<sup>2030</sup> Nous ne pourrions jamais savoir si Ibn Ishāq a rectifié, entre-temps, quelques traditions ou si Ziyād a remanié sa copie personnelle ou pas.<sup>2031</sup>

À l'âge de l'imprimerie, c'est l'édition et la publication du livre qui met un terme à toute modification, du moins jusqu'à la nouvelle édition ; et c'est la phase où on peut dire que le livre, qui n'était qu'un projet, est réellement né.<sup>2032</sup>

Ce qui a conduit probablement A. Sprenger à écrire dans son étude consacrée au Prophète : « Nous devons faire la distinction entre des notes destinées à soutenir la mémoire, des cahiers de cours et des livres publiés. »<sup>2033</sup>

D'emblée, et dès la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, la vision de ce chercheur Autrichien était claire et intelligible.<sup>2034</sup>

Schoeler soutient la proposition avancée par Goldziher, qui distingue entre le *tadwīn*, les premières collections compilées en général, sous l'impulsion de la cour, pour emprunter l'expression de Schoeler, et le *taṣnīf* qui est le classement des matériaux en chapitres.<sup>2035</sup> C'est Zuhrī, probablement, qui a inauguré l'ère du *taṣnīf*, quand il a pratiqué un procédé appelé *al-munāwala* المناولة. Il consiste à prêter ses brouillons à ses élèves en les autorisant à les copier ; ce que fera son éminent disciple, Mālik dans le *Muwaṭṭa'*. Désormais, ce dernier initie, avec son contemporain Ibn Ishāq, l'étape des *muṣannafāt*.<sup>2036</sup>

<sup>2029</sup> Comerro (Viviane), *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, op. cit., p. 23. cf., Ibn 'Asākir ('Ali), op. cit., T. LIII, p. 231.

<sup>2030</sup> Al Fasawī (Ya'qūb), op. cit., T. I, p. 622.

<sup>2031</sup> Voir, Ibn Sa'd (Muḥammad), op. cit., T. VII, p. 552. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., T. IX, p. 500.

<sup>2032</sup> Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), op. cit., p. 72.

<sup>2033</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit., p. 3.

<sup>2034</sup> Gilliot (Claude), « Le débat contemporain sur l'islam des origines » dans *Les débuts du monde musulmans -VII°- X° siècle-*, op. cit., p. 359.

À cet égard, notons en passant que Sprenger affirme que « *asāṭīr al-awalīn*, Q VI, XXV. » est le nom d'un livre dont nous avons peu d'informations qui concernent son origine et son contenu. Il écrit : " It is certain, from the context, where the expression occurs, and from the commentators on the Qorān, that « Asāṭīr of the Ancients » is the name of a book ; but we have very little information as to its origin and contents. ", Sprenger (Aloys), *Life of Muḥammad from original sources*, op. cit., p. 99.

Pour les neuf occurrences de l'expression « *asāṭīr al-awalīn*. », voir, 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), op. cit., p. 350.

<sup>2035</sup> Schoeler (Gregor), op. cit., p. 3.

<sup>2036</sup> Voir, Al Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *al Kifāyat fī 'ilm al-riwāya*, op. cit., p. 333. Schoeler (Gregor), *Ibid.*, pp. 53. 71. 89.



Il est intéressant de remarquer que Zuhri nomme le support des *ḥadīth* qu'il les a assemblés sous l'ordre de 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz (m.101/719) *diftar* دفتر et non pas *kitāb* :

قال الزهري : " أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبنا دفتر دفتر، فبعث، إلى كل أرض له عليها سلطان، دفترًا"<sup>2037</sup>  
Al-Zuhri aurait dit : « (Le calife) 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz nous a ordonné de collecter les *sunan*. Nous les avons consignés dans divers « *diftar* », lesquels ont été envoyés à chaque contrée sous sa domination. »

Ibn Manẓūr nous renseigne que le *diftar* ou *daftar*, deux variantes, signifie le cahier « *kurrās* » ou le groupe de feuillets entrêmelés « *ṣuḥuf maḍmūma* ».<sup>2038</sup> Désormais, le *diftar* appartient à l'étape du *tadwīn*, laquelle précède et prépare celle du *taṣnīf*.

## 2/ Le rôle des disciples dans la constitution des livres de leur maître à titre posthume :

Tant que le maître modifie et corrige ses écrits, et tant qu'il n'a pas annoncé que sa recension est finale et définitive, son œuvre demeure dans la catégorie des *taṣnīf*, qui est d'ailleurs l'étape qui précède celle du livre. Le *taṣnīf* est une étape intermédiaire entre les notes écrites et le véritable livre, précise Schoeler.<sup>2039</sup>

Nous avons évoqué ci-dessus un *khābar* qui concerne al-Layth b. Sa'd, où un disciple s'étonne que son maître avance des informations différentes de ce qu'il a déjà noté de lui ; Al-Layth Ibn Sa'd lui explique :

« Nous avons coutume de corriger intellectuellement et oralement ce que nous écrivons dans mon "livre"/nos "livres".<sup>2040</sup> في كتابي أو في كتبنا، ما إذا مر بنا هذبنا بعقولنا وألسنتنا »

Malheureusement, ce juriste égyptien n'a pas franchi le stade de *taṣnīf*, ses disciples l'ont lâché. Or, en général ce sont ces derniers qui font passer l'écrit de la phase de *muṣannaḥ* à celle du livre. Souvenons-nous de cette phrase attribuée à Shāfi'ī : « Al-Layth Ibn Sa'd devança Mālik Ibn Anas en jurisprudence, mais, contrairement à ce dernier, ses disciples l'avaient lâché. »<sup>2041</sup>

Effectivement, ce sont les disciples qui inventent les maîtres, disait Régis Debray.<sup>2042</sup> Ils les inventent, dans ce contexte, en préservant leur *taṣnīf* et en le mettant au point pour qu'il devienne livre et ensuite le diffuser partout afin de l'éterniser.

Les érudits musulmans distinguent entre le cercle *ḥalaqa* qui inclut tout un chacun, même les illettrés et le cercle restreint de leur disciples. Ils comptent uniquement sur ces derniers afin de diffuser leurs sciences. Goody attire notre attention sur le fait que même les fameux textes anciens, tels que le code de Hammurabi, le récit de la création et l'épopée de Gilgamesh, étaient relégués dans le domaine scolaire, autrement dit ils étaient restreints à une élite limitée.<sup>2043</sup>

Al-Khaṭīb al-Baghdādī raconte : « Muḥammad Ibn Ishāq al-Serrāj a voulu emprunter une partie du *kitāb al-tārīkh* d'Ibn Abī Khaythama, alors ce dernier l'interpelle<sup>2044</sup> : « Ô Abū al-'Abbās,<sup>2045</sup> j'ai juré

<sup>2037</sup> Ibn Abī Khaythama ((Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 247.

<sup>2038</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, p. 289.

<sup>2039</sup> Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 83.

<sup>2040</sup> Abū Nu'aym (Aḥmad), *op.cit.*, T. VII, p. 319.

<sup>2041</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op.cit.*, T. XXIV, p. 270. cf., Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Ḥusn al-muḥāḍara fī tārīkh Miṣr wa l-Qāhira*, *op. cit.*, T. I, p. 301.

<sup>2042</sup> Debray (Régis), *Transmettre*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>2043</sup> Cependant, ce point de vue ne fait pas l'unanimité. Voir, Goody (Jack), *La raison graphique - La domestication de la pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 253 sq.

<sup>2044</sup> " ... أراد أن يستعير شيئاً من "كتاب التاريخ" » À travers cette anecdote, notamment l'utilisation de « *shay'an min al-kitāb* », nous estimons qu'à ce moment de ce *khābar*, le dit *kitāb al-tārīkh* d'Ibn Khaythama (m. 279/892) n'était pas

de ne transmettre ce "livre" qu'aux élites...», « يا أبا العباس، عليّ يمين ألاّ أحدث بهذا الكتاب إلاّ على الوجه »<sup>2046</sup> Wansbrough soulève le problème d'attribuer un ouvrage à un auteur particulier, dans les premiers siècles de l'islam.<sup>2047</sup> Les ouvrages premiers montrent bel et bien des traces de beaucoup de rédacteurs.<sup>2048</sup> Le biographe Ibn Sa'd, qui décède en (230/844) décrit des personnages et mentionne leurs dates de décès, alors qu'ils sont, curieusement, morts après lui.<sup>2049</sup> Dans ce grand ouvrage, nous trouvons également la biographie d'Ibn Sa'd lui-même, et bien qu'elle soit concise elle comporte sa date de décès, le lieu de son enterrement et son âge précis.<sup>2050</sup> C'est certainement l'œuvre d'un de ses disciples, probablement un certain al-Ḥusayn Ibn Fahm (m. 289/901).<sup>2051</sup> Les bibliographes concèdent un certain *kitāb al-Magāzī* à 'Urwa, il serait le premier "livre" dans ce domaine, peut-être même dans toute la littérature musulmane.<sup>2052</sup> Ibn al-Nadīm atteste l'existence de ce *kitāb*, toutefois il l'attribue à al-Ḥasan Ibn 'Uthmān al-Ziyādī (m. 243/857).<sup>2053</sup> Il note une information intéressante à l'égard de ce magistrat, passionné de la collection des "livres" :

"وكان يعمل الكتب...وكانت له خزنة حسنة كبيرة."

«Il fabriquait des "livres"... Il possédait une grande et belle bibliothèque. »<sup>2054</sup>

C'est certainement Ḥasan qui a élaboré ce *kitāb* en se servant des traditions de 'Urwa b. Zubayr, éparpillées ici et là. Lorsqu'al-Ḍahabī cite Abū al-Aswad (m. 135/752), le fils adoptif de 'Urwa, il mentionne : « Il s'est installé en Égypte où il a transmis le *kitāb al-Maghāzī* de 'Urwa. »<sup>2055</sup>

Cette révélation fournie par Ḍahabī, n'atteste sans doute point que 'Urwa ait conçu de son vivant un livre en bonne et due forme. Au contraire, elle confirme notre thèse, à savoir que les disciples œuvrent pour que les notes de cours ou les *taṣnīf* de leurs maîtres évoluent et deviennent, à proprement parler, un livre.<sup>2056</sup> Désormais, la postérité réalise ce que 'Urwa, lui-même, n'avait jamais fait, constate Schoeler.<sup>2057</sup>

---

encore vraiment un livre définitif. Il entend par l'expression : « *illā 'alā al-wajh* » : que pour les élites. Voir, Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 266. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 556.

<sup>2045</sup> C'est la *kunya* de cet érudit centenaire Muḥammad Ibn Ishāq al-Serrāj (m. 313/925), les biographes citent parmi ces élèves : al-Bukhārī et Muslim. Voir, Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Muḥammad), *Ibid.*, T. II, pp. 57 sqq.

<sup>2046</sup> *Ibid.*, T. V, p. 266.

<sup>2047</sup> Wansbrough (John), *Quranic studies : sources and methods of scriptural interpretation*, *op. cit.*, pp. 122. 148.

<sup>2048</sup> Gilliot (Claude), « La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens » dans : *Les débuts du monde musulmans*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>2049</sup> Voir, à titre d'exemple la biographie des personnages décédés après 230 AH, Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. IX, pp. 364. 365. 366. 367.

<sup>2050</sup> *Ibid.*, T. IX, p. 368.

<sup>2051</sup> *Ibid.*, T. I, p. 26. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. VIII, pp. 657sqq.

<sup>2052</sup> Khalīfa (Ḥājī), *op. cit.*, T. II, p. 1747.

<sup>2053</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 339 ; T. II, p. 720.

<sup>2054</sup> *Ibid.*, T. I, p. 339. Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>2055</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, *op. cit.*, T. VI, p. 150. Voir, Motzki (Harald), "The murder of Ibn Abī I-Ḥuqayq : on the origin and reliability of some *maghāzī* reports.", *op. cit.*, p. 224.

<sup>2056</sup> Il serait intéressant de creuser plus profondément, afin de comprendre pourquoi des disciples réussissent-ils à réaliser ce projet, alors que d'autres, tel qu'Abū al-Aswad, disciple et fils adoptif de 'Urwa, échouent formellement ?

<sup>2057</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 49. C'est le cas, entre autres, de *tafsīr* Mujāhid (103/721), qui est en réalité une œuvre collective du maître et ses disciples, notamment 'Abd Allāh Ibn Abī Najīh (131/748), qui transmet son *tafsīr*, bien qu'il ne l'aurait pas entendu complètement de Mujāhid. Voir, *Tafsīr Mujāhid Ibn Jabr*, Annoté par Muḥammad 'Abd al-Salām, éd. Dār al-fikr, Le Caire, 1989, p. 176 sq. Schoeler (Gregor), *Ibid.*, p. 48. À propos d'Ibn Abī Najīh, qui a transmis également de 'Ikrima, le *mawlā* Ibn 'Abbās, al-Mizzī mentionne : « Sufyān



Constituer un livre et l'attribuer à un auteur ancien par le biais de ses textes produits et transmis ultérieurement, n'est pas toujours impartial. Nous nous limitons à citer quelques exemples :

. *Al-Sīra al-nabawiyya* d'Ibn Ishāq, annotée par un certain Suhayl Zekkār<sup>2058</sup> et Aḥmad Farīd al-Mazīdī.<sup>2059</sup>

. Aḥmad Ibn 'Abd al-Jabār al-'Utāridī (m. 272/885),<sup>2060</sup> *kitāb al-Siyar wa' l-Magāzī*, annoté par Suhaayl Zakkār.<sup>2061</sup>

. *Magāzī rasūl Allāh bi-riwāyat abū al-Aswad* de 'Urwa Ibn al-Zubayr, annoté par Muḥammad al-A'zamī.<sup>2062</sup>

. *Al Maghāzī al-nabawiyya*, d'Ibn Shihāb al-Zuhrī, annoté par Suhayl Zekkār.<sup>2063</sup>

. *Tafsīr al- Ḥassan al-Baṣrī*, compilé et annoté par Muḥammad 'Abd al-Raḥīm.<sup>2064</sup> Ibn al-Nadīm note à cet égard : « Beaucoup ont transmis *kitāb* le *tafsīr* du Coran d'al-Ḥassan al-Baṣrī. »<sup>2065</sup> *kitāb* veut dire ici, sans doute, les notes de son cours, lesquelles ses disciples n'ont pas raté à mentionner et à transmettre. Pellat affirme : « Il est peu probable que ces exégètes, dont on nous fournit les noms, aient écrit leurs ouvrages, mais il est possible que leurs disciples aient recueilli une partie de leur enseignement oral, et l'aient diffusé à une date postérieure...telque le *tafsīr* d'Ibn 'Abbās,<sup>2066</sup> qui a été attribué à tort à ce dernier. »<sup>2067</sup>

. *Akhbār al-Madīna* d'Ibn Zabāla, compilé par Ṣalāḥ Salāma.<sup>2068</sup>

. *Maghāzī Mūsā Ibn 'Uqba*, compilé par Yūsuf Ibn Shahba (m. 789/1385), et vers la fin du siècle dernier par Muḥammad Bāqshīsh.<sup>2069</sup>

---

Ibn 'Uyayna a authentifié le *tafsīr* d'Ibn Abī Najīh. كان سفيان بن عيينة يصحح تفسير ابن أبي نجیح. Voir, al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XVI, p. 217. A en croire al-Mizzī, Sufyān attribue donc cette exégèse au disciple et non pas au maître.

<sup>2058</sup> Éd. Dār al-Fikr, Damas, 1978.

<sup>2059</sup> Éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2004.

<sup>2060</sup> Des doutes planent sur les écrits d'al-'Utāridī via Yūnus Ibn Bukayr, sont-ils de lui-même ou de son père ? Voir, al-Khaṭīb al-Baghādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. V, pp. 436. 437.

<sup>2061</sup> Éd. Dār al-Fikr, Beyrouth, 1978. Schoeler commente ce pseudo ouvrage : « Il s'agit en réalité d'une version ultérieure, transmise par al-'Utāridī, du *kitāb Ziyādāt Yūnus Ibn Bukayr fī magāzī Ibn Ishāq*. » *op. cit.*, p. 158.

<sup>2062</sup> Éd. Maktab al-tarbiyya al-'arabī li duwal al-khalīj, Riyad, 1980.

<sup>2063</sup> Éd. Dār al-Fikr, Damas, 1981. Il s'agit en réalité du *Kitāb al-Maghāzī* de 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, autrement dit une partie de son ouvrage *al-Muṣannaf*. Voir, *al-Muṣannaf*, *op. cit.*, T. V, pp. 313-492. Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 158.

<sup>2064</sup> Éd. Dār al-ḥadīth, Le Caire, 1992. Muḥammad 'Abd al-Raḥīm, le réel auteur du livre, s'appuie sur plusieurs sources pour réaliser son dessein, entre autres : *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr Ibn al-Jawzī*, *Tafsīr al-Sayūṭī*. Il se sert également des sept livres canoniques de la tradition prophétique, et quelques livres de la jurisprudence coranique, tel que *Aḥkām al-Qur'ān de Shāfi'ī*, de Kiyā al- Harāsī, notamment d'al Qurtūbī, etc. Voir, *Tafsīr al- Ḥassan al- Baṣrī*, *Ibid*, T. I, p. 8-12. 330. 408. 412 et *passim*.

<sup>2065</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 559.

<sup>2066</sup> Ibn al-Nadīm note à propos du *kitāb* attribué à Ibn 'Abbās : « Il a été transmis par Mujāhid et par les élèves de ce dernier, notamment Ibn Najīh. » Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 88.

Ibn Najīh, lequel a, souvenons-nous, transmis également *le tafsīr* de Mujāhid. Nous nous demandons, s'il ne s'agit pas du même *kitāb*, c'est-à-dire *le tafsīr* d'Ibn 'Abbās et le *tafsīr* de Mujāhid ne font qu'un ?

<sup>2067</sup> Pellat (Charles), *op. cit.*, 82 sq.

<sup>2068</sup> Éd. Markaz Buḥūth wa Dirāsāt de Médine, 2003. L'auteur de ce livre se base énormément sur *Wafā' al- wafā bi akhbār dār al-Muṣṭafā* de 'Ali al- Samhūdī dont *kitāb* Ibn Zabāla est l'une de ses références clés.

<sup>2069</sup> Ibn Shahba (Yūsuf), *Aḥādīth muntakhaba min Maghāzī Mūsā Ibn 'Uqba*, éd. Mu'assasat al-Rayyān, Beyrouth, 1991. Bāqshīsh (Muḥammad), *al-Maghāzī li Mūsā Ibn 'Uqba*, éd. Jāmi'at Ibn Zahr, Agadir, 1994. cf., Schoeler (Gregor), « Mūsā b. 'Uqba's Maghāzī », *op. cit.*, p. 90.

. Nous concluons cette liste par *ṣaḥīfa Hammām Ibn Munabbih*, publiée et annotée par Muḥammad Hamidullah.<sup>2070</sup>

### 3/ L'apparition du livre (La recension définitive) :

Apparemment, l'amalgame a perduré entre *kitāb* qui signifie *maktūb*, c'est-à-dire les notes prises en plein leçon du maître ou une partie aménagée de ces dernières, et *kitāb* qui veut dire une version finale, plus ou moins complète, des enseignements reçus du maître, et approuvés probablement par lui-même. Jusqu'au deuxième moitié du dixième siècle ou presque, l'érudit chafiiite al-Qaffāl al-Kabīr (m. 365/975) partage son livre *Maḥāsīn al-sharī'a* en quatre *maṣāḥif*, c'est-à-dire *juz'*. Ses *maṣāḥif* se sont divisés en plusieurs *kutub* et ses derniers en différents *ab-wāb*.<sup>2071</sup>

*muṣḥaf (juz')* → *kitāb* → *bāb*.

tome → partie → chapitre.<sup>2072</sup>

Plus d'un siècle avant al-Qaffāl, al-Jāḥiẓ (m. 255/868) nous informe explicitement dans son livre *al-Bayān wa-l-tabyīn* :

« J'avais coutume dans les livres (ainsi) d'*al-ḥayawān* d'introduire dans chaque de ses tomes dix feuilles contenant des poésies rares... », « كانت العادة في كتب الحيوان أن أجعل في كل مصحف من مصاحفها... »<sup>2073</sup>

Vraisemblablement, l'évolution du concept de "Livre" est liée aussi à l'amélioration du support de l'écriture, autrement dit à la fabrication du livre. Le papyrus d'Égypte était de règle chez les Omeyyades, dans toutes les chancelleries jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle.<sup>2074</sup> Les Abbassides dont les vizirs iraniens, les Barmécides, étaient plus sensibles aux usages perses, remplacent le papyrus par le parchemin originaire d'Asie Mineure.<sup>2075</sup> Par ailleurs, les rouleaux de papyrus ou de parchemin avaient une durée de vie limitée, et leur contenu devait au bout de quelques décennies être recopié sur de nouveaux rouleaux ; à chaque retranscription, on avait l'occasion d'y apporter des modifications :

<sup>2070</sup> *ṣaḥīfa Hammām Ibn Munabbih*, publiée et annotée par Muḥammad Hamidullah, éd. al-Majma' al-'ilmī al-'arabī, Damas, 1953. Elle a été annotée aussi, entre autres, par : 1/ Rif'at Fawzī 'Abd al-Muṭṭalib, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1986. 2/ 'Ali Ḥasan 'Abd al-Ḥamīd, éd. al-Maktab al-islāmī, Beyrouth, 1987.

<sup>2071</sup> Al-Qaffāl al-Kabīr (Muḥammad), *Maḥāsīn al-sharī'a fi furū'al-shāfi'iyya*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2007, p. 261 et *passim*.

<sup>2072</sup> Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre, op. cit.*, p. 77.

<sup>2073</sup> Al-Jāḥiẓ ('Amr), *al-Bayān wa-l-tabyīn*, Annoté par A. M. Hārūn, éd. al-Khānjī, Le Caire, 1998, T. III, p. 302. Il est clair qu'al-Jāḥiẓ entend par *al-muṣḥaf al-juz'*. A la fin de chaque tome il précise : « L'actuel *muṣḥaf* est achevé et le nouveau *muṣḥaf* débute (en le numérotant). », Voir, Al-Jāḥiẓ ('Amr), *al-Ḥayawān, op. cit.*, T. I, p. 389. n. 6. T. II, p. 375. T. III, p. 539. T. IV, p. 492. T. V, p. 604. T. VI, p. 512. T. VII, p. 263.

L'annotateur souligne cependant que l'emploi du terme *muṣḥaf* est dans de le manuscrit de Chinguetti. Voir, l'introduction de A. M. Hārūn, *Ibid*, p. 27.

Al-Jāḥiẓ toutefois utilise le mot *muṣḥaf*, sans aucune ambiguïté, afin de qualifier l'ouvrage même s'il est volumineux. cf., *al-Ḥayawān, Ibid.*, T. I, p. 53.

<sup>2074</sup> Lombard (Maurice), *L'islam dans sa première grandeur* (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle), Préface de Hichem Djait, éd. Flammarion, Paris, 1971, p. 209.

<sup>2075</sup> *Ibid.*, p. 210.

ajouter ou supprimer des choses.<sup>2076</sup>

Le tournant capital était, lorsque Ja'far Ibn Yaḥya le Barmécide (187/803),<sup>2077</sup> vizir de Harūn Rashīd, introduit l'usage du papier<sup>2078</sup> dans les bureaux officiels vers la fin du VIII<sup>e</sup>/début du IX<sup>e</sup> siècle.<sup>2079</sup> Cette réforme est due, semble-t-il, au coût moins élevé de cette matière, notamment l'impossibilité de gratter ou laver le papier, à l'inverse du papyrus et du parchemin.<sup>2080</sup>

Un grand effondrement bouleversant la société explique ce passage de l'oral à l'écrit, ou pour être plus précis, de la prééminence de l'oral à celle de l'écrit. Soler l'a bien vu, à propos des Judéens qui ont misé sur l'écriture quand l'idéologie mosaïque, dit-il, a été sérieusement mise à mal par la chute de Samarie, et l'anéantissement du royaume d'Israël.<sup>2081</sup> La chute de Jérusalem, capital du royaume de Juda, n'a fait qu'accentuer ce mouvement, ajoute-t-il.<sup>2082</sup> Les Athéniens ont éprouvé éprouvé le même besoin, quand Dracon, un législateur athénien du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., a reçu un mandat à Athènes, vers 621 av. J.-C., de mettre pour la première fois les lois par écrit.<sup>2083</sup>

Les événements suivants : l'effondrement de l'état des Omeyyades en 132/750<sup>2084</sup>; l'éclatement de l'unité de l'*umma* :<sup>2085</sup> le califat d'Iraq, le califat des Omeyyades en Andalousie en 139/756,<sup>2086</sup> et celui des Idrissides au Maroc en 173/789-<sup>2087</sup> nous permet probablement d'appréhender ce passage dans le contexte islamique.

Par ailleurs, le motif direct, qui accélère ce processus, est sûrement l'extension de la domination musulmane sur l'Asie centrale, zone jusque-là sous l'influence chinoise, suite à la victoire cruciale des Abbassides aux bords de la rivière Talas<sup>2088</sup> en 133/751.<sup>2089</sup> Maurice Lombard commente les conséquences de ce premier affrontement violent avec la Chine :

« L'anecdote selon laquelle des prisonniers (capturés lors de cette bataille)<sup>2090</sup> chinois auraient introduit la fabrication du papier à Samarqand recouvre une réalité historique. Il n'est pas sans intérêt de noter, à propos du vizir Ja'far Ibn Yaḥya, créateur de la première fabrique de papier à Bagdad, 178/795, que son frère était, précisément à la même date, gouverneur de Samarqand. »<sup>2091</sup>

<sup>2076</sup> Romer (Thomas), *L'invention de Dieu*, éd. du Seuil, Paris, 2014, p. 19.

<sup>2077</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 300. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. VIII, p. 30 sqq.

<sup>2078</sup> Lombard affirme : « L'empire sassanide, s'il ne fabrique pas, connaît du moins le papier qu'il importe de Chine. », *op. cit.*, p. 210. Voir, Lombard (Maurice), *Les textiles dans le monde musulman du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, éd. de l'EHESS, Paris, 2002, p. 203.

<sup>2079</sup> Lombard (Maurice), *L'islam dans sa première grandeur*, *Ibid.* Voir, *Les textiles dans le monde musulman*, *Ibid.*

<sup>2080</sup> Lombard (Maurice), *L'islam dans sa première grandeur*, *Ibid.*

<sup>2081</sup> Soler (Jean), *op. cit.*, p. 95.

<sup>2082</sup> *Ibid.*

<sup>2083</sup> *Ibid.*, p. 248, n 30.

<sup>2084</sup> Al-Mas'ūdī ('Ali), *op. cit.*, T. III, pp. 194 sqq.

<sup>2085</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Tārīkh Ibn Khaldūn*, *op. cit.*, T. III, p. 214.

<sup>2086</sup> *Ibid.*, T. IV, pp. 154 sqq. Voir, Ibn al-Athīr ('Ali), *al-Kāmil fī al-tārīkh*, *op. cit.*, pp. 798 sqq.

<sup>2087</sup> Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Ibid.*, T. IV, pp. 11 sqq.

<sup>2088</sup> Dominique (Farale), *Les batailles de la région du Talas et l'expansion musulmane en Asie centrale - Islam et Chine : un choc multiséculaire-*, éd. Economica, Paris, 2006, pp. 43 sqq. Ibn al-Athīr mentionne طراز. Voir, Ibn al-Athīr ('Ali), *op. cit.*, p. 787.

<sup>2089</sup> Lombard (Maurice), *Les textiles dans le monde musulman*, *op. cit.*, p. 203. cf., *L'islam dans sa première grandeur*, *op. cit.*, p. 210. Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>2090</sup> Selon Ibn al-Athīr, ils ont fait presque vingt mille captifs. cf., Ibn al-Athīr ('Ali), *op. cit.*

<sup>2091</sup> Lombard (Maurice), *L'islam dans sa première grandeur*, *Ibid.*, p. 210.

Notons, avant de passer au dernier point de ce chapitre, que J. Goody prétend que le développement de la pensée humaine est dû aux changements fondamentaux survenus dans la nature même de la communication, et en particulier le passage de l'oralité à l'écrit.<sup>2092</sup> Cependant, cette évolution de l'intelligence humaine est à la fois cause et effet. Arrivée à un stade de progression, elle entame à trouver les moyens et les outils qui s'adapte à son niveau, et à cause de cette utilisation de ce nouveau moyen de communication, en l'occurrence l'écrit, elle acquiert des expériences innovantes et des connaissances inhabituelles.

Parmi les *muṣannafāt* du 2<sup>e</sup>/8<sup>e</sup> siècle, qui ont réussi à se transformer en livre grâce, entre autres, aux fidélités et aux dynamismes des disciples, nous évoquons brièvement :

### 3. I/ *kitāb al-Muwaṭṭa'* de Mālik (179/795) :<sup>2093</sup>

Il n'est pas sans intérêt de souligner la note d'Ibn al-Nadīm : « Et ses *kutub* sont : " *al-muwaṭṭa'* " et "son épître au (calife) al-Rashīd". »<sup>2094</sup> Nous observons bien que le bibliographe Ibn al-Nadīm (m. 380/990) associe le *kitāb al-muwaṭṭa'* avec une épître, or leur notion du *kitāb* était différente par rapport à la nôtre, même à la fin du 4<sup>e</sup>/10<sup>e</sup> siècle, la période où Ibn al-Nadīm aurait élaboré son livre *al-Fihrist*.<sup>2095</sup>

De son vivant, Mālik ne cessait de réviser et corriger son « livre », au point qu'un certain al-Qaṭṭān aurait dit : « S'il n'était pas décédé, il aurait modifié tous ses écrits. »<sup>2096</sup> Il est possible, comme il confirme Schoeler, sans pour autant avancer aucun indice, que c'est Mālik lui-même qui a donné à son œuvre son titre *al-Muwaṭṭa'*, une expression métaphorique qui signifie « voie aplanie, rendu commode ». <sup>2097</sup> Ce titre reflète l'état même de cette œuvre dont son maître n'a pas cessé de le réviser et l'accommoder, il est donc, probable aussi, qu'il a été nommé ainsi postérieurement.

Al-Sayūṭī nous renseigne : « Abū Ḥātim al-Rāzī aurait été questionné : Pourquoi le *Muwaṭṭa'* de Mālik a été appelé ainsi ? Il aurait répondu : Il l'a écrit et simplifié jusqu'à que les gens l'ont décrit par : *Muwaṭṭa'* Mālik, comme ils ont dit : *Jāmi' Sufyān*. »,

" صَنَفَهُ وَوَضَّأَهُ لِلنَّاسِ حَتَّى قِيلَ : مَوْطَأُ مَالِكٍ، كَمَا قِيلَ "جامع سفيان"<sup>2098</sup>

Comme Schacht l'a remarqué, le *Muwaṭṭa'* est un compte rendu de son enseignement, qui est rédigé par ses disciples en plusieurs versions.<sup>2099</sup> Ses élèves, qui ont transmis son *kitāb*, sont, entre autres, : Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (m. 189/804),<sup>2100</sup> Abd al-Raḥmān Ibn al-Qāsim (m. 191/ 806),<sup>2101</sup> 'Abd Allāh Ibn Wahb (m. 197/812),<sup>2102</sup> Asad Ibn al-Furāt (m. 213/828),<sup>2103</sup> 'Abd Allāh

<sup>2092</sup> Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, op. cit., p. 252.

<sup>2093</sup> Juynboll dans son encyclopédie a consacré le rapport le plus long à Mālik, cf., Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, op. cit., pp. 281-404.

<sup>2094</sup> « وكتبه هي: كتاب "الموطأ" وكتاب "رسالته إلى الرشيد". » Ibn al-Nadīm (Muḥammad), op. cit., T. II, p. 5. Voir, Ibn Mūsā (al-Qāḍī 'Iyyāḍ), *Tartīb al-madārik wa taqrib al-masālik*, éd. Wizārat al-awqāf, Rabat, 1983. T. II, p. 92.

<sup>2095</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), op. cit., T. I, p. 3. En ce qui concerne *al-Fihrist*, voir, Cheddadi (Abdesselam), op. cit., pp. 71 sqq.

<sup>2096</sup> Ibn Mūsā (al-Qāḍī 'Iyyāḍ), *Ibid.*, p. 73.

<sup>2097</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit., p. 77. Voir, Ibn Manẓūr (Muḥammad), op. cit., T. I, p. 198.

<sup>2098</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-dīn), *Tazyin al-mamālik bi manāqib al-imām Mālik*, éd. Dār al-Rashād, Casablanca, 2010, p. 89.

<sup>2099</sup> Schacht (Joseph), *Introduction au droit musulman*, op. cit., p. 45. Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit., pp. 68. 78.

<sup>2100</sup> Le deuxième grand disciple d'Abū Ḥanīfa. Voir, al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), op. cit., T. II, pp. 561 sqq.

<sup>2101</sup> Ibn Farḥūn (Ibrāhīm), *al-Dībāj al-muḥaḍḍab*, éd. Dār al-turāth, Le Caire, 1972, T. I, pp. 465 sqq.

<sup>2102</sup> Parmi ses livres, Ibn Farḥūn cite *al-Muwaṭṭa' al-kabīr*, le *grand Muwaṭṭa'*, Voir, *Ibid.*, T. I, p. 417.

<sup>2103</sup> *Ibid.*, T. I, p. 305 sq.

al-Qa'nabī (m. 221/ 835)<sup>2104</sup> et Yaḥya Ibn Yaḥya al-Laythī (m. 234/ 848).<sup>2105</sup> Al-Qāḍī 'Iyyāḍ nous informe qu'il a vu, à lui seul, presque vingt versions de ce livre.<sup>2106</sup> Cependant, les interprétations les plus réputées sont : celle de Yaḥya b. Yaḥya al-Laythī<sup>2107</sup> et de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī.<sup>2108</sup>

L'ordre des chapitres de ce *kitāb*, ainsi que le nombre des *ḥadīth* consignés varient d'une version à l'autre.<sup>2109</sup> À un tel point que l'expert du *ḥadīth* al-Daraqūṭnī (m. 385/995) parle, des *muwaṭṭa'āt*, au pluriel.<sup>2110</sup>

### 3. II/ *kitāb al-Kharāj* d'Abū Yūsuf (m. 182/798) :

Ce livre, traduit et annoté par Edmond Fagnan (1846-1931) en 1921,<sup>2111</sup> est problématique. Ibn al-Nadīm qualifie ce *kitāb* en question de : « son épître concernant *al-kharāj* adressée à al-Rashīd. » Abū Yūsuf l'a dictée, et un certain Bishr Ibn al-Walīd (238/852), juge à l'époque du calife al-Ma'mūn, l'a transmise, précise-t-il.<sup>2112</sup>

Ce bibliographe cite d'autres livres anciens dans ce domaine, à savoir *kitāb al-Kharāj* de Yaḥya Ibn Ādam (203/818), *kitāb al-Amwāl* d'Abū 'Ubayd (224/838), un ouvrage clé à avoir rapporté la *ṣahīfa* de Médine et *kitāb al-Kharāj* de Qudāma Ibn Ja'far (328/939).<sup>2113</sup> Le grand juge Abū Yūsuf aurait écrit ou dicté son *kitāb* probablement avant ces trois derniers hommes ; cependant aucun des trois auteurs n'évoque cet éventuel livre. Qudāma Ibn Ja'far se réfère au livre de Yaḥya Ibn Ādam ainsi qu'au livre d'Abū 'Ubayd en question,<sup>2114</sup> il cite même explicitement le livre de ce dernier,<sup>2115</sup> et, bien qu'il cite les avis juridiques d'Abū Yūsuf, le premier disciple d'Abū Ḥanīfa,<sup>2116</sup> il passe, curieusement, sous silence son *kitāb al-Kharāj*.<sup>2117</sup>

<sup>2104</sup> *Ibid.*, T. I, p. 411 sq.

<sup>2105</sup> Ibn Farḥūn (Ibrāhīm), *Ibid.*, T. II, p. 352 sq. Soulignons que le Qāḍī 'Iyyāḍ cite cinquante-neuf transmetteurs de ce *kitāb*. Voir, Ibn Mūsā (al-Qāḍī 'Iyyāḍ), *op. cit.*, pp. 86 sqq. Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 5 sqq. Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Tanwīr al-ḥawālik sharḥ 'alā muwaṭṭa' Mālik*, éd. Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, 1969, T. I, p. 10 sq.

<sup>2106</sup> Ibn Mūsā (al-Qāḍī 'Iyyāḍ), *Ibid.*, p. 89.

<sup>2107</sup> Notons que l'Andalou Ibn 'Abd al-Bar s'est basé, dans sa grande glose du *Muwaṭṭa'*, sur la version de Yaḥya Ibn Yaḥya al-Laythī, car, dit-il, Yaḥya et sa version sont les plus renommés en Andalousie. Voir, Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-Tamhīd*, *op. cit.*, T. I, p. 10. cf., Ibn al-'Arabī (Abū Bakr), *Kitāb al-Qabas fī sharḥ muwaṭṭa' Mālik Ibn Anas*, Annoté par Muḥammad 'Abd Allāh wald Karīm, éd. Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 1992, T. I, p. 60. cf., Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 86.

<sup>2108</sup> *Muwaṭṭa' Mālik*, version Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, Annoté par 'Abd Al-Wahāb 'Abd al-Laṭīf, éd. Mu'assasat al-ahrām, Le Caire, 1998, p. 19. Voir, Schoeler (Gregor), *Ibid.*

<sup>2109</sup> Abū Zuhra (Muḥammad), *Mālik*, éd. Dār al-fikr, Le Caire, 1952, p. 243.

<sup>2110</sup> Al-Daraqūṭnī ('Alī), *Ikhtilāf al-muwaṭṭa'āt*, éd. al-Maktaba al-azhariya li al-turāth, Le Caire, 1998. Voir également, Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) & Anthony (W. Sean), *op. cit.*, pp. 91 sqq.

<sup>2111</sup> Fagnan (Edmond), *Le livre de l'impôt foncier*, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1921.

<sup>2112</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 20 sq.

<sup>2113</sup> *Ibid.*, T. I, p. 216 ; T. III, p. 91 ; T. I, p. 403 respectivement.

<sup>2114</sup> Ibn Ja'far (Qudāma), *al-kharāj wa ṣinā'at al-kitāba*, Annoté par Muḥammad Ḥusayn al-Zubaydī, éd. Dār al-Rashīd li al-nashr, Bagdad, 1981, p. 12.

<sup>2115</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>2116</sup> *Ibid.*, p. 12.

Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, qui est contemporain d'Abū Yūsuf et appartient à la même école juridique, à savoir l'école ḥanafite, lequel aurait écrit des livres préservant ainsi les opinions des fondateurs de ce courant, c'est-à-dire les opinions d'Abū Ḥanīfa et d'Abū Yūsuf, n'évoque nullement cet ouvrage présumé.<sup>2118</sup> L'érudit ḥanafite Sarakhsī (m. 483/1090), qui a glosé le livre de Shaybānī en trente volumes, et qui a consacré le dixième tome au thème d'*al-Kharāj*, et bien qu'il cite dans plus de cent quarante pages les opinions incontournables d'Abū Yūsuf vis-à-vis de : l'impôt foncier, les butins de guerre et les relations observées avec les apostas, des thèmes qui constituent le livre d'*al-Kharāj* dont nous disposons, il ne fait toutefois aucune allusion à ce livre supposé.<sup>2119</sup> Quoique al-Shāfi'ī note les avis juridiques d'Abū Yūsuf à maintes reprises, notamment en ce qui concerne l'impôt foncier, il ne fait, lui aussi, aucune mention à ce *kitāb* prétendu.<sup>2120</sup> Edmond Fagnan pense, qu'il est très probable que ce livre n'a pas été rédigé par Abū Yūsuf, car Ibn al-Nadīm a noté, comme nous l'avons vu, qu'il l'a simplement dicté, sans doute dans un cercle savant « *ḥalaqa 'ilmiyya*. »<sup>2121</sup>

E. Fagnan attire également notre attention sur la grande divergence entre les deux manuscrits de Paris, à savoir les n° 2452 et 2453, ainsi que le texte publié par Būlāq au Caire en 1884, sur lequel il s'est basé pour sa traduction.<sup>2122</sup>

Il est à souligner enfin que Schoeler considère *kitāb al-Kharāj* en question, comme un des plus anciens livres, en bonne et due forme, un *syngramma*, pour emprunter son choix terminologique.<sup>2123</sup> Le fait qu'Ibn al-Nadīm le désigne par une épître « *risāla* », comme il le note Schoeler,<sup>2124</sup> ne confirme point que c'était un véritable livre. Au contraire, cela renforce notre postulat, à savoir que ce *kitāb* n'était à l'origine qu'un écrit « *maktūb* », qui contient des avis juridiques, suite à la demande du calife et adressé à lui, sous forme de *risāla*.

### 3. III/ *kitāb al-Um* et *al-Risāla* de Shāfi'ī (204/819) :

Shāfi'ī s'est installé en Égypte en 200/815, à en croire Ibn al-Nadīm.<sup>2125</sup> Il a passé manifestement les quatre dernières années de sa vie à enseigner. Il avait certainement, comme tous les grands érudits de l'époque, un auditoire général et un autre restreint, incluant ses grands disciples : Al-Muzanī (m. 264 / 877), al-Buwayṭī (m. 231 / 845), et le muezzin al-Rabī' Ibn Sulaymān al-Murādī (m. 270/ 883).<sup>2126</sup>

<sup>2117</sup> Si nous insistons sur Qudāma Ibn Ja'far sans Yaḥya Ibn Ādam ni Abū 'Ubayd, c'est parce que Qudāma est vraiment postérieur vis-à-vis d'Abū Yūsuf, et le livre de ce dernier devra être, à l'époque de Qudāma, très répandu au sein du cercle savant.

<sup>2118</sup> Voir, ces deux travaux où il aborde le sujet de l'impôt foncier, Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (Muḥammad), *Kitāb al-aṣl* (connu sous le nom *al-mabṣūṭ*), éd. Ālam al-kutub, Beyrouth, 1990, T. II, p. 152 ; *al-Jāmi' al-ṣaghīr*, éd. Idārat al-qur'ān, Karachi, 1990, p. 470.

<sup>2119</sup> Al-Sarakhsī (Muḥammad), *op. cit.*, T. X, pp. 2-144. Voir surtout, pp. 77 sqq. Notons en passant qu'al-Khaṭīb al-Baghdādī trace la vie d'Abū Yūsuf en dix-neuf pages sans qu'il fasse aucune allusion à ce livre. *op. cit.*, T. XIV, pp. 242-261.

<sup>2120</sup> Al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, *op. cit.*, T. II, p. 196 ; T. III, pp. 203. 283 ; T. IV, pp. 94. 101. 120. 133. 202 ; T. VI, p. 155 ; T. VII, pp. 38. 87. 125. 325 et *passim*.

<sup>2121</sup> Fagnan (Edmond), *op. cit.*, p. X. Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 20 sq.

<sup>2122</sup> Fagnan (Edmond), *Ibid.*, p. XI.

<sup>2123</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>2124</sup> *Ibid.*, p. 69. Voir, Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 20.

<sup>2125</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *Ibid.*, T. III, p. 39.

<sup>2126</sup> *Ibid.*, T. III, pp. 41 sqq. Al-Dahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, *op. cit.*, T. X, p. 40.



C'est al-Rabī' qui a transmis ses "livres", en l'occurrence son grand ouvrage *al-Um* et *al-Risāla*. Al-Shāfi'ī aurait annoncé : « Al-Rabī' est le transmetteur de mes "livres". »<sup>2127</sup>

Ce dernier les a sans doute ordonnancés avec probablement des additions et des gloses. Al-Za'farānī (m. 259/872)<sup>2128</sup>, un autre disciple d'al-Shāfi'ī, aurait transmis également ses "livres" avec des divergences, par rapport à la transmission de Rabī', note Ibn al-Nadīm.<sup>2129</sup> Désormais, sa transmission est délaissée, ajoute-t-il.<sup>2130</sup>

Parmi les élèves renommé d'al-Rabī', qui ont transmis *al-Um* ainsi qu'*al-Risāla*, un certain al-Ḥasan Ibn Ḥabīb Ibn 'Abd al-Malik (m. 338/949),<sup>2131</sup> Aḥmad Ibn 'Abd Allāh Ibn Sayf (m. 316/928), Muḥammad Ibn Ḥamdān al-Ṭarā'ifī (m. après 318/930) et Muḥammad al-Aṣam (m. 346/957).<sup>2132</sup> À la fin du *kitāb al-Risāla*, Rabī' aurait autorisé, en 265/878, tout un chacun à copier cette œuvre.<sup>2133</sup>

À en croire ces dates avancées, lorsque Rabī' a rendu public sa copie, il avait quatre-vingt-dix ans. Bien qu'il aurait dicté des parties de la *Risāla* dans les cercles d'enseignements, il n'a jamais, apparemment, autorisé d'en faire une copie intégrale jusqu'à ce qu'il arrive à un âge très avancé.

Il paraît, si nous nous fions aux dates de décès des disciples de Rabī', que ces derniers étaient jeunes lors de leur apprentissage de ces "livres" en question. Cependant, la tradition atteste que Rabī' a atteint les quatre-vingt-seize ans.<sup>2134</sup> C'était-il son âge réel ou, tout simplement, on l'a augmenté afin que cela paraisse cohérent avec la durée de vie de ces disciples et transmetteurs des "livres" de Shāfi'ī ?<sup>2135</sup>

### 3. IV/ *kitāb al-Musnad* d'Aḥmad Ibn Ḥanbal (241/855) :

Il est admis communément qu'Aḥmad Ibn Ḥanbal décède avant qu'il finalise son grand *Musnad*, et que c'est son fils Abd Allāh (m. 290/903)<sup>2136</sup> qui se charge de remplir cette mission, et également de le transmettre.<sup>2137</sup>

Al-Ḍahabī affirme clairement : « Et voici *kitāb al-Musnad*, Ce n'est pas lui (Aḥmad) qui l'a rédigé ni ordonnancé ni corrigé. », <sup>2138</sup> " وهذا كتاب المسند، لم يصنّفه هو ولا رتبّه ولا اعتنى بتهديبه..."

Il le transmis à son fils en lui commandant de placer ceci dans telle partie et cela dans l'autre, atteste Ḍahabī.<sup>2139</sup>

'Abd Allāh rajoute dans le *Musnad* toutefois des traditions, qu'il a directement entendues de la

<sup>2127</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, T. XII, p. 589.

<sup>2128</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. VI, pp. 310 sqq.

<sup>2129</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 42.

<sup>2130</sup> *Ibid.*

<sup>2131</sup> Al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Um*, *op. cit.*, T. I, p. 1. *al-Risāla*, *op. cit.*, T. I, p. 7 et *passim*.

<sup>2132</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 42. Voir, al-Khaṭīb al-Baghādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. III, p. 100 ; T. V, p. 374.

<sup>2133</sup> Al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Risāla*, *Ibid.*, T. III, p. 601. Voir, Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *Ibid.*, T. III, p. 42. n. 2.

<sup>2134</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. IX, p. 89. cf., Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *Ibid.*, T. III, p. 41. n. 2.

<sup>2135</sup> Gilliot rend Rabī', ce disciple direct et incontournable de Shāfi'ī, obscur lorsqu'il le décrit ainsi : «...la grande œuvre d'al-Shāfi'ī, *al-Um*, ...ordonnée, certainement avec des additions et des gloses, par son disciple direct al-Buwayṭī (m. 231/845) et un transmetteur indirect, al-Murādī (m. 270/883). » cf., Gilliot (Claude), « La transmission du message muḥammadien : juristes et théologiens », dans : *Les débuts du monde musulman*, *op. cit.*, p. 397.

<sup>2136</sup> Al-Khaṭīb al-Baghādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. XI, p. 12 sqq. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, pp. 516 sqq.

<sup>2137</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 100 sq. Gilliot (Claude), *Ibid.* Voir, Blachère (Régis), *Histoire de la littérature arabe -Des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle de J.-C.*, *op. cit.*, pp. 93-127.

<sup>2138</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, T. XIII, p. 522.

<sup>2139</sup> *Ibid.*



bouche de son père. Il n'hésite guère à insérer dans ce dernier ce qu'il trouve parmi ses cahiers de brouillons.<sup>2140</sup> Il a même intégré des traditions rapportées par d'autres maîtres que son père.<sup>2141</sup> Ni 'Abd Allāh, ni ses disciples directs ou indirects, tels qu'Abū Bakr al-Qaṭī'ī, Abū 'Ali Ibn al-Muḏhib et Hibat Allāh b. Muḥammad, n'ont réussi à l'ordonner afin qu'il devienne plus accessible.<sup>2142</sup> Désormais, c'est Abū Bakr al-Qaṭī'ī (m. 368/978), qui le répand, mais en le renforçant par des nouveaux *ḥādīth*, notamment la partie qui concerne *al-anṣār*, appelée *musnad al-anṣār*.<sup>2143</sup> À ce propos, Al-Khaṭīb al-Baghdādī nous renseigne que des parties du *Musnad* qu'il possédaient ont été submergées et complètement effacées. Il s'est mis alors à les recopier à partir d'une copie qu'il a conservée ; toutefois cette dernière n'a pas été apprise de 'Abd Allāh b. Ḥanbal directement, affirme-t-il.<sup>2144</sup> Cela nous rappelle la remarque judicieuse de Goody, qui estime que, la signature personnelle d'une réalisation culturelle est toujours progressivement effacée au long d'une transmission, qui ne cesse d'être créatrice.<sup>2145</sup>

### 3. V/ *kitāb al-'Ayn* d'al-Khalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (m. 175/791)<sup>2146</sup> :

À propos de ce *kitāb*, nous nous trouvons face à trois avis :

**A/**Le linguiste al-Khalīl n'est pas le rédacteur réel de ce *kitāb*. Ibn al-Nadīm note explicitement : « Personne n'a transmis ce *kitāb* d'al-Khalīl. Il n'a été rapporté nulle part que c'est lui, qui l'a écrit. », " و لم يرو هذا الكتاب عن الخليل أحد ولا روي في شيء من الأخبار أنه عمل هذا البيتة. " <sup>2147</sup>  
Le linguiste Andalou al-Zubaydī est manifestement de cet avis. Dans la biographie consacrée à al-Khalīl, il passe absolument sous silence ce "livre" présumé.<sup>2148</sup> Il dit clairement ailleurs que cet ouvrage ne peut-être attribué à al-Khalīl.<sup>2149</sup> Un autre argument, utilisé initialement par la tradition arabe, est repris par Bräunlich,<sup>2150</sup> élaboré récemment par Janusz Danecki, indique que, bien que Sībawayh cite son maître al-Khalīl dans le *kitāb* plus de six cents fois, cependant il ne le mentionne jamais dans la partie de son "livre" qui concerne la phonétique, le sujet central de *kitāb al-'Ayn*.<sup>2151</sup> Selon le chercheur Polonais J. Danecki, le système phonétique d'al-Khalīl est au surplus plus élaboré et bien supérieur à celui de Sībawayh.<sup>2152</sup> L'œuvre de ce dernier ne serait qu'antérieure à celle attribuée à al-Khalīl.<sup>2153</sup>

<sup>2140</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*, p. 524. cf., Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *op. cit.*, T. VII, p. 45.

