

logo not found or type unknown

Title Étude sur l'origine et le sens du mot 'uzla dans la littérature ascétique et mystique / par Josef Dreher, o.p.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 23 (1997)

pages 197-238

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/75363>

## ÉTUDE SUR L'ORIGINE ET LE SENS DU MOT 'UZLA DANS LA LITTÉRATURE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

par

Josef DREHER, o.p.

«L'isolement (*al-'uzla*) les a volés parmi les hommes»

Ibn Qasī

À l'occasion des "I Jornadas de Silves" tenues les 3 et 4 septembre 1992, le professeur Adel Sidarous, de l'université d'Evora, a donné dans cette paisible ville de campagne en Algarve une conférence sur le célèbre mystique andalou Ibn Qasī, l'un des plus importants fils de Shilb (le Silves d'aujourd'hui). Il regrette que le *Kitāb khal' al-na'layn* ("Quitter ses sandales") soit resté largement *terra incognita* jusqu'à présent: le langage ésotérique de cette œuvre la rend difficilement accessible pour une bonne compréhension des idées du maître soufi et nous ne sommes pas encore en mesure d'en faire une traduction et un commentaire corrects, ce qui serait pourtant souhaitable<sup>1</sup>.

Après avoir longtemps travaillé sur le texte du *Kitāb khal' al-na'layn*, je suis convaincu que ce souhait ne sera réalisable que lorsqu'aura été fait un établissement critique du texte, fondé sur tous les manuscrits recensés, après le dépouillement — par des recherches ponctuelles — des idées principales développées dans l'ouvrage, car une connaissance préalable précise du contenu serait d'une aide énorme pour l'éditeur qui sera souvent confronté à des manuscrits de lecture difficile et sans point diacritique<sup>2</sup>. L'édition de Goodrich, faite dans le cadre d'une thèse de doctorat à l'Université de Columbia, pourrait servir de base de travail. Les pages qui suivent doivent être considérées comme une modeste avancée vers une meilleure compréhension de la doctrine d'Ibn Qasī sur un point particulier: elles se fixent comme but d'enquêter sur les origines de la notion de *'uzla* (isolement) et sur quelques-unes des

étapes de son développement, car, bien que mentionnée une seule fois comme telle dans le *Kitāb khal' al-na'layn*, cette notion jette pourtant quelque lumière sur les conditions sociales et spirituelles auxquelles se trouvaient soumis Ibn Qasī et ses compagnons — à la fois dans la vie mystique et dans la lutte — les *murīdūn* (novices)<sup>3</sup>.

I – Ibn Qasī, Abū l-Qāsim Aḥmad b. al-Ḥusain (m. 1151), et la *'uzla*.

Les circonstances politiques qui prévalaient en Andalousie au commencement du XII<sup>e</sup> siècle — perte de pouvoir et de territoire pour la communauté musulmane menacée par la “reconquête” des Castillans et des Portugais, et affaiblie par les luttes internes — pouvaient avoir nourri, chez ceux qui étaient concernés, le sentiment de se rapprocher du dernier jour, celui de la fin du monde. Ibn Qasī a partagé le sombre sentiment de ses contemporains et l'a revêtu du fameux hadīth: «L'islam a commencé étranger et il sera de nouveau étranger comme il a commencé; bienheureux les étrangers»<sup>4</sup>. D'après lui, l'individu, surtout quand il fait partie de l'élite spirituelle et religieuse, subit un détachement de l'environnement social dans lequel il est né ou dans lequel il est entré avec le temps. Ainsi il adopte l'état d'étranger et d'exilé parmi les siens (*ghurba*) et se trouve dans une situation qu'Ibn Qasī qualifie du mot *'uzla*, terme qui vient de la littérature ascétique et mystique et même des belles-lettres. Dans cette situation, affirme-t-il, l'inconnu et le méprisé, l'étranger (*gharīb*) et l'isolé (*fard*), qui demeure parmi les hommes sans attirer leur attention ni chercher leurs faveurs, deviennent les piliers de la société. Voici ce qu'il écrit: «C'est le cas des étrangers, des solitaires (*al-munfaridūn*), de ceux qui se livrent à des exercices de piété (*al-sa'ihūn*), qui s'inclinent, qui se prosternent, qui ordonnent ce qui est convenable, qui interdisent ce qui est blâmable, qui observent les lois de Dieu (*Cor.* 9, 112). L'exil parmi les gens les a perdus, l'isolement les a voilés parmi les hommes et l'absence d'aide, de compagnon et de camarade les a fait se taire. Les hommes ont leur caractère et eux le leur. <...> Parmi eux celui qui agit le fait sans aide, et celui qui accomplit un travail le fait sans ami ni compagnon»<sup>5</sup>.

Devenir solitaire est pour l'homme pieux une épreuve et un choix. Il est élu par Dieu en tant que c'est à “l'étranger” de pratiquer le commandement du bien et d'élever sa voix pour critiquer les désordres de la *Umma*. C'est une épreuve parce qu'il doit agir seul, par ses propres moyens et sans trouver d'appui dans une communauté. Pour lui il vaudrait mieux être uni à ceux qui partagent ses convictions et sa manière de penser, car «la présence d'auxiliaires pour le bien (*al-a'wān 'alā l-khayr*) est une force dans l'adoration (*quwwa fī l-'ibāda*), un bon équipement dans l'ascèse (*'udda ḥasana fī l-zuhd*) et dans l'illumination (*ināra*). Comme il est bon l'auxiliaire (lit.:

l'aide, *al-'awn*) et le compagnon excellent (*al-jalīs al-ḥasan*), le croyant proche (*al-qarīb al-mu'min*)»<sup>6</sup>. Déjà le bon exemple qu'il donne et l'affermissement dans le bien qui émane de lui et qui influence les autres le recommandent à la communauté. «Il ressemble à ceux qui se racontent mutuellement des histoires d'héroïsme et qui chantent les chansons de bravoure des chevaliers sur les champs de bataille: cela augmente l'activité et le courage, la grandeur et la puissance, mais seulement dans les cœurs»<sup>7</sup>.