<sup>2141</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.* Voir, *Musnad al-imām Aḥmad*, Annoté par Shu'ayb al-Arna'ūṭ, éd. Musasat al-risāla, Beyrouth, 1995. T. I, p. 58.

<sup>2142</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.* p. 524. Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre, op. cit.*, p. 87.

<sup>2143</sup> Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Ibid.*

<sup>2144</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. V, pp. 116 sqq.

<sup>2145</sup> Goody (Jack), *La raison graphique, op. cit.*, p. 73.

<sup>2146</sup> Pour la biographie de ce philologue voir, al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-udabā'*, *op. cit.*, T. III, pp. 1260 sqq. Sublet (Jacqueline), « Le nom dans la famille » dans *La famille en islam d'après les sources arabes, op. cit.*, p. 100. cf., Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 93 sq.

<sup>2147</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 114. Voir, Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam, op. cit.*, p. 162. Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre, op. cit.*, p. 102 sq.

<sup>2148</sup> Al-Zubaydī (Muḥammad), *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa al-lughawiyyīn*, éd. Dār el-ma'ārif, Le Caire, 1984. pp. 47-51.

<sup>2149</sup> Al-Zubaydī (Muḥammad), *Mukhtaṣar al-'Ayn*, éd. Wizārat al-awqāf, Casablanca, 1963, p. 8. Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre, op. cit.*, p. 103.

<sup>2150</sup> Bräunlich (Erich), « al-Khalīl und das kitāb al-'ayn », cité par G. Schoeler, *Ibid.*, p. 147. n. 74.

<sup>2151</sup> Schoeler (Gregor), *Ibid.*, p. 104.

<sup>2152</sup> *Ibid.* Voir, Danecki (Janusz), « Early arabic phonetical theory -Phonetics of al-Ḥalīl Ibn Aḥmad and Sībawayhi », dans *Rocznik Orientalistyczny/Yearbook of Oriental Studies*, T. 39. Z. 2., éd. Komitet Nauk Orientalistycznych PAN,

B/ C'était probablement des écrits rédigés par al-Khalīl au fur et à mesure pour assurer ses cours. Après son décès, son disciple et ami al-Layth Ibn al-Muẓaffar Ibn Naṣr Ibn Siyyār (m. avant 200/815)<sup>2154</sup> se charge de le finaliser.<sup>2155</sup>

Le linguiste al-Azharī avance que bien qu'al-Layth soit le vrai rédacteur de la grande partie de ce "livre", il l'a attribué totalement au renommé al-Khalīl, afin que ce *kitāb* soit accepté et respecté dans les cercles savantes.<sup>2156</sup> Certes, un discours n'a pas la même valeur selon qu'il est attribué à un tel individu ou un tel autre. Il est donc nécessaire de choisir soigneusement le nom qui couvrira le discours et fixera l'attitude que le récepteur doit adopter à son égard.<sup>2157</sup>

À cet égard, le polygraphe al-Jāhiz (m. 255/868) avoue dans l'une de ses épîtres qu'il a attribué quel-ques-uns de ses livres à des écrivains du passé, afin qu'ils soient acceptés et non critiqués. Cette épître en question fournit des indications utiles, afin d'appréhender les conditions dans lesquelles un livre voyait le jour et se diffusait à l'époque de Jāhiz.<sup>2158</sup>

C'est l'opinion qui domine la recherche moderne occidentale, représentée par le philologue Erich Bräunlich (m. 1945), le premier contemporain à avoir posé cette problématique.<sup>2159</sup> Selon cette théorie, on devrait, en particulier, à al-Khalīl le plan et l'idée général de l'ouvrage. En revanche, al-Layth aurait compilé et achevé le *kitāb*.<sup>2160</sup> Et c'est la vision de la plupart des érudits musulmans, comme al-Abū al-Ṭayyib al-Lughawī, Sīrāfī et al-Azharī.<sup>2161</sup> Abū al-Ṭayyib nous précise : « Lorsque nous lisons (dans *kitāb al-'Ayn*) al-Khalīl Ibn Aḥmad a dit, c'est le maître lui-même qui parle, cependant, chaque fois où s'est noté : al-Khalīl a dit, c'est al-Layth qui vise soi-même. »<sup>2162</sup> Si on croit Abū al-Ṭayyib, al-Layth aurait choisi, pour une raison ou une autre, « al-Khalīl », comme surnom.<sup>2163</sup>

C/ Bien que cette troisième position n'est pas attestée par la majorité des savants, Ibn al-Nadīm rapporte toutefois une tradition qui affirme qu'al-Khalīl lui-même a dicté son "livre" entièrement pour son élève en question, et que ce dernier l'a consigné absolument devant lui.<sup>2164</sup>

---

1978, p. 56.

<sup>2153</sup> Schoeler (Gregor), *Ibid.* Danecki (Janusz), *Ibid.*

<sup>2154</sup> Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-udabā'*, *op. cit.*, T. V, pp. 2253 sqq. Notons que sa date de décès n'est mentionnée nulle part. Schoeler (Gregor), *Ibid.*

<sup>2155</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 114. Voir, al-Ḥamawī (Yāqūt), *Ibid.*, T. III, p. 1271. Schoeler (Gregor), *Ibid.*

<sup>2156</sup> Al-Azharī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 28. cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Muzhir fi 'ulūm al-luġha wa anwā'ihā*, éd. al-Maktaba al-'aṣriya, Beyrouth, 1986, T. I, p. 77.

<sup>2157</sup> Kilito (Abd al-Fattāḥ), *op. cit.*, p. 68.

Al-Jāhiz est à l'origine de ces réflexions, voir, Pellat (Charles), *Le livre des avares d'al-Jāhiz*, éd. : G. P. Maisonneuve, Paris, 1951. p. 10 sqq.

<sup>2158</sup> al-Jāhiz ('Amr), *Rasā'il al-Jāhiz*, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1964, T. I, p. 351. Il s'agit de l'épître « De la différence entre l'hostilité et l'envie, فصل ما بين العداوة والحسد » Voir, Kilito (Abd al-Fattāḥ), *Ibid.*, pp. 72 sqq. cf., Pellat (Charles), *Le milieu Baṣrien et la formation de Jāhiz*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>2159</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>2160</sup> *Ibid.* Ce deuxième avis, qui est plus probable à notre sens, est le choix également de G. Schoeler, *Ibid.*, p. 106.

<sup>2161</sup> Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *op. cit.*, p. 47. Al-Sīrāfī (al-Ḥasan), *Akhbār al-naḥwyyīn al-baṣriyyīn*, éd. al-Bābī al-ḥalabī, Le Caire, 1955, p. 30. Al-Azharī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 28.

<sup>2162</sup> Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *Ibid.*

<sup>2163</sup> *Ibid.*

<sup>2164</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 115.

Ce n'est apparemment pas la seule copie existante, le bibliographe évoque une autre appartenant à un certain Ibn al-'Alā' al-Sijistānī,<sup>2165</sup> un autre disciple d'al-Khalīl, semble-t-il.<sup>2166</sup>

### 3. VI/ *Al-kitāb* de 'Amr Ibn Qunbar, connu sous le nom de Sībawayh (m. vers 180/796) :<sup>2167</sup>

Quant au "livre" de Sībawayh, qui était aussi disciple d'al-Khalīl, G. Schoeler le considère comme le premier véritable livre dans l'ensemble des sciences arabo-islamiques,<sup>2168</sup> il le qualifie par Livre par excellence, rédigé par l'auteur lui-même, avant d'être connu du public, et non pas écrit par un disciple direct ou indirect.<sup>2169</sup> Ce *kitāb* en question diffère de la norme, selon Schoeler, car la majorité des livres conçus à la même époque étaient le plus souvent "publiés"<sup>2170</sup> avant d'avoir reçu l'approbation définitive de l'écriture, contrairement à ce dernier, estime Schoeler, qui était entièrement écrit par son auteur sans avoir été encore publié.<sup>2171</sup> L'argument le plus convaincant dans ce sens, d'après Schoeler, est discerné par G. Humbert : « Elle a fait observer la présence de renvois internes au sein du texte. Elle en donne deux exemples ...Sībawayh renvoie, par les mots : « j'ai déjà il lustré cela de façon plus détaillée au début du livre. »<sup>2172</sup>

Cela dit, ces indices, avancés par Humbert et Schoeler, attestent, à notre sens, au maximum qu'un support écrit a été bel et bien entamé par Sībawayh, sans pour autant confirmer l'achèvement du "livre" du vivant de son initiateur. Or, C'est le cas des *muṣannafāt* de cette époque, tels la *biographie* d'Ibn Ishāq et le *muwaṭṭa'* de Mālik Ibn Anas. En outre, comme Humbert et Schoeler le soulignent, l'introduction et le titre manquent manifestement à l'ouvrage en question.<sup>2173</sup>

Al-Sīrāfī nous renseigne : « L'accès au *kitāb* de Sībawayh se fit par l'intermédiaire d'al-Akhfash (al-Awsaṭ) (m. 215/830). Personne, en effet, n'avait lu le *kitāb* devant Sībawayh, et Sībawayh ne l'avait lu devant personne. Lorsqu'il mourut, on le lut devant al-Akhfash. »<sup>2174</sup>

<sup>2165</sup> Nous avons cherché vainement sa date de décès.

<sup>2166</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 116.

<sup>2167</sup> al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-udabā'*, *op. cit.*, T. V, pp. 2122 sqq. Voir, Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *Ibid.*, T. I, p. 142. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. XIV, pp. 99 sqq. Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *op. cit.*, p. 73.

Il est à signaler que G. Humbert, qui a consacré sa thèse au *kitāb* de Sībawayh, note : « C'est quelqu'un (Sībawayh) dont on ne sait rien...La date de sa mort, son nom même, le lieu où il naquit et où il mourut, la place qu'il réussit à se faire dans la société où il vivait sont, à mon avis, le produit de déductions, parfois astucieuses... », voir, Humbert (Geneviève), *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi*, éd. E. J. Brill, Leyde, 1995, p. 1. Elle estime que l'année présumée de sa mort « 180/796 » est un compromis acceptable chez les spécialistes contemporains entre une date avancée par le grammairien al-Sīrāfī (m. 368/978) entre 182/798 et 183/799 et une autre donnée par Ibn al-Nadīm, qui peut se lire 177/793 ou 179/795 selon les manuscrits, précise-t-elle. *Ibid.*

<sup>2168</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, pp. 94. 96.

<sup>2169</sup> *Ibid.* Voir, Humbert (Geneviève), *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>2170</sup> La publication à cette époque était évidemment la propagation du *kitāb* par son enseignement et sa transmission dans les cercles savants.

<sup>2171</sup> Cité par Humbert (Geneviève), *Ibid.*

<sup>2172</sup> Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 95. Voir, Humbert (Geneviève), « Le *Kitāb* de Sībawayhi et l'autonomie de l'écrit », *Arabica* 44, éd. Brill, Leyde, 1997, p. 554.

<sup>2173</sup> Schoeler (Gregor), *Ibid.*, p. 94 sq. Humbert (Geneviève), *Ibid.*, p. 556. Voir, Sībawayh ('Amr), *al-Kitāb*, Annoté par 'Abd al-Sallām Muḥammad Hārūn, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1988, T. I, p. 12.

<sup>2174</sup> Al-Sīrāfī (al-Ḥasan), *op. cit.*, p. 39. Voir, Al-Azharī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 19. cf., Humbert (Geneviève), *Les*

Humbert estime qu'al-Akhfash, vu le fait qu'il soit plus âgés que Sībawayh, n'était pas un disciple de Sībawayh et de ce fait il n'a pas transmis son "livre" exclusivement en tant qu'élève, qui aurait la charge d'assurer la transmission fidèle du *kitāb*, écrit-t-elle.<sup>2175</sup> Voici ce qu'on lit chez cette chercheuse : « Il ne faut pas sous-estimer la différence qu'il peut y avoir entre une transmission assurée par un disciple et celle de quelqu'un comme al-Akhfash qui, on l'a vu,<sup>2176</sup> avait voulu engager une controverse public avec Sībawayh après que celui-ci fut devenu célèbre. »<sup>2177</sup>

Plus grave encore, à en croire quelques témoignages, il paraît que ce Akhfash n'a pas hésité, à altérer les ouvrages des autres : « Abū Ḥātim al-Sijistānī (m. 250/864) raconte : « al-Akhfash s'empara du *kitāb* d'Abū 'Ubayda sur le Coran, retranchant, ajoutant et modifiant. Je lui dis : que fais-tu là ? Qui est plus savant sur les mots rares (*al-garīb*), toi ou lui ? Il répondit : Abū 'Ubayda. Je lui réplique alors : ce que tu as fait là est inqualifiable. Il répondit : un "livre" est à qui l'améliore, pas à qui le corrompt. *ليس لمن أصلحه، ليس لمن أفسده.* »<sup>2178</sup> Abū al-Ṭayyib al-Lughawī nous informe également :

« Il n'y eut personne parmi eux (c'est-à-dire parmi les Basrien) qui fut plus savant qu'al-Akhfash : il attira leur attention sur les défauts du *Kitāb* (de Sībawayh) et les abandonna. *نَبَّهَهُمْ عَلَى عَوَارِ الْكِتَابِ* »<sup>2179</sup>

Ibn al-Nadīm rapporte du grammairien du Koufa Tha'lab que le *kitāb* est un travail collectif ; quarante-deux personnes, y compris Sībawayh, ont contribué à cette œuvre, dit-il.<sup>2180</sup> Ce livre est vraisemblablement une grande glose des fondements grammaticaux énoncés par le maître al-Khalīl, ajoute-t-il.<sup>2181</sup>

---

*voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi, op. cit., p. 14. p. 83. Humbert (Geneviève), « Le Kitāb de Sībawayhi et l'autonomie de l'écrit », Ibid., p. 555.*

Al-Khaṭīb al-Baghdādī rapporte que Sībawayh avait trente-deux ans le jour de son décès. cf., Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. XIV, p. 104.

La traduction est de Shoeler (Gregor), *Ibid.*, p. 97.

<sup>2175</sup> Humbert (Geneviève), *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi, Ibid.*, p. 15. Comparez avec Schoeler (Gregor), *Ibid.* Voir, Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *op. cit.*, p. 80 sq. al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Muzhir fi 'ulūm al-lughā wa anwā'ihā, op. cit.*, T. II, p. 405.

<sup>2176</sup> Humbert (Geneviève), *Ibid.*, p. 3.

<sup>2177</sup> Humbert (Geneviève), *Ibid.* Elle donne un exemple, qui confirme qu'al-Akhfash se considère égal à Sībawayh, à savoir une glose signée par lui-même où il critique l'auteur du *Kitāb*. *Ibid.* À en croire une tradition racontée par Abū al-Ṭayyib al-Lughawī, Sībawayh prend l'avis d'al-Akhfash avant qu'il valide quoi que ce soit de son *kitāb*. Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *op. cit.*, p. 81.

<sup>2178</sup> Humbert (Geneviève), *Ibid.*, p. 16. Voir, al-Zubaydī (Muḥammad), *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa al-lughawiyīn, op. cit.*, p. 73. La traduction est de G. Humbert.

<sup>2179</sup> Humbert (Geneviève), *Ibid.* Abū al-Ṭayyib al-Lughawī ('Abd al-Wāḥid), *op. cit.*, p. 80. Traduction par G. Humbert. La dernière phrase de ce texte est confuse. Humbert note le verbe *tarakahā*, avec le pronom affixe au singulier, alors que dans le texte dont nous disposons, il se trouve au pluriel *tarakahum*. La première lecture choisie par Humbert est, à notre sens, plus judicieuse. En prenant en considération les deux cas du pronom, nous pouvons entendre :  
A/ Après avoir attiré l'attention de ses élèves sur les défauts du *kitāb*, il les (les élève) a quittés, *tarakahum*.  
B/ Après avoir montré ces imperfections à ses disciples, il les a laissées dans le *kitāb* sans les corriger, *tarakahā*.  
C/ Après avoir....., il s'est débarrassé d'elles, autrement dit il les a corrigées.  
Visiblement, G. Humbert a opté pour cette dernière interprétation.

<sup>2180</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 143. Sībawayh aurait demandé expressément de l'aide à un disciple afin qu'il rédige ce "livre". Voir, Sībawayh ('Amr), *al-Kitāb, op. cit.*, T. I, p. 8.

<sup>2181</sup> Ibn al-Nadīm écrit : " قرأت بخط ثعلب : اجتمع على صنعة كتاب سيوييه اثنان وأربعون إنسانا منهم سيوييه، و الأصول و المسائل للخليل. " *Ibid.* Voir, al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Muzhir, op. cit.*, T. II, p. 405.

En restant prudent vis-à-vis des ces témoignages, lesquels, peut-être, ne se sont prononcés que pour alimenter la rivalité entre les écoles grammairiennes, notamment entre l'école du Basra et celle du Koufa,<sup>2182</sup> la question reste posée : le *kitāb* a-t-il été rédigé définitivement, tel qu'un livre en bonne et due forme par Sibawayh, ou appartenait-il, tout simplement, aux catégories des *mušannafāt*, qui n'ont éteint le stade du livre véritable que par la contribution de plusieurs acteurs, à savoir le maître initiateur et ses disciples directs ou indirects ?

### 3. VII/ *Kitāb al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (m. 256/869) :<sup>2183</sup>

Nous apportons en dernier lieu un élément qui passe le plus souvent sous silence, il s'agit du livre canonique d'al-Bukhārī, né en 194/809.

Ibn al-Nadīm, qui a élaboré son livre al-Fihrist vers 377/987,<sup>2184</sup> évoque al-Bukhārī en à peine cinq lignes. En citant ses dix ouvrages, il place le *Ṣaḥīḥ* au milieu de ses livres, sans aucune allusion à sa notoriété<sup>2185</sup>. Il pose cependant le *Ṣaḥīḥ* de son rival Muslim, (né 206/821. m. 261/-874), à la tête de ses livres.<sup>2186</sup> C'était-il une simple coïncidence ou un agencement intentionnel de la part d'Ibn al-Nadīm ?<sup>2187</sup>

Ibn Ḥajar précise que beaucoup de disciples d'al-Bukhārī ont transmis son œuvre en question, toutefois la seule version soignée et complète est, semble-t-il, celle qui débouche sur un certain Muḥammad Ibn Yūsuf al-Farbarī (né 231/845m. 320/932).<sup>2188</sup> Trois élèves de ce dernier vont transmettre sa version, à savoir al-Mustamlī (m. 376/986), 'Abd Allāh al-Sarakhsī (m. 381/991) et al-Kushmīhanī (m. 389/998). Curieusement, ces trois rapporteurs ont entendu le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī via al-Farbarī respectivement en 314/926, 316/928 et 320/932.<sup>2189</sup> Al-Farbarī alors, qui aurait assimilé l'œuvre d'al-Bukhārī très jeune, était d'un âge très avancé.<sup>2190</sup> Cet ouvrage en question aurait été canonisé le cinquième siècle de l'hégire/onzième de l'ère chrétienne.<sup>2191</sup> D'après J. Brown, le début de cette canonisation émerge vers la fin du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup>, grâce surtout à al-Ḥākim al-Naysābūrī (m. 405/1015).<sup>2192</sup>

<sup>2182</sup> Voir, al-Zubaydī (Muḥammad), *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa al-lughawiyyīn*, op. cit.

<sup>2183</sup> Voir sa biographie dans Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, op. cit., T. I, pp. 247 sqq.

<sup>2184</sup> Ibn al-Nadīm (Muḥammad), op. cit., T. I, p. 3.

<sup>2185</sup> *Ibid.*, T. II, p. 104. L'annotateur trouve cette biographie laconique surprenante à l'égard d'une personnalité notable comme al-Bukhārī. Voir, *Ibid.*, n. 1.

<sup>2186</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>2187</sup> Étant donné qu'Ibn al-Nadīm soit considéré comme un chiite mu'tazilite, autrement dit antagoniste des *muḥaddithūn*, cette observation peut être battue en brèche aisément. Voir, Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-udabā'*, op. cit., T. VI, p. 2427.

<sup>2188</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), op. cit., T. I, pp. 254 sqq. Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit., p. 88sq.

<sup>2189</sup> Ibn Nuqṭa (Abū Bakr Muḥammad), *al-Taqyīd li ma'rīfat ruwāt al-sunan wa al-masānīd*, éd. Dār al-nawādir, Beyrouth, 2014, T. I, pp. 269. 382. T. II, p. 592. Voir, Al-Bukhārī (Muḥammad), *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Annoté par 'Abd al-Kādir Shaybat al-Ḥamad, éd. Maktabat Fahd, Riyad, 2008, T. I, p. 8.

À travers les noms toponymiques de ces quatre rapporteurs, nous sommes tentés de déduire que le *Ṣaḥīḥ* s'est propagé à partir de la région appelée jadis le grand Khorasan, voire la Transoxiane. cf, Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān*, op. cit., T. II, pp. 350 sqq.

<sup>2190</sup> Ibn Nuqṭa (Abū Bakr Muḥammad), op. cit., T. I, p. 291.

<sup>2191</sup> Brown (Jonathan), op. cit., pp. 151 sqq. pp. 360 sqq.

<sup>2192</sup> *Ibid.*, p. 205.



Cela dit, Abū al-Walīd al-Bājī (m. 474/1081), le premier à avoir introduit une version authentique de *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī en Andalousie, à en croire al-Maqqarī,<sup>2193</sup> note à propos de ce *kitāb* : « 'Abd Ibn Aḥmad al-Harawī<sup>2194</sup> m'a informé qu'al-Mustamlī a souligné : « J'ai recopié *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī du manuscrit original d'al-Bukhārī lui-même, qui appartient à Muḥammad Ibn Yūsuf al-Farbarī. Cependant, le manuscrit en question était incomplet, et dont beaucoup d'endroits étaient véritablement vides, et des *aḥādīth* se trouvaient également sans glose ou des gloses sans *aḥādīth*. Nous avons combiné les uns avec les autres. » Al-Bājī conclut : « De ce fait, les versions d'al-Mustamlī, et de 'Abd Allāh al-Sarakhsī, ainsi que celle d'al-Kushmīhanī et d'un certain Muḥammad Ibn Aḥmad al-Fāshānī (né 287/900. m.371/981) sont différentes bien que leur référence soit la même, à savoir le manuscrit original d'al-Bukhārī. »<sup>2195</sup>

Le fameux *kitāb al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī aurait-t-il été complété et finalisé à titre posthume ?

En résumé, l'oralité et l'écrit ont incontestablement coexisté depuis les débuts de l'islam. Certes, la supériorité réciproque de l'un sur l'autre dans des périodes différentes est palpable, mais elle n'a jamais été totale au point d'annihiler l'autre procédé. Dès les commencements, bien que la transmission du savoir soit reposée sur la transmission orale, elle n'a pas rejeté complètement l'écriture, laquelle va connaître, en revanche, un accroissement au fil du temps.<sup>2196</sup> Cela dit, cette dernière ne l'a jamais emporté totalement sur l'oralité qui a toujours subsisté, jusqu'à nos jours, dans les écoles traditionnelles.<sup>2197</sup>

cet entrelacement entre ces deux modes de communications a conduit le médiéviste Français M. Parisse à constater : « On traite du passage de l'oral à l'écrit, mais ailleurs on évoque le passage de l'écrit à l'oral, quand on établit que la part de la parole devient plus importante. C'est un fait, que l'écriture ne réduit pas l'importance de l'oral, mais peut le relancer. Tel est le développement de la parole de l'avocat, du prédicateur, du commentateur... »<sup>2198</sup>

Ce n'est pas une antithèse systématique entre oralité et écriture qui nous permet d'accéder à la réalité du passé, mais, affirme Keller, la réflexion sur les modes mouvants d'interaction et d'entrecroisement de ces deux bipolarités constamment présentes.<sup>2199</sup>

4/ Nous estimons donc que les types d'œuvres écrites se sont :

**A/ L'écrit** : Note personnelle, brouillon et aide mémoire, comme les *kutub* que 'Urwa Ibn al-Zubayr aurait brûlés durant la bataille d'al-Ḥarra (63/682).<sup>2200</sup> Les premières manifestations de ce genre d'écrits ont vraisemblablement apparues, à en croire la tradition, dans la génération des compagnons, telles que la *ṣaḥīfa* de 'Alī (40/660), 'Abd Allāh Ibn 'Amr Ibn al-Āṣ (63/682), Jābir b. 'Abd Allāh (m. 78/ 697) et celle du successeur Hammām Ibn Munabbih(132/749), qui l'aurait

<sup>2193</sup> Al-Maqqarī (Aḥmad), *Nafh al-ṭīb min ghuṣn al-andalus al-raṭīb*, éd. Dār ṣādir, Beyrouth, 1968, T. II, p. 71. cf., Brown (Jonathan), *Ibid.*, p. 375 sq.

<sup>2194</sup> 'Abd Ibn Aḥmad Abū Ḍar al-Harawī (né 356/967- m. 434/1042) transmet le *Ṣaḥīḥ* de : al-Mustamlī, 'Abd Allāh al-Sarakhsī et al-Kushmīhanī. Voir, Al-Ḍahabī (Muḥammad), *al-'ibar fi khabar man ghabar*, *op. cit.*, T. II, p. 269.

<sup>2195</sup> Al-Bājī (Sulaymān), *al-Ta'dīl wa al-tajrīḥ liman kharraja 'anhu al-Bukhārī fi al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Annoté par Aḥmad Labzār, éd. Wizārat al-awqāf, Rabat, sans date, T. I, p. 287. cf., Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 89. Brown (Jonathan), *op. cit.*, p. 384 sq. En ce qui concerne *al-Ta'dīl wa al-tajrīḥ*, voir, Dickinson (Eerik), *op. cit.*, p. 486.

<sup>2196</sup> Dickinson (Eerik), *op. cit.*, p. 488 sq.

<sup>2197</sup> Schoeler (Gregor), *op. cit.*, pp. 125. 127.

<sup>2198</sup> Parisse (Michel), *op. cit.*, p. 168.

<sup>2199</sup> Keller (Hagen), *op. cit.*, p. 135.

<sup>2200</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 178. cf., Horovitz (Josef), *op. cit.*, p. 23.

rapportée directement du compagnon Abū Hurayra (m. 59/678). Aḥmad b. Ḥanbal l'a mentionnée dans son *musnad* par le truchement de l'*isnād* suivant : <sup>2201</sup>

A. Ibn Ḥanbal → 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī → Ma'mar Ibn Rāshid → Hammām Ibn Munabbih → Abū Hurayra, <sup>2202</sup> comme nous l'avons déjà souligné. <sup>2203</sup>

Schoeler estime cependant que les écrits de 'Urwa constituent les premiers opuscules (*syngrammata*) scientifiques du monde islamique. <sup>2204</sup>

**B/** Le *tadwīn* : les premières collections compilées en général sous l'impulsion de la cour, et destinées originellement à son usage, comme les traditions que Zuhri aurait compilées pendant le califat omeyyade (vers la fin du I<sup>e</sup> siècle/ début du VIII<sup>e</sup>) dans des *dafātir*. <sup>2205</sup> Selon deux traditions rapportées par Ibn 'Abd al-Bar, le premier calife, qui a exigé cette compilation est 'Umar II (calife entre 99-101/717-719) ; le deuxième *khabar* précise que Hishām Ibn 'Abd al-Malik (calife entre 105-125/723-743) aurait détaché deux scribes auprès d'al-Zuhri afin de consigner le *ḥadīth*, cette opération aurait duré une année complète. <sup>2206</sup> Il est possible que Hishām aurait repris le projet engagé durant le règne de son cousin 'Umar II. D'après une autre tradition mentionnée par, entre autres, al-Khaṭīb : « 'Umar II aurait enjoint à Abū Bakr 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn 'Amr Ibn Ḥazm (m. 135/752), contemporain d'al-Zuhri, cette collecte. » <sup>2207</sup>

Nous considérons, parmi cette catégorie, les épîtres que 'Urwa aurait adressées au calife 'Abd al-Malik Ibn Marwān, <sup>2208</sup> probablement vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle, après la chute de son frère, l'anticalife 'Abd Allāh Ibn al-Zubayr (m. 73/692). <sup>2209</sup>

**C/** le *taṣnīf* : c'est le classement des matériaux en chapitres, <sup>2210</sup> tels que la *biographie* d'Ibn Ishāq et le *Muwaṭṭa'* de Mālik Ibn Anas. <sup>2211</sup> Ce genre d'écrit débouche éventuellement sur ce que nous permettons d'appeler :

**D/** Le *kitāb* collectif : Nous estimons que les travaux d'Ibn Ishāq et de Mālik, pour ne citer que ces deux œuvres, ont débuté comme des *muṣannafāt* pour devenir des livres véritables grâce à la contribution collective des disciples, au moins, de deux générations. (vers le I<sup>e</sup> quart du IX<sup>e</sup>).

**E/** le livre en bonne et due forme : rédigé initialement selon les règles de l'art et destiné à la publication. Sous cette catégorie, nous nous contentons de citer deux exemples seulement. Il s'agit, bel et bien, de livres, qui ont acquis leur forme définitive à l'époque même de leurs auteurs, et se sont propagés comme tel.

1/ Al-Jāḥiẓ (m. 255/868) dresse une longue liste de ses épîtres et ses ouvrages dans l'introduction

<sup>2201</sup> Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *op. cit.*, T. IV, pp. 256-283. voir, Al-Aḥmadī ('Ali), *op. cit.*, T. I, pp. 403 sqq.

<sup>2202</sup> Au sujet d'Abū Hurayra, voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>2203</sup> Voir *infra*.

<sup>2204</sup> Schoeler (Gregor), *op. cit.*, p. 47.

<sup>2205</sup> *Ibid.*, p. 54 sq. Voir ci-dessus.

<sup>2206</sup> Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *Jāmi' bayān al-'ilm wa faḍlih*, *op. cit.*, T. I, pp. 331. 334.

<sup>2207</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *Taqyīd al-'ilm*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>2208</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 328. 421-424. T. III, pp. 55. 163.

<sup>2209</sup> Schoeler (Gregor), *op. cit.*, pp. 47. 61.

<sup>2210</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>2211</sup> Cette étape commence probablement après la moitié du VIII<sup>e</sup>.



de son livre *al-Ḥayawān*.<sup>2212</sup> Il renvoie en plus à ce dernier dans son livre *al-Bayān wa-l-tabayīn*, comme nous l'avons déjà évoqué : « J'avais coutume dans les livres (ainsi) d'*al-ḥayawān* d'introduire dans chaque de ses tomes dix feuilles contenant des poésies rares... »<sup>2213</sup>

2/ Al-Mas'ūdī (m. 346/957) dans son *Murūj al-Dahab* lance un avertissement inédit à tous ceux qui songent à le remanier :

" فَمَنْ حَزَفَ شَيْئًا مِنْ مَعْنَاهُ... أَوْ بَدَّلَهُ... أَوْ اخْتَصَرَهُ أَوْ نَسَبَهُ إِلَى غَيْرِنَا... فَوَافَاهُ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ... مَا يَعِجْزُ عَنْهُ صَبْرُهُ... " <sup>2214</sup>  
« Celui qui fait dévier un de ses sens (du livre)..., l'altère..., le résume ou l'attribue à autrui... que la colère de Dieu l'emplit, au point qu'il sera dépourvu de patience... »

---

<sup>2212</sup> Al-Jāḥiẓ ('Amr), *al-Ḥayawān*, *op. cit.*, T. I, pp. 3-12.

<sup>2213</sup> Al-Jāḥiẓ ('Amr), *al-Bayān wa-l-tabayīn*, *op. cit.*, T. III, p. 302.

<sup>2214</sup> Al-Mas'ūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 15.

#### IV. I. II. Les savants sont-ils tributaires des califes ?

D'emblée, soulignons que cette problématique concerne toute les cultures depuis des temps immémoriaux. L'ethnologue Balandier atteste : « Le sacré est une des dimensions de champ politique ; la religion peut être un instrument de pouvoir, une garantie de sa légitimité. »<sup>2215</sup> Il conclut de ses recherches effectuées sur la population Baganda vivant en Ouganda : « Les rois ganda ont donné la prépondérance à leur pouvoir d'intervention dans le domaine du sacré. »<sup>2216</sup>

Weber, bien qu'il ne cite pas directement la culture musulmane, observe que le politique s'est toujours appuyée sur ces couches sociales, à savoir les clercs, les brahmanes, les prêtres bouddhistes, les lamas, les évêques ou les prêtres, car on trouve chez eux un potentiel administratif capable d'écrire et susceptible d'être utilisé par l'empereur, les princes, le khan, (ou le calife)<sup>2217</sup> dans la lutte contre l'aristocratie.<sup>2218</sup> Il précise : « Aussi bien dans les Indes occidentales et orientales qu'en Chine, au Japon, en Mongolie lamaïque ou dans les pays chrétiens du Moyen Âge. Il y avait à cela une raison technique : ils savaient écrire. »<sup>2219</sup>

Les dirigeants des États mondiaux, d'après Toynbee, croyaient toujours qu'un certain degré d'uniformité religieuse était nécessaire à l'unité politique.<sup>2220</sup> Il cite quelques exemples tels que : Théodose qui poursuit la politique de tolérance de son prédécesseur Constantin et adopte le christianisme comme religion officielle de l'empire romain ; Le zoroastrisme qui est devenu la religion officielle de l'empire sassanide au III<sup>e</sup> siècle et le confucianisme approuvé comme une philosophie officielle de l'État chinois au II<sup>e</sup> siècle.<sup>2221</sup> Cela dit, il conclut non loin que l'évidence historique ne montre pas que l'unification religieuse soit une condition nécessaire pour le maintien de l'unité politique.<sup>2222</sup>

Cela étant, les précurseurs de la culture islamique étaient-ils sous l'impulsion des califes ou bénéficiaient-ils d'une liberté et d'une indépendance culturelle assez importante ?

La majorité des chercheurs estiment que les grandes figures telles 'Urwa Ibn al-Zubayr et Ibn Shihāb al-Zuhrī étaient tributaires des califes.

Martinez-Gros l'affirme fortement en évoquant la littérature dans la ville de Bagdad, sous le règne abbasside : « Dire que cette immense entreprise intellectuelle - qui va de la traduction des œuvres antiques à la reconstruction d'une Histoire Universelle et à l'élaboration de la géographie des *al-masālik wa-l-mamālik*- est liée au califat est un euphémisme. Elle lui appartient ; elle n'a pas d'autre origine, ni d'autre fin. »<sup>2223</sup> Effectivement, les premiers califes abbassides, ont joué un rôle crucial à propos de la progression de l'écrit. Ibn Ishāq, lui-même, a déclaré qu'il a été chargé par le calife abbasside, comme nous l'avons déjà évoqué, d'écrire la biographie du Prophète.<sup>2224</sup> Robinson

---

<sup>2215</sup> Balandier (Georges), *Anthropologie politique*, éd. Presses Universitaires de France, 1995, Paris, p. 137.

<sup>2216</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>2217</sup> Entre parenthèse est un ajout de notre part.

<sup>2218</sup> Weber (Max), *op. cit.*, p. 152.

<sup>2219</sup> *Ibid.*, p. 151 sq.

<sup>2220</sup> Toynbee (J. Arnold), *op. cit.*, p. 203.

<sup>2221</sup> *Ibid.*

<sup>2222</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>2223</sup> Martinez-Gros (Gabriel), *L'idéologie Omeyyade*, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>2224</sup> Voir, Al-Khaṭīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 16 sq.

précise, sans pour autant citer la source de cette révélation, : « Selon quelques récits, seulement lorsqu'il reçoit cette commande califale, qu'Ibn Ishāq commence à donner des cours aux érudits du Kūfa. »<sup>2225</sup>

Cependant, les fondements de la culture islamique ont été posés dès la période omeyyade. Borrut constate : « ...La Syrie des débuts de l'islam est largement tombée dans l'oubli. Cela tient notamment fait que l'histoire du *Shām* omeyyade fut produite dans l'Iraq abbasside, par des historiens écrivant sous la dynastie, qui avait renversé les anciens maîtres de Damas. »<sup>2226</sup> La présence dominante de quelques grandes figures dans les chaînes de transmission, affirme-t-il, n'est plus imputable à la seule tradition elle-même, mais résulte d'un processus actif d'une écriture historique que le pouvoir califal s'évertue à contrôler.<sup>2227</sup>

Zuhrī, un personnage clef de cette époque, a suscité beaucoup de débats. Était-il un *faqīh* au service de la cour sans aucune indépendance ?

Schoeler note : « ...et les collections officielles (*jam' al-ḥadīth*) qui furent exécutées à cette époque sur l'ordre exprès de la cour, et qui étaient exclusivement destinées à son usage. »<sup>2228</sup> Non loin, il confirme que Zuhrī en compilant les *ḥadīth*, exécute un ordre du calife.<sup>2229</sup> Au tout début, ses compilations étaient destinées au calife, ses princes et d'autres hauts dignitaires, atteste-t-il.<sup>2230</sup>

La méthode de publication elle-même n'évolue du *tadwīn* au *taṣnīf* que sous l'impulsion de l'administration califale.<sup>2231</sup>

Par ailleurs, la tradition raconte que depuis qu'al-Zuhrī consigne les *ḥadīth* pour le calife Hishām, il a autorisé ses disciples à consigner sa science, afin de ne pas accorder ce privilège uniquement aux princes.<sup>2232</sup> On raconte même qu'il devient très indulgent vis-à-vis de l'écrit. « Le prince omeyyade Ibrāhīm Ibn al-Walīd Ibn 'Abd al-Malik Ibn Marwān (m. vers 132/749)<sup>2233</sup> lui aurait présenté un écrit comportant des *ḥadīth*. Pouvons-nous le transmettre comme venant de toi ? lui demande-t-il. Oui, répond Zuhrī, diligemment. »<sup>2234</sup>

Lecker estime que c'est une négligence de sa part relative à la transmission écrite de son enseignement.<sup>2235</sup> Cependant, et selon Comerro, il ne s'agit guère d'un désintéressement, mais c'est dû au statut de l'écrit, qui était encore mal assuré pour le savoir extra-coranique, et que, les traditionnistes de la première époque ont toujours, plus ou moins, accepté que les *ḥadīth* puissent être transmis avec des variantes textuelles.<sup>2236</sup>

---

<sup>2225</sup> Robinson (Chase. F), *op. cit.*, p. 26.

J. S. Shoemaker énonce : " The fact that Ibn Ishāq and other early *Sīra* authors composed their works under the direct sponsorship of the Abbasid caliphs, who had begun to aggressively develop the holy sites of the Ḥijāz, would only have fuelled this tendency." Voir, Shoemaker (J. Stephen), *op. cit.*, p. 259.

<sup>2226</sup> Borrut (Antoine), *op. cit.*, pp. 1. 4.

<sup>2227</sup> *Ibid.*, p. 64. Voir sa synthèse consacrée à Zuhrī, *Ibid.*, pp. 45-48 où il se base principalement sur l'article de Michael Lecker, « Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī », *op. cit.*, pp. 21-63.

<sup>2228</sup> Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>2229</sup> *Ibid.*

<sup>2230</sup> *Ibid.* Voir son sous-chapitre : L'influence des milieux princiers sur les savants traditionnels, *Ibid.*, pp. 64-70.

<sup>2231</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>2232</sup> Comerro (Viviane), *op. cit.*, p. 15.

<sup>2233</sup> Voir sa biographie chez Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. VII, pp. 246 sqq.

<sup>2234</sup> Al-Fasawī (Ya'qūb), *op. cit.*, T. II, p. 828. Ibn 'Asākir ('Ali), *Ibid.*, T. VII, pp. 246-247. Al-Ḍahabī (Muḥammad), *Siyar a'lām al-nubalā'*, *op. cit.*, T. V, p. 377.

<sup>2235</sup> Lecker (Michael), « Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī », *op. cit.*, p. 23.

<sup>2236</sup> Comerro (Viviane), *op. cit.*, p. 23.

Par ailleurs, ce genre de traditions peut être fabriqué postérieurement afin de justifier la transcription du *ḥadīth*, notamment la transmission à travers un document écrit approuvé par le maître, appelé *al-ʿarḍ*.<sup>2237</sup> Une étape cruciale qui marque véritablement le passage timoré de la prévalence de l'écrit sur l'oralité. D'ailleurs, al-Fasawī (m. 277/890) place cette dernière tradition avec plus de vingt *khābar*, attribués à des traditionnistes renommés approuvant *al-ʿarḍ*, tels que Zuhri, Hishām Ibn ʿUrwa, Mālik Ibn Anas, al-Layth Ibn Saʿd et Maʿmar<sup>2238</sup> le disciple de Zuhri et le rapporteur de cette tradition en question.<sup>2239</sup>

Quant à F. Micheau, qui parle d'une historiographie impériale, écrit dans l'entourage des califes, et peu encline à peindre la diversité au sein de cet empire,<sup>2240</sup> elle note : « Zuhri qui fut au service de ʿAbd al-Malik... »<sup>2241</sup>

Comerro s'oppose à l'idée qu'al-Zuhri était soumis intellectuellement aux Marwanides, elle rejoint plutôt l'idée de A. Dūrī,<sup>2242</sup> à savoir que le savant en question était indépendant, non pas pour des raisons morales, mais pour des raisons qui touchent à son appartenance sociale au groupe constitué des *fugahāʾ* de Médine.<sup>2243</sup>

Dūrī s'efforce de présenter Zuhri comme indépendant du pouvoir califal, arguant notamment, du fait que des traditions attribuées à ce dernier témoignent des critiques envers les Omeyyades.<sup>2244</sup> Alfred-Louis de Prémare observe le rôle important que jouaient les autorités politiques dans l'établissement du texte coranique, la tradition prophétique et le rôle clé d'Ibn Shihāb al-Zuhri dans cette mouvance et au service des Marwanides.<sup>2245</sup>

De Prémare parle clairement d'un contrôle du savoir, mis en œuvre par les califes omeyyades : « Que les califes du temps aient été, au plus haut point, attentifs et présents à cet aspect du pouvoir, qu'était le contrôle des idées et des écritures en circulation, est une évidence bien attestée ; les califes successifs eurent le souci de mettre au pas les mouvements politico-religieux dissidents, qui s'appuyaient, eux aussi, sur des traditions et des écritures... »<sup>2246</sup>

<sup>2237</sup> Voir, al-Ḥākim (Muḥammad), *Maʿrifat ʿulūm al-ḥadīth*, op. cit., p. 710 sqq.

<sup>2238</sup> Al-Fasawī rapporte, par le biais d'un certain ʿAlī Ibn Shaqīq et ʿAbd Allāh Ibn al-Mubārak, que Maʿmar aurait dit : « J'ai lu la science sur Zuhri (à travers un support écrit) et quand j'ai terminé je lui ai demandé : Pourrai-je transmettre ceci de vous ? Oui, répond-il. », " قال معمر: قرأت العلم على الزهري فلما فرغت منه قلت: أحدثت بهذا عنك؟ قال: نعم... " cf., Al-Fasawī (Yaʿqūb), op. cit., T. II, p. 827.

<sup>2239</sup> *Ibid.*, T. II, pp. 822 sqq.

<sup>2240</sup> Micheau (Françoise), op. cit., p. 31. p.251. 252. et *passim*.

<sup>2241</sup> *Ibid.*, p. 205. Voir, Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam*, op. cit., p. 71.

<sup>2242</sup> cf., al-Dūrī (ʿAbd al-Azīz), *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Traduit par Lawrence Irvin Conrad, éd. Princeton university Press, Princeton, 1983, p. 119. Voir, al-Dūrī (ʿAbd al-Azīz), *Nashʾat ʿilm al-Tārīkh ʿinda al-ʿArab*, op. cit., p. 28 sq. Soulignons que la 1<sup>ère</sup> édition de ce livre était en 1960.

<sup>2243</sup> Comerro (Viviane), op. cit., pp. 186 sqq. Pour les *fugahāʾ* de Médine voir, Ibn Saʿd (Muḥammad), op. cit., T. II, pp. 325 sqq.

<sup>2244</sup> Al-Dūrī (ʿAbd al-Azīz), « Al-Zuhri : a Study », en particulier pp. 10-12, cité par Borrut (Antoine), op. cit., p.45.

<sup>2245</sup> De Prémare (Alfred-Louis), « Les textes musulmans dans leur environnement », op. cit., p. 392. Ibn Qutayba (ʿAbd Allāh), *Kitāb al-maʿārif*, éd. Dār al-maʿārif, Le Caire, 1981, p. 472.

<sup>2246</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'Islam*, op. cit., p. 323. Il présente un exemple : « C'est sans doute dans ce contexte, (Le fait que le calife Hishām fut le persécuteur actif des qadarites, les partisans de la doctrine du libre arbitre.) qu'il convient de comprendre les relations étroites qui existèrent entre le calife Hishām est un homme comme Zuhri : celui-ci présentait toutes les garanties de fidélité personnelle et de sécurité doctrinale. », *Ibid.*

Watt partage visiblement cet avis, il témoigne que le savant, en étant proche à la cour, devienne plus docile.<sup>2247</sup>

En effet, al-Zuhrī est demeuré l'érudit privilégié des Omeyyades pendant pratiquement quarante-deux ans ou presque.<sup>2248</sup> Étant donné que son père Muslim avait combattu aux côtés de 'Abd Allāh b. Zubayr, 'Abd al-Malik avait rayé sa famille du *diwān*.<sup>2249</sup> De ce fait, il arrive sans le sou à Damas au moment de la révolte de 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Ash'ath (m. 84/ 703)<sup>2250</sup> ; il réussit toutefois à gagner la confiance de 'Abd al-Malik et devient incontestablement proche des Omeyyades. À cet égard, Il est fort possible, comme l'a bien remarqué A. Borrut, que la deuxième *fitna* marque un tournant dans l'écriture de l'histoire.<sup>2251</sup> Si les savants médinois ont soutenu 'A. Ibn al-Zubayr, au moins au début de sa révolte, les efforts de 'Abd al-Malik lui ont permis de récupérer ces plumes au service de sa dynastie. Ainsi qu'en témoigne le cas d'al-Zuhrī, sanctionné financièrement tout d'abord, avant d'être par la suite largement rétribué pour services rendus.<sup>2252</sup>

Goldziher, le pionnier de cette optique, souligne distinctement qu'al-Zuhrī était un savant qui a servi les desseins des souverains omeyyades.<sup>2253</sup> Il remarque en outre que la position de celui-ci contraste avec l'intransigeance des milieux piétistes, qui ne voulaient avoir aucun rapport avec le pouvoir régnant.<sup>2254</sup> Il avance :

« Les traditions tendancieuses à caractères politique ou dynastique ont certainement été très nombreuses. Cependant, à l'époque postérieure, on s'est efforcé de les faire disparaître. »<sup>2255</sup> ; ce qui explique, selon lui, le manque abondant d'exemples.<sup>2256</sup>

Il cite quelques figures, comme Sa'īd Ibn al-Musayyib, qui voyait cette dynastie d'un mauvais œil, toutefois il lui opposait une résistance passive.<sup>2257</sup> Le prince Yazid Ibn Abd al-Malik appelait Ḥassan al-Baṣrī avec mépris : « la vieille baderne », il le trouvait contrariant et gênant avec son opposition piétiste.<sup>2258</sup>

---

<sup>2247</sup> Voir, son appendice concernant 'Urwa Ibn al-Zubayr dans : *Mahomet, op. cit.*, p. 211 sq.

<sup>2248</sup> Étant donné que son premier contact avec 'Abd al-Malik aurait été vers 82/701 et il aurait resté auprès des Omeyyades jusqu'à sa mort en 124/741. Al-Zuhrī côtoie donc six califes, à savoir 'Abd al-Malik, ses fils : al-Walīd, Sulaymān, Yazīd, Hishām et son neveu 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz. Voir, Ibn Qutayba ('Abd Allāh), *Kitāb al-ma'ārif, op. cit.*, p. 472. Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. LV, p. 324 sq. Voir, De Prémare (Alfred-Louis), *Les débuts de l'Islam, op. cit.*, p. 321. Borrut (Antoine), *op. cit.*, p. 73.

<sup>2249</sup> Ibn Qutayba ('Abd Allāh), *Ibid.* Ibn 'Asākir ('Ali), *Ibid.*, T. LV, p. 300. Ja'far Ibn Qudāma (m. 329/940) expose les différentes sortes du *diwān*. Voir, *al-kharāj wa ṣinā'at al-kitāba*, éd. Dār al-Rashīd, Bagdad, 1981, pp. 21 sqq.

<sup>2250</sup> Ibn 'Asākir confirme son arrivée à Damas en 82/701. Voir, Ibn 'Asākir ('Ali), *Ibid.*, T. LV, p. 297. En ce qui concerne la rébellion d'Ibn al-Ash'ath voir, Ibn Khayyāṭ (Khalīfa), *Tārīkh Khalīfa Ibn Khayyāṭ, op. cit.*, pp. 280 sqq. Al-Ya'qūbī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, pp. 198 sqq.

<sup>2251</sup> Borrut (Antoine), *op. cit.*, p. 68.

<sup>2252</sup> *Ibid.*

<sup>2253</sup> Goldziher (Ignaz), *Études sur la tradition islamique, op. cit.*, p. 31.

<sup>2254</sup> *Ibid.*

<sup>2255</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>2256</sup> *Ibid.*

<sup>2257</sup> Voir, Ibn Sa'īd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, pp. 126 sqq.

<sup>2258</sup> Goldziher (Ignaz), *op. cit.*, p. 39. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. VI, p. 113 sq. Al-Sarakhsī, le grand juriste ḥanafite, raconte que Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (m. 189/804), le deuxième disciple d'Abū Ḥanīfa, a écrit un chapitre sur la contrainte, intitulé *kitāb al-ikrāh*, toutefois un de ses proches envieux l'a dénoncé au calife, certainement Hārūn al-Rashīd ou son père al-Mahdī, en prétendant qu'il a rédigé un *kitāb* décrivant le calife comme un imposteur excessif. Le vizir l'a tout de suite convoqué et a dépêché une patrouille de police afin de

Goldziher expose un *ḥadīth* attribué à al-Zuhrī, qui l'aurait forgé suite à la demande de 'Abd al-Malik afin d'empêcher les pèlerins ou, plus ou moins, de les dissuader de visiter la Mecque, de peur que son rival Ibn al-Zubayr les contraînt à lui prêter le serment de fidélité :

« Al-Zuhrī→ Sa'īd Ibn al-Musayyib→Abū Hurayra→ le Prophète aurait dit : Il n'est pas permis de voyager ( vers un lieu de dévotion), sauf pour : La mosquée de la Mecque, de Médine et celle de Jérusalem.»<sup>2259</sup>

" لا تشدّ الرّجال إلّا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام، مسجدي هذا و المسجد الأقصى." <sup>2260</sup>

Al-Ya'qūbī atteste que 'Abd al-Malik a construit le Dôme du Rocher, comme un nouveau centre de pèlerinage, en substitution à celui de la Mecque qui était sous la prise d'Ibn al-Zubayr. Il a incité les gens à effectuer des circumambulation autour d'elle comme la Ka'ba.<sup>2261</sup> Les Syriens ont protesté contre cette décision, qui leur interdisait de réaliser leur pèlerinage à la Mecque, et là, si nous nous fions à al-Ya'qūbī, 'Abd al-Malik a dit : « Voici Ibn Shihāb al-Zuhrī qui vous rapporte de votre Prophète : Il n'est pas permis... »<sup>2262</sup>

Ce *ḥadīth* est problématique en sachant que Zuhrī aurait pris contact avec 'Abd al-Malik vers l'année 82/701, autrement dit après le décès d'Ibn al-Zubayr (m. 73/692) et la fin de sa révolte.<sup>2263</sup>

Au moment de l'insurrection d'Ibn al-Zubayr, al-Zuhrī n'était pas encore connu, il avait à peine vingt ans.<sup>2264</sup> Cela dit, cette tradition a été probablement fabriquée lors du conflit entre les Marwanides et les Zubayrides. Or, elle est rapportée par d'autres transmetteurs que Zuhrī.<sup>2265</sup>

La visée politique était manifestement présente dans le camp adverse également. Ibn Abī Shayba note une tradition s'opposant catégoriquement à celle attribuée à al-Zuhrī : « Sa'īd b. al-Musayyib aurait énoncé :

« Le 2<sup>em</sup> calife 'Umar a puni deux hommes, qui ont accompli le voyage vers la mosquée de Jérusalem. 'Umar objecte : un pèlerinage comme le pèlerinage de la demeure de Dieu (à la Mecque). ! " حجّ كحجّ البيت " »<sup>2266</sup> Les traditions, qui prévalent la prière dans la mosquée de la Mecque à cent mille prières, ou à mille dans celle de Médine par rapport aux autres mosquées, notamment un *ḥadīth* rapporté par 'Abd Allāh Ibn al-Zubayr lui-même, rentrent certainement dans cette optique.<sup>2267</sup>

Lammens souligne ce détournement du pèlerinage, mis en œuvre par 'Abd al-Malik, lequel s'appuie sur des traditionalistes complaisants, qui n'hésitent point à rapporter une parole du Prophète

---

confisquer tous ses "livres". Un de ses amis, un certain Ibn Samā'a, le rapporteur de cette histoire et qui a probablement assisté à cette scène, se presse vers la demeure d'al-Shaybānī où il a pu cacher de justesse le *kitāb* en question dans un puits de la maison. Voir, al-Sarakhsī (Muḥammad), *op. cit.*, T. XXIV, p. 40. Non loin, il décrit l'appréhension qui ressentait le successeur Masrūq (m. 63/682) vis-à-vis du calife Mu'āwiya. *Ibid.*, p. 46.

<sup>2259</sup> Goldziher (Ignaz), *Ibid.*, p. 43 sq. cf., De Prémare partage apparemment cette idée de Goldziher. Voir, *Les débuts de l'Islam*, *op. cit.*, p. 321.

<sup>2260</sup> Ibn Abī Shayba ('Abd Allāh), *op. cit.*, T. III, p. 365 ; T. V, p. 629.

<sup>2261</sup> Al-Ya'qūbī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 178. Voir, Micheau (Françoise), *op. cit.*, p. 187 sq.

<sup>2262</sup> Al-Ya'qūbī (Aḥmad), *Ibid.*, p. 177.

<sup>2263</sup> Ibn 'Asākir ('Ali), *op. cit.*, T. LV, p. 297.

<sup>2264</sup> Ibn 'Asākir mentionne à son égard plusieurs dates de naissances entre 50/670 et 58/677. *Ibid.*, p. 305 sq. Voir, Horowitz (Josef), *op. cit.*, p. 52.

<sup>2265</sup> Ibn Abī Shayba ('Abd Allāh), *op. cit.*, T. V, p. 629.

<sup>2266</sup> *Ibid.*

<sup>2267</sup> " صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد و الصلاة في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة " Al-Nawawī (Yaḥya), *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*, *op. cit.*, p. 863.

consacrant d'avance cette innovation considérable, sans pour autant que ce chercheur nomme spécifiquement al-Zuhrī.<sup>2268</sup>

---

<sup>2268</sup> Lammens (Henri), « Le chantre des Omiades, Notes biographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Akh-ṭal. », *Journal Asiatique*, T. IV, éd. Imprimerie nationale, Paris, 1894, p. 231.



#### IV. II. Muḥammad, *al-nabī, al-rasūl*.

Exactement comme dans le Coran,<sup>2269</sup> le nom du prophète Muḥammad, l'initiateur de cette ordonnance de médine, est évoqué quatre fois<sup>2270</sup> : Pure coïncidence ou interpolation ultérieure pour être en conformité avec le livre sacré,<sup>2271</sup> nous ne le saurons certainement jamais.

Les quatre occurrences du nom Muḥammad se trouvent dans des sourates médinoises révélées après la grande bataille d'Uḥud. La première<sup>2272</sup> et la troisième occurrences voient le jour,<sup>2273</sup> probablement, en 3/624 ; la deuxième apparaît vers la 5<sup>ème</sup> année/626,<sup>2274</sup> ; enfin, la quatrième se manifeste, vraisemblablement, vers l'année 6/627.<sup>2275</sup>

Ce n'est pas surprenant donc si le nom Muḥammad révèle son existence dans ce Pacte, qui a été réalisé, sans doute, en cette période, c'est-à-dire les trois premières années de l'hégire.

De Prémare atteste que le plus ancien papyrus que nous possédons de cette époque, se réduit à un fragment de huit lignes daté du début du 8<sup>ème</sup> siècle.<sup>2276</sup> Il comporte, ajoute-t-il, quelques détails de dates et de noms de personnes relatifs à la bataille de Badr.<sup>2277</sup> Le nom de Muhammad y figure deux fois, et aucune formule de bénédiction ne l'accompagne, affirme-t-il.<sup>2278</sup>

Il annonce : « Nous disposons d'aucun élément épigraphique ou archéologique qui soit de peu antérieure à, ou contemporain de, Muḥammad ou de ses premiers successeurs. »<sup>2279</sup>

F. Micheau confirme que le nom de Muḥammad n'apparaît dans aucun document : papyrologique, numismatique ou épigraphique, qui se date avant l'ère de 'Abd al-Malik (m. 86/705).<sup>2280</sup>

Donner nuance moins ces propos et avance des dates précises. Il témoigne que la première pièce trouvée, dont le nom de Muḥammad est mentionné, date de 66 à 67/685 à 686 sous le gouverneur de 'Abd al-Malik Ibn Marwān, y compris en tant qu'une partie de la *shahāda*.<sup>2281</sup> La première inscription épigraphique trouvée, dont le nom de Muḥammad est inscrit, date de 71/690, certifie-t-il.<sup>2282</sup>

<sup>2269</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 218.

<sup>2270</sup> Nous ne prenons pas en considération une cinquième occurrence citée dans la conclusion attribuée à Ibn Ishāq (paragraphe 6b) ; nous nous focalisons donc sur le texte brut de Médine, sans l'introduction ni la postface. Voir les paragraphes de la version A : 1, 25, 39, 51. Notons cependant que le texte d'Abū 'Ubayd évoque ce nom propre trois fois seulement. cf., paragraphes :1, 30, 34.

<sup>2271</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, pp. 86. 549. 452. 558. Q III, CXLIV ; XXXIII, XL ; XLVII, II ; XLVIII, XXIX.

<sup>2272</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 173.

<sup>2273</sup> *Ibid.*, 170 où il note : « Elle peut être dévoilée juste après la Bataille de Badr », c'est-à-dire vers la troisième année de l'hégire.

<sup>2274</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>2275</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>2276</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *op. cit.*, p. 12.

<sup>2277</sup> *Ibid.*

<sup>2278</sup> *Ibid.* Il note en bas de page : « Ce fragment fait partie de papyrus arabes de Khirbet al-Mird (région nord-ouest de la mer morte, à l'ouest du site de Qumrān) publiés par A. Grohmann à Louvain en 1963. »

<sup>2279</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>2280</sup> Micheau (Françoise), *op. cit.*, pp. 201-205.

<sup>2281</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p.40.

<sup>2282</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 41.

Cette absence, estime-t-il, veut dire simplement que les premiers croyants n'étaient pas concernés par le fait de définir précisément le statut de Muḥammad, ils se sont surtout focalisés sur l'application de son message, afin de se préparer pour la fin du monde, qui est, croient-ils, imminente.<sup>2283</sup> Si nous nous fions à Ibn Sa'd ou à Ibn Ḥabīb, entre autres, le nom Muḥammad était porté par beaucoup d'Arabes avant l'islam.<sup>2284</sup>

Ibn Sa'd, qui cite cinq personnages au nom de Muḥammad, explique ce phénomène par le fait que les gens du Livre, notamment les chrétiens pensaient que l'arrivée d'un Prophète est imminente, alors les Arabes influencés par cette idée, et qui escomptaient que leurs fils soient ce Prophète, les font porter ce nom.<sup>2285</sup>

La prière, qui suit le nom du Prophète dans les quatre endroits dans la Charte de Médine, est sûrement une insertion postérieure, due au zèle des religieux. L'ordre de prier sur lui n'a été annoncé qu'à la fin de la cinquième année à Médine. Une date qui nous paraît loin de la première partie, au moins, de ce texte de Médine.

Le Coran commande : "إن الله و ملائكته يُصلّون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً."<sup>2286</sup> « Dieu et ses anges prient sur le Prophète. Vous qui croyez priez aussi sur lui, formulez sur lui un salut plénier. »<sup>2287</sup>

Néanmoins, le nom Muḥammad est inscrit tantôt avec l'épithète prophète ou messager, tantôt Muḥammad tout court. Nous ne pouvons pas faire crédit à de tels détails, qui ont pu être ajoutés facilement plus tard. Toutefois, nous supposons que le texte original ne comporte que le nom propre du Prophète, sinon les scribes n'auraient jamais osé omettre un des deux attributs dans deux endroits du Pacte.<sup>2288</sup>

Hamidullah n'écarte pas l'hypothèse que, l'expression « envoyé de Dieu, رسول الله »<sup>2289</sup> à la suite du nom de Muḥammad, pourrait être ajoutée par des copistes trop zélés des temps postérieurs.<sup>2290</sup>

Donner suppose que telles interpolations peuvent être innocentes.<sup>2291</sup> Blachère pense que le texte s'abstient d'employer l'expression Messenger de Dieu « *rasūl* », ou le nom Prophète « *nabī* » pour désigner Muḥammad, afin d'éviter de choquer les juifs.<sup>2292</sup> C'est tout à fait approprié de signaler

<sup>2283</sup> *Ibid.* Le pionnier de l'idée de la fin du monde imminente est Paul Casanova (m. 1926), qui l'a exposée dans son ouvrage : *Mohammed et la fin du monde - Étude critique sur l'Islam primitif*, voir ci-dessous.

<sup>2284</sup> Hela Ouardi estime que Muḥammad n'est pas le prénom véritable du Prophète, car Muḥammad, dit-elle, qui signifie « le plus loué » est un titre qu'il reçoit au lendemain de la prophétie, sans qu'elle avance pour autant aucun argument. cf., *op. cit.*, p. 98. Plus loin elle s'interroge : « Le prénom de Muḥammad serait-il dérivé du prénom originel de son grand-père Shaybat al-Ḥamd, (alias 'Abd al-Muṭṭalib Ibn Hāshim) ? », *Ibid.*, p. 303. n. 28.

<sup>2285</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 142 sq. Ibn Ḥabīb mentionne sept personnes de la période préislamique, qui portent ce nom. cf., Ibn Ḥabīb (Muḥammad) *op. cit.*, p. 130.

<sup>2286</sup> Q XXXIII, LVI.

<sup>2287</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 454. Pour la chronologie de ce verset, cf., Nöldeke (Theodor), *Ibid.*, pp. 186 sqq. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 444.

<sup>2288</sup> Voir, paragraphes 25, 39 de la version A.

<sup>2289</sup> Paragraphe 51, 6 b, version A.

<sup>2290</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>2291</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 39.

<sup>2292</sup> Blachère (Régis), *Le problème de Mahomet*, *op. cit.*, p. 97.

le rôle réservé au chef de cette communauté émergente, sans insistance inconvenante et offensante, par rapport aux sceptiques, affirme-t-il.<sup>2293</sup>

Curieusement, le nom Muḥammad, dans le Coran, est tardivement apparu ; vers l'an 3/624, probablement après la victoire de Badr, comme le propose Theodor Nöldeke, qui converge sur ce point avec les érudits musulmans.<sup>2294</sup>

Nous admettons que le Prophète, selon les péripéties qu'il traverse,<sup>2295</sup> reprend progressivement confiance. Souvenons-nous de cette sourate, au début de la période Mecquoise :<sup>2296</sup>

« Par la clarté diurne ! Par la nuit quand elle règne ! Ton Seigneur ne t'a ni abandonné ni haï... »,<sup>2297</sup>  
"و الضحى و الليل إذا سجدى ما ودّعك ربك و ما قلى."<sup>2298</sup>, ou ces premiers versets dévoilés peu d'année après le début de son apostolat :<sup>2299</sup> "طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى إلا تذكرة لمن يخشى."<sup>2300</sup> « T. H. Nous n'avons point fait descendre sur toi la Prédication pour que tu pâtisses. Mais seulement comme rappel pour celui qui redoute Allāh. »<sup>2301</sup>

Durant cette même période, à peu près la troisième année d'hégire, le prénom Aḥmad, qui est un hapax dans le Coran, fait son unique apparition dans :<sup>2302</sup>

"و إذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة و مبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد."<sup>2303</sup>

« Et rappelle quand Jésus, fils de Marie, dit : “ O Fils d'Israël !, je suis l'apôtre d'Allāh vers vous, déclarant véridique ce qui, de la Thora, est antérieur à moi et annonçant un Apôtre qui viendra après moi, dont le nom sera Aḥmad. »<sup>2304</sup>

T. Nöldeke confirme l'hypothèse des savants musulmans, à savoir que la majorité des versets de cette sourate en question, sont dévoilés pendant la bataille d'Uhud.<sup>2305</sup>

---

<sup>2293</sup> *Ibid.*

<sup>2294</sup> cf., Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, *op. cit.*, pp. 34 sq.

Il est à noter à cet égard que M. H. Benkheira s'interroge sur le fait que la plupart des jeunes compagnons, qui porte ce nom, sont Médiinois et non pas Mecquois et que, également, il y a tellement peu de Muḥammad parmi les très proches du Prophète : Abū Bakr, qui a eu trois filles et trois garçons, nomme seulement son dernier fils Muḥammad, issu du mariage avec Asmā' Bint 'Umays, veuve de Ga'far Ibn Abī Ṭālib (m. 8/629), écrit-il. Il souligne aussi qu'al-Zubayr Ibn al-'Awwām, cousin germain du Prophète et neveu de sa première épouse Khadīja, et bien qu'il aurait eu onze garçons et qu'il aurait appelé deux, de ses neuf filles, par le nom Khadīja, aucun de ses garçons ne porte le nom de Muḥammad. Quant à 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Awf, qui a eu vingt-huit enfants dont vingt garçons, parmi lesquels on compte qu'un seul Muḥammad, alors qu'on trouve deux Sālim, observe-t-il. Voir, Benkheira (Mohammed Hocine), *op. cit.*, pp. 319 sqq.

<sup>2295</sup> Maḥmūd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 447.

<sup>2296</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, 84. Cette sourate est la dixième dans l'ordre chronologique. cf., Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Ibid.*

<sup>2297</sup> Blachère (Régis), *Le Coran*, *op. cit.*, p. 655.

<sup>2298</sup> Q XCIII, I. II. III.

<sup>2299</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 111 sq.

<sup>2300</sup> Q XX, I. II. III. La quarante-quatrième dans l'ordre chronologique, cf., al-Sayūṭī (Jalāl ad-Dīn), *op. cit.*, p. 35.

<sup>2301</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 337.

<sup>2302</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 218.

<sup>2303</sup> Q LXI, VI. Pour l'interprétation de ce verset, voir., Al-Rāzī (Muḥammad), *Mafātīḥ al-ghayb*, *op. cit.*, T. XXIX, p. 314.

<sup>2304</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 593.

À cet égard, notons que Yāqūt al-Ḥamawī, entre autres, mentionne que le premier musulman qui a porté le nom Aḥmad est, curieusement, le père du linguiste al-Khalīl (m. 175/791).<sup>2306</sup>

Au début de la révélation, le nom Muḥammad était-il un nom propre stricto sensu ? Était-il un simple surnom laudatif, ou était-il un titre lié au statut messianique du Prophète, s'interroge Benkheira ?<sup>2307</sup> Or, Muḥammad et Aḥmad signifient respectivement : « le très loué » et « le plus loué ». <sup>2308</sup> Ibn Manẓūr souligne que « al-muḥammad » est celui qui possède beaucoup de vertus.<sup>2309</sup>

Par ailleurs, Djaït estime que le mot muḥammad est repris du syriaque signifiant « le plus glorieux, le plus célèbre. »<sup>2310</sup> Il s'agit, confirme-t-il, d'un titre exprimant la grandeur et la hauteur que le Prophète ait adopté à Médine, lorsqu'il s'était élevé à la dignité de chef incontesté. Il s'agit donc d'un surnom plutôt qu'un nom.<sup>2311</sup> Djaït déduit, à travers deux textes rapportés par al-Balāḍurī, que son nom d'origine soit, peut-être, Qutham.<sup>2312</sup>

D'après la version d'Ibn Hishām, Ibn Ishāq rapporte :

« Selon ce que l'apôtre Jean, dans son Évangile, atteste : lorsque « al-Munḥamannā » s'annoncera, il sera mon témoin et vous également (vous serez mes témoins). Al-Munḥamannā en syriaque veut dire Muḥammad, et en grec le *paracletos*, glose-t-il. »<sup>2313</sup>

Par ailleurs, Sprenger suppose que le Prophète aurait porté un nom théophore, qui inclut le nom d'une divinité antéislamique, sans qu'il avance pour autant aucune preuve textuelle. De même, l'information, qui énonce que Khadīja aurait donné à Muhammad un fils, qui serait nommé 'Abd Manāf et un autre Abd al-'Uzzā, qui porte le nom de la divinité arabe, manque d'argument.<sup>2314</sup>

À partir de la troisième étape mecquoise, nous apercevons l'approbation claire et sans équivoque du titre « Messenger » à l'égard de Muḥammad. Nous estimons que le premier contact de Muḥammad avec les Mecquois où il a divulgué sa personnalité de messenger est :

---

<sup>2305</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 175.

<sup>2306</sup> Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-udabā'*, *op. cit.*, T. III, p. 1260. Al-Khalīl serait né, selon al-Ḥamawī en 101/719. *Ibid.* Quant à son père, il serait né sans doute sous l'ère des marwanides, si ce n'est pas avant.

À ce propos, Ibn Ḥabīb nous renseigne que les premiers compagnons, qui ont nommé leur fils Muḥammad sont huit, quatre *muhājirūn* et quatre *anṣār*, il s'agit respectivement de : Ja'far Ibn Abī Tālib, Abū Ḥudayfa Ibn 'Utba Ibn Rabī'a Ibn 'Abd Shams, Ṭalḥa Ibn 'Ubayd Allāh al-Taymī, Abū Bakr al-Ṣiddīq, al-Jad Ibn Qays, Thābit Ibn Qays, 'Amr Ibn Ḥazm et Anas Ibn Fuḍāla. cf., Ibn Ḥabīb (Muḥammad), *op. cit.*, p. 274 sq.

<sup>2307</sup> Benkheira (Mohammed Hocine), *op. cit.*, pp. 319 sqq. Voir, Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. III, p. 156 sq.

<sup>2308</sup> Benkheira (Mohammed Hocine), *Ibid.* Djaït (Hichem), *La vie de Muhammad II -La prédication prophétique à la Mecque-*, *op. cit.*, p. 236.

<sup>2309</sup> Il soutient son opinion par un vers du poète préislamique al-A'shā (m. 7/629) :

"إليك، أبيت اللعن، كان كلالها \*\*\* إلى الماجد القرم الجواد المحمّد"

<sup>2310</sup> Djaït (Hichem), *op. cit.*, p. 237.

<sup>2311</sup> *Ibid.*, p. 237 sq.

<sup>2312</sup> *Ibid.*, p. 239. Voir, al-Balāḍurī (Aḥmad), *Ansāb al-ashraf*, *op. cit.*, T. I, p. 91. T. IV, p. 85.

<sup>2313</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *al-Sīrat al-Nabawiyya*, éd. Muṣṭafā al-Saqā, *op. cit.*, T. I, p. 248. *Sīrat sayyidinā Muḥammad rasūl Allāh*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, *op. cit.*, T. I, p. 149 sq.

<sup>2314</sup> Sprenger (Aloys), *Life of Mohammad from original sources*, éd. The Presbyterian mission press, Allahabad, 1851, p. 83. Nous ne pouvons savoir où il a puisé cette information, puisque il cite ses références comme suit : Weil, p. 39 ; Wāqidī, fol. 25 and 179, and taysīr, p. 456. Voir, Gilliot (Claude), « Le débat contemporain sur l'islam des origines », *op. cit.*, p. 356. En tout état de cause, cette idée cruciale ne se trouve pas dans les *Maghāzī* d'al-Wāqidī dont nous disposons. Or, un peu plus loin il lance une information très lourde : "...and Ibn Ishāq says, that he (Muḥammad) had intercourse with 'Abd al-Rahmān, a christian of Yamāmah.", sans qu'il nous éclaire, dans quel endroit du livre d'Ibn Ishāq, se trouve cette révélation. *Ibid.*, p. 99.

" قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا...فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي... " <sup>2315</sup>

« Dis : Hommes ! je suis l'Apôtre d'Allāh vers vous tous...Croyez en Allāh et en son apôtre, le Prophète des Gentils... » <sup>2316</sup>

Nöldeke estime cependant que ce verset est médinois, car il contient le vocable : « Gentil », qui se trouve constamment <sup>2317</sup> avec des versets Médinois, juge-t-il. <sup>2318</sup>

Muḥammad a été désigné par *nabī* pour la première fois, semble-t-il, dans les versets cités précédemment, autrement dit les versets 157 et 158 de la sourate « les A'rāf ». <sup>2319</sup>

Dans ces deux versets le terme *nabī* est évoqué toutefois à la troisième personne, c'est-à-dire la personne absente ou la non-personne, pour emprunter l'expression de Benveniste. <sup>2320</sup> De surcroît, comme le mentionne ce linguiste :

« Dans le récit historique, <sup>2321</sup> le narrateur n'intervenant pas, la troisième personne ne s'oppose à aucune autre, elle est au vrai une absence de personne, mais dans le discours un locuteur oppose une non-personne (IL) à une personne (Je/Tu)... » <sup>2322</sup>

Par ailleurs, c'est dans des versets médinois, que Muḥammad est interpellé directement avec le titre *nabī*,. <sup>2323</sup> Dès qu'il s'agit de sa vie intime en outre, c'est le *nabī* qui est invoqué. <sup>2324</sup>

Probablement, parce que *nabī* concerne essentiellement la vie intérieure de la personne inspirée par Dieu. <sup>2325</sup>

Le nombre des occurrences de *nabī* dans le Coran est moindre par rapport au vocable *rasūl*. L'attribut *nabī* concernant Muḥammad est évoqué moins de quarante fois <sup>2326</sup>, tandis que *rasūl* qui concerne Muḥammad personnellement est cité plus de deux cents fois. <sup>2327</sup> Cette différence foncière entre les deux termes dans le Coran est révélatrice.

<sup>2315</sup> Q VII, CLVIII. Voir, Verset CLVII : "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي...", « et qui suivent l'Apôtre, le Prophète des Gentils... » Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 194.

<sup>2316</sup> Blachère (Régis), *Ibid.* cf., Nöldeke (Theodor), *Ibid.*, p. XXXVI. Notons que Berque traduit le mot Gentil par Natif. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 182.

<sup>2317</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 81.

<sup>2318</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 144. Chabbi estime : « Mahomet n'accède au statut de prophète », *nabī*, et de « messager », *rasūl*, qu'en période médinoise, par assimilation aux figures bibliques dans la ligne desquelles il se situe. » cf., Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran-*, *op. cit.*, p. 369.

<sup>2319</sup> Les A'rāf chez Blachère. *op. cit.*, p. 174. Les Redans avec Berque. *op. cit.*, p. 162. Et Les Hauteurs chez Chouraqui. *op. cit.*, p. 300. Voir, n. 2112.

<sup>2320</sup> Benveniste (Émile), *Problèmes de linguistique générale*, éd. Gallimard, Paris, 1966, p. 256.

<sup>2321</sup> C'est le cas au moins du verset 157.

<sup>2322</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>2323</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 686 sq.

<sup>2324</sup> *Ibid.*

<sup>2325</sup> *nabi* : נביא, navi : Mot d'origine Hébreu, qui veut dire : Prophète ou homme inspiré par Dieu. cf., *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue Française*, éd. Dictionnaires Le Robert, Paris, 1992, T. II, p. 1301. Voir aussi, Maḥmūd (Muḥammad), *op. cit.*, p. 5.

Spinoza signale : « ...Nabi, chez les Hébreux, signifie orateur et interprète... » cf., Spinoza (Baruch), *op. cit.*, p. 31. cf., Neher (André), *Prophètes et prophéties - L'essence du prophétisme* -, éd. Payot, Paris, 2004, pp. 9. 15. 49.

<sup>2326</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *Ibid.*

<sup>2327</sup> *Ibid.*, pp. 314 sqq.

De ce fait, cela signifie-t-il, entre autres, que le message divin doit être divulgué au maximum de gens ; et que le messager, en vertu de sa mission initiale, doit s'intéresser au monde extérieur, contrairement au *nabī*, qui doit concentrer intensivement sa mission sur sa tribu « *qawm* » ?

Casanova estime que *nabī* est étymologiquement lié à la nouvelle « le *naba'* » évoqué dans le verset suivant :<sup>2328</sup> "عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ، عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ..."<sup>2329</sup>, « Sur quoi s'interrogent-ils mutuellement ? Sur l'inspiration, la grandiose...»<sup>2330</sup>

Etudié ces textes coraniques appartenant aux thèmes : *rasūl* et *nabī*, en respectant leurs ordres chronologiques, nous montre que la confiance du Prophète en sa mission est clairement progressive.

Le Pacte médinois est la preuve évidente de cette confiance grandissante. L'orientaliste suédois T. Andrae décrit exactement cette réalité :

« Nous trouvons dans cette ordonnance médinoise pour la première fois des formules dénotant chez Mahomet une croissante confiance en soi. Elles prouvent que le Prophète considère, avec une décision de plus en plus ferme, ses jugements comme l'expression de la volonté d'Allāh. »<sup>2331</sup>

---

<sup>2328</sup> Casanova (Paul), *op. cit.*, pp. 71. 39. n 2.

<sup>2329</sup> Q LXXVIII, I. II.

<sup>2330</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 919. Blachère le traduit ainsi : « Sur quoi s'interrogent-ils mutuellement ? Sur l'annonce solennelle. », *op.cit.*, p. 632.

<sup>2331</sup> Andrae (Tor), *op. cit.*, p. 136.

#### IV. III. *mushrik, mu'min, muslim* et *mu'min muttaqī* :

À travers le texte de Médine, nous distinguons, dans cette société naissante, quatre catégories sociales, à savoir le *muslim*, le *mu'min muttaqī*, le *mu'min* et le *mushrik*. Le facteur commun qui les unit tous est l'acceptation et l'adhésion à ce nouveau règlement, régissant le fonctionnement de leur cité.

I/ Bien que le *mushrik*,<sup>2332</sup> qui est évoqué une seule fois dans cette *Ṣaḥīfa*, vénère toujours ses idoles sacrées, et apparemment ne croit pas encore à Allāh l'unique, ni au jour du jugement dernier, il se montre toutefois coopérant et soutient ces prescriptions inhabituelles à Yathrib. Car, comme nous l'avons déjà souligné, ce Pacte a été conclu, sans doute, après l'accord de toutes les parties contractantes, y compris les *mushrikūn*, tel que le clan Aws Manāt,<sup>2333</sup> appelé après l'islam Aws Allāh, qui a embrassé l'islam visiblement après la bataille du fossé (5/626).<sup>2334</sup> De ce fait, nous avons classé les *mushrik* avec les *mu'minūn* et les *muslimūn*. Le passage concernant le *mushrik* divulgue explicitement ses devoirs vis-à-vis de cette nouvelle collectivité :

" وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن [ ولا يعينها على مؤمن ]."<sup>2335</sup>

« Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection à Quraysh, que ce soit pour des biens ou pour des personnes, il ne peut également s'interposer entre ces derniers et le *mu'min* (et il ne peut d'avantage la soutenir contre un *mu'min*). »<sup>2336</sup>

Le concept de *mushrik* connaîtra désormais une grande mutation. D'un membre de cette société naissante admissible au sein d'elle à :<sup>2337</sup> " يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس..."<sup>2338</sup> « Ô vous qui croyez ! les polythéistes ne sont qu'impureté... »<sup>2338</sup>

II/ *Mu'min* est le terme le plus évoqué dans cette Charte, il est cité vingt-neuf fois dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām.<sup>2339</sup> Cependant, nous relevons trois occurrences seulement du vocable *muslim* dans cette dernière version, et deux uniquement dans celle d'Abū 'Ubayd.<sup>2340</sup>

Pouvons-nous cerner leurs significations exactes au temps de la *Ṣaḥīfa* ? Une tâche qui tient de la gageure, car le sens de ces termes n'a pas cessé d'évoluer, durant même la période de la révélation coranique. L'évolution du langage est le reflet de la fluctuation, qui agite l'opinion à un moment donné.<sup>2341</sup> Nous devons prendre garde à ne pas négliger le mouvement des affaires

<sup>2332</sup> L'associant, voir, Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -*, op. cit., p. 247.

<sup>2333</sup> Pour cette vieille divinité vénérée en Arabie, surtout par les Aws et les Khazraj, voir Ibn al-Kalbī (Hishām), *al-Aṣnām*, op. cit., pp. 13 sqq.

<sup>2334</sup> Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), op. cit., T. II, p. 261. Voir, Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, op. cit., T. II, p. 80.

<sup>2335</sup> Paragraphe 22 version A.

<sup>2336</sup> Entre parenthèse est un ajout de la version d'Abū 'Ubayd, paragraphe 19.

<sup>2337</sup> Q IX, XXVIII.

<sup>2338</sup> Masson (Denise), op. cit., p. 228.

<sup>2339</sup> Dans la version d'Abū 'Ubayd nous relevons vingt-six occurrences seulement.

<sup>2340</sup> Paragraphes : 1, 27, 43, version A ; 1, 2, version B.

<sup>2341</sup> Parmi les précurseurs de cette méthode, Lucien Febvre, qui rattache le concept de la religiosité et de l'athéisme durant le XVI<sup>e</sup>, notamment le terme athée, à son contexte historique, afin d'éviter, dit-il, le péché des péchés : l'anachronisme. cf., Febvre (Lucien), *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle - La religion de Rabelais -*, Postface de Denis Crouzet, éd. Albin Michel, Paris, 2003, p. 15.



humaines ; de ce fait ces dernières ne doivent pas être étudiées dans l'immobilité, mais sur le vif. Nous dénaturons et déformons l'histoire, si nous l'étudions sans prendre en considération ce mouvement permanent, nous prévient Toynbee.<sup>2342</sup>

*Mu'min* tient certainement son origine de la sécurité « *amn* », et de croire « *āmana* ».<sup>2343</sup> Les Arabes, de la période préislamique, utilisaient le terme *mu'min* dans les sens de : *al-amān* et le *īmān*, confirme le linguiste Ibn Fāris.<sup>2344</sup>

La signification première du vocable *īmān* est le fait d'accepter pour vrai une information quelconque.<sup>2345</sup> Elle a été évoquée dans le verset suivant :

" قالوا يا أبانا إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب، وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين." <sup>2346</sup>

« Ils s'écrièrent : « Père ! Nous étions partis pour lutter à la course et avons laissé Joseph auprès de nos effets, et le loup a mangé (notre frère) ! Tu ne vas pas nous croire, bien que nous soyons sincères. »<sup>2347</sup>

Le fait d'être *mu'min* garantit et donne le droit à la sécurité « *al-amn* », comme le suggèrent Sergeant,<sup>2348</sup> ainsi que Rubin,<sup>2349</sup> en se basant, entre autres, sur ce verset :<sup>2350</sup>

«Ceux qui croient et qui ne revêtent point d'injustice leur foi, ceux-là ont la sécurité et sont dans la bonne direction. »<sup>2351</sup>

La signification religieuse "*āmana*" du terme n'est pas pour autant absente, puisque c'est Dieu qui est garant de cette sécurité mutuelle entre les *mu'minūn*.<sup>2352</sup>

La première apparition de ce mot est apparemment dans la sourate *al-Muddathir* :<sup>2353</sup> « Pour que ne doutent ni ceux qui ont reçu l'Écriture, ni les croyants (*les mu'minūn*). », <sup>2354</sup> et également :<sup>2355</sup>

« Témoins de ce qu'ils faisaient aux croyants (*les mu'minūn*)... »<sup>2356</sup>

---

Dans son livre, écrit dans les heures noires de 1942, il affirme : « Soit, dira-t-on. Athée, au XVI<sup>e</sup>, ne veut pas toujours dire athée. Il signifie à tout le moins incrédule... », *Ibid.*, p. 131. Voir, la postface de Denis Crouzet, *Ibid.*, p. 497. Or, à l'époque de François Rabelais (m. 1553), le poète Pierre de Ronsard (m. 1585), pour se contenter d'un seul exemple, traite, pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les huguenots, autrement dit les protestants, d'athées. *Ibid.*, p. 127. L'incroyance varie avec les époques. Il est donc absurde, puéril et anachronique de supposer que l'incroyance des hommes du XVI<sup>e</sup> siècle est comparable à la notre, conclut-il. *Ibid.*, p. 424.

<sup>2342</sup> Toynbee (J. Arnold), *op. cit.*, p. 100.

<sup>2343</sup> Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 21.

<sup>2344</sup> Ibn Fāris (Aḥmad), *al-Ṣāhibī fī fiqh al-luḡa*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>2345</sup> Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (al-Khalīl), *op. cit.*, T. VIII, p. 389. Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 23 sq.

<sup>2346</sup> Q XII, XVII.

<sup>2347</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 260.

<sup>2348</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 12 sq.

<sup>2349</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 15.

<sup>2350</sup> Q VI, LXXXII. " الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون. "

<sup>2351</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 161.

<sup>2352</sup> Voir, Micheau (Françoise), *op. cit.*, p. 97.

<sup>2353</sup> Q LXXIV, XXXI. Balachère traduit le titre de cette sourate par : « Celui couvert d'un manteau. », Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 623 ; et Jacques Berque par : « Il s'est couvert d'une cape. », *op. cit.*, p. 644.

<sup>2354</sup> *Ibid.*, p. 624. Notons que Nöldeke place ce verset au début de la période médinoise. Voir, Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 79 sq.

<sup>2355</sup> Q LXXXV, VII.

<sup>2356</sup> Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 645.

En cette étape mecquoise, il suffit visiblement, pour être un *mu'min*, de croire en Dieu et le jour du jugement dernier.<sup>2357</sup> Le *mu'min* après l'installation du Prophète à Médine, en sus de son adhésion à ces deux dogmes, il doit impérativement accepter les règles établies par Muḥammad à Yathrib, ou, tout au moins, ne manifeste pas son opposition. Nous nous contentons de deux exemples coraniques :

1/ « O vous qui croyez !...voyez bien clair et ne dites point à celui qui vous offre la paix « Tu n'es pas croyants ! »<sup>2358</sup> »<sup>2359</sup>

2/ Le verset suivant montre clairement que le *mu'min* peut être des gens du Livre : «...ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم، منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون.»<sup>2360</sup> « Si les détenteurs de l'Écriture avaient cru, cela eût été mieux pour eux. Parmi eux, il est des croyants, mais la plupart sont des pervers. »<sup>2361</sup> Les gens du Livre qui ne s'accommodent pas avec la nouvelle société, le Coran les nomme *al-fāsiqūn*, les dévoyés.<sup>2362</sup>

Le terme *mu'minūn*, qui dérive de la racine *'āmana*, représente plutôt les personnes qui ont accepté d'adhérer à ce Pacte de sécurité de Médine, affirme P. Rose.<sup>2363</sup>

La signification du vocable *mu'min* est présentée clairement dans ce passage de la Charte : « Il ne peut être permis à un *mu'min*, qui a donné son accord à ce qui est consigné dans cet Écrit « *Ṣaḥīfa* » et qui croit en Dieu et au dernier jour, d'aider un malfaiteur, *muḥdith*, ni de l'héberger, car sur cet homme se porterait alors la malédiction de Dieu et sa colère le jour de la résurrection. »<sup>2364</sup>

Cela nous rappelle l'opinion avancée par F. Donner que nous avons déjà évoqué, à savoir que la *umma* des croyants était à l'origine indépendante de l'identité confessionnelle.<sup>2365</sup> Celle-ci était composée de toutes personnes qui croient en un seul Dieu et l'arrivée imminente de la fin du monde, et qui exécutent ensemble les tâches urgentes afin de retrouver le droit chemin et préparer la fin du monde en visant essentiellement la communauté elle-même et, dans la mesure du possible, l'extérieur, suppose-t-il.<sup>2366</sup>

De ce fait, De Prémare préfère traduire *mu'min*, évoqué dans la *Ṣaḥīfa*, par affidé ثقة :

«...Actuellement, *mu'min* est généralement traduit par « croyant », ce qui induit le terme à un sens religieux restreint. Or, si nous lisons ce mot, ainsi que plusieurs autres, dans le contexte du Document comme dans celui du Coran, nous voyons mieux qu'elles en sont, dans le vocabulaire islamique, les connotations originelles, essentiellement communautaires. »<sup>2367</sup>

<sup>2357</sup> Voir aussi, Q XXX, IV (Sourate les Romains, *al-Rūm*), cf., Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 429.

<sup>2358</sup> Q IV, XCIV. "يا أيها الذين آمنوا... فتبينوا و لا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا..."

<sup>2359</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>2360</sup> Q III, CX.

<sup>2361</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>2362</sup> Voir, Q II, XCIX. Q V, XLVII.

<sup>2363</sup> Rose (Paul Lawrence), *op. cit.*, p. 19.

<sup>2364</sup> Paragraphes : 24. 21, version A. B respectivement.

<sup>2365</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, pp. 9. 11.

<sup>2366</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>2367</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *op. cit.*, p. 93.

Sans doute, ce qui a conduit également Sergeant et Lecker à s'en tenir à la transcription arabe, comme nous l'avons déjà souligné.<sup>2368</sup> P. Rose confirme que le terme *mu'min* et *muslim* ne sont pas identique et que *mu'min* a été traduit par croyant anachroniquement à posteriori.<sup>2369</sup>

J. Chabbi dans son étude récente affirme que le *mu'min* est le rallié, celui qui s'engage et adhère à cette nouvelle alliance, elle souligne : « La traduction habituelle par « croyant » qui est devenue quasiment canonique, masque en effet toute la spécificité sociétale et tous les arrière-plans anthropologiques. »<sup>2370</sup>

Le terme *mu'min* aurait pris un autre aspect après la bataille du fossé (5/626). Désormais, le *mu'min* est celui qui est satisfait du fait que le Prophète soit le seul juge dans cette cité, et qui observe respectueusement ses commandements :<sup>2371</sup>

« Quand (en effet) les croyants sont appelés devant Allāh et son Apôtre pour qu'il arbitre entre eux, leur seul propos est de dire : Nous avons entendu et obéissons ! »<sup>2372</sup>

En fin de compte, le *mu'min*, au moment de la rédaction de la *Ṣaḥīfā*, est, celui qu'en outre de sa croyance en Dieu et au Jugement dernier, assure surtout la sécurité pour le Prophète et ses compagnons, ainsi que pour tous les émigrés, qui l'ont rejoint au fur et à mesure. Le *ḥadīth* suivant renforce visiblement cette optique :

"المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم."<sup>2373</sup>, « Le *mu'min* est celui que les gens ne craignent point de subir de sa part des préjudices, vis-à-vis de leurs sangs et de leurs biens. »

Ce *mu'min*-là, qui coopère à protéger cette société naissante, obtient, évidemment, en contrepartie, l'*amān* au sein de cette communauté. Le Pacte de Médine montre bien que ces *mu'minūn* compensent ensemble le sang versé et rançonnent entre eux leurs prisonniers.<sup>2374</sup>

III/ Nous avons déjà noté ci-dessus que le mot *muslim* est évoqué trois fois seulement dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām et deux dans celui d'Abū 'Ubayd.

Comment se fait-il qu'il soit mentionné si rarement par rapport à *mu'min* ? Et pour quelle raison est-il évoqué toujours au pluriel ?

*Islām* et *muslim* sont des termes utilisés par les Arabes avant la révélation de Muḥammad.<sup>2375</sup> Ibn Fāris précise que son sens original est le fait de résigner une chose « إسلام الشيء ».<sup>2376</sup> Le poète pré-islamique Zayd Ibn 'Amr Ibn Nufayl (m. à peu près 5 ans avant l'islam.)<sup>2377</sup> aurait dit :<sup>2378</sup>

<sup>2368</sup> Sergeant ( R. B), « The *Sunnah Jāmi'ah* », *op.cit.*, p. 18 sq. Lecker (Michael), *op. cit.*, pp. 32 sqq.

<sup>2369</sup> Rose (Paul Lawrence), *op. cit.*, p. 19. Pour cette raison, nous trouvons Chouraqui plus convaincant, quand il interprète constamment la racine *mu'min* par adhérent. À titre d'exemple, cf., Chouraqui (André), *op. cit.*, pp. 135. 252. 477.

<sup>2370</sup> Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -*, *op. cit.*, p. 144. n° 1. cf., *Ibid.*, pp. 150 sqq. p. 191. pp. 198 sqq et *passim*.

<sup>2371</sup> Q XXIV, LI. Voir aussi, Q XXIV, XLVII. LXII. Q XXXIII, XXXVI. Q VIII, II-IV. Q XXIII, I- IX.

<sup>2372</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 383. Pour les occurrences coraniques du terme *mu'min*, voir, 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, pp. 89 sqq.

<sup>2373</sup> Al-Tarmidī (Muḥammad), *Sunan al-Tarmidī*, éd. al-Ḥalabī & ses enfants, Le Caire, 1975, T. V, p. 17.

<sup>2374</sup> Voir le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, les paragraphes : 2-12. 14. 16. 18. 20.

<sup>2375</sup> Ibn Fāris (Aḥmad), *op. cit.*, p. 79. Voir, Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, p. 289.

<sup>2376</sup> Ibn Fāris (Aḥmad), *Ibid.* cf., Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Ibid.*, p. 295.

<sup>2377</sup> Ibn 'Umar al-Baghdādī ('Abd al-Qādir), *Khizānat al-adab wa lub lubāb lisān al-'arab*, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1997, T. VI, p. 416.

<sup>2378</sup> Pour sa biographie, voir, Abū al-Faraj al-Iṣfahānī ('Ali), *Kitāb al-Aghānī*, éd. Dār al-Kutub al-miṣriyya, Le Caire, 1929, T. III, pp. 123 sqq. À propos de cette dernière œuvre, De Prémare remarque :

<sup>2379</sup> « أسلمت وجهي لمن أسلمت \*\*\* له المئزّن تحمل عذبا زلّالا. »

« Je soumetts ma face à qui les nuages, transportant de l'eau douce et pure, soumettent. »<sup>2380</sup>

Les linguistes arabes attestent que le vocable *islām* signifie obéissance et soumission.<sup>2381</sup> En conséquence, la plupart des chercheurs traduisent le substantif *muslim* par soumis.<sup>2382</sup> Cependant, A. Chouraqui préfère l'interpréter par le pacifié, et *islām* par pacification.<sup>2383</sup> D'une manière inhabituelle aussi, vis-à-vis des autres traducteurs, il emploie adhérent et adhérence pour rendre respectivement *mu'min* et *īmān*.<sup>2384</sup>

Annotant le verset I de la sourate XCIV : « Ne t'avons-nous pas ouvert la poitrine... », Casanova commente : « On interprète généralement le mot Islam par : résignation<sup>2385</sup> ; mais, dans la pensée du Prophète, je crois qu'il signifie : sécurité. C'est, d'ailleurs, plus conforme à l'étymologie. »<sup>2386</sup> Chabbi souligne : « *muslim* non pas le soumis (traduction habituelle) mais celui qui « se met sous la sauvegarde » d'un allié divin protecteur pour être protégé. La racine arabe SLM [سلم] renvoie à l'idée d'intégrité physique préservée. »<sup>2387</sup>

Il n'est pas sans intérêt de souligner à cet égard que, *l'islām* en tant que religion, est évoqué trois fois seulement, et dans des sourates considérées unanimement comme médinoises,<sup>2388</sup> tel que le verset suivant : « La religion, au yeux d'Allāh, est l'islam. », « إن الدين عند الله الإسلام. »<sup>2389</sup>

---

« L'intention et l'orientation d'esprit de l'ouvrage nous permettent aussi plus d'une fois de percevoir comment s'écrivaient une ou des histoires relativement indépendantes des cercles proprement cléricaux. » De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam -entre écriture et Histoire-*, op. cit., p. 346. Sur l'importance de cette source, voir, Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, op. cit., p. 82. Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, op. cit., p. 116.

<sup>2379</sup> Ibn Qutayba ('Abd Allāh), *Ta'wīl mushkil al-qurān*, éd. Dār al-turāth, Le Caire, 1973, p. 480. Abū al-Faraj al-Iṣfahānī cite ce vers en question avec deux autres, cf., *Ibid.*, p. 128 :

أسلمت وجهي لمن أسلمت \*\*\* له المئزّن تحمل عذبا زلّالا.  
وأسلمت وجهي لمن أسلمت \*\*\* له الأرض تحمل صخرا تقالا.  
دحاها فلما استوت شدّها \*\*\* سواء و أرسى عليها الجبالا.

<sup>2380</sup> Pour traduire la première partie de ce vers, nous nous sommes appuyés sur la traduction de Jacques Berque du verset XX de la sourate III. Voir, *op. cit.*, p. 72.

<sup>2381</sup> Al-Khalīl mentionne: « الإسلام هو الاستسلام لأمر الله » Voir, Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (al-Khalīl), *op. cit.*, T. VII, p. 266.

Ibn Manzūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, p. 293 où il note: "الإسلام والاستسلام: الانقياد. والإسلام من الشريعة: إظهار الخضوع" Voir, Baneth (D. Z. H), « What did Muḥammad mean when he called his religion "Islam" », *Israel Oriental Studies I* (1971), pp. 184 sqq.

<sup>2382</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 449. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 451. Masson (Denis), *op. cit.*, p. 519. Masson précise plus loin que soumettre veut dire suivre. *Ibid.*, p. 910. n 1. Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, p. 389.

Hamidullah (Muḥammad), *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète*, *op. cit.*, p. 13 ; *Traduction du Coran*, *op. cit.*, p. 472.

<sup>2383</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, pp. 52. 99. 204. 609.

<sup>2384</sup> *Ibid.*, pp. 46. 137. 263.

<sup>2385</sup> Albert Kazimirski utilise souvent ce substantif. Voir, *op. cit.*, pp. 45. 52.

<sup>2386</sup> Casanova (Paul), *op. cit.*, p. 42. n 6.

<sup>2387</sup> Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam -Lecture anthropologique du Coran-*, *op. cit.*, p. 367. cf., *Ibid.*, p. 231. n° 1. Voir, *Ibid.*, p. 234. n° 2.

<sup>2388</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 357. al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 34. Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. XXXVI.

<sup>2389</sup> Q III, XIX. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 78. Voir également, Q III, LXXXV ; V, III.

Cela dit, ce n'est pas facile de préciser exactement l'origine de ce mot. Les lexicologues arabes n'ont pas coutume de souligner la racine du lexique arabe. Ils ont tendance à répartir les significations et les génériques d'un terme, sans pour autant désigner rigoureusement son origine. Un dictionnaire qui désigne précisément l'étymologie des termes arabes fait, à notre connaissance, toujours défaut.

Ibn Manẓūr cite beaucoup de mots, qui ont des traits sémantiques communs, et qui peuvent éventuellement être l'étymologie du substantif *islām*, tels que :

- . *Al-salm* (un seau avec une seule anse) et qui signifie aussi (piqûre d'un serpent).
- . *Al-salām* (un type d'arbre toujours vert).
- . *Al-salām* et *al-salāma* (l'innocence).
- . *Al-silm* (la trêve et la paix).
- . *Aslama* et *sallama* (offrir, obéir et suivre).
- . *Al-silām* (une pierre dure) et également (une source d'eau).<sup>2390</sup>

La première apparition du substantif *muslim* se trouve apparemment dans le verset :<sup>2391</sup>

"أفنجعل المسلمين كالمجرمين", « Traiterons-nous les "Soumis" à Allāh comme les Pécheurs ? »<sup>2392</sup>

D'après Serjeant, *muslim* est plus général que *mu'min*. Il inclut les partisans du Prophète appartenant aux faibles ou aux personnes sans tribu. Contrairement aux *mu'minūn*, ils ne peuvent donc garantir, selon lui, la sécurité de Yathrib.<sup>2393</sup>

Le *muslim* est probablement la personne, qui est convaincue que Muḥammad est le messager de Dieu, et qui s'est installé avec lui à Médine afin de le défendre, ou au moins, de le soutenir dans son projet. À l'inverse de l'avis de Serjeant, nous estimons que c'est *mu'min* qu'est plus général que *muslim*.

Le concept de *mu'min* inclut toute personne adhérent au projet du Prophète, même s'elle n'est pas encore convaincue de la prophétie de Muḥammad.

Pour cette raison le paragraphe 27 de la Charte parle ainsi : "...لليهود دينهم و للمسلمين دينهم...", « Que les

juifs aient leur religion, et que les *muslimūn* aient la leur. », autrement dit bien que les juifs et les *muslimūn* appartiennent à cette *umma* et s'aident mutuellement, chacun garde ses convictions religieuses. Al-Bayhaqī rapporte un *ḥadīth* qui renforce notre opinion. Le Prophète aurait adressé un *kitāb* aux juifs : « Du prophète Muhammad, frère et ami de Moïse, Dieu l'a envoyé comme il m'a envoyé. Par Dieu, si vous trouvez dans vos *kutub* que je suis son Messager pour vous et pour le monde entier, soyez donc *muslimūn*. Si ce n'est pas le cas, vous seriez désengagés.»<sup>2394</sup> Désengagés, sans doute, en tant que *muslim*, nullement en tant que *mu'min*.

<sup>2390</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, pp. 289-301.

<sup>2391</sup> Q LXVIII, XXXV. La tradition fait de cette sourate la deuxième révélée à la Mecque. cf., al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 34. Nöldeke la place au début de la première période mecquoise. Voir, Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, pp. XXXVI. 86. cf., Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 608.

Toutefois, cela ne résout pas le problème de la chronologie coranique ; la tradition en classant les sourates prend en considération surtout le lieu de la révélation du début et de la majorité de ses versets. Cela étant, la sourate peut être estimée comme mecquoise bien que quelques-uns de ses versets se soient manifestés postérieurement à Médine. Voir, al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *ibid.*, p. 47.

<sup>2392</sup> Blachère (Régis), *ibid.*, p. 610.

<sup>2393</sup> Serjeant (R. B.), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 14.

<sup>2394</sup> Al-Bayhaqī (Aḥmad), *op. cit.*, T. X, p. 180.

Lecker déduit, du fait que les *muslimūn* apparaissent avec les *Yahūd* de Banū 'Awf dans cette dernière clause, qu'ils étaient un sous-groupe de ce clan juif.<sup>2395</sup> Une idée que nous ne partageons guère.