Tout religieux ardent cherche à créer autour de lui un environnement conforme à ses propres intentions, mais "l'étranger" chez Ibn Qasī est privé de ce privilège; au contraire, il est condamné à vivre dans l'oubli au milieu d'un peuple (*nās*) qui lui est indifférent. Reste à adresser une prière à Dieu: «qu'il ait pitié de tous ceux qui se décrivent mutuellement le bien et s'entraident à la piété»<sup>8</sup>. Et pourtant ce vagabond pieux, ce rien aux yeux du grand monde a le droit d'ordonner le bien et d'interdire le mal. Serait-ce une menace cachée?

Notre but est de rechercher les racines et les traditions qui ont fourni à Ibn Qasī les matériaux pour composer ce court chapitre dans le *Kitāb khal' al-na'layn*. Ses biographes nous indiquent le chemin à suivre: Ibn al-Khaṭīb rapporte qu'un des pères spirituels du mystique de Silves était Abū l-Ḥakam b. Barrajan, bien qu'Ibn al-Abbār, à qui nous devons une autre *vita* plus ancienne, nous informe que le chef des *Muridūn*, après l'arrestation d'Ibn al-'Arīf et d'Ibn Barrajan par les autorités almoravides, serait rentré dans son village natal pour y étudier les livres de Ghazālī. Goodrich a constaté une certaine influence du *Ihyā' 'ulūm al-dīn* sur quelques idées d'Ibn Qasī et a même trouvé un emprunt direct qui laisse entrevoir son origine, à savoir le livre de Ghazālī *Ma'ārij al-quds fī madārij ma'rifat al-nafs*<sup>9</sup>. Ibn Barrajan dans son commentaire du Coran et Ghazālī dans son œuvre principale ont traité de manière détaillée, mais différemment, du sens et du but de la vie de retraite (*'uzla*); mais avant de nous occuper des apports de ces deux théologiens sur ce thème, jetons un regard sur un récit de voyage datant environ d'une génération après la mort d'Ibn Qasī. Son auteur Ibn Jubayr raconte comment toute une région a subi l'influence des ascètes et comment ils ont réalisé la *'uzla*. Le fait qu'Ibn Jubayr ait été aussi andalou montre l'intérêt répandu dans son pays pour la vie mystique et ascétique.

*Rijāl al-Ākhira* — les hommes du monde de l'au-delà.

Dans les années 1182-1185 Ibn Jubayr<sup>10</sup> de Grenade entreprit le pèlerinage à la Mecque dont il nous a laissé une description dans sa fameuse *Rihla*, qui est devenue célèbre grâce aux observations précises de son auteur et à la manière élégante avec laquelle il s'exprime, ce qui lui a valu une place éminente parmi les géographes arabes. Alors qu'il revenait des lieux saints du Hejaz, voyageant à travers l'Iraq, il fut profon-

dément ému par l'ardeur religieuse et par la charité de la population indigène du lointain Ḥarrān. Le paysage aride et brûlé par le soleil l'incite à rêver sur l'origine du nom "Ḥarrān": *ḥarr*, la chaleur, pense-t-il, doit être à l'origine du nom de cette région: «...C'est un pays sans beauté, nulle ombre n'existe pour servir de médiation entre la fraîcheur du matin et celle du soir... les paysages brûlent sans cesse dans la chaleur du midi». Ce qui rend néanmoins vénérable ce pays inhospitalier c'est qu'il était autrefois la patrie d'Abraham et de Sarah dont une source rappelle encore le souvenir, et beaucoup d'hommes pieux et d'ascètes (*ṣāliḥūn mutazahhidūn*) honorent leur mémoire par leur vie de sainteté. Les ascètes errants (*al-sā'ihūn*) se rendent à Ḥarrān en parcourant les steppes et les montagnes. Nul souci matériel ne les trouble car «il y a là beaucoup de gens bienfaisants qui aiment les étrangers et se laissent impressionner par les pauvres. Ainsi sont les hommes de ce pays depuis Mossoul jusqu'à Diyār-Bakr et de Diyār-Rabī'a jusqu'à Damas: pleins d'amour pour les étrangers et de considération pour les pauvres». Ibn Jubayr se fait montrer l'ermitage qu'un *shaykh* renommé s'était fait ériger dans une mosquée de manière à ce qu'en face de lui se trouve la cellule de son fils, rattachée à la sienne seulement par le mur de l'abside (*qibla*). De cette façon le contact entre père et fils était réduit à un minimum, mais laissait quand même à ce dernier la possibilité de suivre la méthode spirituelle de son père. Un autre homme pieux qui jamais ne se couvrait la tête en signe d'abaissement devant Dieu et qui traversait le désert en *sā'ih* était devenu célèbre sous le nom de "la tête nue" (*al-makshūf al-ra's*)<sup>11</sup>.