Bien que ce verset soit très tardif, probablement postérieur à l'année 7/629,<sup>2396</sup> il nous éclaire à propos de la distinction entre *muslim* et *mu'min* :

" قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم." <sup>2397</sup>

« Les Bédouins disent : « Nous croyons ». Dis : « Vous ne croyez pas. Dites plutôt : « Nous nous soumettons », tant que la foi n'a pas encore pénétré votre cœur... »<sup>2398</sup> Ces bédouins se sont soumis manifestement aux exigences du prophète Muḥammad, ce qui témoigne de la conclusion probable d'un accord de paix avec lui, et peut-être même la croyance en lui en tant que Messenger, sauf qu'ils sont restés à l'extérieur de Yathrib, sans participer à l'émergence de cette nouvelle société. De ce fait, ils n'ont pas encore atteint le niveau de *mu'min*.

Ce groupe de *muslimūn* ne cesse de grandir avec les nouveaux clans et groupes qui se rallient à la cause de Médine. Le Prophète aurait demandé :

" أكتبوا لي [ في رواية مسلم: أحصوا] من تلفظ بالإسلام. فكتبنا له ألفا وخمس مائة رجل... " <sup>2399</sup>

« Écrivez-moi (dans la version de Muslim : recensez) tous ceux qui ont prononcé (*la shahāda*) de l'islam. Nous avons recensé mille-cinq-cents hommes. » Deux autres versions énoncent sept-cents et cinq-cents au lieu de mille-cinq-cents hommes. »<sup>2400</sup>

À cet égard, Donner pense que la *shahāda* au début de l'islam ne contenait que le premier de ses deux éléments, à savoir la croyance en un seul dieu.<sup>2401</sup> Une chose, dit-il, que tout *mu'min* professe à cette époque, qu'il soit juif, chrétien ou un adepte d'un autre monothéisme.<sup>2402</sup> La deuxième partie de la *shahāda*, qui consiste à reconnaître Muḥammad en tant que Messenger, sera ajoutée, suggère-t-il, lorsque le concept de *mu'min* a été redéfini.

Désormais, la communauté des *mu'minūn* n'inclut exclusivement que ceux qui manifestent leur croyance en Dieu et à son messenger Muḥammad.<sup>2403</sup>

F. Donner place cette grande mutation dans le troisième quart du premier siècle d'hégire, c'est-à-dire durant le règne de 'Abd al-Malik Ibn Marwān qui gouverne entre 65-86/684-705.<sup>2404</sup>

Parmi les textes qui confirment le postulat de Donner, nous citons :

" إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون." <sup>2405</sup>

<sup>2395</sup> Lecker (Michael), *op. cit.*, p. 44.

<sup>2396</sup> Voir, Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, pp. 197 sqq. al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 36. Al-Zarkashī (Badr al-Dīn), *op. cit.*, T. I, p. 137.

<sup>2397</sup> Q XLIX, XIV.

<sup>2398</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 561. cf., Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 15.

<sup>2399</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, T. II, p. 1457. cf., Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya li- l-'ahd al-nabawī wa-l-khilāfa al-rāshida*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>2400</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Ibid.* Il est très probable que le *ḥadīth* en question soit constitué après l'époque prophétique, autrement dit après que la signification de *muslim* soit redéfinie.

<sup>2401</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 47.

<sup>2402</sup> *Ibid.*

<sup>2403</sup> *Ibid.*

<sup>2404</sup> *Ibid.*

<sup>2405</sup> Q II, LXII. Voir, Q III, CXIII-CV.



« Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens, les Sabéens, sont ceux qui croient en Allāh et au Dernier Jour et accomplissent œuvre pie. Ils auront donc leur rétribution auprès de leur Seigneur. Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés. »<sup>2406</sup>

Et dans une tradition rapportée, entre autres, par al-Ṭabarānī (m. 360/970), nous découvrons :

"أوحى إليّ أن أقاتل النَّاسَ حتَّى يقولوا لا إله إلاَّ الله، فإذا قالوها حرّمت عليّ أموالهم ودمائهم."<sup>2407</sup>  
« Il m'a été révélé de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent : Il n'y a qu'un seul dieu. S'ils prononcent cette formule, je garantis leurs sangs et leurs biens. »

Il semble effectivement que cette évolution, dévoilée par Donner, s'est effectuée postérieurement à l'époque prophétique. Al-Ṣan'ānī<sup>2408</sup> nous informe que 'Ā'isha (m. 58/677) aurait annoncé, sans doute après le décès du Prophète, sans indiquer pour autant la deuxième partie de la *shahāda* :

« Incitez vos proches (qui entrent en agonie) à prononcer *lā ilāha illā Allāh*. »<sup>2409</sup>

Le successeur 'Alqama Ibn Qays al-Nakha'ī (m. 62/681) aurait demandé : « Lors de ma mort, incitez moi à dire *lā ilāha illā Allāh*. »<sup>2410</sup> Nous terminons par un autre *tābi'ī*, décédé vers 75/694, il s'agit de Kathīr Ibn al-'Abbās,<sup>2411</sup> qui aurait préparé ses suaires en inscrivant sur ces derniers juste : *lā ilāha illā Allāh*. »<sup>2412</sup>

D'autres textes coraniques montrent, toutefois, que ce processus s'est déclenché visiblement, pendant les dernières années du Prophète. Nous nous limitons à deux exemples, dont le deuxième est évoqué par Donner lui-même :

1/"إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ."<sup>2413</sup>

« Les croyants sont seulement ceux qui croient en Dieu et à son Envoyé (Muḥammad), et ne doutent pas, et font effort de leurs biens et de leur personne sur le chemin de Dieu. Voilà les Véridiques. »<sup>2414</sup>

2/ Les versets suivants :<sup>2415</sup>

"وقالت اليهود عزيز بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله... يضاهائون قول الذين كفروا من قبل، قاتلهم الله... اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله و المسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا، لا إله إلا هو سبحانه عمّا يشركون... هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه و لو كره المشركون."<sup>2416</sup>

<sup>2406</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 36. Voir, n. 59. *Ibid.*, p. 36 sq.

<sup>2407</sup> Al-Ṭabarānī (Sulaymān), *al-Mu'jam al-kabīr*, éd. Maktabat Ibn Taymiyya, Le Caire, 1983, T. I, p. 218. Voir, Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. III, pp. 385 sqq ; T. VI, p. 67 ; T. XI, p. 127. Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, pp. 799. 845.

<sup>2408</sup> À propos de Ṣan'ānī voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 24 sqq.

<sup>2409</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *Ibid.*, T. III, p. 385.

<sup>2410</sup> *Ibid.*, T. III, p. 387. Pour sa biographie, voir, al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XX, pp. 300 sqq.

<sup>2411</sup> Al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid.*, T. XXIV, pp. 131 sqq.

<sup>2412</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *op. cit.*, T. III, p. 411.

<sup>2413</sup> Q XLIX, XV. Voir aussi, Q IV, CXXXVI ; XXIV, LXII ; XLVIII, XIII.

<sup>2414</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 561 sq. Cette sourate est révélée probablement après la *'umra* de la compensation en 7/628, voire après la prise de la Mecque, l'année suivante. Voir, Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 548. Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 559.

<sup>2415</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 25.

<sup>2416</sup> Q IX, XXX, XXXI, XXXIII.



« Les juifs ont dit : « 'Uzayr est fils d'Allāh. » Les Chrétiens ont dit : « Le Messie est le fils d'Allāh. » ...Ils imitent le dire de ceux qui furent infidèles antérieurement. Qu'Allāh les tue !...Ils ont pris leurs docteurs et leurs moines ainsi que le Messie, fils de Marie, comme « Seigneurs » en dehors d'Allāh, alors qu'ils n'avaient reçu ordre que d'adorer une divinité unique. Nulle divinité en dehors d'elle ! Combien elle est plus glorieuse que ce qu'ils lui associent !<sup>2417</sup> C'est lui qui a envoyé son Prophète avec la Direction et la Religion vraie pour la faire prévaloir sur toute autre religion, en dépit des polythéistes. »<sup>2418</sup>

Afin de sortir de cette impasse, Donner suppose : « Au début, ces passages coraniques particuliers n'étaient pas très connus des croyants, et, il est presque certain que, au commencement, la compréhension des théologiens de ces textes particuliers n'était pas constamment la même. »<sup>2419</sup>

Cependant, nous estimons pour notre part, afin de prendre en considération tous ces nombreux textes, qui ne sont pas toujours homogènes, que le concept de *mu'min* et de *muslim* a évolué durant la vie même du Prophète.<sup>2420</sup>

Le prince Hishām, fils de 'Abd al-Malik, a entendu al-Akhṭal, ce poète chrétien de la puissante tribu de Taghlib, réciter ce vers :<sup>2421</sup>

« Si tu veux faire des provisions (pour l'autre vie), tu n'en trouveras pas de meilleures que les bonnes œuvres. »<sup>2422</sup>

« Holà ! Père de Mālik, cria le prince, ce vers sent l'islam ! Prince, répondit Akhṭal, je n'ai jamais cessé d'être *muslim*<sup>2423</sup> dans ma religion. »<sup>2424</sup>

Le Coran utilise expressément le terme *muslimūn* régulièrement pour les adeptes des religions antérieures. L'idiotisme *muslimūn*, dans toutes ses catégories grammaticales du genre et du nombre, est répété quarante-deux fois<sup>2425</sup>, dont vingt-cinq fois attribuée aux Patriarches bibliques et aux gens de Livre. Parmi les dix-sept versets restants, moins de dix seulement sont adressés clairement aux musulmans Arabes.<sup>2426</sup>

**IV/** L'attribut imbus « *muttaqīn* », au pluriel, s'ajoute au mot *mu'minīn* dans deux endroits de ce Pacte.<sup>2427</sup> Cet assemblage de ces deux adjectifs est étrange par rapport à la langue coranique.

<sup>2417</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 216 sq.

<sup>2418</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 229.

<sup>2419</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 18.

<sup>2420</sup> Désormais, le concept de *muslim* ne cesse d'adopter d'autres significations. Nous nous permettons d'énoncer que les anciens détenus du camp de concentration surnommaient « musulman » les faibles, les inadaptés ceux qui étaient voués à la sélection aux chambres à gaz, comme en témoigne P. Levi dans son récit autobiographique. cf., Levi (Primo), *Si c'est un homme*, éd. Robert Laffont, Paris, 1996, pp. 118. 120. 168.

<sup>2421</sup> Pour cette tribu de confession chrétienne, voir, 'Ali (Jawād), *op. cit.*, T. IV, p. 424 ; T. VI, p. 590.

<sup>2422</sup> Le vers en question est : " و إذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد ذخرا يكون كصالح الأعمال ", voir, Abū al-Faraj al-İṣfahānī ('Ali), *op. cit.*, T. VIII, p. 310. Ibn Sallām al-Jumāhī (Muḥammad), *Ṭabaqāt al-shu'arā'*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>2423</sup> Lammens traduit ce mot par musulman.

<sup>2424</sup> Lammens (Henri), « Le chantre des Omiades, Notes biographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Akhṭal. », *op. cit.*, p. 114.

Lammens commente son choix orthographique dans « Omiades » : « La plupart de nos dictionnaires et manuels d'histoire, on ne sait pourquoi, s'obstinent à écrire Omniades et Abassides. L'orthographe Omiades (un seul m) et Abbassides (deux b) est seule conforme à l'étymologie. », *Ibid.*, p. 94.

<sup>2425</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 357.

<sup>2426</sup> *Ibid.*

<sup>2427</sup> Paragraphes : 13, 21 version A ; 12, 18 version B.

Nous relevons dans le Coran deux cents trente-deux occurrences du substantif *mu'min*, et quarante-neuf fois de *muttaqī*, qui est toujours au pluriel comme dans le texte de Médine, sans qu'ils se soient, pas même une seule fois, ralliés.<sup>2428</sup>

L'endroit le plus propice, à notre sens, où imbu pourrait joindre le terme *mu'min*, et pourtant ce n'était pas le cas, est dans le verset suivant :

" عسى ربه إن طلقك أن يبدله أزواجا خيرا منك من مسلمة مؤمنة قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات و أبكارا.<sup>2429</sup>"

« S'il vous répudie, son Seigneur lui donnera, peut-être en échange, des épouses meilleures que vous, soumises à Dieu, croyantes, pieuses, repentantes, adorantes, paratiquant le jeûne ; qu'elles aient déjà été mariées ou qu'elles soient vierges. »<sup>2430</sup>

Serjeant estime que *muttaqūn*, évoqué dans la *Ṣaḥīfa*, dérive de *naqiya* ; il prend, selon lui, le sens de « ceux qui se déchargent honorablement de leurs obligations. »<sup>2431</sup> Ce vocable provient plutôt du verbe *waqā* qui signifie : protéger et défendre.<sup>2432</sup>

De ce fait, nous estimons que les *mu'minīn muttaqīn* sont les notables de Yathrib, qui se sont portés garants de la mise en œuvre de ce Pacte, notamment la protection de Muḥammad et de ses compagnons. Le Coran dépeint cette classe sociale :

"... والموفون بعهدهم إذا عاهدوا، والصّابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتّقون.<sup>2433</sup>"

« À remplir les pactes une fois conclus, à prendre patience dans la souffrance et l'adversité au moment du malheur : ceux-là sont les Véridiques, ce sont eux qui se prémunissent. »<sup>2434</sup> ; et, "بلى "

"<sup>2435</sup> المتّقين. « Quant à celui qui remplit son engagement et qui craint Dieu, qu'il sache que Dieu aime ceux qui le craignent. »<sup>2436</sup>

<sup>2428</sup> Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, pp. 89-93. et p. 761.

<sup>2429</sup> Q LXVI, V.

<sup>2430</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 704.

<sup>2431</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 12. Rappelons-nous que Sergeant traduit la locution *mu'minīn muttaqīn* par : " The *Mu'minūn* who keep free of dishonourable acts and offences." , « The *Sunnah jāmi-ah* », *op. cit.*, p. 19. Wensinck et Watt optent pour : "Good-fearing believers", tandis que Lecker préfère : "Good-fearing *mu'minūn*." Voir respectivement, *op. cit.*, p. 53-54 ; p. 222 ; p. 111. Quant à Wellhausen, il note : « Die Gläubigen, die Frommen. », *op. cit.*, p. 68.

<sup>2432</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XV, pp. 401. 404. Il dit clairement cette fois-ci :

« التقوى أصلها وقوى من وقيت ثم قلبت الواو تاء » *Ibid.*, p. 404.

<sup>2433</sup> Q II, CLXXVII.

<sup>2434</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 49.

<sup>2435</sup> Q III, LXXVI.

<sup>2436</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 71.

#### IV. IV. *kāfir* et *muḥdith* :

I/ *Kāfir* est cité deux fois dans un seul passage de cette *Ṣaḥīfa* : « Un *mu'min* ne tue pas un autre *mu'min* pour venger un *kāfir* et ne prête assistance à un *kāfir* contre son coreligionnaire. »<sup>2437</sup>

" لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن. "

Dans le Coran, la racine *Kafara*, tout dérivé confondu, est attestée cinq cent dix-sept fois.<sup>2438</sup> Nous supposons, en se limitant au participe actif *Kāfir*, que ce terme est très ancien. Il apparaît pour la première fois au début de la révélation, à la première période mecquoise selon la chronologie établie par Nöldeke.<sup>2439</sup> La plus vieille sourate, qui comporte ce mot est, sans doute, al-Muddathir<sup>2440</sup>; toutefois le verset, qui inclut le mot *Kāfirūn*,<sup>2441</sup> est certainement postérieur, voire médinois.<sup>2442</sup>

La première occurrence de *Kāfir* se trouve peut-être dans « Les Incrédules ».<sup>2443</sup> Or, le premier verset de cette sourate contient en effet ce vocable : " قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون... " <sup>2444</sup>

« Dis : « Ô vous, les incroyants ! Je n'adore pas ce que vous adorez... »<sup>2445</sup> Son premier surgissement dans le lexique coranique est probablement à situer vers la fin de la première étape mecquoise et le début de la deuxième.<sup>2446</sup>

La racine *Kafara* désigne à l'origine la dissimulation et le déguisement.<sup>2447</sup> Un endroit *kāfir*, est un endroit désert et éloigné, précise al-Farāhidī.<sup>2448</sup> *Al-kufr* veut dire également la désobéissance et la résistance *العصيان والامتناع*.<sup>2449</sup>

Le Coran s'adresse aux Médinois : <sup>2450</sup>" وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله و فيكم رسوله... "

<sup>2437</sup> Paragraphes 14. 13, versions A. B respectivement. Soulignons qu'Ibn Sa'd rapporte la même tradition en utilisant *muslim* au lieu de *mu'min*. À l'époque d'Ibn Sa'd, voire de ses maîtres, la signification de ces deux termes est devenue probablement identique ou presque. Voir, Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 418.

<sup>2438</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), *op. cit.*, pp. 605 sqq.

<sup>2439</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. XXXVI.

<sup>2440</sup> Le Recouvert, voir, Chouraqui (André), *op.cit.*, p. 899.

<sup>2441</sup> Q LXXIV, XXXI. Voir, Bachère (Régis), *op. cit.*, p. 624.

<sup>2442</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 79. Bachère (Régis), *Ibid.*, p. 623. Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl*, éd. Mu'assasat al-kutub al-thaqāfiya, Beyrouth, 2002, p. 280. Les exégètes anciens se sont préoccupés d'expliquer le fait que ce verset, prétendu être mecquois, parle des " الذين في قلوبهم مرض " , autrement dit les hypocrites, une catégorie sociale connue uniquement à Médine. Al-Rāzī pense que c'est un verset miraculeux prédisant l'avenir. Voir, al-Rāzī (Fakhr al-dīn), *op. cit.*, T. XXX, p. 207.

<sup>2443</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, 770. R. Blachère choisit : « Les Infidèles », *op.cit.*, p. 668 ; J. Berque opte pour : « Les Dénégateurs », *op. cit.*, p. 702. Quant à Chouraqui, il emploie « Les Effaceurs », *op. cit.*, p. 1005.

<sup>2444</sup> Q CIX, I. II.

<sup>2445</sup> Masson (Denise), *Ibid.*

<sup>2446</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 97. Al-Sayūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>2447</sup> Ibn Aḥmad al-Farāhidī (al-Khalīl), *op. cit.*, T. V, p. 357. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. V, p. 145. Voir, Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran -*, *op. cit.*, pp. 247-248. n° 1.

<sup>2448</sup> Ibn Aḥmad al-Farāhidī (al-Khalīl), *Ibid.* Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Ibid.*, p. 147.

<sup>2449</sup> Ibn Aḥmad al-Farāhidī (al-Khalīl), *Ibid.*, p. 356.

<sup>2450</sup> Q III, CI.

« Comment êtes-vous encore incroyables, alors que les Versets de Dieu vous sont récités, alors que son Prophète est parmi vous ?... »<sup>2451</sup>

Les interprètes du Coran certifient que ce verset fut prononcé à l'intention des *mu'minūn* de Yathrib appartenant aux deux grands clans : les Aws et les Khazraj, à la suite d'une échauffourée éclatée entre ces deux rivaux.<sup>2452</sup>

Le verbe *takfurūn* dans ce passage coranique ne dégage, semble-t-il, ni le sens de la dénégation<sup>2453</sup> ni celui de la mécréance,<sup>2454</sup> mais plutôt le sens de la désobéissance et la non-observance de l'engagement vis-à-vis du prophète Muḥammad. Un autre verset affirme nettement cette vision :

" أو كلّمّا عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون."<sup>2455</sup>

« Chaque fois qu'ils concluent un pacte, plusieurs d'entre eux le rejettent : le plus grand nombre d'entre eux ne croit pas. »<sup>2456</sup>

De Prémare souligne : « Cette désignation (par *kāfir* dans la Charte de Médine) est en elle-même relativement neutre sur le plan religieux proprement dit. »<sup>2457</sup> Il explicite: « Pour cette période précise des débuts de la *umma* islamique, je traduirais volontiers *kāfir* par « réfractaire », dans le sens d'un refus de faire allégeance politique et d'adhérer au Pacte de la nouvelle confédération, quelles qu'aient pu en être alors les raisons. »<sup>2458</sup>

Durant cette période, les cinq premières années d'hégire à peu près, le mot *kāfir* signifie manifestement donc le refus de se soumettre et de se conformer aux nouveaux règlements gérant Yathrib, ce qui menacera absolument l'unité visée de la cité. L'histoire de la mosquée, dite de *ḍirār* (de nuisance) est révélatrice à cet égard :

" الذين اتخذوا مسجدا ضرابا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل..."<sup>2459</sup>

«Ceux qui ont édifié une mosquée (de nuisance et d'incrédulité)<sup>2460</sup> pour semer la division entre les croyants, et pour en faire un lieu d'embuscade au profit de ceux qui luttaient auparavant contre Dieu et contre son Prophète... »<sup>2461</sup>

Al-Farāhidī a attiré notre attention sur le fait que le lieu *kāfir* est bien le lieu désert et éloigné<sup>2462</sup>; à l'inverse de Yathrib, qui ne cesse de fasciner de nouveaux membres et, en conséquence, accroître la *umma*.

<sup>2451</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 75.

<sup>2452</sup> Ibn jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tafsīr al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. V, p. 636. Al Wāḥidī ('Ali), *op. cit.*, p. 121.

<sup>2453</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 81.

<sup>2454</sup> Hamidullah (Muḥammad), *Traduction du Coran*, *op. cit.*, p. 69. Michon (Jean-Louis), *op. cit.*, p. 63.

<sup>2455</sup> Q II, C.

<sup>2456</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 19. Afin d'éviter cette littéralité, nous pouvons noter : «...la plupart d'entre eux n'honore point leur promesse. »

<sup>2457</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *op. cit.*, p. 95. Chabbi traduit le terme *kāfir* par récusateur, elle trouve qu'« impie » est une traduction trop connotée religieusement. Voir, Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam -Lecture anthropologique du Coran-*, *op. cit.*, p. 212. n° 5. cf., p. 225.

<sup>2458</sup> De Prémare (Alfred-Louis), *Ibid.* Chabbi réaffirme : « Les traductions de *kufr* par « impiété » ou « mécréance » sont impropres. », *Ibid.*, p. 366.

<sup>2459</sup> Q IX, CVII. Voir, al-Rāzī (Fakh al-dīn), *op. cit.*, T. XVI, p. 198 où il mentionne : « Ibn 'Abbās aurait interprété le mot *kufran* dans ce verset par *ḍirāran li al-mu'minīn*, nuisible pour les *mu'minūn*. »

<sup>2460</sup> Masson Traduit entre crochets comme ceci : «une mosquée nuisible et impie. », *op. cit.*, p. 242. Berque interprète ce passage ainsi : « Ceux qui ont adopté un oratoire particulier pour gravement nuire et manifester la dénégation et diviser les croyants... », *op. cit.*, p. 212.

<sup>2461</sup> Masson (Denise), *Ibid.*, p. 242. Voir, pour la circonstance de la révélation de ce verset, al-Wāḥidī ('Ali), pp. 264-265.

Le terme *kāfir* est cité, bizarrement, deux fois dans un seul paragraphe de cette *Ṣaḥīfa*. Comme nous l'avons évoqué ci-dessus, ce passage unique nous tient effectivement en haleine.

Lorsque nous revoyons les textes coraniques, qui s'intéressent aux homicides et leurs sanctions,<sup>2463</sup> nous découvrons, qu'ils ne singularisent guère la victime non-croyante. Dans la deuxième sourate, qui incarne la plate-forme de cette première étape médinoise, le Coran décrète :

" يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى...<sup>2464</sup>"

« Ô vous qui croyez ! La loi du talion vous est prescrite en cas de meurtre : l'homme libre pour l'homme libre ; l'esclave pour l'esclave ; la femme pour la femme... »<sup>2465</sup>

Par ailleurs, le Coran décide :

" وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلاّ خطأ و من قتل مؤمناً خطأ...إن كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله.<sup>2466</sup>"

« Ce n'est pas à un adhérent de tuer un adhérent sauf par inadvertance. Qui tue un adhérent par inadvertance,...<sup>2467</sup> ...S'il appartenait à un groupe auquel un pacte vous lie, le meurtrier remettra le prix du sang à la famille du défunt et il affranchira un esclave croyant. »<sup>2468</sup>

Nous pouvons, en effet, à partir de ce dernier verset, déduire que le meurtre d'un *kāfir*, non-*mu'min*, passe sans châtement en tirant parti du concept du « cas contraire ». Cependant, cette conception juridique est très controversée au sein des juristes eux-mêmes.<sup>2469\*</sup>

Le *mu'min*, sera-il châtié, s'il tue un *kāfir* ? Cette problématique a suscité de nombreuses discussions au milieu des écoles juridiques. Les trois protagonistes du *fiqh* : Mālik, al-Shāfi'ī et Aḥmad Ibn Ḥanbal sont catégoriques pour dire que la sanction doit être abolie dans un tel cas. Quant à Abū Ḥanīfa, il maintient formellement, à l'opposé de ses rivaux, la sanction d'un crime pareil.<sup>2470</sup>

Le débat sur cette question qui relève du droit pénal est bien évidemment postérieur à l'époque prophétique. En raison de tout cela, nous sommes tentés de supposer que, peut-être, cette partie

---

<sup>2462</sup> Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (al-Khalīl), *op. cit.* Voir, Ibn Mañzūr (Muḥammad), *op. cit.*, p. 147.

<sup>2463</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fu'ād), *op. cit.*, pp. 533. 546.

<sup>2464</sup> Q II, CLXXVIII.

<sup>2465</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 33.

<sup>2466</sup> Q IV, XCII.

<sup>2467</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 135.

<sup>2468</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 109.

<sup>2469</sup> Khallāf ('Abd al-Wahāb), *Les fondements du Droit Musulman*, Trad. de l'Arabe par : Claude Dabbak, Asmā' Godin et Mehrezia Labidi Maīza, éd. Dār al-Qalam, Paris, 1997, pp. 223 sqq.

Le cas contraire ou le concept de différence مفهوم المخالفة est le fait de prouver, à partir d'une affirmation d'un texte, la signification inverse. Khallāf atteste : « Quand un texte définit le statut d'un acte précis ou détermine le jugement applicable à une situation donnée, doit-on en comprendre que l'acte ou la situation inverse doit obligatoirement être soumis à un jugement à celui mentionné dans le texte ? La réponse est forcément non. On ne doit pas déduire des jugements par opposition à ceux énoncés par les textes. » *Ibid.*, p. 223.

\* Pour les thèmes des fondements du Droit musulman, tel que le cas contraire, cf., *Encyclopédie de l'islam*, (*Uṣūl al-Fiqh*), *op. cit.*, T. X, pp. 1005 sqq.

<sup>2470</sup> Ibn Rushd (Muḥammad) [Averroès], *op. cit.*, T. II, p. 399. Voir, al-Sarkhasī (Muḥammad), *op. cit.*, T. XXVI, p. 131.

du Pacte de Médine (le paragraphe 14, version A ; 13 version B) fut ajoutée ultérieurement. Les différentes écoles juridiques n'hésitent guère à exploiter les *ḥadīth*<sup>2471</sup>; introduire la tradition en question dans la *Ṣaḥīfa*, accorde une forte légitimité à la consultation rendue par les trois grandes écoles citées ci-dessus.

En effet, bien que les faits de l'histoire soient du passé, il s'agit toujours, en réalité, d'une histoire, qui se réfère aux besoins du présent vécu, dans lequel se propagent les vibrations de ces faits.<sup>2472</sup>

Il nous paraît opportun à ce propos de relater l'anecdote, citée par l'érudit Hanafite al-Sarakhsī ; celui-ci décrit, sans doute involontairement, le rôle du calife, de la classe savante et de la masse dans la constitution d'une opinion juridique :

« Le cadī ḥanafite Abū Yūsuf exigea la peine capitale à l'égard d'un Hashémite ayant été reconnu coupable d'avoir tué intentionnellement un non-musulman, un *dhimmi*. Alors les proches du meurtrier commencèrent à harceler Abū Yūsuf, en lui rapprochant de vouloir sanctionner un croyant « *mu'min* » vis-à-vis d'un non-croyant « *kāfir* ». Le magistrat plaignit auprès du calife, ce dernier lui suggéra d'être plus compatissant. Abū Yūsuf réclama alors des parents de la victime la preuve que ce dernier payait bien le tribut, car, ajoute-t-il, la famille du coupable prétend que votre homme a toujours refusé de payer son dû, et c'est pour cette raison qu'il a été tué, précise-t-il. Nous pouvons pas infliger le châtement sans cette garantie attestée par les musulmans, conclut le grand cadī. Effectivement, ils n'ont pu démontrer l'acquiescement de ses contributions, commente al-Sarakhsī. De là, le Juge infirma en douceur sa première décision. La nouvelle information provoqua l'hilarité chez le prince des croyants qui aurait dit : « Ô disciples d'Abū Ḥanīfa, qui peut vous défier ? »<sup>2473</sup>

II/ Bien que le terme *muḥdith* ne fait pas partie de la terminologie coranique, le Coran, toutefois, emploie la racine *ḥadath*,<sup>2474</sup> qui veut dire événement,<sup>2475</sup> ainsi que ses dérivés : *ḥadīth*<sup>2476</sup> et *muḥdath*,<sup>2477</sup> c'est-à-dire respectivement propos et nouveau.

Le participe passif *muḥdath*, dérivé du verbe quadrilittère *aḥdatha*, est transcrit deux fois comme une épithète du Coran, chargée, évidemment, d'un sens très appréciatif.<sup>2478</sup>

<sup>2471</sup> Abū Rayya (Maḥmūd), 'Aḍwā' 'alā al-sunna al-Muḥammadiyya, op. cit., p. 94 sq. Schacht (Joseph), *The origins of Muḥammadan jurisprudence*, op. cit., pp. 163 sqq.

<sup>2472</sup> Croce (Benedetto), *L'histoire comme pensée et comme action*, Trad. de l'italien par Jules Chaix-Ruy, éd. Librairie Droz, Genève, 1968, p. 38. Croce (Benedetto), *Théorie et histoire de l'historiographie*, Trad. de l'italien par Alain Dufour, éd. Librairie Droz, Genève, 1968, p. 38-39. Voir, Le Goff (Jacques), *Histoire et mémoire*, op. cit., p. 188.

<sup>2473</sup> Al-Sarakhsī (Muḥammad), op. cit. T. XXVI, p. 131. Le Calife évoqué dans ce récit est probablement Harūn al-Ra-shīd, le cinquième calife abbasside.

<sup>2474</sup> Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), op. cit., p. 194 sq.

<sup>2475</sup> Le mot *ḥadath*, que nous avons traduit par incident, est utilisé également dans la *Ṣaḥīfa*. Voir, paragraphes : 51. 34, version A et B. Wellhausen l'a interprété par : « *vorkommt* », op. cit., p. 72 ; Wensinck par : « *disagreement* », op. cit., p. 59. Watt par : « *incident/disturbance* », op. cit., p. 224 ; Sergeant par : « *aggression/misdemeanour* », « *The Sunnah Jāmi'ah* », op. cit., p. 35 ; et Lecker par : « *murder/another major crime* », op. cit., p. 173.

<sup>2476</sup> Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), op. cit., p. 38. 195.

<sup>2477</sup> *Ibid.*

<sup>2478</sup> *Ibid.* Q XXI, II ; XXVI, V. Voir, Masson (Denise), op. cit., pp. 395. 450.



En revanche, le participe actif *muḥdith*, employé dans la *Ṣaḥīfa*, est absolument péjoratif. La personne qui l'assiste est sanctionné par multiple peines : malédiction, colère de Dieu et rien ne sera accepté, en contrepartie, pour effacer ce péché mortel ou le racheter. C'est l'infraction la plus réprimée tout au long de cette Charte :

" وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة و آمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل."<sup>2479</sup>

« Il ne peut être permis à un *mu'min*, qui a donné son accord à ce qui est consigné dans cette *Ṣaḥīfa*, et qui croit en Dieu et au dernier jour, d'aider malfaiteur « un *muḥdith* », ni de l'héberger. Sur celui qui l'assiste, se porte alors la malédiction de Dieu et sa colère le jour de la résurrection des morts. Rien, en outre, ne sera accepté de lui pour effacer sa faute, ni une repentance, ni le fait de la racheter par une rançon. »<sup>2480</sup>

Les linguistes confirment également que le *muḥdith* est celui qui contrevient aux us et coutumes conformes à la norme sociale.<sup>2481</sup>

Désormais, le texte de Médine condamne fermement celui qui soutient ou abrite le *muḥdith*, car ce dernier agit au préjudice de cette nouvelle communauté. Il enfreint non seulement les règlements instaurés à Médine, mais il tente d'insérer des nouveaux usages, qui nuisent au déroulement de cette société naissante.<sup>2482</sup>

Ce vocable en question se trouve dans le document B, clause 3a et 3b, selon la répartition de Serjeant ; ce dernier les commente en les faisant traverser un tiers de siècle : « Les clauses 3a et 3b sont appropriées, en particulier au cas de Mu'āwīya contre 'Ali Ibn Abī Ṭālib dans l'affaire du meurtre du Calife 'Uthmān. »<sup>2483</sup>

Il est très probable que le *muḥdith*, évoqué dans la *Ṣaḥīfa*, soit surtout celui, qui s'est rétracté de son engagement pris dans ce Pacte.

Cela dit, des traditions attribuées au Prophète interprètent le *muḥdath* par : « celui qui commet un homicide sans raison judiciaire », « من قتل بغير حق »<sup>2484</sup> ; d'autres orientent son sens vers :

" من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو ردّ."<sup>2485</sup> « Quiconque accomplit un nouvel acte, pour lequel un ordre de notre part n'a pas été donné, sera rejeté. » Et à tel point que : « les propos véridiques sont ceux d'Allāh, et le meilleur enseignement est celui de Muḥammad, par contre les pratiques innovées se sont les pires actions. Toute innovation est une hérésie.»<sup>2486</sup>

<sup>2479</sup> Paragraphes : 24. 21, version A et B respectivement.

<sup>2480</sup> Wellhausen traduit le terme *muḥdith* par : « *störenfried* », *op. cit.*, p. 70. Wensinck et Watt par : « *wrong-doer* », *op. cit.*, pp. 55-56. p. 223 respectivement. Hamidullah préfère : « criminel et provocateur d'un événement grave. » cf., *corpus*, *op. cit.*, p. 11. Sergeant choisit : « *aggressor/innovator* », *op. cit.*, p. 24. Et Lecker emploie : « *murderer* », *op. cit.*, pp. 35. 129.

<sup>2481</sup> Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (al-Khalīl), *op. cit.*, T. III, p. 177. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *Ibid.*, p. 147. Al-Azharī (Muḥammad), *op. cit.*, T. IV, p. 405 sq. Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 131.

<sup>2482</sup> Sergeant note : "*Muḥdith* is somebody who introduces a new element into a situation, which is therefore bad. ", « The Sunnah Jāmi'ah. », *op. cit.*, p. 24.

<sup>2483</sup> "Clauses 3a and 3b are specially relevant to Mu'āwīyah's case against 'Ali b. Abī Ṭālib in the affair of the murder of the Caliph 'Uthmān." , *Ibid.*, p. 23.

<sup>2484</sup> Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Rezzāq), *op. cit.*, T. X, p. 207.

<sup>2485</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, T. I, p. 1338. Voir, al-Shāḥibī (Ibrāhīm), *al-I'tisām*, éd. Maktabat al-tawḥīd, Manama, (Bahreïn), 2000, T. I, p. 99.



#### IV. V. Yathrib, *al-Madīna*.

Il est remarquable que la *Ṣaḥīfa* nomme Médine par Yathrib, trois fois dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, et deux dans celui d'Abū 'Ubayd.<sup>2487</sup> D'après al-Bukhārī, entre autres, le Prophète aurait proclamé : « J'ai vu en songe que j'ai émigré en une terre pleine de palmiers, je croyais que c'était la ville d'al-Yamāma ou Hajar, et pourtant c'était la ville de Yathrib. »<sup>2488</sup>

Le Coran évoque une seule fois le nom Yathrib<sup>2489</sup>; cependant même cette unique occurrence est interprétée par le fait que c'est les "hypocrites" « *al-munāfiqūn* » qui sont les vrais locuteurs de ce message désignant la cité de "Médine" ainsi.<sup>2490</sup>

Cela dit, des traditions attribuées au Prophète interdisent clairement de la nommer ainsi, à tel point que tout musulman qui la désigne par cette dernière appellation est contraint de demander pardon à Dieu de ce péché commis.<sup>2491</sup>

Le Prophète aurait dit : « من قال للمدينة يثرب فليستغفر الله، هي طابة. [ثلاث مرات] », « Il doit implorer la grâce de Dieu celui qui nomme Médine Yathrib ; elle s'appelle Ṭāba. (Il aurait répété cette dernière phrase trois fois) »<sup>2492</sup>

Nous relevons une seule occurrence du substantif *al-madīna* «Médine» dans le texte Ibn Ishāq/Ibn Hishām,<sup>2493</sup> ainsi que chez Abū 'Ubayd.<sup>2494</sup> Il est très probable que cela soit un ajout postérieur d'un transmetteur ou d'un scribe.<sup>2495</sup>

Le Coran cite le substantif *al-madīna* quatorze fois, dont quatre désignent la ville de Yathrib. Ces quatre versets sont révélés unanimement à Médine, sans doute durant les cinq dernières années de la vie du Prophète,<sup>2496</sup> par contre les dix autres occurrences signifient clairement et tout simplement "la ville".<sup>2497</sup>

Curieusement, les deux termes : *al-madīna* et Yathrib apparaissent continuellement dans le texte coranique dans un contexte défavorable où règnent l'incertitude, l'appréhension, l'agressivité, la fourberie et la dépravation.<sup>2498</sup>

---

<sup>2486</sup> " إن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة ... " Pour ce prêche attribué au Prophète, cf., al-Shāṭibī (Ibrāhīm), *Ibid*.

<sup>2487</sup> Paragraphes : 1. 48. 54, version A ; 1. 35, version B. Nous ne prenons pas en considération une troisième occurrence mentionnée dans l'introduction attribuée à Abu 'Ubayd.

<sup>2488</sup> Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-Bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *op. cit.*, T. II, p. 1647.

<sup>2489</sup> Q XXXIII, XIII. Voir, 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 770. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 448.

<sup>2490</sup> Al-Rāzī (Fakhr al-dīn), *op. cit.*, T. XXV, p. 200.

<sup>2491</sup> Ibn Shebba ('Umar), *op. cit.*, T. I, p. 165. Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 10. Ibn Zabāla (Muḥammad), *op. cit.*, p. 184.

<sup>2492</sup> Ibn Shebba ('Umar), *Ibid*. Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Rezzāq), *op. cit.*, T. IX, p. 268.

<sup>2493</sup> Voir, paragraphe 5b.

<sup>2494</sup> Paragraphe 33.

<sup>2495</sup> Nous considérons que la dernière partie de ce texte (1b-6b) n'appartient pas au texte original, comme nous l'avons déjà souligné.

<sup>2496</sup> Voir, Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, pp. 187. 188. 201. 202. Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, pp. 34. 42.

<sup>2497</sup> Q IX, CI. CXX ; XXXIII, LX ; LXIII, VIII. Voir, 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *op. cit.*, p. 662.

<sup>2498</sup> Voir ces versets en question chez 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *Ibid.*, pp. 662. 770.

Toutes les traductions du Coran que nous utilisons dans cette étude traduisent *al-madīna* dans ces quatre emplacements par Médine, sauf Chouraqui qui revient à l'origine du mot :

"لئن لم ينته المنافقون و الذين في قلوبهم مرض و المرجفون في المدينة لئغريبتك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا."<sup>2499</sup>

« Si les fourbes, ceux dont le cœur est malade, et les trublions de la ville ne cessent pas, nous te ferons sévir contre eux. Là, ils voisineront peu avec toi. »<sup>2500</sup>

Lorsque le Coran désigne Yathrib par *al-madīna*, il veut dire, sans doute, pour être harmonieux avec les autres cas, la cité. Il emploie ce vocable au sens substantif et non au sens du nom propre, et de la sorte il ne désigne pas une ville nommée Médine.<sup>2501</sup>

Cette cité est unique dans cette zone d'Arabie, pour cette raison le signifiant *al-madīna* lui a été attribué et, après un certain temps, il est devenu vraisemblablement sa propre dénomination.<sup>2502</sup>

Cela dit, Watt la décrit: « C'était moins une ville à proprement parler qu'un ensemble de hameaux, de fermes et de points forts dispersés à travers une oasis, sur une bande de terrain fertile d'une trentaine de kilomètres carrés, entouré de collines, de rochers et de terrains caillouteux incultivables. »<sup>2503</sup>

le Coran soulève cette situation implicitement :

"ما كان لأهل المدينة و من حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله..."<sup>2504</sup>

« Il n'appartient pas aux habitants de Médine (aux habitants de la ville)<sup>2505</sup> ni à ceux des Bédouins, qui sont auteurs d'eux de rester en arrière du Prophète de Dieu... »<sup>2506</sup>

Ibn Manẓūr atteste que le substantif "*al-madīna*" indique toute terre où une forteresse est construite dans la plus grande partie de sa superficie,<sup>2507</sup> or les remparts, lesquels étaient la fierté des habitants de Yathrib, dominant distinctement cette cité.<sup>2508</sup>

Djaït propose que le Coran, en citant *al-Madīna*, a voulu désigner la ville de manière emphatique, autrement dit l'idée du centre où le Prophète et les croyants se sont établis.<sup>2509</sup> Quand Ibn Ishāq et al-Wāqidī, ajoute-t-il, décrivent la bataille du Fossé, ils notent : « Le Prophète quitte le Fossé pour retourner à *al-madīna*. »<sup>2510</sup>

<sup>2499</sup> Q XXXIII, LX.

<sup>2500</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 614.

<sup>2501</sup> Edouard-Marie Gallez dans son livre : *Le Messie et son prophète -Aux origines de l'islam-*, avance l'hypothèse que le Prophète renomme Yathrib Médine en référence à la petite ville de Modin en Judée, aujourd'hui al-Mīdyā, à trente kilomètres au nord-ouest de Jérusalem. Cité par H. Ouardi, sans qu'elle précise la page de sa référence. cf., Ouardi (Hela), *op. cit.*, pp. 243-244. 353.

<sup>2502</sup> Notons que le chercheur Isaac Hasson souligne que le nom « *al-Madīna* » fut employé avant l'islam et dérive de l'Araméen. Voir, Hasson (Isaac), *op. cit.*, pp. 3-9.

<sup>2503</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 179. Voir, al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān op. cit.*, T. V, pp. 82 sqq.

<sup>2504</sup> Q IX, CXX.

<sup>2505</sup> Entre parenthèses est notre traduction proposée.

<sup>2506</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 244.

<sup>2507</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XIII, p. 402. Il note : « كَلَّ أَرْضَ يُبْنَى بِهَا جِصْنَ فِي أُصْطَمَّتْهَا فِيهَا مَدِينَةٌ. », *Ibid.* Voir, al-Ḥamawī (Yāqūt), *Ibid.*, p. 82.

<sup>2508</sup> Ibn Zabāla (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 169. 178.

<sup>2509</sup> Djaït (Hichem), *La vie de Muhammad III*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>2510</sup> *Ibid.*, p. 46. Voir, Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, *op. cit.*, T. III, p. 244.

Les désignations de cette ville émergent abondamment dans la tradition prophétique.<sup>2511</sup> Désormais, les historiographes rivalisent de récolter le maximum de noms pour Yathrib. Al-Samhūdī cite, en précisant qu'il a dépassé le maître de son maître, quatre-vingt-quatorze appellations de cette cité, dont la grande majorité de ces noms sont en réalité des attributs.<sup>2512</sup>

Sulaymān Bashīr suppose que Yathrib et *al-madīna* sont deux villes différentes, sans pour autant avancer aucun argument : « Nous ne possédons aucune preuve confirmant que Yathrib et Médine sont les mêmes villes. »<sup>2513</sup>

Ce renversement concernant la dénomination de cette cité, serait-il effectué du vivant du Prophète ou postérieurement à son époque ?

À travers deux endroits<sup>2514</sup> où cette ville est nommée, nous découvrons un climat d'insécurité préoccupant, qui plane sur elle. Le texte de Médine se soucie visiblement de garantir la sécurité interne de Yathrib, il annonce : « La vallée de Yathrib est sacrée pour les gens de cet Écrit. »<sup>2515</sup>; et, également, décide pour tout danger extérieur : « Ils doivent (les gens de cet Écrit) s'entraider contre quiconque attaque subitement « *dahama* » Yathrib. »<sup>2516</sup>

Al-Samhūdī affirme que la sacralisation de Médine<sup>2517</sup> a été réalisée après la bataille de Khaybar en (7 /629).<sup>2518</sup> En revanche, R. B. Sergeant estime qu'elle a été commandée après la bataille du fossé en (5/626).<sup>2519</sup>

Bien que les informations, sur la date exacte de cet événement, nous fassent défaut, al-Balāḍurī toutefois mentionne que, pendant le retour du prophète Muḥammad de la bataille de *dī qard* ذي قرد en 6/627,<sup>2520</sup> le clan Banū Hāritha aurait sollicité l'allègement de ce nouveau dispositif.<sup>2521</sup>

Lors de ce procédé en question, le Prophète insiste pour juxtaposer les deux grandes cités arabes, à savoir la Mecque et Médine : « Je sacralise Médine comme Ibrahim a sacralisé la Mecque. »<sup>2522</sup>

Si nous nous fions à ces deux traditions rapportées par Balāḍurī, la sacralisation de Yathrib a été réalisée probablement après la défaite des coalisés,<sup>2523</sup> en particulier après le massacre de Banū Qurayza (5/626).

Désormais, le Prophète, par le biais de cette sacralisation, défie Quraysh et leur terre sainte. La mise en œuvre de conquérir la Mecque (8/629), qui se déroule, à peu près trois ans plus tard, se met en route, semble-t-il, ce jour-là.

<sup>2511</sup> Wensinck (Jan Arent), Mensing (J. P), Brugman (J.), *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, op. cit., T. VI, p. 182. Raven (Wim) & Witkam (Jan Just), *Ibid.*, T. VIII, pp. 322. 329 sqq. cf., Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fatḥ al-Bārī*, op. cit., T. I, p. 1045.

<sup>2512</sup> Al-Samhūdī ('Ali), op. cit., T. I, pp. 13-30. Yāqūt al-Ḥamawī évoque vingt-neuf dénomination de cette cité. op. cit., p. 83.

<sup>2513</sup> Bashīr (Sulaymān), *Muqaddima fi al-Tārīkh al-ākhar*, éd. Dār al-Quds, Jérusalem, 1984, p. 180.

<sup>2514</sup> Paragraphes : 48. 54, version A ; 33. 35, version B.

<sup>2515</sup> Paragraphes : 48. 33, versions A. B.

<sup>2516</sup> Paragraphes : 54. 35, versions A. B.

<sup>2517</sup> La sacralisation peut être traduite aussi par : « l'inviolabilité », qui est le but d'ailleurs de cette sacralisation.

<sup>2518</sup> Al-Samhūdī ('Ali), op. cit., T. I, p. 90.

<sup>2519</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », op. cit., pp. 10. 14. Voir, Rubin (Uri), op. cit., p. 10.

<sup>2520</sup> Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), op. cit., T. IV, pp. 3 sqq.

<sup>2521</sup> Al-Balāḍurī (Aḥmad), *Futūḥ al-buldān*, op. cit., p. 17. Voir, Rubin (Uri), op. cit., p. 11.

<sup>2522</sup> Al-Balāḍurī (Aḥmad), *Ibid.*, pp. 14-15. cf., al-Ṣan'ānī ('Abd al-Rezzāq), op. cit., T. IX, p. 262.

<sup>2523</sup> Pour la bataille des coalisés/Fossé ; cf., Al-Wāqidī (Muḥammad), op. cit., T. II, pp. 440. Sqq.

Ibn Sa'd suivi par al-Samhūdī tracent le parcours du Prophète, lors de son arrivée à Yathrib.<sup>2524</sup> Anas Ibn Mālik nous raconte qu'au début de son entrée à Médine, le Prophète s'installe dans les hauteurs de la ville al-'Āliya<sup>2525</sup>, chez le clan des Banū 'Amr Ibn 'Awf, où Il demeure chez eux quatorze nuits.<sup>2526</sup>

Lorsque il décide de se diriger vers le centre ville, il fait appel à ses oncles les Banū al-Najjār qui l'ont escorté, en brandissant leurs épées, jusqu'à la maison d'Abū Ayūb al-Anṣārī,<sup>2527</sup> qui appartient, lui aussi, à ce clan (m. 52/672).<sup>2528</sup> Dorénavant, il réside chez ce compagnon anṣarite durant sept mois, jusqu'à ce que sa mosquée, qui inclut son habitation, soit bâtie.<sup>2529</sup>

Ibn Zabāla avance que Muḥammad choisit la maison d'Abū Ayūb, car elle se trouvait au milieu des habitations des *anṣār*, le Prophète veut intentionnellement demeurer au sein d'eux.<sup>2530</sup>

Au début de son émigration, le Prophète procède, visiblement, avec prudence et vigilance.<sup>2531</sup> À cette étape, il était certainement entouré exclusivement des *muḥājirūn* et des *anṣarite* dignes de confiance, notamment ses proches les khazrajites, autrement dit ses proches n'étaient que les *mu'minūn al-muttaqūn*. La ville de Yathrib n'était pas encore complètement acquise ; sa conquise commence manifestement avec la rédaction du Pacte de Médine. Nous sommes encore au début d'un processus qui aboutit à :

<sup>2532</sup> " و الله يعصمك من الناس... " « (Et) Dieu te protégera contre les hommes... »<sup>2533</sup>

<sup>2524</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 203. Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, pp. 198-203.

<sup>2525</sup> La grande majorité des Aws habitent dans la 'Āliya, les hauteurs du sud, alors que les Khazraj vivent dans la *Sāfila*, la ville basse, la vallée inondable par temps de pluie. Voir, Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān*, *op. cit.*, T. IV, p. 71. Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 152 sqq. Ibn Zabāla (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 174 sqq. Djaït (Hichem), *op. cit.*, T. III, p. 58.

<sup>2526</sup> Le clan de Banū 'Amr Ibn 'Awf, ce grand groupe éclaté en plusieurs sous-clans, occupait le sud-est de la 'Āliya, plus précisément le village de Qubā', qui est à deux miles du centre de Yathrib. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Seqqā, *op. cit.*, T. II, p. 121. Al-Ḥamawī (Yāqūt), *ibid.*, T. IV, p. 302. Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, pp. 154. 191-192. Ibn Zabāla (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 175. Djaït (Hichem), *op. cit.*, T. III, p. 55.

<sup>2527</sup> Pour sa biographie voir, Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *al-istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, *op. cit.*, p. 196 sq.

<sup>2528</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 202. Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 202.

<sup>2529</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *ibid.*, p. 204. Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *op. cit.*, p. 197.

<sup>2530</sup> Ibn Zabāla (Muḥammad), *op. cit.*, pp. 72.

<sup>2531</sup> Al-Samhūdī ('Ali), *op. cit.*, T. I, p. 198.