Ici à Ḥarrān, comme précédemment dans l'Algarve, toute une région était tombée sous le charme de ces groupes d'hommes qui avaient abandonné le monde pour vivre face à l'éternité en *Rijāl al-Ākhira*<sup>12</sup>, et ces Harraniens ne connaissaient pas la volonté de puissance qui animait trente ans auparavant leurs collègues en Occident musulman, c'est-à-dire les contemporains d'Ibn Qasī.

## II – Origine de la notion de *'uzla*.

La notice d'Ibn Barraĵān sur la naissance du soufisme.

Nous devons au commentaire coranique de l'un des maîtres d'Ibn Qasī, Ibn Barraĵān<sup>13</sup>, un renseignement très précieux sur l'origine possible de la notion de *'uzla*. Cet auteur évoque le temps de la deuxième guerre civile (680-692) quand Muslim b. 'Uqba et al-Ḥajjāj b. Yūsuf essayaient de conforter la domination umayyade menacée par une offensive sans merci contre les villes saintes de Médine et de la Mecque, alors aux mains des rebelles et du contre-calife 'Abdallāh b. al-Zubayr. Pour ce théologien

andalou, il ne restait rien d'autre, pour les vrais croyants qui tenaient beaucoup à garder la foi pure, que de se replier sur eux-mêmes. «À cause de cela (c'est-à-dire à la suite des guerres civiles), les épreuves des Musulmans se multiplièrent et ils considéraient qu'il était nécessaire de rechercher l'isolement. C'est pourquoi ils demeurèrent dans les ermitages (*zawāyā*) et les mosquées. Ils construisirent des châteaux forts (*ribāṭāt*) sur les côtes de la mer et aux passages de la frontière (*durūb*) vers le *dār al-ḥarb*»<sup>14</sup>. Puis est mentionnée la conduite exemplaire de ʿAbdallāh, le fils du deuxième calife, qui fut toujours considéré dans ce contexte comme le témoin-clé d'une attitude neutre entre les partis ennemis<sup>15</sup>. Selon Ibn Barraĵān, il aurait affronté personnellement le cruel Muslim b. ʿUqba pour lui demander raison de ses actions brutales contre des coreligionnaires. Ce n'était pas la première fois que ʿAbdallāh se jetait entre les lignes des adversaires. Déjà au cours de la première guerre civile (656-661) il s'était distingué par son attitude conciliatrice tout en refusant de prendre parti, il avait refusé de reconnaître ʿAlī et, au contraire, lui avait conseillé d'abdiquer; il s'était prononcé pour l'élection d'un nouveau calife par *shūrā*. Comme il n'avait pas participé aux tueries et qu'il pratiquait l'*i'tizāl*, quelques-uns virent en lui le calife idéal, mais il déclina l'offre, qu'il n'aurait acceptée que si tous les croyants avaient été d'accord, souhait irréalizable<sup>16</sup>. Plus tard al-Jāḥiẓ se moquera de lui en le nommant "le suprême pantouflard"<sup>17</sup>.

Les "neutres" et l'*i'tizāl*.

À côté de ʿAbdallāh b. ʿUmar, l'historiographie présente encore d'autres "neutres". Leur exemple est devenu célèbre dans les générations ultérieures et se trouve à l'origine de l'une ou l'autre tradition attribuée au Prophète qui mettait en garde contre la *fitna*. Citons Sa'd b. Abī Waqqās (m. 675), Usāma b. Zayd (m. 674) et Muḥammad b. Maslama (m. 663). À Ibn Sīrīn on attribue la phrase suivante: «Quand la *fitna* éclata on comptait encore dix mille Compagnons du Prophète, et seulement quarante y prirent part». Ils donnèrent pendant la guerre civile cet exemple incitant à la neutralité ou à la passivité, et ce fut adopté par tous ceux qui, pour des raisons "professionnelles", essayaient de rester au-dessus de la mêlée pour garder leur autorité religieuse. De nombreux lecteurs du Coran se tenaient loin des combats qui éclataient sur la question du califat; l'*i'tizāl* allait jusqu'à devenir la vertu de leur classe, mais, à la fin, cette neutralité ne les protégea pas du danger de devenir un parti à part qui n'hésita pas à prendre les armes. Certaines œuvres, comme la *'Uzla* de Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī al-Bustī, plaidaient en faveur de la fuite du monde et se réclamaient volontiers de l'exemple de ces Compagnons du Prophète restés "neutres" pour justifier une religion de "l'intimité sereine"; s'ils ont raison, ils ne disent qu'une part de la

vérité car cet *i'tizāl* politique pouvait prendre un tout autre chemin, comme l'a montré R. Sayyid à propos des *qurrā'* de Kufa dans sa thèse de doctorat: *Die Revolte des Ibn al-Ash'ath und die Koranleser*.

Néanmoins, un petit groupe d'entre eux qui aspirait à "l'intériorisation dans l'isolement et suivait des inclinations profondément ascétiques"<sup>18</sup> n'a pas succombé à ce danger. C'est parmi eux qu'il faut chercher les vrais pères d'une religieuse abdication du monde et d'un abandon de la communauté des hommes.

Les *mujtahidūn fī l-'ibāda* parmi les premiers habitants de Kufa et de Basra.

Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (948-1038), dans *Hilyat al-awliyā'*, rapporte une tradition selon laquelle le *zuhd* remonte à quatre Kuféens et à quatre Basriens<sup>19</sup>.