<sup>2532</sup> Q V, LXVII. En ce qui concerne ce verset, 'Ā'isha aurait dit : « Le Prophète avait des gardes du corps jusqu'à ce que le verset « Et Dieu te protégera contre les hommes... » soit révélé. » Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tafsīr al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. VIII, p. 569. Voir, al-Wāḥidī ('Ali), *op. cit.*, p. 205. Des traditions, sans doute apocryphes, précisent que ses oncles : Abū Ṭālib et al-'Abbās étaient derrière cette garde. Voir, al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl*, *op. cit.*, p. 106. Muqātil (m. 150/767) estime que les hommes visés « *al-nās* » sont exclusivement les juifs ; le Prophète craignait qu'il soit assassiné par les juifs, de ce fait le verset le rassure : Tu n'as pas à redouter les juifs, Dieu te protégera. cf., Ibn Sulaymān (Muqātil), *Tafsīr Muqātil*, *op. cit.*, T. I, p. 492.

L'exégète Al-Rāzī suppose que ce verset, en question, s'est peut-être manifesté après la bataille d'Uḥud (3/624).

Al-Rāzī (Fakhr al-Dīn), *op. cit.*, T. XII, p. 53. Voir, al-Zarkashī (Badr al-Dīn), *op. cit.*, T. I, p. 139.

Nöldeke confirme : « Nous n'attachons aucune importance aux avis prétendant que ce verset a apparu au début de la révélation mecquoise. » Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. 208.

<sup>2533</sup> Masson (Denise), *op. cit.*, p. 139.

#### IV. VI. *umma*.

##### IV. VI. I. Le concept de la *umma* dans le texte coranique.

Le mot *umma* existait déjà dans la période préislamique. Le lexicologue Ibn Manẓūr cite un vers du poète préislamique al-Nābigha al-Ḍubyānī :<sup>2534</sup>

حَلَفْتُ، فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رَيْبَةً \*\*\* وَ هَلْ يَأْتَمَنَّ ذُو أُمَّةٍ وَ هُوَ ظَائِعٌ

J'ai juré, au point de dissiper tout doute de ton âme.

Sera-t-il condamné celui qui mène une vie pieuse en étant obéissant ?<sup>2535</sup>

D'après Ibn Manẓūr l'étymologie du mot *umma* désigne, à l'origine, l'intention et le dessein « *al-qaṣd*. » Et comme il est de coutume chez les linguistes arabes, il confirme son raisonnement par des vers de la poésie préislamique attribués aux poètes, entre autres, 'Uday Ibn Zayd al-'Ubādī et al-A'shā.<sup>2536</sup> Ibn Manẓūr nous renseigne :

« *umma* أُمَّة (avec les voyelles brèves, *ḍamma* (u) et *Kasra* (i) de la première lettre) signifie La religion. »<sup>2537</sup> Puis un peu plus loin, il explique : « *Umma* (avec *ḍamma* sur la première lettre) signifie la voie, et le mode. »<sup>2538</sup> Après avoir cité plusieurs synonymes du terme *umma*, il tranche : «... Et tout ce qu'on vient de signaler résulte du sens originel : intention et destiné... »<sup>2539</sup>

A l'égard du vocable *umma*, Arthur Jeffery précise, tout d'abord, que ce terme a été probablement emprunté aux juifs car en Hébreu, le mot *עַמָּה* *emma* signifie tribu ou peuple.<sup>2540</sup>

Nous retrouvons ce terme, ajoute-t-il, dans l'akkadien, l'araméen et le syriaque, langues qui l'ont emprunté au sumérien. Il constate la possibilité que le mot Arabe أُمَّة soit un emprunt primitif de la même source, autrement dit le sumérien.<sup>2541</sup>

W. Montgomery Watt corrobore cette théorie:

« Il semble que ce mot ait été introduit dans la langue arabe à une date reculée, mais on ne sait pas exactement s'il vient directement du sumérien ou indirectement en passant par l'hébreu ou l'araméen. »<sup>2542</sup>

Quant à Massignon, il confirme que le vocable *umma* se réfère étymologiquement à la Mère *umm* أُمٌّ, à la tente (*bayt*; hébr. *ohél*; arabe. *ahl*) de l'épouse du chef, notamment à sa famille

<sup>2534</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, T. XII, p. 24. Voir, Abū al-Faraj al-Iṣfahānī ('Ali), *Kitāb al-aghānī*, éd. Dār Ṣādir, Beyrouth, 2008, T. XI, pp. 5 sqq. Wellhausen (Julius), *Das Arabische Reich und sein sturz*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>2535</sup> Pour appréhender le contexte de ce poème, cf., Al- Balāḍūrī (Aḥmad), *Ansāb al-ashraf*, *op. cit.*, T. XIII, p. 105. De vaux (Roland), « Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien - à propos d'un bas-relief de Palmyre- », dans *Revue biblique*, éd. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1935, T. XLIV, pp. 402-403.

<sup>2536</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, p.23.

<sup>2537</sup> *Ibid.* Notons toutefois qu'Ibn Manẓūr relève cette signification d'un verset coranique dont le sens est équivoque : « Les hommes ne formaient qu'une communauté unique. Alors Dieu envoya les envoyés leur porter la bonne nouvelle et leur donner l'alarme. » Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 54. Q II, CCXIII.

" كان النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ "

<sup>2538</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>2539</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>2540</sup> Jeffery (Arthur), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, *op. cit.*, p. 69. cf., Sand (Shlomo), *Comment le peuple juif fut inventé*, éd. Fayard, Paris, 2008, p. 41

<sup>2541</sup> Jeffery (Arthur), *Ibid.* Et, cf., *Encyclopédie de l'Islam, [umma]*, *op. cit.*, T. X, p. 927.

<sup>2542</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 290.

cognatique *ahl al-bayt* et à sa clientèle ; par opposition à son clan agnatique *āl-al-bayt* et à sa race.<sup>2543</sup>

Louis Gardet reconnaît toutefois : « Ce concept d'*umma* est délicat à rendre dans les langues européennes... »<sup>2544</sup>

J. Chabbi soutient récemment que le mot *umma* est bâti sur la racine « 'MM » qui renvoie clairement à l'idée de guidance.<sup>2545</sup>

Cela nous amène à poser la question suivante : le Coran contient-il des mots arabisés ? Une question, qui a suscité beaucoup de controverses entre les savants de l'islam.

Al-Sayūṭī (m. 911/1515), savant prolifique de tendance shāfiite, analyse cet apport dans son livre, qui fait autorité dans ce domaine, *al-Itqān fi 'ulūm al-Qurā'n, La perfection des sciences du Coran* : « Les érudits ont divergé sur la question, à savoir si le Coran contient-il des mots non-arabes ? La majorité repousse l'idée que le Coran comporte des mots d'origine étrangère. Parmi eux on trouve Shāfiī', Ṭabarī, le grand juriste Malikite Abū bakr al-Baqillānī, (m. 403/1013), le grammairien Abū 'Ubayda (m. 209/824] et le linguistique Ibn Fāris (m. 95/1004)... »<sup>2546</sup>

D'autres érudits tels que Sa'īd Ibn Jubayr, Wahb Ibn munabbih et Al-Sayūṭī, lui-même, confirment l'hypothèse que le Coran englobe des mots arabisés. Un poème perse reste perse, bien qu'il contienne des mots arabes, arguent-ils. Al-Sayūṭī appuie son choix en affirmant que tous les grammairiens sont d'accord pour dire qu'un mot comme « Ibrāhīm » par exemple, cité dans le coran soixante-neuf fois,<sup>2547</sup> est diptote pour deux raisons : la première est qu'il est un nom propre, la seconde est qu'il est d'origine étrangère.<sup>2548</sup>

A la fin de ce chapitre, al-Sayūṭī énumère cent dix-neuf mots arabisés, sans mentionner cependant le vocable *umma*.

Bien que Badr a-Dīn al-Zarkashī (m. 794 /1391) est plus conservateur que Sayūṭī, l'œuvre, de cet Égyptien shāfiite lui aussi, a probablement servi de modèle à Sayūṭī. plus d'un siècle avant ce dernier, Al-Zarkashī annonce :

« Sache que le Coran a été révélé en langue arabe, ainsi on ne peut le lire ou le réciter dans une autre langue, car Allāh dit : « Nous l'avons fait descendre en forme de Coran arabe, escomptant que vous raisonnez. »<sup>2549</sup> Dans une autre sourate, il énonce :

« Si nous en avions fait un Coran en langue barbare, ils auraient dit : « Ah ! Si les signes en étaient articulés ! » Alors, tout ensemble barbare et arabe ? Dis : « Il est pour les croyants guidance et guérison... »<sup>2550</sup> C'est la preuve que le Coran est composé uniquement de mots purement arabes, conclut-il.<sup>2551</sup>

Tandis que Sayūṭī, comme nous l'avons vu, prend le soin de citer cent dix-neuf mots arabisés, Zarkashī répertorie juste vingt-sept mots dans son ouvrage.<sup>2552</sup>

<sup>2543</sup> Massignon (Louis), *Écrits mémorables II, op. cit.*, p. 84.

<sup>2544</sup> Gardet (Louis), *op. cit.*, p. 27.

<sup>2545</sup> Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran* -, p. 184.

<sup>2546</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al- 'Itqān fi 'ulūm al-Qurā'n, op. cit.*, p. 288.

<sup>2547</sup> 'Abd al-Bāquī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 1.

<sup>2548</sup> Al-Sayūṭī ((Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 288 sq.

<sup>2549</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 244. Q XII, II.

<sup>2550</sup> *Ibid.*, p. 517. Q XLI, XLIV.

<sup>2551</sup> Al-Zarkashī (Badr al-Dīn), *op. cit.*, p. 201.

<sup>2552</sup> *Ibid.*, p. 202.



Les érudits occidentaux sont conscients que le terme *umma*, comme tout le lexique de la *Ṣaḥīfa* d'ailleurs, ne peut être étudié sans prendre en considération sa signification dans le Coran.<sup>2553</sup>

Ce mot en question revient souvent dans le Coran, avec ses dérivés en étant mentionné soixante-cinq fois, dont cinquante fois pour le mot brut *umma*.<sup>2554</sup> Puisque ce vocable coranique est polysémique, quelles sont donc ses significations abordées dans le Coran ?<sup>2555</sup> Pouvons-nous discerner les différentes évolutions de son emploi coranique ?

Notre dessein ne sera pas aisé, sachant que le Coran possède deux chronologies : une apparente et concrète, souvent appelée chronologie de récitation ; et une deuxième invisible et douteuse nommée chronologie de révélation.

Nous avons l'impression que la première chronologie représente le fait accompli, stable, définitif, irréversible ; et afin de devenir irrévocable, la trace historique, qui peut nuire à son existence, est dissimulé. Cette trace ou cette marque, qui démasque la vérité du passé, n'est que cette chronologie appelée « la chronologie de révélation. »

Bien que l'énoncé de Foucault vise un thème différent, il décrit parfaitement cette situation :

« On sait bien qu'une même phrase peut avoir simultanément deux significations différentes ; qu'un sens manifeste, reçu sans difficulté par tout le monde, peut en celer un second.. »<sup>2556</sup> Ce second sens celé est baptisé tantôt le non-dit<sup>2557</sup> ; tantôt le réprimé.<sup>2558</sup>

Zarkashī, entre autres, tente sans relâche de faire valoir que la chronologie de récitation, est un ordre divin accompli par le prophète Muḥammad.<sup>2559</sup> Cela dit, la majorité des érudits estiment que l'ordre des sourates a été établi par les compagnons et non pas par le Prophète.<sup>2560</sup> La preuve évidente, avancement-ils, est les divergences existantes entre les exemplaires du Coran des compagnons du Prophète.<sup>2561</sup>

Selon le raisonnement suivi par Théodore Nöldeke, le terme *umma* a été employé, pour la première fois, pendant la fin de la période mecquoise et le début de celle de Médine. Pour être plus précis, entre ce que T. Nöldeke qualifie comme deuxième et troisième étape de la période mecquoise, et le début de la période médinoise.<sup>2562</sup>

. I/ Le premier sens qui est d'ailleurs le plus fréquent, désigne une assemblée d'êtres humains ou simplement un groupe de personnes : tel est le cas dans les sourates mecquoises de la seconde période 15/V5 ; 43/V33 ; 23/V43. 44. 52 ; 21/V92 ; 27/V83 ; ainsi que dans les sourates mecquoi-

---

<sup>2553</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 12.

<sup>2554</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 80.

<sup>2555</sup> Pour les différentes significations du terme *umma* dans le Coran, cf., Watt (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, pp. 290-291.

<sup>2556</sup> Foucault (Michel), *op. cit.*, p. 151.

<sup>2557</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>2558</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>2559</sup> Al-Zarkashī (Badr al-Dīn), *op. cit.*, pp. 181 sqq.

<sup>2560</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 137.

<sup>2561</sup> *Ibid.*, pp. 141sq. cf., Ibn Abī Dawūd ('Abd Allāh), *op. cit.*, pp. 50 sqq. 283. Al-Baqillānī (Abū Bakr), *al-Intiṣār li l-qur'ān*, éd. Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2001, pp. 278 sqq. Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, pp. 262 sqq.

<sup>2562</sup> Nöldeke (Theodor), *Ibid.*, p. XXXVI.



ses de la troisième période : 41/V25 ; 45/V28 ; 16/V36. 63.84. 89. 92. 93. 120 ; 11/V48. 118 ; 40/V5 ; 28/V23. 75 ; 29/V18 ; 42/V8 ; 10/V19. 47. 49 ; 35/V24. 42 ; 7/V34. 38. 159. 164. 181 ; 6/V42. 108 ; 13/V30.<sup>2563</sup>

Le Coran insiste d'une façon explicite, lors de l'étape mecquoise comme celle de Médine, sur le fait que le terme *umma* signifie un groupe de personnes.

L'exemple manifeste se situe dans la sourate « la Narration »,<sup>2564</sup> laquelle Théodore Nöldeke place dans la troisième étape de la période mecquoise :<sup>2565</sup>

" ولما ورد [ موسى ] ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون، ووجد من دونهم امرأتين تذودان، قال ما خطبكما، قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاع وأبونا شيخ كبير."<sup>2566</sup>

« Arrivant (Moïse) à un point d'eau de Madyan, il trouva une foule de gens qui abreuvaient leurs troupeaux, tandis que derrière eux deux femmes contenaient le leur. « Quel ennui avez-vous ?, dit-il.- Nous ne pouvons, dirent-elles, abreuver que quand les bergers auront dégagé : notre père est un cheikh âgé. »<sup>2567</sup>

Tandis que J. Berque traduit le mot *umma* par foule (de gens), son contemporain Blachère, ainsi que Kasimirski,<sup>2568</sup> adoptent le mot troupe.<sup>2569</sup> A. Chouraqui, Quant à lui, choisit : « groupe (d'hommes). »<sup>2570</sup>

Une sourate de cette période,<sup>2571</sup> « Les A'rāf », évoque ce terme :<sup>2572</sup>

" ومن قوم موسى أمة يهدون بالحقّ و به يعدلون."<sup>2573</sup>

« Il y a cependant parmi le peuple de Moïse une communauté qui dans le vrai se guide et cultive selon lui la justice. »<sup>2574</sup>

<sup>2563</sup> Pour l'ordre des sourates coraniques établi par T. Nöldeke, cf., *Ibid.*, p. XXXVI.

<sup>2564</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 411. Régis Blachère, André Chouraqui, entre autres, l'ont traduit par : Le Récit, cf., Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 412. Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 772.

Toutefois, la traduction de Kasimirski par : l'Histoire, laisse à désirer. Kasimirski (Albert), *op. cit.*, p. 312.

<sup>2565</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*

<sup>2566</sup> Q XXVIII, XXIII.

<sup>2567</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 414.

<sup>2568</sup> Kasimirski (Albert), *op. cit.*, p. 314.

<sup>2569</sup> Blachère Régis, *op. cit.*, p. 414.

<sup>2570</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 777.

<sup>2571</sup> La tradition considère cette sourate comme mecquoise, exception faite de quelques versets. Dans le recueil d'Ibn Mas'ūd cependant, elle figure tout de suite après « la Famille de 'Imrān ». Ibn al-Nadīm rapporte d'al-Faḍl Ibn Shādhān (m. 260/873) :

" وجدت في مصحف عبد الله بن مسعود تأليف سور القرآن على هذا الترتيب : البقرة، النساء، آل عمران، الأعراف..."

« J'ai trouvé dans le *muṣḥaf* de 'Abd Allāh b. Mas'ūd l'ordonnance des sourates comme suit : la Vache, les Femmes, la Famille de 'Imrān, al-A'rāf... » Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, p. 64. Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, pp. 33 sqq et p. 141. cf., Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 162. Nöldeke la place à la fin de la troisième période macquoise, p. XXXVI.

<sup>2572</sup> Tandis que que Berque traduit ce mot par « Les Redans » et Chouraqui par « Les Hauteurs », Blachère ne préfère pas le traduire, afin de ne pas en fausser le sens, dit-il. Blachère Régis, *op. cit.*, p. 180 n. 44. Berque (Jacques), *Ibid.* Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 206.

<sup>2573</sup> Q VII, CLIX.

<sup>2574</sup> Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 182.

Blachère, Berque, et Chouraqui traduisent le mot *umma* dans ce verset par communauté.<sup>2575</sup> Kasimirski préfère cependant employer l'expression suivante : « Un certain nombre d'hommes » : « Il y a dans le peuple de Moïse un certain nombre d'hommes qui prennent la vérité pour leur guide et pratiquent l'équité. »<sup>2576</sup> Le terme *umma* dans ce verset, comme d'autres d'ailleurs, désigne manifestement un certain nombre d'hommes et de femmes.

Dans les sourates médinoises, en revanche, le vocable *umma* est appliqué exclusivement dans ce premier signifié, à savoir un groupe de gens. Ses occurrences sont, d'après l'ordre des sourates établis par Nöldeke,<sup>2577</sup> 2/V128. 134. 141. 143. 213 ; 3/V104. 110. 113 ; 4/V.41 ; 22/V34. 67 ; 5/V48. 66.

Un verset de la sourate « La Table Servie »<sup>2578</sup> énonce clairement :<sup>2579</sup>

" و لو أنهم أقاموا التوراة و الإنجيل و ما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم، منهم أمة مقتصدة و كثير منهم ساء ما يعملون."<sup>2580</sup>

« S'ils avaient traduit en actes la Thora, L'Évangile et ce qu'on a fait descendre vers eux, de leur seigneur, ils auraient mangé ce qui est au-dessus d'eux et sous leurs pieds. Parmi eux est une communauté allant sans dévier. [Mais pour] beaucoup d'entre eux, combien mauvais est ce qu'ils font ! ».<sup>2581</sup>

À l'exception d'une petite minorité qualifiée par le vocable *umma*, ce verset relate la situation des gens du Livre, et critique leur obstination à suivre leur voie, sans prendre en considération le nouveau Prophète.

Dans ce passage coranique, Chouraqui choisit de traduire le terme *umma* par partie, en dépit de l'insistance de Blachère et de Berque de le rendre par communauté.<sup>2582</sup>

Les chercheurs occidentaux convergent avec les savants musulmans sur le fait que cette sourate est parmi les dernières révélées.<sup>2583</sup> Il est probable que le verset en question marque la phase finale de l'apostolat du prophète Muḥammad.<sup>2584</sup>

Après que la Mecque soit conquise en 8/629<sup>2585</sup> et que de nombreuses tribus soient devenues les « Confédérés » du prophète Muḥammad, surtout en 9/ 630,<sup>2586</sup> l'année appelée dans la tradition

<sup>2575</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 194. Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 182. Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 333.

<sup>2576</sup> Kasimirski (Albert), *op. cit.*, p. 135.

<sup>2577</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. XXXVI. cf., Blachère Régis, *op. cit.*, p. 18.

<sup>2578</sup> Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 131.

<sup>2579</sup> « La Table Pourvue » selon Berque ou « La Table » tout court chez Kasimirski et Chouraqui. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 120. Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 212. Kasimirski (Albert), *op. cit.*, p. 85.

<sup>2580</sup> Q V, LXVI.

<sup>2581</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 143.

<sup>2582</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 237. Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 143. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 131. Chabbi estime que la traduction habituelle de *umma* par communauté ne rend pas compte de la polyvalence de ce sémantisme. Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam -Lecture anthropologique du Coran-*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>2583</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. XXXVI et p. 204. Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 120. Al-Baqillānī (Abū Bakr), *op. cit.*, p. 244 sq. Al-Zarkashī ( Badr al-Dīn), *op. cit.*, p. 146.

<sup>2584</sup> En sachant que la chronologie, dont parlent les chercheurs, concerne les sourates et non pas les versets, le problème reste toujours poser

<sup>2585</sup> Ibn Hishām ('Abd al-malik), édition al-Saqā, *op. cit.*, T. IV, pp. 31 sqq.

musulmane l'année des délégués عام الوفود, nous ne trouvons pas, remarque Watt, un terme bien défini pour désigner cette nouvelle « communauté ».<sup>2587</sup>

A cette époque le terme *umma* n'est plus employé, ni dans le Coran, ni dans les traités, nous découvrons d'autres formules, pense-t-il, telles que *jamā'a* ou *ḥisbullāh*.<sup>2588</sup> Par ailleurs, le mot *jamā'a* n'est pas un terme coranique ;<sup>2589</sup> nous le trouvons toutefois dans la tradition prophétique. Il est de naissance postérieure, sans doute, comme nous allons le signaler ci-dessous. En ce qui concerne l'expression *ḥisbullāh*, nous la repérons dans deux versets :<sup>2590</sup>

"و من يتولّ الله و رسوله و الذين آمنوا فإنّ حزب الله هم الغالبون."<sup>2591</sup>

« Quiconque prend pour patron (et alliés) sont seulement Allāh, son Apôtre et ceux qui croient, car la Faction d'Allāh forme les vainqueurs. »<sup>2592</sup> Et d'une manière plus claire :

" لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوادّون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم... أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون."<sup>2593</sup>

« Tu ne trouveras pas un peuple croyant en Dieu et au Jour dernier pour nouer sympathie avec qui font preuve d'agressivité envers Dieu et son Envoyé, fussent-ils leurs pères, leurs fils, leurs frères ou de leur tribu... Ils sont le parti de Dieu. Le parti de Dieu, ce sont eux les bienheureux. »<sup>2594</sup>

Cela étant, l'énoncé en question ne dégage visiblement aucun sens de confédération, pour reprendre le propos de Watt. Il retrace, au contraire, une faction éventuelle au sein de ce groupe naissant. Le Prophète était, apparemment, plus préoccupé à maintenir l'unité au milieu de cette société médinoise.

Si nous nous fions au recueil, qui, semble-t-il, n'est pas exhaustif,<sup>2595</sup> établi, notamment par A. J. Wensinck, et qui comporte deux cents quarante cinq occurrences du terme *umma*, l'acception de ce dernier dans la tradition prophétique s'est focalisée sur ce premier sens.<sup>2596</sup> Bien que nous considérons que le *ḥadīth* est une œuvre de plusieurs générations postérieures, il préserve, néanmoins, des résidus de la période prophétique.

Le Prophète aurait dit :

" إنا أمة أميّة لا نكتب و لا نحسب... " , « Nous sommes une *umma* illettrée et qui ne pratique pas le compte ... »<sup>2597</sup>

<sup>2586</sup> *Ibid.*, pp. 205 sqq. Pour plus de détails, cf., Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 252-309. où il cite soixante-douze délégués.

<sup>2587</sup> Watt (William. Montgomery), *Mahomet, op. cit.*, p. 505.

<sup>2588</sup> *Ibid.* cf., Hamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyāsiya, op. cit.*, pp. 121 sqq.

<sup>2589</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, pp. 175-177 où il mentionne le verbe *jama'a* et ses dérivés.

<sup>2590</sup> Les cinq autres occurrences du mot *ḥizb* sont loin de la notion du *umma*. cf., *Ibid.*, p. 199.

<sup>2591</sup> Q V, LVI.

<sup>2592</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 141. Berque (Jacques) opte pour : « parti de Dieu. », *op. cit.*, p. 130. Chouraqui (André) choisit : « parti d'Allāh. », *op. cit.*, p. 162.

<sup>2593</sup> Q LVIII, XXII.

<sup>2594</sup> Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 601 sq.

<sup>2595</sup> Wensinck (Arent Jan) & avec le concours de nombreux orientalistes, *Concordances et indices de la tradition musulmane, op. cit.*, T. I, p. IX.

<sup>2596</sup> *Ibid.*, T. I, pp. 92-98.

<sup>2597</sup> Rapporté, entre autres, par al-Bukhārī. cf., *Ibid.*, T. I, p. 98. Notons que le mot coranique *ummī* أمي est équivoque. Il signifie également celui qui n'a jamais reçu de révélation divine auparavant, un sens, la plupart du temps,

Cette tradition décrit visiblement les musulmans groupés à Médine. Un nombre limité donc est qualifié par *umma*, ainsi affirme un autre *ḥadīth* : « ما من مَيّت تصلّي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة يشفعون له إلا شَفَعُوا فيه... »

« Tout mort, une *umma* de musulman, de cent personnes, prie Dieu qu'il lui accorde sa grâce, sera pardonné... »<sup>2598</sup> Un autre nombre, qui dépasse largement ce dernier, est aussi avancé :

« Les gens du paradis sont cent vingt rangées, quatre-vingt (rangées) sont de cette *umma*. »<sup>2599</sup>

Nous estimons que le mot communauté, qui est chargé de sens, ne va pas de pair avec cette assemblée médinoise, qui commence à peine de se regrouper autour d'un guide et un message, qui demeurent encore à leurs yeux ambigus et controversés.<sup>2600</sup>

Cela dit, son emploi dans le sens d'une grande communauté, qui brigue à s'étendre sa domination sur les autres communautés, est inéluctablement anachronique.<sup>2601</sup> La mutation, voire la transmutation de ce concept, est certainement due à l'expansion que l'islam a connue, à partir de la période califale d'Abū Bakr en 12/633.

Le verset suivant confirme cette optique et ôte toute idéologie jointe au mot *umma* :

« وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم... »<sup>2602</sup>

« Il n'est bête (rampant) sur la terre ni oiseau volant de ses ailes qui ne forment des communautés semblables à vous. »<sup>2603</sup> La traduction de A. Kasimirski soutient notre vision :

« Il n'y a point de bêtes sur la terre ni d'oiseau volant de ses ailes, qui ne forme une troupe comme vous. »<sup>2604</sup>

Semblable à ce verset, un *ḥadīth* affirme :<sup>2605</sup> « Si les chiens n'étaient pas une *umma* parmi les *umam*, j'aurais ordonné de les abattre. »

Ibn Manẓour nous fournit deux sens qui nous semblent avantageux à cet égard :

1/ « و أمة الرجل : قومه. و الأمة : الجماعة، قال الأخفش : هو في اللفظ واحد و في المعنى جمع، و قوله في الحديث : إن يهود بني عوف أمة من المؤمنين... »<sup>2606</sup>

« Et *umma* vis-à-vis d'un homme est sa tribu. Et *umma* est un groupe (d'hommes). Al-Akhfash<sup>2607</sup> a dit : (le terme *umma*) est singulier en sa lettre, pluriel en son sens, ainsi dans le *ḥadīth* : « Les juifs de Banū 'Awf forment une assemblée parmi les *mu'minūn*... »

---

dissimulé. cf., al-Ṭabarī (Muḥammad), *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurā'n*, op. cit., T. V, p. 286. R. Blachère choisit cette deuxième signification, de ce fait il le rend par : « Gentils », op. cit., p. 85 et passim. Quant à J. Berque, il utilise : « incultes » pour *al-ummiyyīn* et « prophète natif » pour *al-nabi al-ummī*, op. cit., pp. 36. 157 et passim.

<sup>2598</sup> Rapporté, entre autres, par Muslim et Aḥmad Ibn Ḥanbal. cf., Wensinck (Arent Jan), *Ibid.*, T. I, p. 92.

<sup>2599</sup> Inscrit, entre autres, par al-Tirmidī et Aḥmad Ibn Ḥanbal. *Ibid.*, T. I, p. 96.

<sup>2600</sup> Par rapport aux sens du mot communauté, cf., Dictionnaire Le Robert, op. cit., p. 403.

<sup>2601</sup> *Quṭb* (Sayyid), *Ma'ālim fi al-ṭarīq*, éd. Dār al-Shurūq, Le Caire, 1979, p. 5 sq.

<sup>2602</sup> Q VI, XXXVIII

<sup>2603</sup> Blachère (Régis), op. cit., p. 155. J. Berque rend le mot *umam* أمم par : « nations », op. cit., p. 145.

<sup>2604</sup> Kasimirski (Albert), op. cit., p. 105.

<sup>2605</sup> Enregistré par, entre autres, al-Tirmidī, Abū Dāwūd et Aḥmad Ibn Ḥanbal. Wensinck (Arent Jan), op. cit., T. I, p. 92.

<sup>2606</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), op. cit., T. XII, p. 28.

<sup>2607</sup> Al-Sayūṭī cite onze grammairiens portant le nom d'al-Akhfash. Il s'agit ici probablement du disciple de Sībawayh, surnommé al-Akhfash al-Awsaṭ, (m. 210/825). Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Muzhir fi 'ulūm al-lughā wa anwā'ihā*, op. cit., T. II, p. 453.

« Et la *umma* est une génération... »

2608 " / 2 " و الأمة : الجيل... " 2608

Ça nous ramène à évoquer brièvement le troisième fondement de la jurisprudence musulmane, à savoir le consensus الإجماع. Une formulation de la *vox populi, vox Dei*.<sup>2609</sup>

Pour légitimer cette assise du *figh*,<sup>2610</sup> les érudits se basent sur des textes, en rapport avec des thèmes, tels que *umma* ou *jamā'a*.

Le Prophète aurait dit :

" إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ويد الله مع الجماعة. "

« En vérité, ma *umma* ne se rallie jamais sur une illusion, et la main de Dieu est avec l'union. »<sup>2611</sup>

Il y a lieu de remarquer, que la toile de fond de ce principe juridique, est probablement le désistement de Ḥasan Ibn 'Alī en faveur de Mu'āwīya en 41/661, une année nommée, dans la tradition musulmane « l'année d'*al-jamā'a*. »<sup>2612</sup>

Ce concept attirera sans doute, encore une fois, l'attention de la société musulmane, après le triomphe de 'Abd al-Malik Ibn Marwān devant son adversaire 'Abd Allāh Ibn al-Zubayr en 73/692.<sup>2613</sup>

À cet égard, le sunnisme<sup>2614</sup> est souvent défini comme une doctrine d'*al-ijmā'*<sup>2615</sup>, ou un consensus communautaire, selon les propos de H. Laoust.<sup>2616</sup> Bien que le chiisme duodécimain n'ignore pas *al-ijmā'*, il lui assigne, toutefois, un rôle secondaire. L'unanimité est faite, dans le chiisme, autour d'un *imām*, impeccable et infaillible.<sup>2617</sup> Louis Massignon présume :

« Dès le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, (entre 122 et 132 de l'Hégire<sup>2618</sup>), à Basra, un groupe de canonistes pieux, noyau authentique de l'orthodoxie sunnite ultérieure, avait pris le nom de « *ahl al-sunna wa l-jamā'a* », « gens de la tradition et de l'ensemble des croyants ». En dépit des dissentiments politiques survenus entre compagnons du Prophète, à ce quoi ils s'interdisaient de penser, ils s'étaient persuadés que les disciples directs de Muḥammad étaient demeurés constamment unanimes sur les prescriptions canoniques... »<sup>2619</sup>

Un pseudo-consensus, d'abord politique, empêchant toute opposition ; lequel prend ensuite l'aspect d'une source principale du droit musulman. Faḍl al-Raḥmān estime: « The *ijmā'*, or past

<sup>2608</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>2609</sup> Locution latine traduite généralement par : La voix du peuple est la voix de Dieu.

<sup>2610</sup> *Encyclopédie de l'Islam*, éd. Brill, Leyde, 2002, T. X, p. 930.

<sup>2611</sup> Rapporté, entre autres, par Ibn Māja. cf., Wensinck (Arent Jan), *op. cit.*, T. I, p. 97. Ce *ḥadīth* est sans doute postérieur ; il répond à des besoins de cohésion absente au sein de la *umma*, depuis la première *fitna* en 35/655.

<sup>2612</sup> Ibn Khayyāt (Khalīfa), *op. cit.*, p. 203. Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *Tārīkh Ibn Khaldūn*, *op. cit.*, T. II, p. 650.

<sup>2613</sup> Ibn Khayyāt (Khalīfa), *Ibid.*, p. 269. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. VI, pp. 187 sqq.

<sup>2614</sup> Voir la définition du sunnisme chez Chabbi, Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran*, *op. cit.*, pp. 179 sqq.

<sup>2615</sup> Lammens (Henri), *L'Islam : Croyances et institutions*, *op. cit.*, pp. 124 sqq.

<sup>2616</sup> Laoust (Henri), *Les schismes dans l'Islam*, éd. Payot, Paris, 1977, p. 385.

<sup>2617</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>2618</sup> Entre crochets est un ajout de notre part.

<sup>2619</sup> Massignon (Louis), *Écrits mémorables II*, *op. cit.*, p. 87. Massignon toutefois ne nous renseigne pas où il a puisé cette information majeure.

consensus, has effectively prevented legal *ijtihād*. »<sup>2620</sup> « Le consensus, ou le consensus passé, a effectivement empêché l'*ijtihād* légal. »

. II/ Le deuxième sens de ce vocable coranique, dans lequel le rôle de l'individu se manifeste, apparaît dans :

" إن إبراهيم كان أمةً قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين. »<sup>2621</sup>

« Abraham a été un guide, un homme docile à Allāh, un *ḥanīf* et il n'a pas été parmi les Associateurs.»<sup>2622</sup>

Tandis que Blachère l'interprète sans hésiter par guide et Chouraqui par « matie » sans aucun commentaire de sa part,<sup>2623</sup> J. Berque ne dissimule pas la difficulté de le traduire :

« Abraham fut un archétype, un dévot à Dieu, un croyant originel : d'aucune façon un associant.»<sup>2624</sup> Dans la marge de sa page, il réplique:

« "Archétype" : Traduction risquée ! Mais comment rendre *umma*, ordinairement rendue par « communauté » ? Furent ainsi qualifiés d'« *umma* à soi seul » des personnages comme 'Umar et Zayd Ibn 'Amr ou Khatar Ibn Mālik al-Kāhin.»<sup>2625</sup>

Nöldeke place cette sourate au début de la troisième période mecquoise,<sup>2626</sup> toutefois il confirme que, le verset en question, est sûrement médinois.<sup>2627</sup> À en croire al-Sayūṭī, le successeur Jābir Ibn Zayd (m. 93/711), grand disciple de 'Abd Allāh Ibn 'Abbās,<sup>2628</sup> estime que tous les versets de la sourate « al-Naḥl », <sup>2629</sup> après le verset n° XL, sont médinois.<sup>2630</sup>

Ce verset s'est manifesté probablement à Médine, juste avant que le Prophète se proclame guide des *muhājirūn* et des *anṣār*, c'est-à-dire avant ou durant l'apparition du texte de Médine.

. III/ Le troisième sens du terme *umma*, qui désigne la voie ou la méthode, se retrouve bel et bien dans la sourate « Al-Zukhruf.»<sup>2631</sup> R. Blachère applique également le terme communauté dans ce contexte :

" بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمةٍ وإنا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمةٍ وإنا على آثارهم مقتدون. »<sup>2632</sup>

<sup>2620</sup> Mālik (Faḍl al-Raḥmān), *Islam and Modernity - Transformation of an Intellectual Tradition*, éd. The University of Chicago, Chicago, 1982, p. 107. Voir également, Brown (Jonathan), *op. cit.*, p. 144 sq.

<sup>2621</sup> Q XVI, CXX.

<sup>2622</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 304.

<sup>2623</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 545.

<sup>2624</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 291.

<sup>2625</sup> *Ibid.*

<sup>2626</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.*, p. XXXVI.

<sup>2627</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>2628</sup> Au sujet de 'Abd Allāh Ibn 'Abbās Voir, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 1 sqq.

<sup>2629</sup> « Les Abeilles » chez Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 291. ; et Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 278. « L'Abeille » avec Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 363. ; et Kasimirski (Albert), *op. cit.*, p. 210.

<sup>2630</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 44. p. 64 sq. cf., Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 291. Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 278. p. 291.

<sup>2631</sup> « Les Ornaments » chez Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 518. ; et Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 720. « Ornaments d'or » selon Kasimirski (Albert), *op. cit.*, p. 396. « Les Enjolivures » chez Berque (Jacques), *Ibid.*, p. 527.

<sup>2632</sup> Q XLIII, XXII. XXIII.



« Non point. Ils disent (seulement) : « Nous avons trouvé nos pères en une communauté (*umma*) et nous suivons leurs traces. Ainsi nous n'avons envoyé, avant toi, (Prophète !), aucun Avertisseur dans une Cité sans que les riches de celle-ci ne disent : « Nous avons trouvé nos pères en une communauté et nous suivons leurs traces ! »<sup>2633</sup>

J. Berque, moins adhérent au vocable communauté, interprète en revanche *umma* dans ces deux endroits par direction et voie.<sup>2634</sup> A. Chouraqui maintient son terme préféré « matrie ». <sup>2635</sup> Quant à Kasimirski, il opte, dans les deux emplacements, pour : pratiquant et suivant ce culte.<sup>2636</sup>

Cela dit, nous estimons que la traduction de Berque est plus harmonieuse avec le contexte de la sourate, notamment le verset subséquent, qui apostrophe les incrédules :

" قل أولو جنتكم بأهدى ممّا وجدتم عليهم آباءكم، قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون."<sup>2637</sup>  
« (Et quand cet avertisseur) a dit : « Eh quoi ! si je vous apportais ce qui est plus droit que ce que vous avez trouvé suivi par vos pères ? », les riches ont dit : « Nous sommes sans foi dans ce qu'on vous a donné en message ! »<sup>2638</sup>

Au surplus, la sourate en question, ainsi que les trois versets évoqués ci-dessus sont, sans doute, mecquois. La tradition musulmane, notamment la recherche occidentale placent cette sourate et ces versets dans la période mecquoise.<sup>2639</sup> De ce fait, le sens du terme *umma*, cité dans ses passages coraniques, n'a aucun lien avec la société médinoise formée postérieurement.

. **IV/** Nous arrivons en fin à la quatrième signification, laquelle nous découvrons dans la sourate « Hūd » :

" و لئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولنّ ما يحبسّه... "<sup>2640</sup>  
« Et si nous ajournons leur châtement pour une durée déterminée, sûr qu'ils disent : « Qu'est-ce donc qui le retient ?... »<sup>2641</sup> Blachère renonce à son vocable habituel, et adopte le mot moment :  
« Si nous retardons pour eux le Tourment jusqu'à un moment compté, ils s'écrient : « Qu'est-ce qui l'arrête ? »<sup>2642</sup>

Curieusement, Chouraqui utilise le vocable « temps », sans pour autant renoncer à « matrie ».

« Si nous différions un certain temps le supplice d'une matrie, ils disent : « Qui l'ajourne ? »<sup>2643</sup>

Il semble qu'*umma*, dans cette dernière traduction, est à la fois complément circonstanciel de temps et complément de nom.

T. Nöldeke place la sourate XI au milieu de la troisième période mecquoise, néanmoins il ne dit rien du verset qui nous occupe.<sup>2644</sup> Al-Sayūṭī nous avise qu'à l'exclusion des versets : XII, XVII et CXIV, la sourate Hūd est complètement mecquoise.<sup>2645</sup>

<sup>2633</sup> Blachère (Régis), *Ibid.*, p. 520.

<sup>2634</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 529.

<sup>2635</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 1009.

<sup>2636</sup> Kasimirski (Albert), *op. cit.*, p. 398.

<sup>2637</sup> Q XLIII, XXIV.

<sup>2638</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 520.

<sup>2639</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.* p. XXXVI. p. 118. Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 46.

<sup>2640</sup> Q XI, VIII.

<sup>2641</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 230.

<sup>2642</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 246.

<sup>2643</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 432.



Désormais, Chouraqui est, plus convaincant, lorsqu'il aborde un autre verset, qui rappelle ce sens :

" وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون.<sup>2646</sup>"

« Celui des deux, qui avait été libéré après un certain temps, se souvient et dit : « Je vous exposerai leur interprétation : envoyez l'affaire ! »<sup>2647</sup>

Berque conserve le vocable « durée » en ajoutant l'épithète "certaine".<sup>2648</sup> Blachère, quant à lui, il privilégie « réflexion » :

« Or celui des deux (prisonniers) qui avaient échappé s'écria, s'amendant après réflexion : « Moi, je vais vous aviser de l'interprétation de (ce songe). Dépêchez-moi ! »<sup>2649</sup>

L'exégèse musulmane concorde avec la littérature occidentale en plaçant cette sourate en question après la précédente, autrement dit au milieu de la troisième période mecquoise également.<sup>2650</sup>

.V/ Découvrons-nous, à présent, une cinquième notion, à savoir la réflexion ? Nous estimons cependant que ce sens éventuel rejoint aisément la troisième signification citée ci-dessus, c'est-à-dire la voie empruntée par les ancêtres. Cette voie reste vive et attirante grâce aux souvenirs, en d'autres termes, grâce à la réflexion. C'est l'idée décrite vraisemblablement par R. Blachère.

Cela étant, cette acception du terme *umma*, proposée par Blachère, al-Ṭabarī l'a déjà évoquée par antithèse. Il relève une tradition attribuée à Ibn 'Abbās, rapportée par ses disciples : 'Ikrima (105/723), Mujāhid (m. 103/721), al-Ḍaḥāk (105/723) et Qatāda (m. 117/735).<sup>2651</sup> Elle précise que le mot *umma*, dans ce dernier verset, prend une autre forme de lecture coranique. Il est avec la voyelle brève « a » sur la « Hamza » et sans le redoublement de la consonne « m », il s'écrit *ama* <sup>أمة</sup>, et signifie oubli.<sup>2652</sup>

Le terme coranique *umma* comporte donc cinq sens : groupe, grand ou petit, de personnes ou de tous êtres vivants ; guide ou archétype ; voie, direction et méthode ; durée de temps ; et enfin réflexion. Rappelons-nous du sens étymologique de ce terme fourni par le lexicologue Ibn Manẓūr, *al-qaṣd*, c'est-à-dire l'intention et le dessein<sup>2653</sup>; et de l'idée de Jeffery, à savoir que *umma* pourrait

<sup>2644</sup> Nöldeke (Theodor), *op. cit.* p. XXXVI. cf., p. 135 sq. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 245. Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 229 sq.

<sup>2645</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, p. 43.

<sup>2646</sup> Q XII, XLV.

<sup>2647</sup> Chouraqui (André), *op. cit.*, p. 322.

<sup>2648</sup> Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 249.

<sup>2649</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 263 sq.

<sup>2650</sup> Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *op. cit.*, pp. 33 sqq. Nöldeke (Theodor), *op. cit.* Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 244.

<sup>2651</sup> Qatāda Ibn Dī'āma n'a pas entendu directement Ibn 'Abbās. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *op. cit.*, T. XXIII, pp. 498 sqq. Pour la biographie des disciples d'Ibn 'Abbās : 'Ikrima le Berbère, Mujāhid Ibn Jabr et al-Ḍaḥāk Ibn Muzāḥim, cf., al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid*, T. XX, pp. 264 sqq. T. XXVII, pp. 228 sqq. T. XIII, pp. 291 sqq respectivement. Au sujet des deux premiers personnages, Voir également, Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit.*, pp. 241. 430. Le fait que Ḍaḥāk, aurait entendu directement Ibn 'Abbās, est controversé au sein des érudits musulmans. cf., al-Mizzī (Yūsuf), *Ibid*, T. XIII, p. 293 sq.

<sup>2652</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), *Jāmi' al-Bayān fi Tafsi'r al-Qurā'n*, *op. cit.*, T. XIII, p. 184 sq.

<sup>2653</sup> Ibn Manẓūr (Muḥammad), *op. cit.*, p. 23.

être emprunté au sumérien ou à l'hébreu, signifiant tribu ou peuple.<sup>2654</sup> Une optique, qui conforte, sans doute, la première signification présentée par le Coran.

In fine, le sens coranique du mot *umma* a-t-il connu un nouvel essor dans le texte de Médine ?

---

<sup>2654</sup> Jeffery (Arthur), *op. cit.*, p. 69. cf., *Encyclopédie de l'Islam, (umma), op. cit.*, T. X, p. 927.

#### IV. VI. II. Le concept de la *umma* dans le Pacte de Médine.

La notion *umma* évoquée dans la *Ṣaḥīfa* a été mise en lumière par J. Wellhausen. Or, comme nous l'avons déjà signalé, il a mis en évidence le paragraphe en rapport avec ce terme, et tous les chercheurs ou presque l'ont suivi dans ce choix.<sup>2655</sup>

Dans ce Pacte, le terme *umma* est cité à deux reprises, au début de la *Ṣaḥīfa* nous lisons :

"هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم،  
إنهم أمة واحدة من دون الناس."

« Ceci est un Écrit de Muḥammad le Prophète, concernant les *mu'minūn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, ceux qui les suivent, qui les rejoignent et qui combattent avec eux, « *jāhadū* ». Ils forment une *umma* unique distincte des autres. »<sup>2656</sup>

Et au milieu du texte nous retrouvons :

"وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته."

« Les juifs de Banū 'Awf forment une *umma* avec/parmi les *mu'minūn*. Que les juifs aient leur religion « *dīn* » et que les *muslimūn* aient la leur... »<sup>2657</sup>

La première occurrence de ce terme désigne clairement un groupe de gens qui se compose, en premier lieu, des *mu'minīn* et des *muslimīn* de Quraysh ainsi que de Yathrib. Les étrangers qui n'appartiennent pas à ces deux grandes cités, c'est-à-dire Médine et la Mecque, pourraient toutefois adhérer à cette *umma* à trois conditions : Ils les suivent, demeurent à Médine et combattent avec eux.

Le prophète Muḥammad, évoqué dans ce passage en tant qu'initiateur de cet Écrit, est le guide présumé de cette société émergente. Vraisemblablement, il n'était pas encore accepté en tant que tel par la majorité des autochtones.

Une préparation réfléchie a, sans doute, précédé la réalisation de ce Pacte. Nous imaginons les contacts effectués au sein de chaque clan et les négociations éventuelles avec les notables de Yathrib. Probablement, un accord, lequel était certainement oral, a été abouti préalablement à cet Écrit. Le Serment d'allégeance d'al-'Aqaba,<sup>2658</sup> conclu peu de temps avant, a servi, sans doute, comme référence à ceux qui ont contribué à l'élaboration de cette Charte. Nous considérons le serment d'al-'Aqaba comme un préambule du texte de Médine. Il était en quelque sorte une préparation principale afin de fonder l'*umma* de Médine.<sup>2659</sup>

La première institution, à savoir l'institution des *nuqabā'*, souligne M. Watt, confirme l'idée que cette *umma* était basée sur le regroupement des clans, or les douze *nuqabā'*<sup>2660</sup> n'étaient, en réa-

<sup>2655</sup> cf., au III. II. I. Préambule.

<sup>2656</sup> Versions A, B, paragraphe 1.

<sup>2657</sup> Version A, Paragraphe 27. Dans la version d'Aū 'Ubayd, paragraphe 24, nous trouvons parmi من. cf., aux variantes des deux textes ci-dessus.

<sup>2658</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, T. II, pp. 318 sqq. Al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, pp. 362 sqq. cf., Watt (W. Montgomery), *Mahomet, op. cit.*, p.183 sq.

<sup>2659</sup> Watt (William Montgomery), *Ibid.*, p. 507.

<sup>2660</sup> les douze *nuqabā'* désignés lors du serment d'al-'Aqaba étaient neuf notabilités du clan des Khazraj et trois des Aws. cf., Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, *op. cit.*, T. II, pp. 85 sqq.

lité, que des représentants des clans.<sup>2661</sup> Par ailleurs, nous n'allons pas jusqu'à dire avec H. Djaït : « Plus que la constitution de Médine par quoi est née l'*umma* islamique sous le regard de Dieu et de son Prophète, la deuxième 'Aqaba ou accord avec les musulmans de Médine, à la veille de l'hégire, représente l'acte de naissance de la cité islamique. »<sup>2662</sup>

Nous nous demandons aussi si la *ṣaḥīfa* de boycott vis-à-vis des Banū Hāshim et Banū al-Muṭṭalib, en tant que première *ṣaḥīfa* éventuelle dans la vie du Prophète,<sup>2663</sup> n'était-elle pas présente dans l'esprit de ce dernier et de ses compatriotes, lors de la préparation de ce Pacte ?

Robin suggère que Muḥammad, en adoptant le concept de la *umma*, a été inspiré par le roi Ḥimyarite Abī karib.<sup>2664</sup> Quant à Micheau, elle pense, sans pour autant chercher à consolider sa supposition, que le prophète Muḥammad se serait inspiré d'un modèle dans une organisation supratribale à Ḥīra.<sup>2665</sup>

M. Watt expose une remarque rarement évoquée par les chercheurs dans ce contexte :

« La conception de cette société théocratique n'a pas été inspirée directement par l'Ancien Testament. C'est plutôt une élaboration arabe indépendante formée à partir de quelques idées de base prises dans l'Ancien Testament, telles que Dieu, la révélation, la qualité de Prophète. L'*umma* ressemble assez peu à la théocratie israélite du temps des juges, elle se rapproche davantage de celle qui existait sous Moïse. »<sup>2666</sup>

Beaucoup de chercheurs, qui ont étudié la notion de l'*umma*, ont mis en avant la religion, comme élément fondamental, voire unique, dans cette union, présentée comme telle, sans pour autant négliger, au moins chez la majorité, l'aspect politique de cette société naissante.<sup>2667</sup>

D'après Djaït, le terme *umma*, dans le texte de Médine, indique un groupement défini par la religion. Bien qu'il souligne la polysémie du vocable, il insiste : « Il s'agit ici (dans la *Ṣaḥīfa*) d'un groupement défini par la religion. »<sup>2668</sup>

Le concept d'*umma* représente donc, pour Djaït, les groupements, tribus, clans et sous-clans, cimentés par le lien religieux.<sup>2669</sup> Il insiste sur le fait que la pensée coranique est tellement focalisée sur le religieux, qu'elle ne conçoit guère d'autre type d'appartenance positive.<sup>2670</sup> Autrement dit, les peuples ne se singularisent que par leurs croyances religieuses, bonnes ou mauvaises.

---

<sup>2661</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet*, op. cit., p. 507.

<sup>2662</sup> Djaït (Hichem), *La grande discorde- Religion et Politique dans l'Islam des origines-*, op. cit., p. 38.

<sup>2663</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. al-Saqā, op. cit., T. I, p. 375.

<sup>2664</sup> Robin (Christian Julien), « Himyar et Israël » dans : *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Comptes rendus de l'année 2004, p. 881.

<sup>2665</sup> Micheau (Françoise), op. cit., p. 96. La ville de Ḥīra se trouve à trois miles de Koufa. cf., al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu'jam al-buldān*, op. cit., T. II, p. 328.

<sup>2666</sup> Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, op. cit., p. 240. *Mahomet à Médine*, op. cit., p. 290.

<sup>2667</sup> *Arabica*, *Revue d'études Arabes*, éd. E. J. Brill, Leiden, 1989, T. XXXVI, p. 2. Voir l'avis de Fred. M. Donner, dans : III. II. VII. III. *mu'min*, *muslim*, *mu'min muttaqī* et *mushrik*.