Pour Kufa (fondée en 17/638)<sup>20</sup>:

1. Uways b. 'Amr al-Qaranī (m. 657?). Après avoir laissé sa mère au Yémen, il émigra sous le califat de 'Umar avec des renforts (*amdād*) de sa tribu, les Murād, vers les contrées récemment conquises en Mésopotamie<sup>21</sup>. La date de sa mort n'est pas sûre. Certains disent qu'il est mort à la fin de la campagne en Azerbaïdjan sous 'Umar<sup>22</sup>. Une autre tradition rapporte sa fin héroïque sur le champ de bataille au côté de 'Alī<sup>23</sup>. Chez Ibn Sa'd on trouve une tradition qui remonte au pro-alide 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā et qui prétend que Uways était présent dans le camp de 'Alī à Ṣiffīn, et qu'alors un "syrien" (c'est-à-dire un partisan de Mu'āwīya) aurait changé de camp<sup>24</sup>.

2. Al-Rabī' b. Khuthaym (m. 682) de la sous-tribu des Banū Taym b. 'Abd Manāt, les Thawr Aṭḥal, dont le nom dérive d'une montagne près de la Mecque; Sufyān al-Thawrī (m. 778) appartenait à la même tribu<sup>25</sup>.

3. Masrūq b. al-Ajda' (m. 683) de la tribu yéménite des Hamdān<sup>26</sup>. Il faisait partie d'une délégation envoyée à 'Umar. À cette occasion on dit que le calife, qui n'aimait pas le nom de son père al-Ajda' (le mutilé du nez), le remplaça par celui de 'Abd al-Raḥmān<sup>27</sup>. Masrūq participa avec ses trois frères à la bataille de Qādisiyya (637), ceux-ci y furent tués tandis que lui fut gravement blessé au crâne et reçut une autre blessure qui paralysa l'une de ses mains<sup>28</sup>.

4. Al-Aswad b. Yazīd (m. 694) de la tribu sud-arabique des Nakha'. Son oncle Ubayy est mort du côté de 'Alī à Ṣiffīn (657)<sup>29</sup>. Le frère de cet oncle, 'Alqama, lui aussi vieux combattant de Ṣiffīn au côté de 'Alī, était un traditionniste reconnu, disciple et ami personnel d'Ibn Mas'ūd (m. 653)<sup>30</sup>. Du côté maternel il était l'oncle du traditionniste et *faqīh* Ibrāhīm al-Nakha'ī (m. 713)<sup>31</sup>, à qui nous devons beaucoup de renseignements sur les hommes mentionnés dans notre étude. Cette branche des Banū 'Awf à Kufa semble avoir été une famille considérée de *fuqahā'*, elle possédait sa

propre mosquée dans la ville<sup>32</sup>. En 652, pour voir Abū Dharr sur son lit de mort, al-Aswad, 'Abdallāh b. Mas'ūd, 'Alqama et onze autres Kuféens se rendirent à Rabadha<sup>33</sup> où ce Compagnon du Prophète s'était retiré depuis Médine après avoir «critiqué la vie de délices qui gagnait du terrain sous 'Uthmān»<sup>34</sup>. Ibn Mas'ūd, "le Saint de Kufa" (Wellhausen), le suivit dans l'éternité seulement quelques mois plus tard<sup>35</sup>.

Pour Basra (fondée en 14/635):

1. 'Āmir b. 'Abd al-Qays (m. avant 680), tamimite de la sous-tribu des Banū l-'Anbar<sup>36</sup>. Les Banū Tamīm<sup>37</sup> habitaient l'Est de la péninsule arabe et s'étaient couverts de gloire pendant la conquête de la Perse. 'Āmir était *muhājir*<sup>38</sup>, probablement aussi *muqātil*<sup>39</sup> et recevait une dotation de 2000 dirhams du diwān de 'Umar<sup>40</sup>.

2. Harim b. Ḥayyān al-'Abdī (m. après 35/655). 'Umar le nomma directeur des finances (*āmīl*) à Basra<sup>41</sup>. Une attitude de confiance réciproque le liait au gouverneur de la ville 'Abdallāh b. 'Āmir (649-664), cousin de 'Uthmān<sup>42</sup>.

3. Abū Muslim 'Abdallāh. b. Thawb al-Khawlānī (m. 682) de la tribu sud-arabique des Khawlān qui habitaient le sud-est et le nord de Sanaa<sup>43</sup>. Au Yémen il avait fait une mauvaise expérience avec le pseudo-prophète al-Aswad al-'Ansī qu'il refusait de reconnaître<sup>44</sup>. Celui-ci le fit jeter au feu, mais il en sortit sain et sauf, puis quitta son pays, et, peu après la mort de Muḥammad, arriva à Médine; là il aurait rencontré 'Umar. Étant *muhājir* il s'installa en Terre Sainte au temps de Mu'āwiya<sup>45</sup> et prit part à une campagne contre les Byzantins<sup>46</sup>. Ainsi il était *muhājir* et *muqātil* en même temps. D'après Ṭabarī (I, 2960) il aurait appartenu aux *tābi'ūn* tels que Masrūq, al-Aswad et Harim qui se prononcèrent contre 'Uthmān.

4. al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728)<sup>47</sup>.

Ces "huit" ne tardèrent pas à devenir une référence habituelle comme le montre le titre d'un traité du IX<sup>e</sup> siècle, *Zuhd al-thamāniya min al-tābi'īn*, de Idrīs b. al-Mundhir (854-938)<sup>48</sup>. Cette liste est sans doute due à un choix postérieur guidé par le souci d'attribuer aux deux villes de Basra et de Kufa un nombre égal d'exemples primitifs de piété, mais, pour ne pas nous égarer, nous limiterons globalement nos recherches à ce choix<sup>49</sup>. 'Alqama, oncle d'al-Aswad, devrait de fait figurer parmi eux, et nous l'incluons aussi dans notre étude. Il est également difficile de comprendre pourquoi Abū Muslim est compté parmi les Basriens tandis qu'il passa toute sa vie en Syrie. Abū Nu'aym, et surtout ses sources, ont dû évidemment tenir compte d'une certaine rivalité entre les deux villes<sup>50</sup>, ce qu'il dit d'ailleurs clairement: «Nous avons commencé notre présentation avec Uways, parce qu'il est le prince des ascètes (*sayyid al-nussāk*) parmi les *tābi'ūn*. Nous l'avons fait suivre de 'Āmir b. 'Abd al-Qays qui



appartient aux Banū l-ʿAnbar. Le premier est devenu célèbre par sa piété ascétique et il est le plus renommé des serviteurs de Dieu parmi les *tābiʿūn*. À cause de la prééminence de Basra sur Kufa nous l'avons mis avant tous les autres Kuféens car Basra avait été érigée quatre ans avant Kufa, et de même les habitants de Basra sont plus célèbres et plus anciens quant au *nusk* et à l'adoration (*ʿibāda*) que les Kuféens»<sup>51</sup>.

Même si le nombre de ces personnages a été arrêté artificiellement à huit par des considérations postérieures, les renseignements qui nous en sont parvenus gardent beaucoup de traits originaux. Nous y rencontrons des personnalités de marque dont l'activité est racontée avec un arrière-plan de données et d'événements réels et vérifiables, de vrais ascètes d'une spiritualité individuelle et parfois opiniâtre, souvent effrayante et déconcertante pour les contemporains, et pourtant si fertile pour la vie religieuse des générations à venir. Les récits de Abū Nuʿaym et d'Ibn Saʿd, auxquels on doit les éléments essentiels permettant d'esquisser leurs vies, sont largement libérés des clichés édifiants et légendaires, tout en dessinant des caractères uniques et pittoresques<sup>52</sup>. On y voit Uways vêtu de loques, les pieds nus, craintif, évitant les hommes, puis le vieux grognard Masrūq, puis ʿĀmir, paisible, affable et bienveillant, puis Harim le colérique, puis l'humble al-Rabī... C'est dans leurs réunions que naît l'idéal du musulman ascétique que l'on appelle *ṣāliḥ*, *nāsik* parfois *zāhid* ou *ʿābid*, mais le trait essentiel de leur piété, qui repose sur un inlassable accomplissement de rites et une lecture ininterrompue jour et nuit du Coran, est rendu par l'expression *al-mujtahid fī l-ʿibāda*.

Dans une étude détaillée sur le *Kitāb al-zuhd wa l-raqʿiʿ* de ʿAbdallāh b. al-Mubārak et ses parallèles dans *Ḥilyat al-awliyāʾ*, R.G. Khoury a montré que Abū Nuʿaym a transmis ses sources avec la plus grande exactitude et qu'il a soigneusement gardé les traditions du *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* d'Ibn Saʿd<sup>53</sup>.

#### Le milieu social.

Les livres des *ansāb* nous enseignent que tous les *religiosi* figurant dans notre étude appartenaient aux tribus du Yémen, de l'Iraq et peut-être de l'Est de la péninsule arabe. Ils avaient adopté la nouvelle religion, à une époque où la conversion n'était pas encore à la mode, par une décision personnelle qui entraînait parfois des ennuis graves. Puis ils ont émigré, ils ont fait la *hijra* pour participer aux combats contre les Persans ou les Byzantins et se sont ensuite installés dans l'une des deux villes militaires récemment fondées. Dans ces *amṣār* ils occupèrent des quartiers selon leur rattachement à différentes tribus, autour de la place centrale où était la mosquée, et vécut, cependant pas tous, aux dépens de l'État, tant que les conquêtes fournissaient assez de butin pour les payer<sup>54</sup>. À partir de là ils prirent part à des campagnes qui se

succédèrent dans l'Est de l'Iran ou dans l'Empire byzantin. Les *mawālī*, néo-musulmans de la population indigène et non-arabe, ne se trouvaient pas encore parmi eux<sup>55</sup>. C'est dans les mains de ceux-ci que reposait la vie économique<sup>56</sup>, bien que nous ne lisions nulle part qu'aucun des premiers ascètes n'exerçait un métier civil ou n'était artisan. D'autre part, à l'exception peut-être d'al-Aswad, personne n'appartenait à la noblesse tribale, les *ashrāf*. Ils vivaient de leurs dotations (*'aṭā'*) auxquels ils avaient droit comme anciens combattants ou juges ou trésoriers administrant des organismes publics. Quelques-uns gardaient des éléments de la vie nomade. Ainsi 'Alqama trayait son petit bétail, faisait paître son troupeau et séparait à coups de bâton les animaux qui se battaient à coups de cornes<sup>57</sup>.