<sup>2668</sup> Djaït (Hichem), *La vie de Muhammad* III, op. cit., p. 99.

<sup>2669</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>2670</sup> *Ibid.*

Quand le Coran affirme que Dieu aurait pu unifier les hommes dans une seule *umma*, Il veut exprimer par là «ayant la même religion» et non pas une nation unifiée par la langue et les mœurs.<sup>2671</sup>

De ce fait, cet historien n'admet pas que les juifs font partie de l'*umma*.<sup>2672</sup>

En cette première année d'hégire, la période où la première partie du Pacte a été éventuellement conclue, Djaït estime que le problème des juifs était secondaire, et il a été essentiellement ajouté au texte après Badr.<sup>2673</sup>

Afin de défendre cette idée, il s'est référé aux passages 11 et 14 de cette *Ṣaḥīfa*.<sup>2674</sup> Nous remarquons que la clef de cette idée est le mot *mu'min*, employé dans ces deux derniers paragraphes. Toutefois, le terme en question est utilisé dans d'autres endroits de cette Charte ; et au surplus *mu'min* ne signifie pas nécessairement croyant comme nous le concevons aujourd'hui.<sup>2675</sup>

Le chercheur Allemand Wellhausen (m. 1918) est le pionnier de cette opinion. D'après lui, le concept d'*umma* ne signifie pas la communauté arabe ancienne fondée seulement sur le lien de sang, mais c'est une communauté basée essentiellement sur la religion.<sup>2676</sup>

La *umma*, dans ce Pacte, prend l'aspect religieux : c'est la communauté d'Allāh qui observe ses principes, de ce fait c'est Allāh qui règne par le biais de son Prophète sur terre, estime-t-il.<sup>2677</sup>

Elle rassemble, cependant, croyant et non croyant, juifs et païens, tous les habitants de Médine, qui sont prêt à défendre leur ville, contre tout ennemi extérieur. Néanmoins, le degré d'appartenance à cette *umma* n'est pas identique. Tout le monde n'a pas les mêmes devoirs ni les mêmes droits.<sup>2678</sup>

Selon Montgomery Watt, *umma* est basée, sans aucun doute, sur la religion, et non sur la parenté uniquement comme la tribu.<sup>2679</sup> Par ailleurs, et contre toute contradiction apparente, confirme-t-il, entre le sens purement religieux donné par le Coran du terme *umma* et le sens qu'on entend à travers ce Pacte, les juifs y sont englobés en gardant la liberté de pratiquer leur religion. Il s'agit simplement d'une évolution du terme engendrée par les circonstances, atteste-t-il.<sup>2680</sup>

M. Watt déduit donc qu'*umma*, dans le texte de Médine, n'est plus une communauté purement et simplement religieuse :

" As they are specifically allowed to practise their own religion, however, this suggests that the *ummah* is no longer a purely religious community."<sup>2681</sup>

---

<sup>2671</sup> *Ibid.*

<sup>2672</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>2673</sup> *Ibid.*, Voir, p. 92.

<sup>2674</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>2675</sup> cf., III. II. VII. III. *mu'min*, *muslim*, *mu'min muttaqī* et *mushrik*.

<sup>2676</sup> Wellhausen (Julius), *Tārīkh al-Dawla -l-'arabiya min duḥūr al-islām ilā nihāyat al-Dawla al-umawiyya*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>2677</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>2678</sup> *Ibid.*

<sup>2679</sup> Watt (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 289. cf., *Mahomet*, *op. cit.*, p. 496.

<sup>2680</sup> Watt (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, *Ibid.*, p. 292.

<sup>2681</sup> Watt (William. Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 241. *Mahomet à Médine*, *Ibid.*, 291.

Cela dit, Rubin se permet d'affirmer que tous les érudits occidentaux, qui ont étudié le sens de ce terme, déduisent, du fait que les juifs font partie de cette *umma*, que cette dernière est dépourvue de toute connotation religieuse, et qu'elle représente simplement une large unité politique : " ... merely representing a "loose political unity." <sup>2682</sup>

Par ailleurs, il semblerait, que les chercheurs occidentaux sont unanimes sur le fait que le statut des juifs, dans cette communauté, est inférieur au statut du musulman. <sup>2683</sup> A "sub-*ummah*" avec leur propre religion, dit-F.Denny. <sup>2684</sup>

U. Rubin pense, que le sens d'*umma* dans le Pacte, ne peut-être différent de son sens dans le texte coranique. Or, c'est le seul document qui nous est parvenu de la même période, et du même environnement. <sup>2685</sup>

Après avoir évoqué la locution coranique *umma wāḥida*, <sup>2686</sup> il conclut que « l'article » I (dont le terme *umma* est évoqué) déclare que les croyants et les musulmans de Quraysh et de Yathrib, ainsi que les juifs constituent une seule unité. Ils partagent la même orientation religieuse générale, et se distinguent des autres peuples, qui adhèrent à d'autres religions différentes. <sup>2687</sup>

Les juifs appartenaient à "la *umma wāḥida*", car le prophète Muḥammad vise, en cette première période à Médine, qui est cruciale pour son projet, l'ordre et la stabilité. il voulait se concentrer sur la préparations de ses adeptes, afin de pouvoir un jour conquérir la Mecque. <sup>2688</sup>

Il est clair, selon U. Rubin, que cette nouvelle unité ne se base pas uniquement sur un commun territoire sacré, mais aussi sur une commune orientation religieuse. <sup>2689</sup> Une idée qui nous rappelle le postulat du chercheur M. F. Donner.

Ce dernier suppose que la communauté des croyants était, à l'origine, indépendante de l'identité confessionnelle. <sup>2690</sup> Cette « communauté » était composée de toute personne croit en un seul Dieu et à l'arrivée imminente de la fin du monde. <sup>2691</sup> Ensemble, ils appliquent les tâches urgentes pour retrouver le droit chemin et préparer la fin du monde au sein de la « communauté » elle-même, et en essayant de rallier les autres peuples à leur cause. <sup>2692</sup>

Selon Serjeant, tous les avis avancés sur le concept de l'*umma* ne sont pas probants. <sup>2693</sup> La *umma* est une confédération politique, <sup>2694</sup> formée de la religion, ainsi que des lois tribales, conclut-il. <sup>2695</sup>

---

<sup>2682</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 12.

<sup>2683</sup> *Ibid.*, p. 12. cf., Gil (Moshe), *op. cit.*, pp. 63 sqq.

<sup>2684</sup> Denny (M. Frederick), *op. cit.*, p. 44.

<sup>2685</sup> Rubin (Uri), *op. cit.*, p. 13.

<sup>2686</sup> cf., entre autres, Q XXI, XCII.

<sup>2687</sup> Rubin (Uri), *Ibid.*

<sup>2688</sup> *Ibid.*, p. 15 sq. cf., Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 200 sq.

<sup>2689</sup> Rubin (Uri), *Ibid.*

<sup>2690</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 9. 11.

<sup>2691</sup> Le pionnier du postulat, selon lequel le prophète croit que la fin du monde est proche et qu'il y assiste est Casanova. Pour cette raison, déduit-il, il n'a pas désigné son successeur. cf., Casanova (Paul), *op. cit.*, p. 12.

<sup>2692</sup> Donner (M. Fred), *op. cit.*, p. 11.

<sup>2693</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p.11.

<sup>2694</sup> Sergeant (R. B), «The *Sunnah Jāmi'ah* » *op. cit.*, p. 4.

<sup>2695</sup> *Ibid.*

Quant à M. Gil, qui qualifie ce document comme le reflet de la politique hostile du Prophète vis-à-vis des juifs, et dont sa conséquence directe est l'élimination des juifs après Badr,<sup>2696</sup> *umma* signifie simplement un groupe : " It therefore appears that in this document *umma* simply means a group."<sup>2697</sup> Une signification qui va de pair avec le premier sens de la *umma* dans le Coran.

L'aspect de cette *umma*, qui mêle la religion et la politique est dû, sans doute, à la deuxième et dernière occurrence de ce terme dans ce Pacte.

« Les juifs de Banū 'Awf forment une *umma* avec/parmi les *mu'minūn*. Que les juifs aient leur religion « *dīn* » et que les *muslimūn* aient la leur... »<sup>2698</sup>

Il semble que cette partie du texte place la religion,<sup>2699</sup> dans cette « communauté », au second plan. La *Ṣaḥīfa*, relatée et par Ibn Ishāq/Ibn Hishām et par Abū 'Ubayd, stipule, bel et bien, que les juifs forment une *umma* avec ou parmi les croyants.<sup>2700</sup> Le texte de Montgomery Watt qui se réfère uniquement au texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām énonce clairement :

" The Jews of Banu 'Awf are a community (*umma*) along with the believers. To the Jews their religion (*dīn*) and to the Muslims their religion. "<sup>2701</sup> Cependant, dans sa traduction française nous découvrons :

« Les juifs de Banū 'Awf forment une communauté (*umma*) semblable à celle des croyants. Que les juifs aient leur religion et que les croyants aient la leur... »<sup>2702</sup>

Le sens varie selon l'emploi de la préposition (avec) qui marque un lien de participation au même acte, ou l'adjectif (semblable) qui dénote deux actes distincts, bien qu'ils soient similaires. Le mot semblable connote un contexte concurrentiel, voire conflictuel entre juifs et « musulman ». Or, ce n'était pas le cas, au moins en cette période.

Il paraît, d'après le texte initial d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām et d'Abū 'Ubayd, que les juifs, quoiqu'ils aient toute liberté de pratiquer leur religion, font partie de cette union. Autrement dit, ils sont appelés à rester à Yathrib, et à soutenir et même à défendre sa politique. Montgomery Watt commente le paragraphe 25 :<sup>2703</sup>

" The later article (25)...though it could conceivably mean that they constituted a community parallel to that of the believers, presumably means that they are included in the one *umma*."<sup>2704</sup>

« Le dernier article (25)...pourrait signifier que les juifs ont constitué une communauté parallèlement à celle des croyants ; mais vraisemblablement elle signifie plutôt que les juifs sont englobés dans l'*umma* unique. »<sup>2705</sup>

---

<sup>2696</sup> Gil (Moshe), *op. cit.*, p. 64 sq.

<sup>2697</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>2698</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-ḥadīth, *op. cit.*, p. 369. Ibn Sallām ('Abū 'Ubayd al-Qāsim), *op. cit.*, p. 293.

<sup>2699</sup> Nous entendons par la religion le sens confessionnel.

<sup>2700</sup> " وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ... ", Version A, paragraphe 27.

<sup>2701</sup> Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>2702</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, p. 477. [paragraphe XXV].

<sup>2703</sup> Qui correspond, selon notre répartition, aux paragraphes 27. 24, versions A. B respectivement.

<sup>2704</sup> Watt (William Montgomery), *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 241.

<sup>2705</sup> *Ibid.*, p. 498.



Elle nous paraît judicieuse, à ce propos, la remarque de Xavier de Planhol : « la première communauté de Médine est essentiellement politique, incluant juifs et Polythéistes, bien qu'elle présente déjà une connotation religieuse, puisqu'elle est sous la protection d'Allāh. »<sup>2706</sup> Une « communauté » supra-tribale, pour emprunter l'expression de T. Bianquis et M. Tillier.<sup>2707</sup>

Tor Andrae envisage d'une manière plus claire : « En réalité, Mahomet ne pouvait songer à fonder une communauté religieuse sans qu'elle fût en même temps politique et sociale. Dès la période de la Mecque, il emploie le terme *umma*, qui signifie « peuple » ou « nation », pour désigner la communauté des croyants qui se réunissent autour des prophètes ...Et l'*umma* (de Médine) est une sorte de constellation politique. »<sup>2708</sup>

Pour Djaït, en restant cohérent avec son raisonnement déjà évoqué plus haut, les juifs ne font pas partie de cette *umma* définie uniquement par la religion. Pour cette même raison, il estime que cette *Sahīfa* considère la problématique des juifs comme secondaire et marginale.<sup>2709</sup>

L. Gardet constate avec raison que le lien dans cette communauté est, essentiellement religieux, et en même temps politique.<sup>2710</sup>

Quoi qu'il en soit, nous estimons que l'existence d'un groupe « *umma* » de juifs, qui préserve sa religion, au sein de ce grand groupe qualifié d'*umma*, est concevable. Cela dit, leur statut social demeure obligé par leur affiliation antérieure, remarque R. Blachère.<sup>2711</sup>

Nous avons déjà rappelé, au chapitre concernant la datation du Pacte, que M. Watt opte pour la théorie, qui spécifie que le texte de Médine est composite comme suit : une partie de l'accord a vu le jour avant la bataille Badr, et d'autres parties après celle-ci. En revanche, nous trouvons sa proposition peu convaincante, quand il date le paragraphe en question après la bataille de Banī Qurayza.<sup>2712</sup>

Il est important de retenir, à ce stade de l'étude, que l'assaut sur Banī Qurayza (5/626)<sup>2713</sup> a été effectué à la suite de la bataille du Fossé, baptisée aussi le combat des Coalisés (5/626).<sup>2714</sup> Apparemment, ce clan juif a soutenu les assaillants, qui ont assiégé Médine pendant plusieurs jours.<sup>2715</sup> Ils auraient trahi leur accord avec le Prophète. Ce passage indulgent de la *Ṣahīfa* ne peut donc survenir après ce grand événement. Si nous poursuivons au surplus la lecture de cette partie du texte, nous percevons le fil conducteur suivant :

" و إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم و أثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه

<sup>2706</sup> De Planhol (Xavier), *Minorité en Islam, géographie politique et sociale*, éd. Flammarion, Paris, 1997, p. 32.

<sup>2707</sup> Tillier (Mathieu) et Bianquis (Thierry), « De Muhammad à l'assassinat de 'Ali. », dans *Les débuts du monde musulman - Imams*, op. cit., p. 82.

<sup>2708</sup> Andrae (Tor), op. cit., p. 133.

<sup>2709</sup> Djaït (Hichem), op. cit., p. 89 sq.

<sup>2710</sup> Gardet (Louis), op. cit., p. 27.

<sup>2711</sup> Blachère (Régis), *Le problème de Mahomet*, op. cit., p. 97.

<sup>2712</sup> Watt (William. Montgomery), op. cit., p. 499.

<sup>2713</sup> Al-Ṭabarī (Muḥammad), op. cit., T. II, pp. 581 sqq.

<sup>2714</sup> *Ibid.*, pp. 564 sqq.

<sup>2715</sup> *Ibid.*, p. 565 sq.

« ...à l'exception de celui qui aurait mal agi ou qui commettrait une transgression ; il n'attirera le mal que sur lui-même et sur sa famille. <sup>2716</sup>

Nous pensons que cette dernière phrase : « Il n'attirera le mal... », est dénuée d'intérêt après le massacre de Banī Qurayza. Le carnage de ce clan juif à Médine, en outre, ne peut être compréhensible, au moins relativement, chez les autochtones, s'il n'était pas précédé d'un accord, et qui a été transgressé par cette tribu juive ; un accord qui détermine la défense de Yathrib tel qu'un devoir inviolable. <sup>2717</sup>

Il nous paraît que l'expression : « Les juifs de Banū 'Awf forment une *umma* avec/parmi les *mu'minūn*. Que les juifs aient leur religion et que les *muslimūn* aient la leur... », appartienne à cette étape où le Prophète manifeste un optimisme évident, à l'égard de l'adhésion incessamment des juifs à sa cause.

En effet, les premières révélations coraniques, exprimées dans des sourates de la période mecquoise et de la première étape médinoise, manifestent une évidente sympathie vis-à-vis des juifs. <sup>2718</sup> Nous nous contentons de citer l'exemple suivant :

"ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين." <sup>2719</sup>

« (Les détenteurs de l'Écriture) ne sont pas à égalité. Parmi les détenteurs de l'Écriture, il est une « communauté » « *umma* » <sup>2720</sup> droite (dont les membres), durant la nuit, récitent les *aya* <sup>2721</sup> d'Allāh, se prosternent, croient en Allāh et au dernier jour, ordonnent le convenable et interdisent le blâmable, (qui) se hâtent dans les bonnes œuvres. Ceux-là sont parmi les saints. » <sup>2722</sup>

La locution *umma wāhida* أمة واحدة est citée neuf fois dans le Coran. <sup>2723</sup> Ces versets ont été révélés, sans doute, durant la préparation ou juste après la réalisation de cette Charte médinoise. Quand le Coran dit : <sup>2724</sup> " إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون. " « Cette communauté-ci, qui est la vôtre, est une communauté unique. Je suis votre Seigneur. Adorez-moi. ! », <sup>2725</sup> il stimule, probablement, les partis concernés à conclure ce Pacte et à l'honorer.

Le sens du terme *umma* a connu sans doute une grande évolution, voire une transmutation lors de l'empire omeyyade et abbasside, ce qui a probablement poussé Tor Andrae à écrire : « L'ordonnance de Médine est la première esquisse de la constitution théocratique, qui fit peu à peu de l'Islam un empire et une religion mondiale. » <sup>2726</sup>

<sup>2716</sup> Version A, paragraphe 27.

<sup>2717</sup> Un tel massacre ne peut jamais être compréhensible, mais nous essayons de parler au nom des Médinois de l'époque.

<sup>2718</sup> De Planhol (Xavier), *op. cit.*, p. 31. cf., À titre d'exemple, aux : Q XLIV, XXXII ; Q XXVI, CXCVII ; Q XIX, LVIII ; Q XVII, II ; Q XLV, XVI.

<sup>2719</sup> Q III, CXIII. CXIV.

<sup>2720</sup> Le terme *umma* est un ajout de notre part.

<sup>2721</sup> Blachère emploie les *aya* ainsi, c'est-à-dire les versets. Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 91.

<sup>2722</sup> *Ibid.* cf., Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 83.

<sup>2723</sup> 'Abd al-Bāqī (Muḥammad Fuād), *op. cit.*, p. 745.

<sup>2724</sup> Q XXI, XCII.

<sup>2725</sup> Blachère (Régis), *op. cit.*, p. 354. cf., Berque (Jacques), *op. cit.*, p. 349.

<sup>2726</sup> Andrae (Tor), *op. cit.*, p. 137.

De ce fait, ce vocable a poussé en abondance dans la tradition prophétique, comme nous l'avons déjà évoqué.

Nous découvrons, en ayant passé en revue les nombreuses traditions mentionnées dans « *Concordances et indices de la tradition musulmane* », que le concept d'*umma* est finalement stabilisé sur la signification de : « la meilleure communauté que l'histoire n'a jamais connue ».<sup>2727</sup>

Les autres acceptions, mentionnées plus haut, tombent, visiblement, en désuétude. Le sens coranique d'*umma* qui subsiste est : groupe d'animaux, en l'occurrence, de chiens et de fourmis.<sup>2728</sup> On n'y trouve plus la diversité significative coranique de ce terme.

Nous nous limitons à un seul exemple tiré du recueil d'al-Tirmidī. Le grand-père d'un certain Bahz Ibn Ḥakīm rapporte :

" سمعت النبي يقول في الآية القرآنية : " كنتم خير أمة أخرجت للناس... " قال : إنكم تتمون سبعين أمة، أنتم خيرها وأكرمها على الله. " <sup>2729</sup>

« J'ai entendu le Prophète dire à propos du verset coranique : "Vous aurez été la meilleure communauté jamais produite aux hommes..."<sup>2730</sup> Il (le Prophète) aurait dit : Vous êtes la soixante-dixième *umma*. Vous êtes la meilleure (des *umam*) et la plus honorable à Allāh. »

il est probable, en observant l'ensemble de ces versets, notamment les versets 110 au 115, que cette « meilleure communauté jamais produite aux hommes » est la *umma* désignée dans le texte de Médine, autrement dit elle inclut les *mu'minn*, les *muslimūn* de Quraysh, ceux de Yathrib, les juifs et tous ceux qui les suivent et combattent avec eux.<sup>2731</sup>

En guise de conclusion, nous pouvons avancer que cette *umma* naissante est constituée de plusieurs clans et sous-clans, de confessions différentes. Ils se sont regroupés autour d'un guide, dont le rattachement aux valeurs de la tribu est saisissant dans ce texte de Médine, et également dans sa pratique globale. En respectant ces principes tribaux et en leur offrant une orientation religieuse, le Prophète a voulu instaurer la paix et la stabilité dans la cité de Médine, en ayant des visées surtout sur la Mecque.

Des passages de cette *Ṣaḥīfa* montre le Prophète inquiet, voire angoissé pour la sécurité interne et externe de Yathrib. Les paragraphes 48 et 54 dévoilent cette anxiété :

" وإن المدينة جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة. " et " وإن بينهم النصر على من دهم يثرب. " <sup>2732</sup>  
« La vallée de Médine est sacrée pour les gens de cet Écrit. » et « Ils doivent (les gens de cet Écrit) s'entraider contre quiconque attaquerait subitement Yathrib « *dahama* ». »

Le paragraphe 22, du texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām, illustre clairement l'état d'esprit du Prophète vis-à-vis de Quraysh :

" وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن. " <sup>2733</sup>

<sup>2727</sup> Wensinck (Arent Jan) & avec le concours de nombreux orientalistes, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, op. cit., T. I, p. 97. (à titre d'exemple).

<sup>2728</sup> *Ibid.*, T. I, p. 92.

<sup>2729</sup> Al-Mubarkafūrī (Muḥammad 'Abd al-Raḥmān), *Tuḥfat al-aḥwādī sharḥ jāmi' al-Tirmidī*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Amman, 1940, T. II, p. 2203. N° 3001.

<sup>2730</sup> Cette traduction du verset en question est celle de Berque (Jacques), op. cit., p. 82. cf., Blachère (Régis), op. cit., p. 90.

<sup>2731</sup> cf., aux paragraphes : 1, du 26 au 38, 44. 45. 47. 54. 58 de la version A ; paragraphes : 1. 15. 23-39 de la version B.

<sup>2732</sup> Paragraphes : 33. 35 de la version B.

<sup>2733</sup> cf., au paragraphe 19 de la version B.

«Aucun *mushrik* ne doit donner sa protection (en tant que protecteur « *yugīr* ») à Quraysh, que ce soit pour des biens ou pour des personnes ; il ne peut, au surplus, s'interposer entre ces derniers et le *mu'min*. » Ce précepte se redonne encore une fois, mais uniquement dans la version A :

" و إنه لا تجار قريش ولا من نصرها. " <sup>2734</sup>

« Aucune protection ne doit être accordée « *lā tujār* » aux Qurayshites, ni à ceux qui les aident. »  
L'idée, de ces deux derniers passages, a-t-elle été redoublée pour des fins expressives, afin de mettre l'accent sur cette règle, ou, cette répétition est-elle due à un simple manque de rigueur de la part d'un copiste ?

---

<sup>2734</sup> Paragraphe 53.

## . Conclusion

Nous avons essayé, tant bien que mal, d'interpréter ce texte, d'appréhender ses contours et de clarifier le contexte social et politique qui l'aurait engendré. Nous avons gardé à l'esprit toutefois : Premièrement, qu'il est rare, dans le cadre des sciences humaines, de trouver des reconstructions ou des hypothèses, qui soient entièrement vraies ou entièrement fausses,<sup>2735</sup> et comme partout ailleurs où nous manquons d'évidence, les hypothèses sont indispensables.<sup>2736</sup>

Deuxièmement, bien que cette *Ṣaḥīfa* a été fondamentalement produite durant la période prophétique, elle a été modifiée en rajoutant des paragraphes et en omettant d'autres, notamment en réorganisant ces derniers d'une façon qui ne se conforment pas forcément à son classement initial.<sup>2737</sup>

Ibn Ishāq, le promoteur de ce texte, très proche du frère du calife Abū Ja'far al-Manṣūr et gouverneur de Syrie et d'al-Jazīra,<sup>2738</sup> al-'Abbās Ibn Muḥammad (m. 186/ 802 à Bagdad),<sup>2739</sup> aurait écrit la *Sīra* du Prophète, qui contient ce Pacte, suite à la demande du Calife.

Nous nous rappelons de cette conversation entre Abū Ja'far al-Manṣūr, accompagné de son fils al-Mahdī, et son sujet Ibn Ishāq :

« Ô Ibn Ishāq ! reconnais-tu ce garçon ? questionne le Calife. Ibn Ishāq répond que c'est le fils du prince des croyants, alors al-Manṣūr lui ordonne d'entreprendre de composer un *kitāb* « pour lui »...»<sup>2740</sup>

Et nous nous souvenons de la suite de cette scène : «...Il partit et composa alors ce *kitāb* pour lui ...»<sup>2741</sup> Quand il revient avec le « livre », le Calife constate qu'il est très long et lui demande impérieusement de l'abrégé. Al-Khathīb al-Baghdādī résume la suite ainsi : « Sitôt qu'il ira, il l'abrégé. »<sup>2742</sup>

À notre avis, Ibn Ishāq, n'a pas pu être aussi réfractaire que nous le supposons, ou, peut être, comme nous le désirions, à l'influence de l'impitoyable al-Manṣūr. Cette commande princière dirige et contrôle, en réalité, d'une façon ou d'une autre, le texte écrit par Ibn Ishāq. Elle vaut, chez le critique français G. Genette, pour une dédicace d'œuvre.<sup>2743</sup> Il précise désormais : « « Pour

<sup>2735</sup> Römer (Thomas), *Les cornes de Moïse -Faire entrer la Bible dans l'histoire-*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>2736</sup> Bottéro (Jean), *op. cit.*, p. 86. Cela dit, même la physique fait sentir la relativité de ses théories. Voir, Hawking (Stephen) & Mlodinow (Leonard), *Y a-t-il un grand architecte dans l'univers ?*, Trad. de l'anglais par Marcel Filoche, éd. Odile Jacob, Paris, 2014, pp. 13 sqq. 31 sq. pp. 85 sqq. cf., Bachelard (Gaston), *La formation de l'esprit scientifique - Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective-*, éd. J. Vrin, Paris, 1967, p. 19 sq. pp. 244 sqq.

<sup>2737</sup> Gilliot (Claude), « Le débat contemporain sur l'Islam des origines - Les approches sceptiques des sources- », dans *Les débuts du monde musulmans -VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle-*, *op. cit.*, pp. 361 sqq.

<sup>2738</sup> Ibn Sa'd (Muḥammad), *op. cit.*, T. VII, p. 552.

<sup>2739</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VIII, p. 275.

<sup>2740</sup> Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *op. cit.*, T. II, p. 16.

<sup>2741</sup> *Ibid.*

<sup>2742</sup> *Ibid.*

<sup>2743</sup> Genette (Gérard), *Seuils*, *op. cit.*, p. 121.

Untel » comporte toujours une part de « Par Untel ». Le dédicataire est toujours de quelque manière responsable de l'œuvre qui lui est dédiée, et à laquelle il apporte, *volens nolens*<sup>2744</sup>, un peu de son soutien, et donc de sa participation. »<sup>2745</sup> Ce peu, ajoute-t-il, n'est pas rien : faut-il rappeler encore que le garant, en latin, se disait *auctor*<sup>2746</sup>?

L'influence d'al-Manṣūr, le vrai fondateur du califat abbasside, est, à fortiori, très forte dans cette œuvre. La politique qui exerce une emprise néfaste sur la culture est une problématique majeure, surtout lorsque cette culture écrite est, à peine, émergente.<sup>2748</sup>

En fin de compte, l'histoire n'a conservé que la version du grammairien Ibn Hishām. Ce dernier l'a tellement modifiée, abrégée, apportée beaucoup de nouveaux éléments et négligée d'autres, que les érudits lui ont attribué en la désignant par « *La biographie d'Ibn Hishām*. »<sup>2749</sup>

Ibn Hishām lui-même présente son livre de la manière suivante :

« Nous allons commencer ce livre par citer Ismaël fils d'Abraham, jusqu'au prophète Muḥammad... Nous allons négliger quelques traditions rapportées par Ibn Ishāq puisqu'elles n'ont aucun rapport avec le messenger de Dieu... Ainsi nous ne tiendrons pas compte des traditions, qui peuvent causer du mal à des gens. Nous laisserons également de côté les traditions qu'al-Bakā' ne nous a pas toléré de transmettre... »<sup>2750</sup>

Ce faisant, il a provoqué une modification presque complète de l'ouvrage de son prédécesseur Ibn Ishāq ; nous pensons que le travail d'Ibn Hishām dépasse largement les simples rectifications ou les digressions littéraires secondaires comme le prétend Djāit.<sup>2751</sup>

Nous sommes en mesure de conclure donc que la première biographie prophétique, qui inclut la *Ṣaḥīfa* de Médine, a été réécrite vers le début du III<sup>e</sup> siècle/IX, plus d'un demi siècle après le décès d'Ibn Ishāq, et deux siècles après la mort du Prophète.

Plus la relation orale est transcrite, d'une façon définitive, tardivement, plus son exactitude décline et de ce fait son authenticité et sa crédibilité diminue intensément.

C'est le problème majeur de toute entreprise basée uniquement sur des textes rapportés oralement par des hommes d'une époque donnée, puis libellés par d'autres hommes d'une génération postérieure. Si, en plus, on rajoute l'implosion du conflit politique avant la stabilité culturelle ou, pour emprunter l'expression de Amir-Moezzi, lors du processus complexe de l'institutionnalisation de cette religion, tenter de démêler ces points confus de l'histoire, sera une besogne extrêmement ardue, voire pratiquement impossible.<sup>2752</sup>

Nous pouvons avancer, en conséquence, que *la Biographie du Prophète*, attribuée tantôt à Ibn Ishāq, tantôt à Ibn Hishām, est une œuvre collective dont les réalisateurs visibles sont : Ibn Ishāq,

---

<sup>2744</sup> Locution latine, qui veut dire : Qu'on le veuille ou non.

<sup>2745</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>2746</sup> *Auctor* mot latin, qui veut dire, entre autres, auteur.

<sup>2747</sup> *Ibid.*

<sup>2748</sup> Schniedewind (William. M), *Comment la Bible est devenue un livre -La révolution de l'écriture et du texte dans l'ancien Israël-*, Trad. de l'anglais par Simone & Maurice Montabrut, éd. Bayard, Paris, 2006, pp. 45 sqq.

<sup>2749</sup> cf., Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-Bidāya wa al-nihāya*, *op. cit.*, T. II, p. 1594.

<sup>2750</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, T. I, p. 22.

<sup>2751</sup> Djāit (Hichem) *op. cit.*, p. 41.

<sup>2752</sup> Amir-Moezzi (Mohammad Ali), *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *op. cit.*, pp. 17. 22. 65.

al-Bakā' et Ibn Hishām. C'est le cas désormais des premiers *kutub*, comme le *kitāb al-Muwaṭṭa'* de Mālik, *al-Kharāj* d'Abū Yūsuf, *al-Um* et *al-Risāla* de Shāfi'ī, *al-Musnad* d'Aḥmad Ibn Ḥanbal, *al-'Ayn* d'al-Khalīl al-Farāhīdī et *al-kitāb* de 'Amr Ibn Qunbar, connu sous le nom de Sībawayh, comme nous les avons déjà évoqués ci-dessus.<sup>2753</sup>

Nous avons essayé également de mettre en parallèle la terminologie du texte de Médine, ou plutôt les grands termes de ce texte, avec la terminologie coranique. Une tâche qui tient de la gageure car, comme nous le savons, le sens du vocabulaire coranique n'était pas constant et fixe, même durant la période prophétique ; le discours coranique reflète purement et simplement les situations historiques durant cette étape, qui n'ont pas cessé d'évoluer. La deuxième difficulté, qui entrave la réalisation de notre projet, est que la reconstitution de la chronologie du Coran est une tâche très ardue, voire impossible, notamment l'ordonnance des versets coraniques.

C'est en ce sens que deviendra particulièrement éclairante, une étude diachronique détaillée du vocabulaire coranique. Cette approche linguistique, à notre sens, sera fructueuse, voire indispensable afin d'appréhender les premiers textes de l'islam, en l'occurrence le Coran et la *Ṣaḥīfa* de Médine. Les linguistes et les exégètes musulmans se sont toujours ou presque basés sur une terminologie musulmane stabilisée postérieurement à l'ère du Prophète.<sup>2754</sup> Pour cette raison, nous devons, à notre sens, nuancer nos conclusions tirées, en tous les cas, des textes rédigés sans doute ultérieurement. Il n'est pas indifférent à ce propos de noter un exemple avancé par Djāit ; les compagnons, durant le califat de 'Umar I, ont été désignés surtout par l'expression « *al-muhājirūn* et *al-anṣār* » ; par contre la locution « *aṣḥāb* Muḥammad » a dominé durant le règne de son successeur, le troisième calife 'Uthmān, affirme-t-il.<sup>2755</sup>

Pour finir, nous voudrions rappeler trois textes prototypes, qui méritent sans aucun doute une étude approfondie afin de comprendre les prémices de la pensée musulmane. Nous nous limitons de tracer leurs grandes lignes :

le serment d'allégeance d'al-'Aqaba,<sup>2756</sup> l'accord avec les chrétiens<sup>2757</sup> de Najrān<sup>2758</sup> et le traité de 'Umar I.<sup>2759</sup>

Tenter d'établir une étude comparative entre ces trois textes et le texte de Médine sera, certainement, un effort profitable, qui pourra éventuellement éclairer beaucoup de zones d'ombres de cette époque lointaine.

---

<sup>2753</sup> Voir, Termes et Concepts : 2/ Le rôle des disciples dans la constitution des livres de leur maître à titre posthume et 3/ L'apparition du livre (recension définitive).

<sup>2754</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī (Muḥammad), *op. cit.*, T. I, pp. 53 sqq. Voir, De Saussure (Ferdinand), *Cours de linguistique générale*, éd. Payot & Rivages, Paris, 1995, pp. 135-140. cf., Sandoz (M), « Cours d'introduction à la linguistique historique », année 1994/1995, p. 2 dans : [www2.unil.ch/slav/ling/cours/VR%20POLY/Sandoz.ling\\_hist.pd](http://www2.unil.ch/slav/ling/cours/VR%20POLY/Sandoz.ling_hist.pd).

<sup>2755</sup> Djāit (Hichem), *al-Fitna - Jadaliyyat al-dīn wa al-siyāsa fī al-islām-*, éd. Dār al-ṭalī'a, Beyrouth, 2000, p. 70.

<sup>2756</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. II, pp. 318 sqq. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *Tārīkh al-Ṭabarī*, *op. cit.*, T. II, pp. 362 sqq. Voir, Watt (William Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 183. 184.

<sup>2757</sup> Pour cet accord, cf., Abū Yūsuf (Ya'qūb), *Kitāb al-Kharāj*, *op. cit.*, pp. 71-75. Voir, Fagnan (Edmond), *Livre de l'impôt foncier d'Abū Yūsuf*, *op. cit.*, pp. 107-114. Fattal (Antoine), *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, éd. Dār al-Machriq, Beyrouth, 1995, p. 22.

<sup>2758</sup> Pour la cité de Najrān, cf., al-Hamawī (Ya'qūt), *op. cit.*, T. V, pp. 266 sqq.

<sup>2759</sup> Fattal (Antoine), *op. cit.*, p. 89. Abitbol (Michel), *Le passé d'une discorde juifs et Arabes depuis le VII siècle*, éd. Perrin, Paris, 2003, pp. 34-35.



Le deuxième serment d'al-'Aqaba,<sup>2760</sup> qui a été conclu vers la fin de la période méccquoise, vers 13 /634, incarne probablement le début de l'histoire politique musulmane.

Étrangement, la première apparition positive d'al-'Abbās, l'oncle du Prophète, notamment l'ancêtre de la dynastie abbasside, s'est réalisée durant cette scène.<sup>2761</sup> Le texte, rapporté par Ibn Ishāq et repris par les historiographes tels qu'al-Balādhurī et al-Ṭabarī, présente al-'Abbās comme tuteur ou garant du prophète Muḥammad pendant le serment d'al-'Aqaba.<sup>2762</sup>

Le livre le plus ancien, à notre connaissance, qui relate en détail la convention problématique des chrétiens de Najrān est *L'impot foncier* du Juge suprême Abū Yūsuf. Ibn Ishāq, par ailleurs, d'après la version d'Ibn Hishām, n'évoque guère cet accord,<sup>2763</sup> bien qu'il narre, avec beaucoup de détails, leur rencontre avec le Prophète, en particulier le fameux débat théologique entamé avec lui.<sup>2764</sup>

En ce qui concerne cette concordance, Abū Yūsuf confirme sans ambiguïté :

« Tu m'as demandé, Prince des croyants (Harūn al-Rashīd (m. 193/808)), quelle règle a été appliquée à Najrān et ses habitants, et la raison de l'expulsion prononcée contre eux après la convention intervenue... »<sup>2765</sup> Il nous renseigne :

« Le Prophète avait décidé le maintien des habitants (de Najrān) dans leur pays moyennant des conditions acceptées des deux parts, et leur avait donné à ce propos une lettre du texte, de laquelle je t'ai déjà parlé... »<sup>2766</sup>

Le traité de 'Umar I suscite cependant beaucoup de controverses. Mentionnons brièvement que Xavier de Planhol estime que : « La convention de 'Umar est attribuée à ce deuxième calife, mais le caractère apocryphe est évident pour de nombreuses raisons. »<sup>2767</sup> Après avoir appuyé son raisonnement par des arguments, il conclut comme suit :

« Il est probable qu'un certain nombre de prescriptions humiliantes contenues dans la convention de 'Umar I ont été le fait du calife omeyyade 'Umar II<sup>2768</sup>, et c'est peut-être l'origine de la confusion. »<sup>2769</sup>

Ces conditions de 'Umar I, comme elle se nomme dans la littérature musulmane, ont été sauvegardées grâce, entre autres<sup>2770</sup>, au Damascène Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 750/1350), le

---

<sup>2760</sup> Signalons en passant, que le premier Serment d'allégeance d'al-'Aqaba précède le second d'un an à peu près, il est appelé également le serment des femmes, car il ne stipule pas des intentions guerrières. cf. Ibn Hishām ('Abd al-Malik), éd. Dār al-Ḥadīth, *op. cit.*, T. II, p. 312.

<sup>2761</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *Ibid.*, p. 320. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. II, p. 362.

<sup>2762</sup> Al-Balādhurī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, *op. cit.*, T. I, p. 240. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *Ibid.*

<sup>2763</sup> Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *op. cit.*, T. IV, p. 459. Soulignons qu'Ibn Hishām décrit la rencontre désastreuse d'un groupe de Banū al-Ḥārith de Najrān avec le Prophète. *Ibid.*, p. 458.

<sup>2764</sup> *Ibid.*, T. II, pp. 434 sqq.

<sup>2765</sup> Fagnan (Edmond), *op. cit.*, p. 107.

<sup>2766</sup> *Ibid.* La phrase originale est : « ... وكتب لهم بذلك كتابا، قد ذكرت نسخته لك ... » Abū Yūsuf (Ya'qūb), *op. cit.*, p. 72. Voir, Platti (Emilio), « Les Chrétiens en pays d'Islam. », dans : *Les débuts du monde musulmans -VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle-*, *op. cit.*, p. 469.

<sup>2767</sup> De Planhol (Xavier), *op. cit.*, p. 36.

<sup>2768</sup> 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz est le neveu de 'Abd al-Malik Ibn Marwān. Au sujet de la biographie de ce Calife qui règne entre 99 et 101 AH/717 et 719 apr. J.-C. cf., Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *op. cit.*, T. VI, pp. 550 sqq.

<sup>2769</sup> De Planhol (Xavier), *op. cit.*, p. 37.

<sup>2770</sup> Bien qu'il ne soit pas aussi célèbre que celui d'Ibn Qayyim, le livre le plus ancien, qui rapporte ce traité de 'Umar, à notre connaissance, est *Sirāj al-mulūk* de l'Andalou de Tortose al-Ṭurṭūshī (m. 520/1126). Voir, al-Ṭurṭūshī (Abū

grand disciple d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328).<sup>2771</sup> Ibn Qayyim consacre un volume entier, de son ouvrage *Ahkām ahl al-dīmma*,<sup>2772</sup> à ce traité. Par ailleurs, l'annotateur de ce livre, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ jette lui aussi clairement le doute sur l'authenticité de cette éventuelle convention.<sup>2773</sup>

La pensée islamique, moderne et contemporaine, qui prône un retour à l'Islam d'origine, puise, particulièrement, dans ces quatre textes précurseurs, en particulier le texte de Médine.<sup>2774</sup>

La *Ṣaḥīfa* de Médine recèle-t-elle une optique politique ? En d'autres termes, pouvons-nous considérer ce texte comme « la première constitution islamique » ?

Le terme « constitution » comporte des connotations qui ne sont point innocentes. Cela étant, les chercheurs occidentaux, en général, et depuis que Wellhausen l'a baptisée ainsi *Gemeindeordnung*,<sup>2775</sup> n'ont pas hésité à qualifier ce texte de constitution. Même les plus sceptiques, à l'égard de l'authenticité historique des sources en général et ce Pacte en particulier, tels que Crone et Cook, n'ont pas hésité à employer cette terminologie, sans aucun commentaire de leur part.<sup>2776</sup>

Bianquis et Tillier confirment : « Des négociations aboutirent à un Pacte écrit - dont le texte est préservé par Ibn Hishām, et appelé « constitution de Médine » chez les historiens modernes avec les composantes tribales et religieuses de Yathrib. »<sup>2777</sup> Maurice Gaudefroy-Demombynes, pour sa part, énonce clairement : « la constitution de Médine était un chef d'œuvre de politique internationale. »<sup>2778</sup>

Quant à Watt, il le désigne par constitution dans son livre *Muhammad at Medina*<sup>2779</sup>, notamment dans son ouvrage *La pensée politique de l'islam*.<sup>2780</sup> Dans son œuvre *Mahomet*, sous le chapitre VII intitulé : Caractères de l'état Islamique, il considère cette constitution comme le premier caractère de cet état : « Ibn Ishāq a conservé un ancien document, communément appelé la constitution de Médine. »<sup>2781</sup>

Nous lisons en outre dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, qui synthétise souvent l'œuvre des érudits occidentaux :

---

Bakr Muḥammad), *Sirāj al-mulūk*, Annoté par Muḥammad Faṭḥī Abū Bakr, Introd. de Shawqī Ḍayf, éd. Dār al-miṣriyya, Le Caire, 1994, pp. 542-544.

<sup>2771</sup> Voir, Laoust (Henri), *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki-D-Din Aḥmad B. Taimiyya*, éd. imprimerie de l'institut Français d'archéologie orientale, Le Caire, 1939, pp. 51 sqq.

<sup>2772</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *Ahkām ahl al-dīmma*, éd. Ramādī li al-nashr, Dammam, 1997, T. III, pp. 1159-1161.

<sup>2773</sup> Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Sharḥ al-shurūṭ al-'umariyya- Mujarradan min kitāb : Ahkām ahl al-dīmma*, éd. Dār al-'ilm li-l-malāyīn, Beyrouth, 1981, pp. 7 sqq.

<sup>2774</sup> Al-Būṭī (Muḥammad Saī'd), *Fiqh al-Sīra*, éd. Dār al-Fikr, Beyrouth, 1991, pp. 183.225. Voir, Quṭb (Sayyid), *op. cit.*, pp. 11.34. Al-Ghazālī (Muḥammad), *op. cit.*, p. 116.140.

<sup>2775</sup> Wellhausen (Julius), « Muhammads Gemeindeordnung von Medina » *op. cit.*, . 67.

<sup>2776</sup> Crone (Patricia) & Cook (Michael), *Hagarism: The making of the Islamic Word*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>2777</sup> Tillier (Mathieu) et Bianquis (Thierry), « De Muhammad à l'assassinat de 'Ali », dans : *Les débuts du monde musulmans -VII°-X° siècle-*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>2778</sup> Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *op. cit.*, p. 114.

<sup>2779</sup> Watt (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 267. cf., au texte anglais où il intitule cette Convention médinoise ainsi : "The Constitution of Medina", *Muhammad at Medina*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>2780</sup> Watt (William Montgomery), *la pensée politique de l'islam -les concepts fondamentaux-*, *op. cit.*, pp. 3-21.

<sup>2781</sup> Watt (William Montgomery), *Mahomet*, *op. cit.*, 474.

« L'important document, contemporain du Coran, désigné généralement comme la « constitution de Médine » décrit la communauté médinoise dans son ensemble comme une *umma*, avec les juifs qui constituaient une *umma* à côté du corps principal...»<sup>2782</sup>

Au point que M. Ḥamidullah le qualifie : « C'est la plus ancienne constitution inscrite dans le monde. »<sup>2783</sup>

Les chercheurs cyniques par rapport à cette dénomination, qui est pour le moins anachronique, sont rarissimes. Serjeant estime que cette appellation ne reflète pas exactement la réalité de ce texte.<sup>2784</sup> Rappelons-nous également de cette réflexion d'Alfred-Louis de Prémare :

« ...parler de constitution est anachronique car cela fait penser à un État organisé et risque de projeter sur le passé la notion moderne de « constitution ». Or, à ce stade il n'y a pas encore d'État mais une confédération guerrière dont, cependant, la *Ṣaḥīfa* est la Charte. »<sup>2785</sup>

La désignation de ce texte par « constitution de Médine » est due, selon Nagel, à la méconnaissance de son contenu.<sup>2786</sup>

Les quatre textes, à savoir la *Ṣaḥīfa* de Médine, le Serment d'allégeance d'al-'Aqaba, l'Accord avec les chrétiens de Najrān et le Traité de 'Umar, contiennent des thèmes centraux et passionnants, lesquels jettent sans doute des ponts entre le passé et le présent. Étudier et développer profondément ces textes fondateurs, nous permet probablement de comprendre ce passé lointain, qui est constamment, de génération en génération, réécrit, reconstruit, voire réinventé.<sup>2787</sup>

---

<sup>2782</sup> *Encyclopédie de l'Islam, op. cit.*, T. X, p. 931.

<sup>2783</sup> Ḥamidullah (Muḥammad), *Majmū'at al-wathā'i'q al-siyyāsiyya, op. cit.*, p. 58. cf., Al-Būṭī (Muḥammad Sa'īd), *op. cit.*, p. 225.

<sup>2784</sup> Sergeant (R. B), « The Constitution of Medina », *op. cit.*, p. 3. «The *Sunnah Jāmi'ah*», *op. cit.*, p. 1.

<sup>2785</sup> Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam -entre écriture et Histoire-*, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>2786</sup> Nagel (Tilman), *op. cit.*, p. 156.

<sup>2787</sup> Chabbi (Jacqueline), *Le seigneur des tribus -l'islam de Mahomet-*, *op. cit.*, p. 117.

## . Bibliographie

### A. a/ Sources médiévales :

- . Al-Ābī (Manṣūr), *Nathr al-Dur*, éd. ministère de la culture, Damas, 1997.
- . Ibn Aḥmad (al-Qāḍī Abd al-Jabār), *Faḍ al- l'tizāl wa ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Annoté par Fu'ād Sayyid, éd. al- Dār al-Tūnusiyya li-l-nashr, Tunis, 1974.
- . Al-Aḥmadī al-mayānjī ('Ali), *Makātīb al-rasūl*, éd. Dār al-ḥadīth, Téhéran, 1998.
- . Ibn Anas (Mālik), *Muwaṭṭa' Mālik*, version Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, Annoté par 'Abd Al-Wahāb 'Abd al-Laṭīf, éd. Mu'assasat al-ahrām, Le Caire, 1998.
- . Ibn al-'Arabī (Abū Bakr), *Kitāb al-Qabas fī sharḥ muwaṭṭa' Mālik Ibn Anas*, Annoté par Muḥammad 'Abd Allāh wald Karīm, éd. Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 1992.
- . Ibn'Asākir ('Ali), *Tārīkh madīnat dimashq*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1995.
- . Ibn al- Athīr ('Ali), *al- Kāmil fi al- Tārīkh*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Amman, 2005.
- , *Usd al-ghāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1996.
- . Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *Jāmi' al-uṣūl fī aḥādīth al-rasūl*, éd. Dār al-bayān, Le Caire, 1972.
- , *al-Muraṣṣa' fī -l-abā' wa-l-ummahāt wa-l-banīn wa -l-banāt wa-l-aḍwā' wa-l-ḍawāt*, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1991.
- . Al-Azraqī (Muḥammad), *Akḥbār Mekka wa mā jā'a fīhā min al-āthār*, éd. Maktabat al-asadī, La Mecque, 2003.
- . Al-Bājī (Sulaymān), *al-Ta'dīl wa al-tajrīḥ liman kharraja 'anhu al-Bukhārī fī al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Annoté par Aḥmad Labzār, éd. Wizārat al-awqāf, Rabat, sans date.
- . Ibn Bakkār (al-Zubayr), *al- Akḥbār al-muwaffaqiyyāt*, annoté par Sāmī Makki al-'Ānī, éd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1996.
- . Al-Balādhurī (Aḥmad), *Ansāb al-ashrāf*, éd. Dār l-fikr, Beyrouth, 1996.
- , *Futūḥ al-buldān*, éd. Mu'assasat al- ma'ārif, Beyrouth, 1987.
- . Al-Baqillānī (Abū Bakr), *al-Intiṣār li l- qur'ān*, éd. Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2001.
- . Ibn 'Abd al-Bar (Yūsuf), *Al-Durar fī ikhtīṣār al-Maghāzī wa al-Siyar*, éd. Dār al-taḥrīr, Le Caire, 1966.
- , *al-Intiqā' fī faḍā'l al- ai'mma al-thalātha al-fuqahā'*, éd. Dār al-bachāi'r al- islāmiyya, Beyrouth, 1997.
- , *al-Istī'āb fī Ma'rifat al-aṣḥāb*, éd. Dār al-a'lām, Amman, 2002.
- , -----, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1992.
- , *Jāmi' bayān al-'ilm wa faḍlih*, éd. Dār Ibn al-Jawzī, Riyad, 1994.
- , *al-tamhīd limā fī al-muwaṭa' min al-ma'ānī wa al-asānīd*, éd. al-Awqāf al- maghribiyya, 1982.
- . Al-Bayhaqī (Aḥmad), *Manāqib al-Shāfi'i*, éd. Dār al-turāth, Le Caire, 1971.
- , *al-Sunan l-Kubrā*, éd. Majlis Dā'ira al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, Hyderabad, 1925.
- . Al-Bukhārī (Muḥammad), *Kitāb al-tārīkh al-kabīr*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1942.
- , *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Annoté par 'Abd al-Kādir Shaybat al-Ḥamad, éd. Maktabat Fahd, Riyad, 2008.