Quelques-uns vivaient dans des conditions vraiment médiocres. Uways avait peur de se montrer au public à cause de son vêtement déchiré<sup>58</sup>. 'Umar lui proposa d'écrire une lettre au trésorier (*'āmil*) de Kufa pour demander à ce fonctionnaire qu'il s'occupe de lui, mais Uways déclina ainsi tout traitement d'exception pour qui que ce soit: «Je veux vivre parmi des gens simples (*ghubār al-nās*). Je préfère cela»<sup>59</sup>. À cause de son extérieur pitoyable on le tenait pour un homme du peuple (*rajul min al-qawm*)<sup>60</sup>. Avant d'émigrer à Kufa il se louait comme chamelier dans les environs de la Mecque. L'incertitude concernant la date de sa mort est significative: on l'avait tout simplement perdu de vue et oublié comme il l'avait souhaité pendant toute sa vie.

Au célibataire 'Āmir b. 'Abd al-Qays le gouverneur de Basra 'Abdallāh b. 'Āmir suggéra d'accepter du trésor public le montant d'un cadeau de fiançailles, car on croyait que c'était sa pauvreté qui l'empêchait de conclure un mariage<sup>61</sup>.

Disciple de 'Abdallāh b. Mas'ūd, Mī'dad b. Yazīd fut l'un de ses compagnons lors du voyage mentionné ci-dessus; il vivait aux dépens de son frère Qays qui faisait du commerce dans le Sawād<sup>62</sup>. Mī'dad était *min al-mujtahidīn al-'ibād*, mais il admettait que son frère menât une vie plus méritoire que lui. Balādhurī le nomme *nāsik*<sup>63</sup>.

Quelques-uns travaillaient dans l'administration publique. Masrūq était juge à Kufa, mais n'acceptait pas de subside, pour garder son indépendance<sup>64</sup>. Il pouvait y renoncer, car il recevait une rente comme ancien combattant. 'Umar l'avait fait enregistrer dans le diwān sous le nom de Masrūq b. 'Abdurrahmān<sup>65</sup>. Les vétérans de Qādisiyya vivaient mieux que ceux qui venaient après eux et ils occupaient une place respectée dans la société<sup>66</sup>.

Suwayd b. Ma'thaba, autre compagnon de voyage d'Ibn Mas'ūd à Rabadha, fut nommé *Ṣāhib al-khiṭaṭ* par 'Umar I à Kufa<sup>67</sup>.

La libération d'obligation professionnelle était le résultat soit d'une frugalité de vie chez les uns, soit des subsides publics chez les autres, plutôt pour les deux raisons chez tous; elle accordait à ces religieux l'indépendance nécessaire, le loisir et le temps

de s'occuper exclusivement à cultiver leur *dīn*, c'est-à-dire le mode de vie personnelle au sens de la Révélation<sup>68</sup>.

Trois éléments marquent profondément leur spiritualité: 1. la crainte de la punition du dernier jour; 2. la conviction d'une responsabilité devant Dieu, même pour les mouvements de l'âme les plus secrets; 3. l'utilisation des *'ibādāt* comme moyens de salut, d'une manière souvent excessive.

### 1. Les menaces du jugement dernier.

Dans ses "conférences sur l'Islam" (*Vorlesungen zum Islam*) Goldziher parle de l'attitude ambivalente du premier Islam face aux tendances ascétiques hostiles au monde<sup>69</sup>. La communauté musulmane, qui manquait encore de structures stables, augmentait rapidement, et les guerres de conquête à ses frontières étaient de plus en plus lointaines; elle luttait pour une cohésion interne et engageait une grande partie de ses forces pour résoudre les problèmes de ce monde. Ceux qui étaient responsables du destin de la *Umma* ne pouvaient pas du tout se permettre de se réfugier dans la contemplation, même s'ils le souhaitaient. D'autre part, si l'on ouvrait le Livre Saint pour y chercher des directives de vie, les avertissements de ne pas oublier l'au-delà sautaient aux yeux. À la longue, les menaces et les promesses de la Révélation s'imprimèrent dans la mémoire de la *Umma*, ébranlèrent les cœurs et les consciences de ceux qui réfléchissaient et transformèrent les habitudes de vivre et de penser.

Les "huit" n'étaient pas des analphabètes, en un temps où seule une minorité possédait l'art de lire. La lecture constante du Livre Saint façonnait leur personnalité. Masrūq reçut l'appellation honorifique de "prince des lecteurs du Coran"<sup>70</sup>, *'Alqama*, le "rabbin"<sup>71</sup>, lisait le Coran une fois par semaine<sup>72</sup>. On demanda à *'Āmir*, exilé en Syrie, s'il ne préférerait pas rentrer à Basra, il répondit: «(Basra) est le pays où j'ai fait la *hijra* et où j'ai appris le Coran, mais (l'exil) est un voyage de plaisir»<sup>73</sup>. Harim b. Ḥayyān, lui aussi, savait lire le Coran<sup>74</sup>. Quant à al-Rabī<sup>°</sup>, par modestie, il couvrait le Livre Saint de son vêtement lorsqu'il était surpris dans sa lecture pieuse<sup>75</sup>. On raconte que Uways versait des larmes sur lui-même quand il lisait le Coran<sup>76</sup>. Ces hommes de Dieu étaient profondément bouleversés par les annonces de la dernière heure. Qu'est-ce que l'homme pouvait espérer de sa vie? Voici la réponse de *'Āmir*: «Le monde est fait de chagrin et de deuil, et dans l'au-delà il y a le feu et le règlement des comptes»<sup>77</sup>. Al-Rabī<sup>°</sup> refusait de faire de la poésie pour ne pas rencontrer ses poèmes sur la liste de ses actions (*imām*) au dernier jour<sup>78</sup>. Sensibilisé par les images coraniques des tourments et des délices du monde à venir, on trouvait partout les présages de l'éternité: l'arôme qui planait sur le marché aux épices rappelait le paradis, mais le feu de la forge faisait penser à l'enfer (*'Āmir*, al-Rabī<sup>°</sup> et Harim)<sup>79</sup>.

Les "vigiles", tant appréciées dans ces cercles, trouvaient leur explication dans les menaces de la Révélation qui pesaient sur eux comme une épée de Damoclès. «Comment peut-on dormir quand on cherche le paradis et quand on fuit devant l'enfer?» demande 'Āmir b. 'Abd al-Qays. Les nuits passées en prières ou en lecture pieuse, le *qiyām al-layl* était plus qu'une coutume pieuse, qu'une œuvre surérogatoire, qu'une discipline, ou qu'un moment de repos édifiant, il représentait la crainte et l'espoir qui leur ôtaient le sommeil. D'autre part, il fallait chasser le sommeil aussi parce qu'il attentait au zèle (*jahd*). Le sommeil, la nourriture, la propriété et les femmes paralysaient le zèle du dévot, l'empêchaient de gagner son salut<sup>80</sup>. 'Āmir en tira les conséquences: il persistait dans le jeûne et passait la nuit debout sur ses pieds. Une nuit, Harim quitta sa demeure et cria à pleins poumons: «Je m'étonne que celui qui aspire au paradis puisse dormir, et je m'étonne que puisse dormir celui qui fuit l'enfer»<sup>81</sup>. Une responsabilité écrasante pesait sur les épaules de l'homme face aux *res ultimæ*. Parfois ce poids devenait insupportable et on était saisi de désespoir. Pour ne pas être interrogé au dernier jour, Harim aurait préféré devenir un arbre. Au gouverneur de Basra, son compagnon de voyage dans le Hejaz, 'Abdallāh b. 'Āmir,<sup>82</sup> expliqua son sentiment étrange, quand leur monture toucha le feuillage des arbres: les feuilles après être mangées et digérées par les animaux ressortent transformées en fiente<sup>83</sup>. À Kufa, Masrūq monta sur un tas d'ordure pour faire voir à son entourage en quoi consistait le monde<sup>84</sup>. Dans sa piété inquiète, al-Rabī' alla jusqu'à interdire les jeux à sa petite fille, car Dieu aurait pu l'accuser d'avoir incité quelqu'un à jouer<sup>85</sup>. Qui s'étonnera que ces dévots — ceux qui, pour utiliser une expression biblique, avaient toujours devant leurs yeux le chemin spacieux qui mène à la perdition — aient répugné aux éclats de rire? Quand l'enjouement de son clan tapait sur les nerfs de Harim, il faisait déclamer de longues prières<sup>86</sup>.

Cette génération de premiers croyants ignorait encore l'intercession du Prophète en faveur du musulman pécheur. Ce n'est que plus tard que la théologie contribua à soulager ainsi les consciences. Rien n'adoucisait jusque là la rigueur des menaces coraniques et rien ne soulageait le croyant qui travaillait à son salut dans la crainte et le tremblement. Cette incertitude du salut persista même plus tard chez ceux qui s'adonnaient à une pratique décidée de la religion, en ce temps-là où, de l'avis général, la profession de la vraie foi et l'intercession du Prophète étaient devenues suffisantes pour se sauver de la damnation éternelle<sup>87</sup>. Ce sont ces hommes pieux qu'Ibn Jubayr avait qualifiés d'hommes de l'au-delà.

## 2. L'approfondissement de l'éthique personnelle.

Quand les hommes seront un jour convoqués devant leur Juge éternel, ils ne seront pas seulement interrogés sur leurs actions visibles, mais aussi sur ce qui se passait

en leur for intérieur. Selon la doctrine coranique, les puissances du mal agissent d'abord sur l'homme du dehors. Celui-ci n'est pas atteint du péché originel, néanmoins à l'intérieur de lui-même vit "l'âme qui pousse au mal" (*al-nafs al-ammāra bi l-sū'*, Cor 12, 53) avec des forces destructrices qui l'exposent aux tentations intérieures<sup>88</sup>. 'Āmir, le "moine de cette communauté" luttait contre lui-même en accomplissant mille prosternations par jour, mais il était hanté par la pensée de ne pas obtenir une victoire complète sur son "âme qui pousse au mal", cette âme qui avait pourtant été créée pour la 'ibāda, et il redoutait que sa crainte de Dieu ne soit pas encore parfaite. Pour apprendre à ne craindre que Dieu seul, il se rendit à la "Vallée des lions", et tandis que ses pensées se dirigeaient vers les punitions de l'au-delà il récitait le verset du Coran: «Il y a vraiment là un Signe pour celui qui craint le châtiement de la vie future. Ce sera un Jour où les hommes seront tous réunis, un Jour solennel» (Cor 11, 103)<sup>89</sup>, et les animaux sauvages le laissèrent en paix<sup>90</sup>. Certes, ce n'est qu'une légende édifiante, mais elle montre les conséquences que les cercles religieux tiraient des menaces du Coran: l'homme devait interroger sa conscience afin de se débarrasser des dernières taches de son for intérieur, connues de Dieu seul. Al-Rabī', le plus scrupuleux des disciples d'Ibn Mas'ūd (*awra'uhum wara'an, ashad-duhum wara'an*)<sup>91</sup> disait: «Les péchés sont dans les mouvements les plus intérieurs, invisibles aux hommes, mais visibles pour Dieu. Quels sont les remèdes contre eux? Le remède est que tu te repentes et cesses de les commettre»<sup>92</sup>.