- . Al-Dahabī (Muḥammad), *al-‘ibar fi khabar man ghabar*, éd.. Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1985.
- , *Mizān al-‘itidāl fi naqd al-rijāl*, éd. Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1995.
- , *Siyar a’lām al-nubalā’*, éd. Bayt al- Afkaār al-Dawliyya, Beyrouth, 2004.
- , *Siyar a’lām al-nubalā’*, éd. Mu’assasat al-risāla, Beyrouth, 1993.
- . Al-Daraqūṭnī (‘Ali), *Ikhtilāf al-muwaṭṭa’āt*, éd. al-Maktaba al-azhariya li al-turāth, Le Caire, 1998.
- . Ibn Abī Dāwūd (‘Abd Allāh), *Kitāb al- Maṣāḥif*, éd. Dār al-Bashā’ir al- islāmiya, Beyrouth, 2002.
- . Abū Dāwūd (Sulaymān), *Risālat Abī Dāwūd fi waṣf sunanihi*, annoté par Muḥammad Ibn Loṭfī al Ṣabāgh , éd. al-Maktab al-islāmī, Beyrouth, 1984.
- , *al-Sunan*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Riyad, 1999.
- . Ibn al-Dayba’ (‘Abd al-Raḥmān), *Nashr al-maḥāsin al-yamāniyya fī khaṣā’iṣ al-Yemen wa naseb al qaḥṭāniyya*, Annoté par Aḥmad Rātīb Ḥammūsh, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1992.
- . Al-Diyārbakrī (Ḥusayn), *Tārīkh al-khamīs fī aḥwāl anfes nafīs*, éd. al-maṭba’a al-‘āmira al- ‘uthmāniyya, Le Caire, 1916.
- . Al Fasawī (Ya’qūb), *Kitāb al-ma’rifā wa al-tārīkh*, éd. Maktabat al-dār, Médine, 1989.
- . Ibn Farḥūn (Ibrāhīm), *al-Dībāj al-muḥadḍab*, éd. Dār al-turāth, Le Caire, 1972.
- . Ibn Ḥabīb (Muḥammad), *al-Muḥabbar*, éd. Dār al-afāq al-jadīda, Beyrouth, 1975.
- . Ibn Ḥajar (Aḥmad), *Fath al-bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, éd, Bayt al-afkār al-dawliya, Beyrouth, 2006.
- , *Tahḍīb al-Tahḍīb*, éd. Majlis dā’irat al-ma’ārif al- nizāmiyya, Ḥayderābād, 1907.
- . Al-Ḥākim al-Naysābūrī (Muḥammad), *ma’rifat ‘ulūm al-ḥadīth wa kamiyyat ajnāsihi*, Annoté par Aḥmad Ibn Fāris al-Salūm, éd. Maktabat al-ma’ārif, Riyad, 2010.
- . Al-Ḥamawī (Yāqūt), *Mu’jam al-buldān*, éd. Dār Ṣādir, Beyrouth, 1977.
- , *Mu’jam al-udabā’-Irshād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb*, éd. Dār al-garb al-islāmī, Beyrouth, 1993.
- . Abū Ḥāmid al-Ghazālī (Muḥammad), *Ihyā’ ‘ulūm al-Dīn*, éd. Dār al-sha’b, Le Caire, 1980.
- . Ibn Ḥanbal (Aḥmad), *al-Musnad*, Annoté par Muḥammad ‘Abd al-Kādir ‘Aṭā, éd. Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2008.
- , Annoté par Shu’ayb al-Arna’ūt, éd. Mu’sasat al-risāla, Beyrouth, 1995.
- . Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (Muḥammad), *al-Jāmi’ al-ṣaḥīr*, éd. Idārat al-qur’ān, Karachi, 1990.
- , *Kitāb al-aṣl* (connu sous le nom *al-mabṣūṭ*), éd. Ālam al kutub, Beyrouth, 1990.
- , *kitāb al-siyar al-kabīr*, glosé par al- Sarakhsī (Muḥammad), éd. Dār al-kutub al-‘ilmiya, Beyrouth, 1997.
- . Ibn Ḥazm (‘Ali), *Jawāmi’ al-Sīra al-Nabawiyya*, éd. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beyrouth, 2002.
- . Abū Hilāl al-‘Askarī (al-Ḥasan), *al-Awā’il*, éd. Dār al-Bashīr, Le Caire, 1987.
- . Ibn Hishām (‘Abd al-Malik), *Sīrat al-Nabi*, Annoté par Maḥmūd Sayyid al-Ṭaḥṭāwī, éd. al-maṭba’a al- khayriyya, 1<sup>ère</sup> édition, Le Caire, 1911.
- , *al-Sīrat al-Nabawiyya*, annoté par Djamel Thābit & Muḥammad Maḥmūd & Sayyid Ibrāhīm, éd. Dār al-Ḥadīth, Le Caire, 2004.
- , *al-Sīrat al-Nabawiyya*, annoté par Muṣṭafā al-Saqā & Ibrāhīm al-Abyārī & ‘Abd al-Ḥafīz Sha labī, éd. Dār ‘Iḥyā’ al- Turāth al-‘Arabī, Beyrouth, sans date.

- , *Sīrat sayyidinā Muḥammad rasūl Allāh*, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, Göttingen, 1859.
- . Ibn Ḥudayda (Muḥammad), *al-Miṣbāḥ al-muḍī' fi kuttāb al-nabi al-ummī wa rusulih ilā mulūk l-arḍ min 'arabi wa'ajami*, éd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1985.
- . Ibn Jabr (Mujāhid), *Tafsīr Mujāhid*, Annoté par Muḥammad 'Abd al-Salām, éd. Dār al-fikr, Le Caire, 1989.
- . Ibn Jarīr al-Ṭabarī (Muḥammad), *Gāmi' al-bayān fi tafsīr al-Qurā'n, (Tafsīr al-Ṭabarī)*, annoté par 'Abd Allāh al-Turkī, éd. Dār Hajr, Le Caire, 2001.
- , *Tārīkh al-Ṭabarī (Les chroniques de Ṭabarī, histoire des prophètes et des rois)*, Dār al Ma'ārif, Le Caire, 1968.
- . Ibn al-Jawzī ('Abd al-Raḥmān), *al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa l-umam*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1995.
- . Al-Jazarī (Muḥammad), *Asnā al-Maṭālib fi manāqib 'Ali b. Abī Ṭālib*, éd. maṭba'at al-amīriyya, La Mecque, 1906.
- . Ibn al-Kalbī (Hishām), *al-Aṣnām*, Annoté par Aḥmad Zakī Bāshā, éd. Dār al-kutub, Le Caire, 1995.
- , *Jamharat al-nasab*, éd. 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1986.
- . Ibn Kathīr (Ismā'īl), *al-Bā'ith al-Ḥathīth sharḥ ikhtisār 'ulūm al-ḥadīth*, annotés par Aḥmad Muḥammad Shākīr & Muḥammad al-Albānī, éd. Maktabat al-Ma'ārif li al-nashr wa al-tawzī', Riyad, 1996.
- , *al-Bidāya wa l-nihāya*, Annoté par 'Abd Allāh al-Turkī, éd. Hagr, Le Caire, 1997.
- . Al-Kettānī (Muḥammad), *al-Risāla al-mustaṭrafa li bayān mashhūr Kutub al-sunna al-musharrafā*, éd. Dār al-bashā'ir al-islāmiyya, Beyrouth, 1993.
- . Ibn Khālawayh (al-Ḥusayn), *Mukhtaṣar fī shawāḍ al-Qurān*, Annoté et publié par : Arthur Jeffry & Gotthelf Bergsträsser, éd. maktabat al-mutanabī, Le Caire, 1934.
- . Ibn Khaldūn ('Abd al-Raḥmān), *al-Muqadima*, éd. Dār al-hilāl, Beyrouth, 1988.
- , *Tārīkh Ibn Khaldūn*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 2000.
- . Khalīfa (Ḥājji), *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn*, éd. Dār ihyā' al-turāth al-'arabī, Beyrouth, 1984.
- . Al-Khathīb al-Baghdādī (Aḥmad), *al-kifāya fi 'ilm al-riwāya*, éd. Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniya, Hyderabad, 1938.
- , *Taqyīd al-'ilm*, éd. Dār al-istiḳāma, Le Caire, 2008.
- , *Tārīkh madīnat al-salām -Baghdād-*, éd. Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 2001.
- . Ibn Abī Khaythama (Aḥmad), *al-Tārīkh al-kabīr (Tārīkh Ibn Abī Khaythama)*, Annoté par Ṣalāḥ Halal, al-Fārūq l-ḥadītha li ṭibā'a wa al-nashr, Le Caire, 2004.
- . Ibn Khayyāt (Khalīfa), *Kitāb al-ṭabaqāt*, éd. maṭba'at al-'ānī, Bagdad, 1967.
- , *Tārīkh Khalīfa Ibn Khayyāt*, ed. Dār Ṭiba, Riyad, 1985.
- . Ibn Khillikān (Aḥmad), *wafayāt al-A'yān*, éd. Dār Ṣādir, Beyrouth, 1994.
- . Al-Kulaynī ((Muḥammad), *Furū' al-kāfi*, Annoté par Muḥammad Ja'far Shams al-Dīn, éd. Dār al-ta'ārif li l-maṭbu'āt, Beyrouth, 1993.
- . Ibn Ma'īn (Yaḥya), *m a'rifat al-rijāl*, éd. majma' al-lugha -al-'arabiyya, Damas, 1985.
- . Al-Majlisī (Muḥammad Bāqir), *Bihār al-anwār al-jāmi'a li durar akhbār al-a'imma al-aṭhār*, éd. Iḥ-yā' al-kutub al-islāmiyya, Qum [Iran], 1987.



- . Al-Maqqarī (Aḥmad), *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-andalus al-raṭīb*, éd. Dār ṣādir, Beyrouth, 1968.
- . Al-Maqrīzī (Aḥmad), *Imtā' al-asmā' bimā li-nnabi mina l-aḥwāl wa l-amwāl wa l-ḥafada wa l-amtā'*, Annoté par A. Muḥammad l-Namīsī, éd. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1999.
- . Al-Mas'ūdī ('Ali), *Murūj al-ḡaḥab wa ma'ādin al-jawhar*, éd. al-maktaba al-'aṣriyya, Beyrouth, 2005.
- . Al-Mizzī (Yūsuf), *Tahḏīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*, éd. Mua'ssasat al-Risāla, Beyrouth, 1992.
- . Al-Mubarkafūrī (Muḥammad 'Abd al-Raḥmān), *Tuḥfat al-aḥwadī sharḥ jāmi' al-Tirmidī*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Amman, 1940.
- . Ibn Munabbih (Wahb), *Kitāb al-Tijān fi mulūk Ḥimyar*, éd. centre des études et des recherches Yéménites, Ṣan'ā', 1979.
- . Ibn Mūsā (al-Qāḏī 'Iyyād), *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik*, éd. wizārat al-awqāf, Rabat, 1983.
- . Ibn Muzāḥim (Naṣr), *waq'at Ṣiffīn*, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1990.
- . Ibn al-Nadīm (Muḥammad), *al-Fihrist*, Annoté par F. Ayman Sayyid, éd. Mu'ssasat al-Furqān li al-Turāth al-islāmī, Londres, 2009.
- , *al-Fihrist*, publication Flügel (Gustav), éd. Institute for the history of Arabic-Islamic science, Frankfurt, 2005.
- . Al-Nawawī (Yaḥya), *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*, éd. Bayt al-afkār al-dawliyya, Amman, 2000.
- . Abū Nu'aym (Aḥmad), *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1988.
- . Ibn Nuqṭa (Abū Bakr Muḥammad), *al-Taqyīd li ma'rifat ruwāt al-sunan wa al-masānīd*, éd. Dār al-nawādir, Beyrouth, 2014.
- . Al-Nuwayrī (Aḥmad), *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, Annoté par 'Ali Muḥammad Hāshim, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1996.
- . Al-Qaffāl al-Kabīr (Muḥammad), *Maḥāsin al-sharī'a fi furū'al-shāfi'iyya*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2007.
- . Al-Qaṣṭalānī (Aḥmad), *al-Mawāhib al-laduniyya bi al-minaḥ al-muḥammadiyya*, annoté par Ṣālah Aḥmad, al-Shāmī, éd. al-Maktab al-islāmī, Beyrouth, 2004.
- . Ibn Qayyim al-Jawziyya (Muḥammad), *Aḥkām ahl al-dhimma*, Annoté par Yūsuf al-Bakrī & Shākir al-'Arūrī, éd. Ramādī li-Nashr, Demmam, 1997.
- . Ibn Qudāma ('Abd Allāh), *Al-Istibṣār fī nasab al-ṣaḥāba min al-anṣār*, Annoté par 'Ali Nwiḥaḍ, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1971.
- . Ibn Qudāma (Ja'far), *al-kharāj wa ṣinā'at al-kitāba*, éd. Dār al-Rashīd, Bagdad, 1981.
- . Ibn Qutayba ('Abd Allāh), *Kitāb al-ma'ārif*, éd. Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1981.
- , *Ta'wīl mushkil al-qurān*, éd. Dār al-turāth, Le Caire, 1973.
- . Al-Rāmahurmuzī (al-Ḥasan), *al-muḥaddith al-fāṣil bayna al-rāwī wa l-wā'ī*, Annoté par M. A. Al-Khaṭīb, éd. Dār al-Fikr, Beyrouth, 1984.
- . Al-Rāzī (Fakhr al-Dīn), *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1981.
- , *al-Maḥṣūl fi 'ilm al-'uṣūl*, annoté par Tah Jābir al-'ulwānī, éd. Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1993.
- , *Manāqib al-imām al-Shāfi'ī*, éd. Maktabat al-Kulliyāt al-azhariyya, Le Caire, 1986.



- . Ibn Rushd (Muḥammad) "Averroès", *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, éd. Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 1982.
- . Ibn Sa'd (Muḥammad), *Kitāb al-Ṭabaqat al-Kabīr*, annotation Muḥammad 'Alī 'Umar, éd. al-Sharika al-dawliyya liṭibā'a, Le Caire, 2001.
- . Ibn al-Ṣalāḥ ('Uthmān), *'ulūm al-ḥadīth*, Annoté par Nūr al-Dīn 'Itr, éd. al-maktaba al-'ilmiyya, Beyrouth, 1980.
- . Al-Ṣālḥī (Muḥammad), *Subul al-hudā wa al-rashād fī Sīrat khayr al-'ibād*, éd. Lajnat ihyā' al-turāth, Le Caire, 1997.
- . Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Kitāb al-Amwāl*, éd. Dār al-Shurūq, Beyrouth, 1989.
- . Al-Samhūdī ('Alī), *Wafā' al-wafā bi akhbār dār al-Muṣṭafā*, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2006.
- . Al-Ṣan'ānī ('Abd al-Razzāq), *al-Muṣannaḥ*, éd. al-majlis al-'ilmī, Johannesburg, 1983.
- . Al-Sarakhsī (Muḥammad), *al-Mabṣūṭ*, éd. Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1989.
- . Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *Husn al-muḥāḍara fī tāriḫ Miṣr wa l-Qāhira*, éd. Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, 1967.
- , *al-Itqān fī 'ulūm al-Qurā'n*, éd. Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 2008.
- , *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl*, éd. Mu'assasat al-kutub al-thaqāfiyya, Beyrouth, 2002.
- , *Tadrīb al-rāwī fī sharḥ taqrīb al-Nawawī*, éd. al-Kawthar, Riyad, 1994.
- , *Tanwīr al-ḥawālik sharḥ 'alā muwaṭṭa' Mālik*, éd. Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, 1969.
- , Al-Sayūṭī (Jalāl al-dīn), *Tazyīn al-mamālik bi manāqib al-imām Mālik*, éd. Dār al-Rashād, Casablanca, 2010.
- . Ibn Sayyid al-Nās (Muḥammad), *'Uyūn l-athar fī funūn l-maghāzī wa l-shamā'il wa l-siyar*, éd. Maktabat Dār l-Turāth, Médine, 1992.
- . Ibn shādān (al-Faḍl), *al-īdāḥ fī l-rad 'alā sā'ir al-firaq*, Annoté par Jalāl al-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī, éd. Mu'assasat al-tāriḫ al-'arabī, Beyrouth, 2009.
- . Al-Shāfi'ī (Muḥammad), *al-Risāla*, Annoté par Aḥmad Muḥammad Shākir, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1939.
- , *al-Um*, Annoté par Rif'at Fawzī, 'Abd al-Muṭṭalib, éd. Dār l-Wafā', Le Caire, 2001.
- . Al-Shahrastānī (Muḥammad), *al-Milal wa niḥal*, Annoté par Aḥmad Fahmī Muḥammad, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1992.
- . Al-Shāṭibī (Ibrāhīm), *al-I'tiṣām*, éd. Maktabat al-tawḥīd, Manama, (Bahreïn), 2000.
- , *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'a*, éd. Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1975.
- . Ibn Abī Shayba ('Abd-Allāh), *al-Muṣannaḥ*, éd. maktabat al-rushd, Riyad, 2004.
- . Ibn Shebba ('Umar), *Tāriḫ al-madīna al-munawwara*, éd. Dār al-turāth, Beyrouth, 1990.
- . Al-Subkī (Tāj al-dīn), *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā*, éd. Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, 1964.
- . Al-Suhaylī ('Abd al-Raḥmān), *al-Rawḍ al-unuf fī sharḥ al-Sīra al-nabawiyya li Ibn Hishām*, éd. Dār l-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1967.
- . Ibn Sulaymān (Muqātil), *Tafsīr Muqātil*, Annoté par 'Abd Allāh Shaḥāta, éd. Mu'assasat al-tāriḫ al-'arabī, Beyrouth, 2002.

- . Al-Ṭabarānī (Sulaymān), *al-Muʿjam al-kabīr*, éd. Maktabat Ibn Taymiyya, Le Caire, 1983.
- . Ibn Taymiyya (Aḥmad), *al-Ṣārim al-maslūl ʿalā shātim al-rasūl*, éd. Remādī li al-nashr, Riyad, 1997.
- . Abū al-Ṭayyib al-Lughawī (ʿAbd al-Wāḥid), *Marātib al-naḥwīyyīn*, éd. al-Maktaba al-ʿaṣriya, Beyrouth, 2009.
- . Al-Tirmidī (Muḥammad), *Sunan al-Tirmidī*, éd. al-Ḥalabī & ses enfants, Le Caire, 1975.
- . Al-Ṭurtūshī (Abū Bakr Muḥammad), *Sirāj al-mulūk*, Annoté par Muḥammad Fathi Abū Bakr, Intro. de Shawqī Ḍayf, éd. Dār al-miṣriyya, Le Caire, 1994.
- . Ibn ʿUmar (Sayf), *Kitāb al-ridda wa l-futūḥ wa kitāb al-jamal wa masīr ʿĀʾisha wa ʿAli*, éd. Dār omeyya, Riyad, 1997.
- . Al-Wāḥidī (ʿAli), *Asbāb al-nuzūl*, éd. Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1991.
- . Al-Wāqidī (Muḥammad), *Kitāb al-Maghāzī*, Introduction et Annotation par Marsden Jones, éd. ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 1984.
- . Al-Yaʿqūbī (Aḥmad), *Tārīkh al-Yaʿqūbī*, Annoté par ʿAbd al-Amīr Mahnā, éd. Sharikat al-ʿĀlamī li-l-maṭbūʿāt, Beyrouth, 2010.
- . Abū Yūsuf (Yaʿqūb), *Kitāb al-Kharāj*, Dār al-Maʿrifa, Beyrouth, 1979.
- . Al-Zamakhsharī (Maḥmūd), *Tafsīr al-Kashāf*, éd. Dār al-maʿrifa, Beyrouth, 2009.
- . Ibn Zanjawayh (Ḥumayd), *Kitāb al-Amwāl*, annoté par Shākir Fayyāḍ, éd. Markaz al-buḥūth wa dirāsāt al-islāmiya, Riyad, 1986.
- . Al-Zarkashī (Badr al-dīn), *al-Burhān fi ʿulūm al-qurʾān*, éd. Dār al-ḥadīth, Le Caire, 2006.
- . Al-Ziriklī (Khayr al-dīn), *al-Aʿlām*, éd. Dār al-ʿilm, Beyrouth, 2002.

## **A. b/ Références contemporaines :**

- . ʿAzzām (Abd-Raḥmān), *al-Risāla al-khālida*, éd. Dār wa maṭābiʿ al-shaʿb, Le Caire, 1964.
- . Badawī (ʿAbd al-Raḥmān), Traduction Française, introduction et notes de *Muhammad* d'Ibn Iṣḥāq, éd. al-Burāq, Beyrouth, 2001.
- . Bāqshish (Muḥammad), *al-Maghāzī li Mūsā Ibn ʿUqba*, éd. Jāmiʿat Ibn Zahr, Agadir, 1994.
- . Al-Būṭī (Muḥammad Saʿīd), *Fiqh al-Sīra*, éd. Dār al-Fikr, Beyrouth, 1991.
- . Gaḍbān (Munīr), *Fiqh al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Université d'Um al-qurā, La Mecque, 1992.
- . Al-Ghazālī (Muḥammad), *Fiqh al-Sīra*, les traditions du livre sont annotées par Muḥammad al-Albānī, éd. Dār al-Shurūq, Le Caire, 2000.
- . Hamidullah (Muḥammad), « Les champs de bataille au temps du Prophète », in *Revue des études islamiques*, -publiée sous la direction de L. Massignon-, Cahier I, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1939.
- , *Corpus des traités et lettres diplomatiques de l'Islam à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes*, éd. G. P Maisonneuve, Paris, 1935.
- , *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des Khalifes orthodoxes*, éd. G.P Maisonneuve, Paris, 1935.
- , « The first written Constitution in the world : an important document of the time of the Holy Prophet. » éd, Sh. Muḥammad Ashraf, Lahore, 1968.

- , *Majmū'at al-wathāi'q al-siyāsiyah li-l-'ahd al-nabawi wa-l-khilāfa al-rāshida*, éd. Dār al-Nafāi's, Beyrouth, 1987.
- , *ṣaḥīfa Hammām Ibn Munabbih*, publiée et annotée par Muḥammad Hamidullah, éd. al-Majma' al-'ilmī al-'arabī, Damas, 1953.
- , avec la collaboration de Michel Léturmy, *Le saint Coran*, Introd. de Louis Massignon, éd. Club français du livre, Paris, 1959.
- . Khallāf ('Abd al-Wahāb), *Les fondements du Droit Musulman*, Trad. de l'Arabe par : Claude Dabbak, Asmā' Godin et Mehrezia Labidi Maīza, éd. Dār al-Qalam, Paris, 1997.
- . Al-Mazīdī (Aḥmad Farīd), *Annotation d'al-Sīra al-nabawiyya* attribuée à Ibn Ishāq, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2004.
- . Al-Nadawī (Ali), *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Dār al-Shurūq, Djeddah, 1989.
- . Quṭb (Sayyid), *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, éd. Dār al-Shurūq, Le Caire, 1979.
- . 'Abd al-Raḥīm (Muḥammad), Compilation et Annotation de *Tafsīr al-Ḥassan al-Baṣrī* éd. Dār al-ḥadīth, Le Caire, 1992.
- . Salāma (Ṣalāḥ 'Abd al-'Azīz), compilation d'*Akhbār al-Madīna* d'Ibn Zabāla, éd. Markaz Buḥūth wa Dirāsāt de Médine, 2003.
- . Ibn Shahba (Yūsuf), *Aḥādīth muntakhaba min Maghāzī Mūsā Ibn 'Uqba*, éd. Mu'assasat al-Rayyān, Beyrouth, 1991.
- . Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Sharḥ al-shurūṭ al-'umariyya- Mujarradan min kitāb : Ahkām ahl al-dimma*, éd. Dār al-'ilm li -l-malāyīn, Beyrouth, 1981.
- . Ṭanṭawī (Muḥammad Sayyid), *Banū isrā'īl fi al-qur'ān wa sunna*, éd. Dār al-Shurūq, Le Caire, 2000.
- . Zekkār (Suhāil), Annotation d'*al-Maghāzī al-nabawiyya*, attribué à Ibn shihāb al-Zuhrī, éd. Dār al-Fikr, Damas, 1981.
- , *Annotation d'al-Sīra al-nabawiyya* attribuée à Ibn Ishāq, éd. Dār al-Fikr, Damas, 1978.
- . Abū Zuhra (Muḥammad), *Mālik*, éd. Dār al-fikr, Le Caire, 1952.
- , *al-Shāfi'ī*, éd. Dār al-fikr, Le Caire, 1948.

## B. Études critiques :

- . Abitbol (Michel), *Le passé d'une discorde Juifs et Arabes depuis le VII siècle*, éd. Perrin, Paris, 2003.
- . 'Ali (Jawād), *al-Mufaṣṣal fi tāriḥ -l-'arab qabla al-islām*, (*Le récit détaillé de l'histoire des Arabes avant l'Islam*), éd. Université de Baghdād, 1993.
- . Amir-Moezzi (Muhammad Ali), *Le Coran silencieux et le Coran parlant - Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur-*, éd. CNRS, Paris, 2011.
- La religion discrète -Croyances et Pratiques spirituelles dans l'islam chiite -*, éd. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- . Amīn (Aḥmad), *Ḍuḥā al-islām*, éd. Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire, 1973.
- . Andrae (Tor), *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Trad. de l'Allemand par Gaudefroy-Demombynes (Jean), éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1945.

- . Bachelard (Gaston), *La formation de l'esprit scientifique - Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective-*, éd. J. Vrin, Paris, 1967.
- . Balandier (Georges), *Anthropologie politique*, éd. Presses Universitaires de France, 1995, Paris.
- . 'Abd-al-Bāqī (Muḥammad Fuā'd), *al-Mu'jam al- mufahras li alfāz al-Qurā'n al-karīm*, éd. Dār al-Jīl, Beyrouth, 1987.
- . Bashīr (Sulaymān), *Muqaddima fi al-Tārīkh al-ākhar*, éd. Dār al-Quds, Jérusalem, 1984.
- . Benkheira (Muhammed Hocine), « Onomastique et religion à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'islam » dans *Les non-dits du nom, onomastique et documents en terres d'Islam, mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, sous la dir de : Müller (Christian) & Roiland-Rouabah (Muriel), éd. Presses de l'ifpo, Beyrouth, 2013.
- . Berque (Jacques), *Le Coran*, éd. Albin Michel, Paris, 1995.
- . Berstein (Serge) & Milza (Pierre), *L'Allemagne de 1870 à nos jours*, éd. Armand Colin, Paris, 1997.
- . Biale (David), *Le sang et la foi – Circulation d'un symbole entre juifs et chrétiens-*, Trad. de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, éd. Bayard, Paris, 2009.
- . Bianquis (Thierry), Guichard (Pierre), Tillier (Mathieu), *Les débuts du monde musulmans -VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle-*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012.
- . Blachère (Régis), *Le Coran*, éd. G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, 1966.
- , *Histoire de la littérature arabe - Des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle de J.-C.-*, éd. J. Maisonneuve, Paris, 1990.
- , *Le problème de Mahomet*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1952.
- . Borrut (Antoine), *Entre mémoire et pouvoir : L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (V. 72-193/692-809)*, éd. Brill, Leyde, 2011.
- . Bottéro (Jean), *Babylone et la Bible -Entretiens avec Hélène Monsacré -*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1994.
- , *Mésopotamie -L'écriture, la raison et les dieux-*, éd. Gallimard, Paris, 1987.
- , *La plus vieille religion en Mésopotamie*, éd. Gallimard, Paris, 1998.
- . Boyer (Pascal), *Et l'homme créa les dieux -Comment expliquer la religion-*, éd. Gallimard, Paris, 2001.
- . Broeckelmann (Karl), *Histoire de la littérature Arabe*, Trad. de l'arabe par 'Abd al-Ḥalīm al-Najār, éd. Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1959.
- , *Tārīkh al-shu'ūb al-islāmiyya*, trad. de l'arabe par Nabīh Amīn Fāris & Munīr al Ba'labakī, éd. Dār al-'ilm li al-malayīn, Beyrouth, 1968.
- . Brown (Jonathan), *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim -The formation and function of the sunnī ḥadīth canon-*, éd. Brill, Leyde, 2007.
- . Bruner (Jerome Seymour) et d'autres, *Studies in cognitives growth*, éd. John Wiley &sons, New York, 1966.
- . Brunschvig (Robert), *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940.
- . Caetani (Leone), *Annali dell'Islām*, éd. Ulrico Hoepli, Milan, 1905.
- . Cahen (Claude), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval (VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle), - Méthodologie et éléments de bibliographie-*, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1982.

- , *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, éd. Institut français de Damas, 1977.
- , *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1940.
- . Canault (Nina), *Comment paye-t-on les fautes de ses ancêtres*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1998.
- . Casanova (Paul), *Moḥammed et la fin du monde -Étude critique sur l'Islam primitif-*, éd. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1911.
- . Cassin (Elena), *Le semblable et le différent*, éd. La Découverte, Paris, 1987.
- . Chabbi (Jacqueline), *Le coran décrypté -Figures bibliques en Arabie-*, éd. Fayard, Paris, 2008.
- , « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale problème de lecture et de méthode-» dans *RES Orientales*, vol. VI – Itinéraires d'Orient, hommage à Claude Cahen, éd. Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyent-Orient, Bures-sur Yvette, 1994.
- , *Le seigneur des tribus -L'islam de Mahomet-*, éd. CNRS, Paris, 2010.
- , *Les trois piliers de l'islam -Lecture anthropologique du Coran-*, éd. du Seuil, Paris, 2016.
- . Cheddadi (Abdesselam), *Les arabes et l'appropriation de l'histoire -Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle-*, éd. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2004.
- . Chelhod (Joseph), *le sacrifice chez les Arabes*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1955.
- . Cioran (Emil Michel), *Précis de décomposition -Généalogie du fanatisme-*, éd. Gallimard, Paris, 1949.
- . Cohen (David), « Aḏḏād et ambiguïté linguistique en arabe » dans *Arabica*, VIII, éd. Brill, Leiden 1961.
- . Comerro (Viviane), « Méthodes et débats», *Arabica* 58 (2011), éd. Brill, Leiden, 2011.
- , *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, éd. Orient-Institut, Beirut, 2012.
- . Cook (Michael), *Muhammad*, éd. Oxford University Press, 1996.
- . Corbin (Henry), *En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques, - le chiisme duodécimain -* éd. Gallimard, 1971.
- . Croce (Benedetto), *L'histoire comme pensée et comme action*, Trad. de l'italien par Jules Chaix-Ruy, éd. Librairie Droz, Genève, 1968.
- , *Théorie et histoire de l'historiographie*, Trad. de l'italien par Alain Dufour, éd. Librairie Droz, Genève, 1968.
- . Crone (Patricia), *Slaves on Horses : the evolution of Islamic polity*, éd. Cambridge University Press, 1980.
- & Cook (Michael), *Hagarism: The making of the Islamic Word*, Cambridge University Press, Press, 1977.
- . Cruveilhier (Pierre), *Commentaire du code d'Hammourabi*, éd. Librairie Ernest Leroux, Paris, 1938.
- . Danecki (Janusz), «Early arabic phonetical theory-Phonetics of al-Khalīl Ibn Aḥmad and Sībawayhi », dans *Rocznik Orientalistyczny/Yearbook of Oriental Studies*, T. 39. Z. 2., éd. Komitet Nauk-Orientalisty- cznych PAN, 1978.
- . Debray (Régis), *Transmettre*, éd. Odile Jacob, Paris, 1997.

- . Décobert (Christian), *Le mendiant et le combattant – L'institution de l'islam –*, éd. du Seuil, Paris, 1991.
- . Delcambre (Anne-Marie), *Mahomet*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 2008.
- . Deleuze (Gilles) & Guattari (Félix), *Qu'est-ce-que la philosophie ?*, éd. de Minuit, Paris, 2005.
- . Denny (Frederick. M), « Ummah in the Constitution of Medina », in *Journal of Near Eastern studies*, Vol. 36, N<sup>o</sup>. I, éd. The University of Chicago Press, ( Jan 1977).
- . De Planhol (Xavier), *Minorité en Islam, géographie politique et sociale*, éd. Flammarion, Paris, 1997.
- . De Prémare (Alfred-Louis), « Le discours testament du prophète de l'islam », dans *Paroles signes, mythes, mélanges offerts à Jamel Eddine Bencheikh*, éd. Institut français d'études arabes de Damas, Damas, 2001.
- , *Les fondations de l'islam -entre écriture et Histoire-*, éd. du Seuil, Paris, 2002.
- , « Les textes musulmans dans leur environnement », *Arabica*, Vol. XLVII, éd. Brill, Leiden, 2000.
- . Descartes (René), *Discours de la méthode*, présentation et notes par Renault (Laurence), éd. GF. Flammarion, Paris, 2000.
- . De vaux (Roland), « Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien - à propos d'un bas-relief de Palmyre-», dans *Revue biblique*, éd. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1935, T. XLIV.
- . Dickinson (Eerik), « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād », dans *Journal of the American Oriental Society*, Vol 122, N<sup>o</sup> 3 , éd. American Oriental Society, 2002.
- . Djāit (Hichem), *fī al-Sīra al-anabawiyya - Tārīkhiyyat-al-da'wa al- Muḥammadiyya fi Makka*, éd. Dār al-Ṭalī'a, Beyrouth, 2007.
- , *al-Fitna - Jadaliyyat al-dīn wa al-siyāsa fī al-islām-*, éd. Dār al-ṭalī'a, Beyrouth, 2000.
- , *La grande discorde- Religion et Politique dans l'Islam des origines-*, éd. Gallimard, Paris, 1989.
- , *La vie de Muhammad II-La prédication prophétique à la Mecque-*, Trad. de l'arabe par Hisham 'Abd al-Ṣamad, éd. Fayard, Paris, 2008.
- , *La vie de Muḥammad III, Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*, éd. Fayard, Paris, 2012.
- . Dolto (Françoise), *La cause des enfants*, éd. Robert Laffont, Paris, 1985.
- . Dominique (Farale), *Les batailles de la région du Talas et l'expansion musulmane en Asie centrale Islam et Chine : un choc multiséculaire-*, éd. Economica, Paris, 2006.
- . Donner (M. Fred), « From Believers to Muslims : Confessional self-identity in the early Islamic community » dans : *Al-Abḥāth (Journal of the Faculty of Arts and Sciences)*, éd. American University of Beirut, 2002-2003.
- . Al-Dūrī ('Abd al- 'Azīz), *Nasha't 'ilm al-tārīkh 'inda al-'arab*, éd. Markaz zāyed li al-turāth wa al-tārīkh, al- 'Ayn (E.A.U), 2000.
- , *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Traduit par Lawrence Irvin Conrad, éd. Princeton university Press, Princeton, 1983.
- . Eliade (Mircea), *Histoire des croyances et des idées religieuses, - De Mahomet à l'âge des réformes* éd. Payot, Paris, 1983.
- , *Le sacré et le profane*, éd. Gallimard, Paris, 1965.



- . Émile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, éd. Recueil Sirey, Paris, 1938.
- . *Encyclopédie de l'Islam*, éd. E. J. Brill, Leyde, T. I, 1975.
- . *Encyclopédie de l'Islam*, éd. E. J. Brill, Leyde, T. X. 2002.
- . Ess (Josef Van), *Prémices de la théologie musulmane*, éd. Albin Michel, Paris, 2002.
- . Fagnan (Edmond), *l'impôt foncier* ( Traduction et Annotation du livre *kitāb al-Kharāj* d'Abū Yūsuf), éd. Librairie Orientaliste Geuthner (Paul), Paris, 1921.
- . Fattal (Antoine), *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, éd. Dār al-Machriq, Beyrouth, 1995.
- . Febvre (Lucien), *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle -La religion de Rabelais-*, Postface de Denis Crouzet, éd. Albin Michel, Paris, 2003.
- . Flandin (Etienne), *Institutions politiques de l'Europe contemporaine -Allemagne-*, éd. Le Soudier, Libraire-Éditeur, Paris, 1902.
- . Foucault (Michel), *L'archéologie du savoir*, éd. Gallimard, Paris, 1969.
- . Frazer (James George), *Le Rameau d'or -Le roi magicien dans la société primitive. Tabou et les périls de l'âme.-*, Trad. Peyre (Henri), éd. Robert Laffont, Paris, 1981.
- . Freud (Sigmund), *Moïse et le monothéisme*, Trad. de l'allemand par Berman (Anne), éd. Gallimard, 1948.
- . Frinkelstein (Israël) & Silberman (Neil Asher), *La bible dévoilée, Les nouvelles révélations de l'Archéologie-*, Trad. de l'Anglais par Patrice Ghirardi, éd. Bayard, Paris, 2002.
- . Gadamer (Hans-Georg), *Esquisses Herméneutique - essais et conférences -*, Trad. de l'allemand par Jean Grondin éd. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004.
- . Galilei (Galileo), *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Trad. de l'italien par René Fréreaux avec le concours De François Gandt, éd. du Seuil, Paris, 1992.
- . Gardet (Louis), *La cité Musulmane - Vie sociale et politique -*, éd. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1954.
- . Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *Contribution à l'étude du pèlerinage à la Mekke*, éd. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1923.
- , *Mahomet*, éd. Albin Michel, Paris, 1969.
- , « Notes sur l'histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam », *Revue des études islamiques*, Cahier II, publiée sous la direction de L. Massignon, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1939.
- . Geary (Patrick), *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, éd. Aubier, Paris, 1996.
- . Gellner (Ernest) & Micaud (Charles Antoine), *Arabs and Berbers : from tribe to nation in North Africa*, éd. Duckworth, London, 1973.
- . Giannakis (E), «The Concept of Ummah », *in Graeco-Arabica* 2, 1983.
- . Gil (Moshe), «The Constitution of Medina: a reconsideration», *Israel Oriental Studies* 4 (1974).
- . Gilliot (Claude), « Bulletin d'islamologie et d'études arabes », éd. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1/2003 (T. 87).
- , « La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens » dans : *Les débuts du monde musulmans -VII<sup>e</sup>- X<sup>e</sup> siècle-*, sous la direction de : Thierry Bianquis & Pierre Guichard &



- Mathieu Tillier, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012.
- . Girard (René), *Le Bouc émissaire*, éd. Grasset & Fasquelle, Paris, 1982.
  - . Goldziher (Ignaz), *Études sur la tradition islamique - extraites du Tome II des Muhammedanische studien-*, trad. de l'allemand par Bercher (Léon), éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984.
  - , *Muslim studies*, trad. de l'allemand par C. R. Barber & S. M. Sternvol, éd. George Allen & Unwin Ltd, London, 1971.
  - . Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, Trad. de l'anglais par Denise Paulme, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
  - , *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Trad. de l'anglais par Claire Maniez, éd. La Dispute, Paris, 2007.
  - , *La raison graphique -La domestication de la pensée sauvage-*, Trad. de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, éd. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
  - . Görke (Andreas), « The Historical tradition about al-Ḥudaybiya -a study of 'Urwa b. Zubayr's account- » dans *The biographie of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. Harald Motzki : Brill, Leyde, 2000.
  - . Goto (Akira), « The Constitution of Medina », *Orient (Tokyo)* 18. (1982).
  - . Gramsci (Antonio), *Cahiers de prison*, Trad. de l'italien par Paolo Fulchignoni, éd. Gallimard, Paris, 1978.
  - . Hasson (Isaac), « Contribution à l'étude des Aws et des Khazraj », *Arabica, Revue d'études Arabes*, éd. E. J. Brill, Leiden, 1989.
  - . Hawking (Stephen) & Mlodinow (Leonard), *Y a-t-il un grand architecte dans l'univers ?*, Trad. de l'anglais par Marcel Filoche, éd. Odile Jacob, Paris, 2014.
  - . Heidegger (Martin), *être et temps*, Trad. de l'allemand par François Vezin, éd. Gallimard, Paris, 1986.
  - . Horovitz (Josef), *The Earliest biographies of the prophet and their authors*, éd. The Darwin Press, INC, New Jersey, 2002.
  - . Hoyland (Robert), « New Documentary Texts and the Early Islamic state », *Bulletin of the School of oriental and African Studies* 69 (2006).
  - , « Sebeos, the Jews and the Rise of Islam », in *Netter, R. L.*, éd. Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations, Oxford, 1995.
  - . Humbert (Geneviève), « Le *juz'* dans les manuscrits arabes médiévaux », publié dans *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous la direction de François Déroche & Francis Richard, éd. Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997.
  - , « Le *kitāb* de Sībawyi et l'autonomie de l'écrit », *Arabica* 44, éd. Brill, Leyde, 1997.
  - , *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi*, éd. E. J. Brill, Leyde, 1995.
  - . Huston (Nancy), *Dire et interdire*, éd. Payot & Rivages, Paris, 2002.
  - . Jad'ān (Fahmī), *al-miḥna -baḥth fi jadaliyat al-dīnī wa al-siyāsī fi al-islām-* éd. al-Mu'ssasa al-'ara biya li al-dirāsāt wa al-nashr wa al-tawzī', Beyrouth, 2000.
  - . Jarrar (Maher), « *Sīrat ahl al-kisā'* -Early *shī'ī* sources on the biography of the Prophet- », dans : *The biography of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. by Harald Motzki : Brill, Leiden, 2000.
  - . Johns (Jeremy), « Archeology and the History of Early Islam. The First Seventy Years », *Journal of*

*the economic and Social History of the Orient* 46 (2003).

- . Jones (A), «The word made visible : Arabic script and the committing of the Qur'ān to writing », in *Ch. Robinsion*, éd. Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards, Leiden, 2003.
- . Julien Robin (Christian), « Ḥimyar, des inscriptions aux traditions », dans : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, N<sup>o</sup> 30, éd. The Hebrew university of Jerusalem, 2005.
- . Juynboll (G. H. A), «The date of the great fitna», dans *Arabica*, Vol 20, N<sup>o</sup> 2, éd. Brill, Leiden, 1973.
- , *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, éd. Brill, Leiden, 2007.
- , «Nāfi', the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in muslim *ḥadīth* literature» dans *Der Islam* 70, éd. Walter de Gruyter, Berlin, 1993.
- , « (Re)appraisal of some technical terms in *ḥadīth* science. », in *Islamic Law and Society*, Vol 8, Issue 3, éd. Brill, Leiden, 2001.
- , «The role of mu'ammārūn in the early development of the isnād» in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* Vol. 81, éd. The department of oriental studies, University of Vienna, 1991.
- . Kister (M. J), « The market of the Prophete», dans *Journal of the economic and social history of the Orient* 8 (1965).
- . Laks (André) & Neschke-Hentschke (Ada), *La Naissance du paradigme herméneutique - de Kant et Schleiermache à Dilthey-*, éd. Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2008.
- . Lamartine (Alphonse de), *La vie de Mahomet*, Introduction et Annotations de 'Ali Kurhān, éd. Institut des Arts et Lettres Arabes, Paris, 2007.
- . Lammens (Henri), « Le chantre des Omiades, Notes biographiques et littéraires sur le poète arabe chrétien Akḥṭal. », *Journal Asiatique*, T. IV, éd. Imprimerie nationale, Paris, 1894.
- , *L'Islam : Croyances et institutions*, éd. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1943.
- . Landau-Tasseron (Ella), « On the reconstruction of lost sources», dans *al-Qanṭara*, éd. Consejo superior de investigaciones científicas -Instituto de filologia-, Vol. XXV, Madrid, 2004.
- , « Sayf Ibn 'Umar in Medieval and Modern Scholarship », dans *Der Islam* 67 (1), éd. Walter de Gruyter, Berlin, 1990.
- . Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *Introduction aux études historiques*, Préface de Madeleine Rebérioux, éd. Kimé, Paris, 1992.
- . Laoust (Henri), Laoust (Henri), *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki-Dīn Aḥmad B. Taimiyya*, éd. imprimerie de l'institut Français d'archéologie orientale, Le Caire, 1939.
- , *Les schismes dans l'Islam*, éd. Payot, Paris, 1977.
- . Lecker (Michael), « Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī », *Journal of Semitic studies* XLI/1, Oxford university, 1996.
- , *The Constitution of Medina - Muḥammad's first legal document-*, Copyright by The Darwin Press, INC, Princeton, New Jersey, 2004.
- , « Did the Quraysh conclude a treaty with the Anṣār prior to the Hijra » dans *The biographie of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. Harald Motzki : Brill, , Leyde, 2000.

- , « Zayd B. Thābit, “a Jew with two sidelcks” : judaism and literacy in pre-islamic Medina (Yathrib) », éd. The university of Chicago, 1997.
- . Lecomte (Gérard) : « Sufyān al-Ṭawrī -Quelques remarques sur le personnage et son œuvre - », dans : *Bulletin d'études orientales*, éd. l'institut Français de Damas, 1978.
- . Le Goff (Jacques), *Histoire et mémoire*, éd. Gallimard, Paris, 1988.
- . Liverani (Mario), *La Bible et l'invention de l'histoire -Histoire ancienne d'Israël-*, Trad. de l'italien par Viviane Dutaut, éd. Gallimard, Paris, 2010.
- . Lombard (Maurice), *L'islam dans sa première grandeur (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Préface de Hichem Djaït, éd. Flammarion, Paris, 1971.
- , *Les textiles dans le monde musulman du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, éd. de l'EHESS, Paris, 2002.
- . Maḥmūd (Muḥammad), *Nubuwaṭ Muḥammad, al-tārīkh wa-l-ṣinā'a-medkhal li qirā'a neqdiyya-*, éd. Center for critical studies of religion, Londres, 2013.
- . Mālik (Faḍl al-Raḥmān), *Islam and Modernity -Transformation of an Intellectual Tradition-*, éd. The University of Chicago, Chicago, 1982.
- . Martinez-Gros (Gabriel), *L'idéologie Omeyyade - La construction de la légitimité du califat de Cordoue (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, éd. Casa de Velázquez, Madrid, 1992.
- , *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'islam*, éd. Actes sud-Sindbad, Paris, 2006.
- . Massignon (Louis), *Écrits mémorables II*, Textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet par François Angelier, François L'Yvonnet et Su'ād Ayada, éd. Robert Laffont, Paris, 2009.
- . Masson (Denise), *Le Coran*, éd. Gallimard, Paris, 1967.
- . Melchert (Christopher), « Bukhārī and early ḥadīth criticism », in *Journal of the american oriental society*, vol. 121, n° 1, éd. American oriental society, 2001.
- . Meslin (Michel), *L'expérience humaine du divin- Fondements d'une anthropologie religieuse-*, éd. du Cerf, Paris, 1988.
- . Mesure (Sylvie), *Dilthey et la Fondation des sciences historiques*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1990.
- . Micheau (Françoise), *Les débuts de l'islam- Jalons pour une nouvelle histoire-*, éd. Téraèdre, Paris. 2012.
- . Miquel (André), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*, éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales [EHESS], Paris, 2001.
- . Motzki (Harald), « The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq : on the origin and reliability of some *maghāzī* reports », dans : *The biography of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. by Harald Motzki : Brill, Leiden, 2000.
- ,« The role of non-Arab converts in the development of early islamic law » in *Islamic Law and Society*, Vol 6, N°3, éd. Brill, Leiden, 1999.
- . -----, Boekhoff-van der Voort (Nicolet), Anthony (Sean W.), *Analysing muslim traditions studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, éd. Brill, Leiden. Boston, 2010.
- . Mourad (Suleiman Ali ), *Early Islam between Myth and History - Al-Ḥasan al-Baṣrī (D. 110H/728 CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, éd. Brill, Leiden, 2006.

- . Nagel (Tilman), *Mahomet -Histoire d'un Arabe, Invention d'un Prophète-*, Trad. de Jean Marc Tétaz, éd. Labor & Fides, Genève, 2012.
- . Neher (André), *Prophètes et prophéties - L'essence du prophétisme -*, éd. Payot, Paris, 2004.
- . Nicolas (Serge), *Théodule Ribot : Philosophe breton, fondateur de la psychologie française*, éd. L'Harmattan, Paris, 2005.
- . Nöldeke (Theodor), *Histoire du Coran, Tārīkh al-qurā'n*, Trad. de l'allemand par George Tāmir, éd. Mu'assasat Konrād Adenauer, Beyrouth, 2004.
- . Nyazee (Imran Aḥsan Khan), *The book of revenue -Kitāb al- Amwāl Abū 'Ubayd al-Qāsim Ibn Sall-ām*, éd. ITHACA Press, UK, 2005.
- . Ouardi (Hela), *Les derniers jours de Muhammad*, éd. Albin Michel, Paris, 2016.
- . Rāgib (Yūsuf), « Esclaves et affranchis trahis par leur nom dans les arts de l'islam médiéval » dans *Les non-dits du nom, onomastique et documents en terres d'Islam, mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, sous la dir de Müller (Christian)&Roiland-Rouabah (Muriel), éd. Presses de l'ifpo, Beyrouth, 2013.
- . Abū Rayya (Maḥmūd), *Aḍwā' 'alā al-sunna al- Muḥammadiyya*, éd. Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1957.
- , *Cheikh al- muḍīra Abū Hurāira*, éd. mu'assasat al-a'lamī li -l-Mathbū`āt, Beyrouth, 1993.
- . Renan (Ernest), *Essais de morale et de critique*, éd. Calmann-Lévy, Paris, 1859.
- . Ribot (Théodule), *L'hérédité psychologique*, éd. Librairie Germer Baillière & Cie, Paris, 1882.
- . Ricœur (Paul), *Le conflit des interprétations-essais d'herméneutique-*, éd. du Seuil, Paris, 1969.
- , *Du texte à l'action -Essais d'Herméneutique II-*, éd. du Seuil, Paris, 1986.
- . Robin (Christian Julien), « Ḥimyar, des inscriptions aux traditions » dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, éd. The Hebrew University of Jerusalem, 2005, N° 30.
- , « Himyar et Israël » dans : *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Comptes rendus de l'année 2004.
- . Robinson (Chase. F), *Islamic Historiography*, éd. University Press, Cambridge, 2003.
- . Rodinson (Maxime), *Mahomet*, éd. du seuil, Paris, 1968.
- . Römer (Thomas), *Les cornes de Moïse-Faire entrer la Bible dans l'histoire-*, éd. Fayard, Paris, 2009.
- , *L'invention de Dieu*, éd. du Seuil, Paris, 2014.
- . Rose (Paul Lawrence), « Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina : Retrieving the historical Kernel », dans *Der Islam* Bd. 86, S, éd. Walter de Gruyter, Berlin, 2011.
- . Rubin (Uri), « The Constitution of Medina», dans *Studia Islamica*, N° 62. (1985).
- . Sadun (Maḥmūd al-Samūk), *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq : eine synoptisch untersuchung, Inaugural-Dissertation [non éditée]*, Francfort sur le Main, Johann Wolfgang Goethe Universität, 1978.
- . Said (W. Edward), *L'orientalisme -L'Orient crée par l'Occident-* Trad. par Catherin Malamoud ; la préface (2003) de l'auteur trad. par Sylvestre Meininger, éd. du Seuil, Paris, 2005.
- . Sand (Shlomo), *Comment le peuple juif fut inventé*, éd. Fayard, Paris, 2008.
- . Sardar (Ziauddin), *Histoire de La Mecque-De la naissance d'Abraham au XXI<sup>e</sup> siècle-*, Trad. de l'anglais par Tilman Chazal & Prune Le Bourdon-Brécourt, éd. Payot&Rivages, Paris, 2015.
- . Sauvaget (Jean), *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman -Éléments de bibliographie-*, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943.

- , *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman- Éléments de bibliographie-*, Édition refondue et complétée par Cahen (Claude)-, éd. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1961.
- . Schacht (Joseph), *Introduction au droit musulman*, Trad. de l'anglais par Paul Kempf & 'Abd al-Magid Turki, éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 1999.
- , *An introduction to islamic law*, éd. Clarendon press, Oxford, 1966.
- , *The origins of Muḥammadan jurisprudence*, éd. Oxford University Press, 1959.
- . Schleiermacher (Friedrich), *Herméneutique*, trad. de l'allemand par Marianna Simon, éd. Labor & Fides, Genève, 1987.
- . Schmitt (J.-C) & Oexle (O. G) (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le C.N.R.S et le Max-Planck-Institut für Geschichte, éd. Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.
- . Schniedewind (William. M), *Comment la Bible est devenue un livre -La révolution de l'écriture et du texte dans l'ancien Israël-*, Trad. de l'anglais par Simone & Maurice Montabrut, éd. Bayard, Paris, 2006.
- . Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 2002.
- , « Mūsā b. 'Uqba's Maghāzī » dans *The biography of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. Haraald Motzki : Brill, Leiden, 2000.
- , *The Oral and the written in early Islam*, Trad. par Vagelpohl (Uwe), éd. Routledge, London & NewYork, 2006.
- . Schützenberger (Anne Ancelin), *Aïe, mes aïeux !*, éd. Desclée de Brouwer & La Méridienne, Paris, 1993.
- & Devroede (Ghislain), *Ces enfants malades de leurs parents*, éd. Payot & Rivages, Paris, 2003.
- . Sergeant (Robert Bertram), « The Constitution of Medina », *Islamic Quarterly* 8 (1964).
- , «The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *Tahrīm* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so-called constitution of Medina. », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 41, No. 1 (1978).
- . Şeşen (Ramazan), « Esquisse d'une histoire du développement des colophons dans les manuscrits musulmans », publié dans *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous la direction de François Déroche & Francis Richard, éd. Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997.
- . Shimada (Johei), *Yogensha Mahomet* (en Japonais) [le prophète Muḥammad], Tokyo, 1966.
- . Shoemaker (J. Stephen), *The death of a Prophet - The end of Muḥammad's life and the beginnings of Islam-*, éd. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012.
- . Simonsen (Jørgen Baek), *Studies in the genesis and early development of the caliphal taxation system with special references to circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*, éd. Akademisk Forlag, Copenhagen, 1988.
- . Soler (Jean), *L'invention du monothéisme*, éd. de Fallois, Paris, 2002.
- , «Sémiotique de la nourriture dans la Bible» dans : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations-* 28<sup>e</sup> année, N<sup>o</sup> 4, 1973.
- . Spinoza (Baruch), *Traité théologico-politique*, Trad. et notes Charles Appuhn, éd. GF. Flammarion, Paris, 1965.



- . Sprenger (Aloys), *Das leben und die lehre des Muḥammad*, éd. Nicolaishe Verlagsbuchhandlung (A. Effert & L. Lindtner), Berlin, 1869.
- , *Life of Mohammad from original sources*, éd. The Presbyterian mission press, Allahabad, 1851.
- , « On the Origin and Progress of Writing down Historical Facts among the Musul mans », in *journal of Asiatic Society Of Bengal*, 25, 1856.
- . Sublet (Jacqueline), « Le nom dans la famille » dans *La famille en islam d'après les sources arabes*, éd. Les Indes savantes, Paris, 2013.
- , *Le voile du nom -Essai sur le nom propre arabe-*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1991.
- .Tillier (Mathieu), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside*, éd. Presses de l'Ifpo, Damas, 2009.
- . Toynbee (Joseph Arnold), *Le changement et la tradition - Le défi de notre temps -*, Trad. de l'anglais par Louis-Jean Calvet, éd. Payot, Paris, 1969.
- . Wansbrough (John), *Quranic studies : sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University press, 1977.
- . Watt (William Montgomery), *Mahomet*, Trad. de l'anglais par F. Dourveil, S. M. Guillemin et F. Vaudou, éd. Payot, Paris, 1989.
- , *Mahomet à Médine*, Trad. de l'Anglais par S. M. Guillemin & F. Vaudou, éd. Payot, Paris, 1978.
- , *Muhammad at Medina*, éd. The Clarendon Press, Oxford, 1956.
- , *la pensée politique de l'islam -les concepts fondamentaux-*, Trad. de l'anglais par Sabine Reungoat, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- . Weber (Max), *Le savant et le politique*, Trad. par Freund (Julien), éd. Bibliothèque 10/18, Paris, 1963.
- . Wellhausen (Julius), *Das Arabische Reich und sein sturz*, Trad. par Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rēdā, sous le titre : *Tārīkh al-dawla al-'arabiyya min ḍuhūr al-'islām ilā nihāyat al-dawla al-umawiyya*, éd. Lajnat al-al-ta'līf wa al-tarjama wa al-nashr, Le Caire, 1968.
- , « Muhammads Gemeindeordnung von Medina » dans *Skizzen und Vorarbeiten*, éd. Berlin, 1889.
- . Wensinck (Arent Jan), *Mohammed en de joden te Medina*, éd. Boekhandel En Drukkerij Voorh E. J. Brill, Leiden, 1928.
- , *Muhammad and the Jews of Medina*, éd. Fribourg en Brisgau, 1975.
- , & avec le concours de nombreux orientalistes, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, éd. E. J. Brill, Leiden, 1936.
- . Ye'or(Bat), *Les chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude -VIIe-XXe siècle-*, éd. du Cerf, Paris, 1991.
- . Zein al-Abdin (al-Tayib), «The Political Significance of the Constitution of Medina », in *Arabianand Islamic Studies*, London & NewYork, 1983.

### C. Approches Littéraires et linguistiques :

- . Ibn al-Athīr (Majd al-dīn), *Manāʾil al-ṭālib fi sharh ṭiwāl al-gharāʾib*, Annoté par Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, éd. al-Madanī, Le Caire, 1983.
- , *al-nihāya fi gharīb al-ḥadīth wa al-athar*, éd. Dār Ibn al-Jawzī, Dammam, 2000.
- . Al-Azharī (Muḥammad), *Tahḍīb al-lughā*, éd. Dār al-taʾlīf wa al-tarjama, Le Caire, 1964.
- . Barthes (Roland), *L'obvie et l'obtus -Éssais de critiques III-*, éd. du Seuil, Paris, 1982.
- . Beaumont (Daniel), « Hard-Boiled : Narrative discourse in early muslim traditions. », *Studia Islamica*, 1996/1 (février) 83.
- . Belot (J.B), *al-Farāʾid al-d'urriyya, Vocabulaire Arabe-Français*, éd. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1899.
- . Benveniste (Émile), *Problèmes de linguistique générale*, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- . Caro, (Elme-Marie), *Variétés Littéraires*, éd. Librairie Hachette & Cie, Paris, 1889.
- . Al-Ḍabbī (Al-Mufaḍḍal), *al-Mufaḍḍaliyyāt*, Annoté par A. Muḥammad Hārūn & A. M. Shākir, éd. Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1963.
- . De Saussure (Ferdinand), *Cours de linguistique générale*, éd. Payot & Rivages, Paris, 1995.
- . *Dictionnaires Le Robert*, éd. Sejer, Paris, 2011.
- . Ibn Durayd (Muḥammad), *al-Ishtiqāq*, éd. Dār al-jīl, Beyrouth, 1991.
- . Abū al-Faraj al-Iṣfahānī ('Ali), *Kitāb al-aghānī*, éd. Dār al-kutub, Le Caire, 1952.
- , *Kitāb al-aghānī*, éd. Dār al-Kutub al-miṣriyya, Le Caire, 1929.
- , *Kitāb al-aghānī*, éd. Dār Ṣādir, Beyrouth, 2008.
- . Ibn Fāris (Aḥmad), *Mu'jam maqāyīs al-lughā*, éd. Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, Beyrouth, 2001.
- , *al-Ṣāhibī*, éd. maktabat al-ma'ārif, Beyrouth, 1993.
- . Al-Fayrūz Ābādī (Muḥammad), *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, éd. Mu'assasat al-Risālat, Beyrouth, 2005.
- . Al-Frāhidī (al-Khalīl), *Kitāb al-'Ayn*, Annoté par Maḥdī al-Makhzūmī & Ibrāhīm al-Samirā'ī, éd. Dār al-Rashīd li al-nashr, Bagdad, 1980.
- . Genette (Gérard), *Discours du récit*, éd. du Seuil, 2007.
- , *Palimpsestes- La littérature au second degré-*, éd. du Seuil, Paris, 1982.
- , *Seuils*, éd. du Seuil, Paris, 1987.
- . *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*, éd. Larousse, Paris, 2011.
- . Ibn Abī al-Ḥadīd ('Abd al-Ḥamīd), *Sharḥ nahj al-balāgha*, éd. Dār al-kitāb al-'arabī, Bagdad, 2007.
- . Al-Harawī (Aḥmad), *al-Gharībayn fī al-qur'ān wa l-ḥadīth*, éd. maktabat Nizār, la Mecque, 1999.
- . Hoek (Leo Huib), *La Marque du titre -Dispositifs sémiotiques d'une pratique textuelle-*, éd. Mouton, Paris, 1981.
- . Al-Jāḥiẓ ('Amr), *al-Bayān wa-l-tabyīn*, Annoté par A. M. Hārūn, éd. al-Khānjī, Le Caire, 1998.
- , *al-Ḥayawān*, Annoté par A. M. Hārūn, éd. al-Ḥalabī, Le Caire, 1965.
- , *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1964.
- . Jeffery (Arthur), *The Foreign vocabulary of the qur'ān*, éd. Brill, Leiden & Boston, 2007.
- . Ibn Jinnī ('Uthmān), *al-Khaṣā'is*, annoté par Muḥammad Ali al-Najjār, éd. Dār al-kutub, Le Caire, 1952.



- . Al-Jurjānī (Abd al-Qāhir), *Dalā'il al-i'jāz*, annoté par Maḥmūd Muḥammad Shākir, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1984.
- . Kilito (Abd al-Fattāḥ), *L'auteur et ses doubles -Essai sur la culture arabe classique-*, éd. du Seuil, Paris, 1985.
- . Lejeune (Philippe), *Le pacte autobiographique*, éd. du Seuil, 1975.
- . Levi (Primo), *Si c'est un homme*, éd. Robert Laffont, Paris, 1996.
- . Ibn Manzūr (Muḥammad), *Lisān al-'arab*, éd. Dār Ṣāder, Beyrouth, 1882.
- . Al-Mubarrid (Muhammad), *al-Kāmil*, annoté par Muḥammad al-Dālī, éd. Mu'assasat al-risāla, Beyrouth, 1997.
- . Oster (Pierre), *Dictionnaire des citations françaises*, éd. Les usuels du Robert, Paris, 1990.
- . Pellat (Charles), *Le livre des avares d'al-Jāḥiẓ*, éd. G. P. Maisonneuve, Paris, 1951.
- , *Le milieu Baṣrien et la formation de Jāḥiẓ*, éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1953.
- . Al-Qāḍī (Muḥammad), *al-Khabar fi al-adab al-'arabi - dirāsa fi l-sardiyya al-'arabiyya-*, éd. Dār al-gharb al-islāmī, Beyrouth, 1998.
- . Al-Qālī (Ismā'īl), *Ḍayl al-amālī wa al-nawādir*, éd. al-Hay'a al-miṣriyya al-'āma li-l-kitāb, Le Caire.
- . Ibn Qutayba ('Abd Allāh), *Garīb al-ḥadīth*, éd. Maṭba'at al-'ānī, Bagdad, 1977.
- , *al-Shī'r wa al-shu'arā'*, Annoté par Aḥmad Muḥammad Shākir, éd. Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1958.
- . *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue Française*, éd. Dictionnaires Le Robert, Paris, 1992.
- . Ibn Sallām (Abū 'Ubayd al-Qāsim), *Garīb al-ḥadīth*, éd. Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, Heyderabad, 1964.
- . Al-Sayūṭī (Jalāl al-Dīn), *al-Muzhir fi'ulūm al-lughā wa anwā'ihā*, éd. al-Maktaba al-'aṣriyya, Beyrouth, 1986.
- . Ibn Sallām al-Jumaḥī (Muḥammad), *Ṭabaqāt al-shu'arā'*, éd. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2001.
- . Sībawayh ('Amr), *al-Kitāb*, Annoté par 'Abd al-Sallām Muḥammad Hārūn, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1988.
- . Ibn Sīdah ('Ali), *al-Garīb al-muṣanaf*, annoté par M. al-'Abīdī, éd. Dār Suḥnūn, Tunis, sans date.
- , *al-Muḥkam wa al-muḥiṭ al-a'zam*, éd. Ma'had al-makḥṭūṭāt al-'arabiyya, Le Caire, 2003.
- . Al-Sīrāfī (al-Ḥasan), *Akḥbār al-naḥwyyīn al-baṣriyyīn*, éd. al-Bābī al-ḥalabī, Le Caire, 1955.
- . Al-Tha'ālibī ('Abd al-Malik), *Fiqh al-lughā wa asrār al-'arabiyya*, éd. al-Maktabat al-'aṣriyya, Beyrouth, 2000.
- . Tha'lab (Aḥmad), *Majālis Tha'lab*, éd. Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1948.
- . Tondeur (Josette). *Ambivalence et énantiosémie -Des tendances et désirs de la psyché au langage et à la poésie-*, éd. Lambert-Lucas, Limoges, 2011.
- . Ibn 'Umar al-Baghdādī ('Abd al-Qādir), *Khizānat al-adab wa lub lubāb lisān al-'arab*, éd. Maktabat al-Khānjī, Le Caire, 1997.
- . Al-Zamakhsharī (Maḥmūd), *al-Fā'iqa fi gharīb al-ḥadīth*, éd. 'Aisā al-Bābī al-ḥalabī & et ses associés, Le Caire, 1971.
- , *al-Fā'iqa fi gharīb al-ḥadīth*, éd. Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Niẓāmiyya, Hyderabad, 1906.

- . Al-Zubaydī (Muḥammad), *Mukhtaṣar al-'Ayn*, éd. Wizārat al-awqāf, Casablanca, 1963.
- , *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn wa al-lughawīyyīn*, éd. Dār el-ma'ārif, Le Caire, 1984.

### C . Sites Internet :

- . Baneth (D. Z. H), « What did Muḥammad mean when he called his religion "Islam"», *Israel Oriental Studies I* (1971). [www.alwaraq.net/HistoryConverter.htm](http://www.alwaraq.net/HistoryConverter.htm).
- . Chouraqui (André), *Le Coran*, version électronique : 1.0 (07/13) [www.lenoblecoran.fr](http://www.lenoblecoran.fr)
- . Kazimirski (Albert), *Le Coran*, version électronique : 1.1 (03/13) [www.lenoblecoran.fr](http://www.lenoblecoran.fr)
- . Michon (Jean-Louis) : *Le Coran*, version électronique : [www.lenoblecoran.fr](http://www.lenoblecoran.fr)
- . Safir News, [http://www.saphirnews.com/Declaration-de-Marrakech-sur-les-droits-des-minorites-religieuses-dans-le-monde-islamique\\_a21910.html](http://www.saphirnews.com/Declaration-de-Marrakech-sur-les-droits-des-minorites-religieuses-dans-le-monde-islamique_a21910.html)
- . Ye'or(Bat), [http://www.dhimmitude.org/archives/bat\\_yeor\\_terres\\_arabes\\_terres\\_dhimmitude\\_1983\\_1.pdf](http://www.dhimmitude.org/archives/bat_yeor_terres_arabes_terres_dhimmitude_1983_1.pdf).
- , <http://www.veroniquechemla.info/2010/01/interview-de-bat-yeor-sur-la-dimmitude.htm>.

## . Index

\* Dans cet index, nous n'avons pas pris en considération les préfixes suivants : 'Abd, Abū, Al, Banū, Bint et Dū, ainsi que les articles : la, le, les et un.

- 'Abbān Ibn 'Uthmān Ibn 'Affān, 77, 78  
Abbān Ibn Yazīd al-'Aṭṭār, 267  
Ibn 'Abbās, 72, 154, 156, 198, 223, 264, 269  
Al-'Abbās, l'oncle du Prophète, 112, 120, 343  
Abbasides, 101  
Al-'Abbās Ibn Muḥammad, le frère de  
Abū al-'Abbās al-Seffāh, 76, 340  
L'abrogation, 138  
Al-Abwā' الأبوأء, 178  
Al-*abrār*, 194  
L'accord d'al-'Aqaba, 108, 112, 251  
L'Accord avec les chrétiens de Najrān, 192, 200, 320, 345  
'Adnān, 89, 94  
Les 'Adnaniens (les Arabes du Nord), 94  
Affidé ثقة, 285  
*ahl al-sunna wa l-jamā'a*, 327  
Aḥmad Ibn Ḥanbal, 11, 92, 99, 130, 265  
'Āi'sha l'épouse du Prophète, 95, 96  
'Ā'isha fille de Mu'āwiya Ibn al-Mughīra, 79  
A'jamī, 'ajmā', 'ujma, 67  
Al-Akhfash, 303  
Al-Akhnas Ibn Sharīq, 152  
Les aléas de la transmission, 177  
'Ali Ibn Ḥusayn Ibn 'Ali, 113  
'Ali Ibn al-Madīnī, 70, 72, 132  
'Ali Ibn Abī Ṭālib, 57, 131, 156, 157, 158, 159  
'Ali b. al-Ḥusayn Ibn 'Ali Ibn 'Abī Ṭālib, 131, 56  
Les Alides, 140, 142, 144  
L'aliénation المناولة, 136  
Al-'Āliya, 294  
'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal, 11, 74, 141  
'Abd Allāh Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ, 202, 250  
'Abd Allāh Ibn al-Ḥasan Ibn al-Ḥasan, 140  
'Abd Allāh Ibn Ja'far Ibn al-Ward, 128  
'Abd Allāh Ibn Abī Rāfi', 158  
'Abd Allāh Ibn Rawāḥa, 190, 202  
'Abd Allāh Ibn Ṣāliḥ, 147  
'Abd Allāh al-Sarakhsī, 319  
'Abd Allāh Ibn Ubbay Ibn Salūl, 201, 213, 214  
'Abd Allāh Ibn 'Umar, 115, 130  
'Abd Allāh Ibn Wahb, 263  
'Abd Allāh b. Zubayr, 114, 115  
L'allégeance, 112  
*amana*, sécurisés, 221  
Āmina fille de 'Alqama b. Ṣafwān al-Kinānī, 76  
Les Banū 'Amr Ibn 'Awf, 199, 200, 202, 219  
'Amr Ibn Ḥazm, 157  
'Amr al-Muzanī, 151  
Anas Ibn Mālik, 63, 66, 203, 250, 294  
Les ancêtres, *salaf*, 132  
L'année des délégués عام الوفود, 301  
L'année d'*al-jamā'a*, 303  
*anṣār* judaïsés, 213  
'Aqīl le frère de 'Ali, 190  
Al-Aqra' Ibn Ḥābis, 158  
L'Arabie préislamique, 101  
Al-'Aṣabiya, l'Esprit de corps, 174  
Asad Ibn al-Furāt, 263  
As'ad Ibn Zurāra, 94, 96, 202  
Al-A'shā, 70, 296  
'Āṣim al-Aḥwal, 198  
'Āsim Ibn 'Umar Ibn Qatāda, 74  
Asmā', épouse d'al-Zubayr et la sa sœur de  
'Ā'isha, 115, 129  
Asmā' Bint 'Umays, 250  
'Assāf al-Naṣrānī, 154, 224

L'autobiographie, 113  
 L'autorité divine, 7  
 Les Banū 'Awf, 178, 199, 200, 201, 202, 225, 239  
 Aws, 33, 37, 39, 43, 50, 199, 238  
 Aws Allāh, 200, 201, 202, 211, 278  
 Al-Aws Ibn Ḥāritha, 201, 214  
 Aws Manāt, 201, 278  
 Al-Awzā'ī, 55  
 Ayla, 148  
 'Ayn al-Tamr, 63  
 Abū Ayūb al-anṣārī, 171, 295  
 Badr, 56, 182, 187, 189, 190, 205  
 Bagdad, 65, 286, 317, 327, 338  
 Al-*bakkā'ūn*, 151  
 Al-Barā' Ibn Ma'rūr, 202  
 Bar Kokhba, 209  
 Bassora, 66, 82, 89, 91, 149  
 La bataille d'al-Ḥarra, 68  
 La bataille d'al- Khandaq, 234  
 La bataille de dī qard ذِي قَرْد, 292  
 La bataille de Tabūk, 134  
 La bataille d'Uḥud, 84, 103, 105, 137, 170, 189, 273  
 La bibliothèque de l'association orientale Allemande, 122  
 Bibliothèque de David à Mossoul, 122  
 La bibliothèque public de Damas, 122  
 La bibliothèque universitaire d'al-Qarawiyyīne à Fès, 87  
 La bibliothèque *al-Zāhiriyya* à Damas, 122  
 Bilāl, 95  
*biṭāna*, 31, 206, 216, 240  
 Les Bouyides, 57  
 Bu'āth, 171, 172, 211  
 Al- Bukhārī, 99, 122,  
 Al-Buwayṭī, 265  
 Le calife Abū Bakr, 63, 69, 129, 144, 145, 158, 190, 249, 252, 302  
 Le calife al-Manṣūr, 55, 79, 318  
 Le calife al-Mutawakkil, 72  
 Le calife 'Umar I, 69, 83, 99, 115, 144, 156, 160, 161, 190, 196, 272  
 Le calife 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz ('Umar II, le neveu de 'Abd al-Malik Ibn Marwān), 74, 258,  
 Le cas contraire ou le concept de différence مفهوم المخالفة, 289  
 Un cercle savant *ḥalaqa 'ilmiyya*, 264  
 Chaîne de transmission, 120, 136  
 Le chaînon manquant, 147  
 La Charte de Médine, 98, 100, 172, 195, 214, 216, 274, 288  
 Le chiisme, 140, 142, 303  
 Le chiisme duodécimain, 303, 331  
 La chronologie de révélation, 298  
 Les colophons des manuscrits, 155  
 Compensation du sang, *'aql*, 55, 144, 154, 185, 187  
 Confucianisme, 268  
 Le consensus الإجماع, 303, 304  
 Constantin, 268  
 La constitution de Médine, 18, 19, 40, 108, 204, 208, 309, 322, 323  
 Le contexte andalou, 68  
 La crise des Barmakides, Les malheurs des Barmakides, 81  
 Culture orale, 8  
 Damas, 66, 74, 84, 122, 269, 271,  
 Décret, *erlass*, 248  
*dhimmis*, 97, 159, 217  
 dhimmitude, 337, 340  
*ḍimma*, 222, 223, 322  
*diwān*, 271  
 La *diyya*, le prix du sang, 178, 179, 180, 183, 184  
 L'énantiosémie (*al-'aḍḍād*), 67  
 L'épître d'Abū Dāwūd, 133  
 L'épreuve de Wakī', 12  
 L'événement *d'al-ifk*, 135  
*dū al-Faqār*, 56  
 Fāṭima Bint al-Munḍir Ibn al-Zubayr, 74, 118,  
 La *fidya*, 188  
 Forgerie, 109

Forteresses *al-āṭām*, الأطم, 209  
 Le fourreau de l'épée du Prophète, 55, 57, 131, 144  
*gemeindeordnung von Medina*, 18, 322  
 Le général 'Amr Ibn al-'Āṣ, 92  
 Le général Abū Muslim al-Khurasānī, 81  
 Les gens de Najrān, 157  
 Ghaylān Ibn 'Amr, 158  
*Ḥablu Allāh*, 233  
 Al-Hādī fils d'al-Mahdī et frère de Hārūn  
 Al-Rashīd, 81  
 Hagarachs, 194  
 Hājer (Agar), la mère d'Ismaël, 193  
 Ḥamrān Ibn Abān, 158  
 Ḥamza, 190  
 Harat, 147  
 Les Banū al-Ḥārith, 28, 43, 199, 200, 202, 220, 239,  
 Ḥāritha Ibn Tha'labā, 199  
 Harūn al-Rashīd, 12, 76  
 Les Ḥasanides, 142  
 Al-Ḥasan Ibn 'Uthmān al-Ziyādī, 259  
 Ḥasan Ibn 'Alī, 81, 303  
 Al-Ḥasan al-Baṣrī, 66  
 Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Ḥanafīya  
 Ibn 'Alī, 113  
 Les Banū Hāshim, 90  
 Abū Ḥātim al-Rāzī, 92  
 Le *Ḥedjāz*, 148  
 Hammām Ibn Munabbih, 250  
 La *hijra*, 192, 193, 194, 195, 209  
 Ḥimyar, 161  
 Al-Ḥīra, 73  
 Hishām Ibn 'Abd al-Malik, 78, 93, 287  
 Hishām Ibn 'Urwa, 11, 69, 96, 113, 254, 270  
 Abū Hurayra, 58  
 Ḥusaynides, 142  
*L'hypomnème*, 256  
 Les Hyporites, *al-munāfiqūn*, 107  
 Ibrāhīm Ibn Sa'd, 70, 119  
*ignavia critica*, 10  
*ijtihād*, 304  
 'Ikrima, 51, 116, 142, 147, 156,  
 L'Imām occulté, 140  
 L'*imām* al-Réḍā, 57  
 La limitation de l'absolu, *taqyīd*  
*Al-muṭlaq*, 132  
 L'impôt foncier, *al-Kharāj*, 79, 157, 159, 263  
 L'inquisition, la *miḥna*, 72  
 L'invasion des Mongols de l'Iraq, 83  
 'Īsā Ibn Yūnus, 151  
 Ibn Ishāq, 12, 27, 63, 268, 269, 278, 292, 312, 319  
 Islam contemporain, 10  
*isnād, sanad*, 40, 43, 52, 98, 152  
*Al- isnād al-'ālī*, 154  
*Al-isnād al-nāzil*, 154  
 Ispahan, 90  
 Jābir Ibn 'Abd Allāh, 250  
 Jābir Ibn Zayd, 304  
 Jaḍmān, 215  
 Abū Ja'far al-Manṣūr, 73, 317  
 Ja'far al-Ṣādiq, 57, 140, 142, 143  
 Ja'far Ibn Yaḥya le Barmécide, 261  
 Jafna, 206, 214, 215, 240  
*Al-Jafr*, 140  
 La *Jāhiliyya*, 116  
 Al-Jāḥiḏ, 64  
 Abū Jahl, 193  
 Al-Jazīra, 73, 317  
*jizya*, le tribut, 158, 207  
 Le jour d'al-Ḥarra, 11, 68, 254, 255, 257  
 Le juge suprême, Abū Yūsuf, 80, 81, 159, 160, 204, 263, 264, 290, 319  
 Juhayna, 222  
 Le jurisconsulte Abū Ḥanīfa, 81, 99, 160, 264, 289, 290  
 Les Banū Jusham, 28, 37, 43, 199, 200, 202, 239,  
 Ka'b Ibn al-Ashraf, 50, 105, 234  
 Ka'b Ibn Mālik, 115, 129  
*kāfir*, 56, 57, 58, 101, 144, 241, 287,

289

Khadīja, 113, 114, 115, 274,  
Khālīd Ibn al-Walīd, 63, 64  
Khatar Ibn Mālik al-Kāhin, 304  
Khaṭma, 201  
Khaybar, 51, 209, 214, 292  
Al-Khayzurān, 65  
Khazraj, 191, 192, 199  
Le *kitāb* de Faṭīma, 143  
*kitāb* de Yathrib, 7  
Kohen fils de Hārūn, 209  
Koufa, 82, 127, 309  
Al-Kushmīhanī, 319  
Abū Lahab, 192  
Al-Layth Ibn al-Muẓaffar Ibn Naṣr Ibn  
Siyyār, 266  
Al-Layth Ibn Sa'd, 37, 90, 150, 258, 270,  
Leiden, 121  
Loi du talion, *qiṣāṣ*, 181, 183  
Ma'āfir (une tribu Yéménite, 92,  
Ma'āfirites, 90  
Al-*Madīna*, 246, 260, 292, 293,  
*Madīnat al-salām, dār al-salām*, 74  
Les *Maghāzī*, 81, 89, 128  
Al-Mahdī Ibn Ja'far al-Manṣūr, 74, 80,  
81  
*Magaritai, Moagaritai*, 194  
*Mahgrāyē*, 193  
La maison de Ramla fille d'al-Ḥārith, 50  
Abū al-Malīḥ al-Hudālī, 160  
Mālik Ibn 'Awf, 158  
Mālik Ibn al-Aws, 201, 214  
Mālik, le fondateur de l'école malikite, 71,  
256, 257, 258, 262, 263, 289  
'Abd al-Malik Ibn Hishām, 85, 88, 121  
'Abd al-Malik Ibn Marwān, 74, 75, 77, 84,  
284  
Mālik Ibn al-Tayyihān, 202  
Al-Ma'mūn, 76, 82, 91, 263  
'Abd Manāf, 171, 274  
Manuscrit, 80, 87, 121, 122, 155, 221, 257,  
264, 319, 334  
Le marché de Yathrib, 209

Marwān Ibn al-Ḥakam, 135  
*matn*, 21, 41, 112, 113, 116, 154  
*al-matn al-aṣlī*, 14, 23, 44  
*mawlā*, client, 28, 30, 33, 63, 65,  
142, 158, 206, 221, 241,  
La mère esclave, *um walad*, 75, 76, 81  
Minā, 172  
Mīṭān, 215  
Le monopole de la *Ṣahīfa*, 153  
Le mont d'Uḥud, 84  
Mossoul, 122  
Les *mu'allaqāt*, 82  
*mufraḥ*, 167, 168, 185, 220  
*mufraj*, 185, 220  
Al-Mughīra Ibn Shu'ba, 158  
Les *muhājirūn* et les *anṣār*, 10, 12, 52,  
55, 198, 208, 320  
Muḥammad Ibn Aḥmad al-Fāshānī, 320  
Muḥammad Ibn Ali Ibn Ḥusayn Ibn Ali,  
141  
Muḥammad al-Bāqir, 55, 131, 142, 143  
Muḥammad Ibn al-Barqī, 128  
Muḥammad al-Nafs al-Zakiya, 81  
Muḥammad Ibn 'Abd al-Salām al-Khushanī,  
128  
Muḥammad Ibn Sirīn, 63  
Muḥammad Ibn Yūsuf al-Farbarī, 319  
Al-*muhdathūn*, 237  
*muhdith*, 55, 58, 101, 143, 244, 287  
Banū al-Mukhayyal, 189  
*mu'min*, 28, 56, 101, 142, 278, 280, 303,  
315, 320  
*mu'minūn al-muttaqūn*, 28, 38, 237, 243, 295  
Al-Munḍir Ibn 'Amr, 202  
Al-Munḍir Ibn Zubayr, 149  
*mursal* المرسل, 132  
Muṣ'ab Ibn al-Zubayr, 12  
*muṣannafāt*, 252, 258, 262  
Mūsā Ibn 'Uqba, 71, 118  
Mūsā fils de Yasār, 63  
Musaylima Ibn Ḥabīb (Musaylima al-Kaḍāb),  
161  
Le musée Britannique, 121

*Al-muṣṣḥaf*, le codex, 249  
*mushrik*, 29, 38, 106, 176, 213, 278, 315  
*muslim*, 29, 38, 56, 103, 220, 278, 327  
 Al-Mustamlī, 319  
 ‘Abd al-Muṭalib, le grand-père du Prophète, 133, 179  
 Al-Mu‘taṣim, 76  
 Al-Mutawakil, 76, 84  
 Mutazilisme, mu‘tazilite, 70  
*muttaqī*, 278, 286  
*Al-mutūn al-idāfiya*, 14, 40  
 Al-Muzanī, 265  
*nabī*, 246, 272, 274, 276  
 Al-Nābigha al-Ḍubyānī, 296  
 Les Banū al-Nabī, 28, 37, 199, 200, 202, 219, 239  
 Banū al-Naḍīr, 52  
 Al-Naḍr Ibn Kināna, 179  
 Nāfi‘, l’esclave de ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar, 115, 130  
 Banū al-Najjār, 30, 38, 94, 199, 240, 295  
*naqīb*, 202, 203  
 Les normes idéologiques, 112  
 Al-Nufaylī, 120  
 Al-Nu‘mān Ibn Bashīr Ibn Sa‘d, 190  
 Les objectifs supérieurs de la jurisprudence islamique, 132  
 Omeyyades, 97, 254, 262, 270, 330  
 L’ordonnance de Médine, 314  
 ordonnance, *ordinanza*, 101, 104, 248, 314,  
 L’ordre divin, 20  
 Le pacte d’al-Ḥudaybiya, 177  
 Papyrus, 248, 261, 273  
 Paratexte, 112, 113, 168,  
 Un parchemin, 84  
 Patrimoine familial, 113  
 l’oralité, 146, 262, 266, 268  
 La poésie préislamique, 82, 116, 296  
 Le poète Ḥassān Ibn Thābit, 129  
 La prêtresse Ṭurayfa, 214  
 Prosopographie, 20  
 Qaḥṭān, 89  
 Qaḥṭānien (les Arabes du Sud), 89  
 Al-Qa‘nabī (‘Abd Allāh), 263  
 Qāsim fils de Muḥammad fils du calife  
 Abū Bakr, 72  
 Banū al-Qayn, 158  
 Banū Qaynuqā, 51, 207  
 Qays Ibn Maḥrama Ibn al-Muṭṭalib Ibn  
 ‘Abd Manāf, 63  
 Qīla Bint al-Arḡam ou Bint Kāhil, 199  
*qirtās*, (*qartās* ou *qurtās*, *khārtēs*), 248,  
 249  
 Qubā’, 201  
 Qubayṣa Ibn Dua‘yb, 75  
 Quraysh, 56, 193, 195, 202, 243, 293,  
 308, 315  
 Banū Qurayṣa, 50, 207, 211, 293  
 Al-Rabī‘ Ibn Sulaymān al-Murādī, 265  
 ‘Abd al-Raḥmān fils de Yasā, 63  
 Rāfi‘ Ibn Mālik, 202  
 ‘Abd al-Raḥīm Ibn al-Barqī, 128  
 ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ash‘ath, 271  
 ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Awf, 129  
 ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Qāsim, 263  
 Abū ‘Abd al-Raḥmān Yazīd Ibn Tha‘laba, 201  
 La rançon du prisonnier, *fakāk al-asīr*,  
 55, 58, 144, 187, 237  
*rasūl*, 154, 260, 276  
 Rātij, 215  
 Ray, 123  
 Reconstruction synoptique, 125  
 Réfractaire, 288  
 Répandre, 136  
 La restriction du général, *takhṣīṣ al-‘ām*, 132  
 Révisionniste, 10  
 Le roi Ḥimyarite Abī karib, 309  
 Sa‘d Ibn Abī Waqqāṣ, 68, 83, 156  
 Sa‘d Ibn Mu‘āḍ, 203, 216  
 Sa‘d Ibn Mushammit, 189  
 Sa‘d Ibn al-Rabī‘, 202  
 Sa‘d Ibn ‘Ubāda, 202, 203, 250  
 Sāfila, 201  
 Ṣafiyya l’épouse du Prophète, 68  
*ṣaḥīf*, 249



La *Ṣaḥīfa*, 18, 29, 38, 56, 134, 250, 261, 280, 309  
 La *ṣaḥīfa* du boycott des Banū Hāshim, 82, 156, 227, 309  
 La *Ṣaḥīfa* de Médine, 100  
 La *ṣaḥīfa al-ṣādiqa*, la véridique, 154  
 Les Banū Sāi'da, 28, 43, 199, 200, 202, 239  
 Sa'īd Ibn Jubayr, 137, 256, 297  
 Sa'īd Ibn Murra, 200  
 Sa'īd Ibn al-Musayyib, 12, 75, 130, 271, 272  
 Le saint ascète Buḥayra, 133  
 Salama Ibn al-Faḍl, 122  
 Salm Ibn Murra, 200  
 Samarqand, 262  
 Samura Ibn Jundub, 250  
 La *saqīfat de Banū Sāi'da*, 93  
 Sarah, 193  
 Scribe, 84, 155  
 Scribe controversé, 156  
 Scribe douteux, 156  
 Sallām Ibn Mishkam, 51  
 Salma Bint 'Amr, 214  
 'Abd Manāf, 171  
 Le Serment d'allégeance d'al-'Aqaba, 108, 115, 309, 320,  
 Shafāthā, 64  
 Shāfi'ī, 90, 234, 261, 264, 265  
 Le *Shām*, 148  
 Les Banū 'Abd Shams, 89  
 Banū al-Shaṭaba, 214  
 Banū al-Shaṭība, 215  
 Al-Shawṭ, un lieu entre entre Yathrib et le mont d'Uḥud, 214  
 Al-Shuṭba, 30, 220  
 Al-Shuṭna, 220  
 Ṣiffīn, 233, 234  
 Sirīn, 63  
 Situation mythique, 88  
 Abū Siyyāra al-'Udwānī, 179  
 La société des Nations, 20  
 Solution d'autorité, 8  
 Structure squelettique, 18  
 Les successeurs *al-tābi'ūn*, 68, 254  
 Abū Sufyān, 97  
 Sufyān al-Thawrī, 99  
 Sufyān Ibn 'Uyayna, 70  
 Sulaymān fils de 'Abd al-Malik, 76  
 La *Sunnah Jāmi'ah*, 244, 245  
 Le sunnisme, 147, 327  
 Surāqa Ibn Mālik Ibn Ju'shum, 115  
 Surendetté, *mufraḥ*, 55  
 Le syncrétisme التلفيق, 154  
 Le *syngramma*, 256  
*Tadwīn*, 255  
 Abū Ṭālib, 133  
 Tarse, 147  
 Le *taṣnīf*, 264, 269, 272, 289  
 La terre de Fadek, 145  
 Texte composite, 97, 119, 120, 134  
 Le texte de Médine fractionné, 14, 55, 142  
 Tha'laba Ibn 'Amr Muzayqiyā', 214  
 Tha'laba Ibn al-Fiṭyawn, 210, 211,  
 Thaḳīf, 161, 223  
 Banū Tīm, 71  
 Le Tigre, دجلة, 83  
 Trace mnésique, 9  
 Le traité de 'Umar, 321, 323  
 'Ubāda Ibn al-Ṣāmit, 201, 202  
 Ubay Ibn Ka'b, 196  
 'Uday Ibn Zayd al-'Ubādī, 296  
 Banū Omeyya Ibn Zayd, 201  
 La *Umma*, 97, 102, 108, 217, 222, 231  
 La *'umra* de Ḥudaybiya, 170  
 'Uqayl Ibn Khālid, 147, 148, 150  
 'Urwa Ibn al-Zubayr, 11, 74, 130, 135, 160, 260, 268  
 Usāma Ibn Zayd Ibn Ḥāritha, 132  
 Useyd Ibn Ḥuḍayr, 202  
 'Uthmān Ibn 'Affān, 68, 69, 74, 84, 148, 156, 161, 256  
 Abd al-'Uzzā, 274

La vallée de Médine, 39, 229  
 Les versions originales, 23, 44, 45  
 Les versions subsidiaires, 14, 40  
 Wā'il, 201  
 Wakī' Ibn al-Jarrāh, 11  
 Wa'la al-Shaybānī, 149  
 Al-Walīd Ibn 'Uqba, 158  
 Wāqif, 201  
 'Abd al-Wārith Ibn Sa'īd, 85, 253  
 Wāṣil Ibn 'Aṭā', 254  
 Al-Walīd fils de 'Abd al-Malik, 76  
 Wahb Ibn Kisān, 114, 130  
 Wahb Ibn Munabbih 89, 130, 134, 297  
 Waraqa Ibn Nawfal, 114  
 Al-Wāthiq, 76, 85  
 Yahūd Ibn Ya'qūb, 207  
 Yaḥya Ibn Abd Allāh Ibn Bukayr, 147  
 Yaḥya Ibn Ma'īn, 11, 70, 72, 99, 100  
 Yaḥya Ibn Sa'īd al-Qaṭān, 92  
 Yaḥya Ibn Yaḥya al-Laythī, 263  
 Yathrib, 106, 107, 166, 167, 182, 195,  
 210, 243, 292, 322  
 Yasār (le père d'Ibn Ishāq), 63, 64, 65,  
 68, 131  
 Yazīd Ibn Abī Ḥabīb, 116, 131, 256  
 Yazīd fils de 'Abd al-Malik, 76  
 Yazīd Ibn Mu'āwiya, 149  
 Yuḥanna Ibn Ru'ba, 161  
 Yūnus Ibn Bukayr, 87, 90, 122, 126, 127  
 Zayd Ibn 'Amr, 304  
 Ziyād Ibn 'Abd Allāh al-Bakā'ī, 85,  
 86, 257, 318, 319  
 Zubayda, (la mère du calife al-Amīn fils  
 de Hārūn al-Rashīd), 81  
 Al-Zubayr Ibn al-'Awwām, 17, 191, 296  
 Al-Zuhrī, 51, 52, 131, 132, 150, 253, 330  
 Banū Zurayq, 211

## . Table des Matières

|   |     |
|---|-----|
| Remerciements .....   | 2   |
| Translittérations des caractères arabes .....   | 3   |
| Épigraphe .....   | 4   |
| Figure 1 : La <i>Ṣaḥīfa</i> telle une structure squelettique .....  | 22  |
| Figure 2 : La version A .....   | 45  |
| Figure 3 : La version B .....   | 46  |
| Figure 4 : Version A citée dans d'autres ouvrages .....   | 47  |
| Figure 5 : Version C : <i>kitāb al-amwāl</i> de Ḥumayd Ibn Zanjawayh .....  | 48  |
| Figure 6 : Version D : <i>kitāb al-tārīkh al-kabīr</i> de Aḥmad Ibn Abī Khaythama .....   | 49  |
| Figure 7 : Version E : <i>kitāb al-Sunan al-kubrā</i> de Aḥmad al-Bayhaqī .....   | 50  |
| Figure 8 : Version F : Le texte de Médine abrégé ou simplement évoqué .....   | 55  |
| Figure 9 : Version G : Le texte de Médine fractionné .....  | 60  |
| Figure 10 : Les différentes transmissions de la version A .....   | 131 |
| Figure 11 : L'expansion de la version A .....   | 132 |
| Figure 12 .....   | 193 |
|   |     |
| Introduction .....  | 6   |
| I. Le texte du Pacte de Médine .....  | 15  |
| I. I. Préambule .....   | 16  |
| I. II. Les deux versions originales, <i>al-matn al-aṣlī</i> .....   | 23  |
| I. II. I. La version d'Ibn Ishāq, Version A .....   | 23  |
| I. II. II. La version d' Abū 'Ubayd, Version B .....  | 36  |
| I. III. Les versions subsidiaires : <i>al-mutūn al-iḍāfiya</i> .....  | 41  |
| I. III. I. Une esquisse des différentes versions de la <i>Ṣaḥīfa</i> :  |     |
| Version C, D, E .....   | 41  |
| I. III. II. Version F : Le texte de Médine abrégé ou simplement évoqué pour une<br>raison linguistique, juridique ou apologétique ..... | 51  |
| I. III. III. Version G : Le texte de Médine fractionné .....  | 56  |
|   |     |
| II. Seuils du texte de Médine .....   | 63  |
| II. I. Ibn Ishāq .....  | 64  |
| II. I. I. L'œuvre éventuelle d'Ibn Ishāq .....  | 75  |
| II. I. II. Ibn Hishām et son rôle dans la <i>Sīra</i> d'Ibn Ishāq .....   | 88  |
| II. II. L'Authenticité du texte de Médine .....   | 97  |
| II. III. La datation du texte de Médine .....   | 105 |
|   |     |
| III. L'étude du texte de Médine : <i>isnād</i> et <i>matn</i> .....   | 114 |
| III. I. L'étude de l' <i>isnād</i> , la chaîne de transmission .....  | 115 |

|  |     |
|--|-----|
| III. I. I. Biographie d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām .....   | 115 |
| III. I. I. I. Prologue .....   | 115 |
| III. I. I. II. Le parcours de la <i>Sīra</i> d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām .....                      | 122 |
| III. I. I. III. Ibn Ishāq et Ibn Hishām, leurs maîtres et leurs styles de transmissions .....  | 133 |
| III. I. I. III. I. Les maîtres d'Ibn Ishāq .....   | 133 |
| III. I. I. III. II. Le style de transmission chez Ibn Ishāq .....                              | 137 |
| III. I. I. III. III. Le style de transmission chez Ibn Hishām .....                            | 142 |
| III. I. II. L' <i>isnād</i> de la <i>Ṣaḥīfa</i> a-t-il évolué ? .....                          | 144 |
| III. I. II. I. <i>isnād</i> en rapport avec les Alides .....                                   | 146 |
| III. I. II. II. Les différents <i>isnād</i> de la <i>Ṣaḥīfa</i> .....                          | 153 |
| III. I. II. III. Le colophon des <i>ṣaḥīfa</i> .....   | 163 |
| I/ <i>ṣaḥīfa</i> avec un scribe douteux .....  | 163 |
| II/ <i>ṣaḥīfa</i> avec plusieurs témoins et un scribe controversé .....                        | 163 |
| III/ <i>ṣaḥīfa</i> avec une longue histoire, plusieurs témoins et un scribe .....              | 164 |
| IV/ <i>ṣaḥīfa</i> à nu .....   | 167 |
| III. II. L'étude du <i>matn</i> : le texte de la <i>Ṣaḥīfa</i> .....                           | 172 |
| III. II. I. Préambule .....  | 173 |
| III. II. II. Le contexte du texte .....  | 176 |
| III. II. III. Les grands thèmes de la <i>Ṣaḥīfa</i> .....                                      | 182 |
| III. II. III. I. La compensation pour le sang versé .....                                      | 185 |
| III. II. III. II. La rançon des captifs .....  | 194 |
| III. II. III. III. Les clans arabes à Yathrib .....  | 199 |
| III. II. III. IV. Les juifs de Yathrib .....   | 214 |
| III. II. IV. I. Les variantes dans le texte d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām (version A) .....           | 228 |
| III. II. IV. II. Les variantes dans le texte d'Abū 'Ubayd (version B) .....                    | 234 |
| III. II. IV. III. Les variantes entre les deux textes (Versions A et B) .....                  | 236 |
| III. II. IV. IV. L'ordre de la <i>Ṣaḥīfa</i> .....   | 242 |
| III. II. IV. IV. I. La répartition de R. B. Sergeant .....                                     | 242 |
| III. II. IV. IV. II. I. La répartition proposée .....  | 246 |
| III. II. IV. IV. II. II. Le texte de Médine arrangé .....                                      | 249 |
| IV. Termes et Concepts .....   | 257 |
| IV. I. <i>Ṣaḥīfa, kitāb</i> .....  | 258 |
| IV. I. I. L'oralité et l'écrit dans la culture musulmane .....                                 | 262 |
| 1/Un aperçu des écrits antérieurs .....  | 265 |
| 2/ Le rôle des disciples dans la constitution des livres de leur maître à titre posthume ..... | 271 |
| 3/ L'apparition du livre (recension définitive) .....  | 274 |
| 3. I/ <i>kitāb al-Muwaṭṭa'</i> de Mālik (m. 179/795) .....                                     | 276 |
| 3. II/ <i>kitāb al-Kharāj</i> d'Abū Yūsuf (m. 182/798) .....                                   | 277 |
| 3. III/ <i>kitāb al-Um</i> et <i>al-Risāla</i> de Shāfi'ī (m. 204/819) .....                   | 278 |

|   |     |
|---|-----|
| 3. IV/ <i>kitāb al-Musnad</i> d'Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855) .....             | 279 |
| 3. V/ <i>kitāb al-ʿAyn</i> d'al-Khalīl Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (m. 175/791) ..... | 280 |
| 3. VI/ <i>Al-kitāb</i> de ʿAmr Ibn Qunbar Sībawayh (m. vers 180/796).....       | 282 |
| 3. VII/ <i>Kitāb al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ</i> d'al-Bukhārī (m. 256/869).....           | 284 |
| 4/ Les types d'œuvres écrites.....  | 285 |
| IV. I. II. Les savants sont-ils tributaires des califes ? .....                 | 288 |
| IV. II. <i>Muḥammad, al-nabī, al-rasūl</i> .....                                | 294 |
| IV. III. <i>mushrik, muʿmin, muslim et muʿmin muttaqī</i> .....                 | 300 |
| IV. IV. <i>kāfir et muḥdith</i> .....   | 310 |
| IV. V. <i>Yathrib, al-Madīna</i> .....  | 315 |
| IV. VI. <i>umma</i> .....   | 319 |
| IV. VI. I. Le concept de la <i>umma</i> dans le texte coranique .....           | 319 |
| IV. VI. II. Le concept de la <i>umma</i> dans le Pacte de Médine .....          | 331 |
| Conclusion .....  | 340 |
| Bibliographie .....   | 346 |
| Index .....   | 366 |
| Table des Matières .....  | 373 |

Yahia Bellahcene

**Le Pacte de Médine (VII<sup>e</sup> siècle) :**  
**- Une relecture critique -**

**Résumé**

La *ṣaḥīfa* de Médine, a suscité l'attention des érudits occidentaux depuis la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, à un tel point que P. L. Rose la considère comme « une structure squelettique », qui contrôle les rapports de la *Sīra*. Elle a été préservée grâce à deux historiographes du 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle : Ibn Hishām et Abū 'Ubayd ; la recherche contemporaine la place, dans l'ensemble, dans les cinq premières années de l'hégire. Elle illustre clairement, à travers ses variantes présentes et dans le texte lui-même et dans sa chaîne de transmission, les aléas, forcément dommageables, du passage d'une culture de l'oralité à l'écrit. L'accès à l'écrit n'était pas si simple que nous avons toujours cru. Le tournant capital était, lorsque le Barmakide, Ja'far Ibn Yaḥya (m. 187/803), introduit, vers la fin du 8<sup>e</sup>/ début du 9<sup>e</sup> siècle, l'usage du papier dans les bureaux officiels. Cette réforme est due au coût moins élevé de cette matière, et notamment à l'impossibilité de gratter ou laver le papier, à l'inverse du papyrus et du parchemin. Cette *Ṣaḥīfa* a été fondamentalement produite durant la période prophétique, mais elle a été sans doute modifiée postérieurement, en rajoutant des paragraphes, omettant d'autres, et en particulier en réorganisant ces derniers d'une façon qui ne se conforme pas toujours à son classement initial. Ce Texte nous fournit également les connotations originales des grands termes islamiques, comme *mu'min* et *kāfir*.

**Mots-clés :** 'Urwa b. al-Zubayr, al-Zuhrī, Ibn Iṣḥāq, l'écrit de Médine, la constitution de Médine, l'oralité, la chaîne de transmission, texte fondateur, tributaire, disciple.

**Abstract**

The *Ṣaḥīfa* of Medina, has drawn the attention of the Western scholars since the second half of the nineteenth century, to such an extent that P. L. Rose considers it as a "skeletal structure", which controls the veracity of *Sīra*-reports. It has been preserved thanks to two historiographers of the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century : Ibn Hishām and Abū 'Ubayd ; the contemporary research situates it, on the whole, in the first five years of Hijra. It clearly illustrates, through its variants present in the text itself as well as in the chain of transmission, the vagaries, necessarily harmful, moving from an oral culture to a written one. The access to the writing was not so simple that we have always believed. The crucial turning point was when the Barmakid Ja'far Ibn Yaḥya, (d. 187/803), introduced, by the end of the 8<sup>th</sup>/ beginning of the 9<sup>th</sup> century, the usage of the paper in the government offices. This reform was due to the lower cost of this material and in particular to the impossibility of scratching or washing paper, unlike papyrus and parchment. This *Ṣaḥīfa* was fundamentally produced during the Prophet's life time, however it was doubtless modified later, adding paragraphs, deleting others, and particularly organizing them in a way that does not always comply with its initial ranking. This Text provides too original connotations of great Islamic words, like *mu'min* and *kāfir*.

**Keywords :** 'Urwa b. al-Zubayr, al-Zuhrī, Ibn Iṣḥāq, the writing of Medina, the constitution of Medina, the orality, the chain of transmission, founder text, tributary, disciple.