La conscience de sa propre infirmité empêchait le dévot de s'approcher trop des hommes. Al-Rabī' fuyait les réunions des gens et évitait de s'asseoir au bord du chemin pour ne pas avoir à refuser d'aider quelqu'un lorsqu'il se sentait trop faible: «Je ne veux pas rendre témoignage de ce que je n'ai pas vu, voir une femme enceinte que je ne peux pas aider, ou quelqu'un qui souffre de l'injustice et que je ne peux pas secourir»<sup>93</sup>. Et il faut faire attention quand on entend des jugements positifs sur soi-même, car son propre *dīn* pourrait en subir des dommages<sup>94</sup>.

On se donnait de la peine pour suivre une morale de conviction et non d'observance, mais on observait les obligations religieuses jusqu'à en arriver à une virtuosité extrême dans cette pratique<sup>95</sup>.

### 3. La concentration sur l'exercice des obligations culturelles ('ibādāt).

Déjà le Compagnon du Prophète, le commerçant Abū Dardā', avait compris que les 'ibādāt engagent toute la personnalité d'un homme, c'est pourquoi il voulait abandonner son travail pour s'y adonner complètement: «J'ai voulu combiner 'ibāda et tijāra. Mais cela n'allait pas. Alors j'ai quitté le commerce et je me suis adonné à la piété»<sup>96</sup>. Pas de divertissement, mais concentration sur l'essentiel! «À qui sait rassembler ses as-

pirations en une seule, Dieu accorde la récompense de ne lui en donner qu'une seule: l'éternité qui lui revient. Mais de celui qui disperse ses forces, Dieu se désintéresse, il peut tomber dans n'importe quel trou»<sup>97</sup>. Al-Rabīf se contentait d'une seule sourate du Coran; dans son apparence et selon l'opinion de la multitude (*al-nās*) elle est la plus courte, c'est la sourate *al-Ikhlās*, qui, en vérité, est "longue et importante"<sup>98</sup>, elle tire son nom de l'attitude qu'adoptent ceux qui mettent toute leur foi en Dieu<sup>99</sup>.

C'était justement le but de ces gens pieux, qui éloignaient ainsi de leur vie tout ce qui pouvait déranger leur recueillement. Ce faisant, ils se servaient des moyens adoptés par d'autres religions en d'autres temps. Il s'agit surtout de trois manières de se comporter envers les autres:

### 1. Le silence.

C'est probablement le moyen le plus efficace pour couper le contact entre les hommes. Chez nos Kuféens ou Basriens, il ne s'agissait pas d'un mutisme apathique et stupide qui aurait été le résultat d'un vide intérieur, mais plutôt d'un silence venant de la méditation et de la contemplation. Al-Rabīf a réuni ces principes dans cet aphorisme: «Ta parole sera mémoire de Dieu (*tadhakkur*), le silence réflexion (*tafakkur*) et ta conduite discernement (*tadabbur*)»<sup>100</sup>. Un tel silence empêche de vivre seulement au jour le jour et sans but. Un Taymite était resté auprès d'al-Rabīf pendant dix ans sans jamais entendre d'autres questions que: ta mère est-elle encore en vie? Combien de mosquées avez-vous?<sup>101</sup> De cette manière, il ne prononçait jamais de mots offensants, mais n'avait que des paroles édifiantes<sup>102</sup>.

Se taire est aussi l'attitude de celui qui subit humiliation et injustice. Dans une cohue à l'intérieur d'une mosquée, un inconnu ordonna à al-Rabīf d'avancer pour faire de la place. Comme c'était impossible, l'inconnu frappa al-Rabīf à la nuque. Celui-ci se retourna vers ce mufle et ne dit que ces mots: «Que Dieu ait pitié de toi!», l'interpellé fondit en larmes<sup>103</sup>.

### 2. L'isolement pendant la prière et l'éloignement de toute compagnie.

Quand il priait, Masrūq mettait un rideau entre lui et son clan pour être libéré (racine *kh-l-w*) d'eux et de leur monde<sup>104</sup>. Il disait que l'homme a droit aux "séances" où il est seul (*yakhlū fihā*) pour se souvenir de ses délits et en demander pardon<sup>105</sup>.

Sa fuite lors d'une épidémie de peste causa un certain bruit en ville. À ceux qui en étaient irrités sa femme répondit: «Par Dieu! Il n'a pas du tout pris le large, il disait toujours: au temps de la préoccupation (*tashāghul*) je veux me donner à la *'ibāda* sans être dérangé et seul (*uḥibb an akhluwa li l-'ibāda*), c'est pourquoi il aimait s'éloigner (*fa-kāna yatanahḥā*) afin d'être libre pour la *'ibāda*»<sup>106</sup>. La date de cet événement

reste inconnue à cause de la fréquence des épidémies de peste qui sévissaient alors à Kufa, et deux d'entre elles sont restées célèbres<sup>107</sup>. Pour le dévot, les obligations culturelles passaient avant tout, surtout s'il pensait ne pas pouvoir porter secours aux malades, il valait mieux alors qu'il quitte la société des hommes.

Uways rejetait toute fonction publique pour lui, comme celle de *muftī*, de *qāḍī*, de *qāṣṣ* ou de *muḥaddith*. Le "directeur des finances" Harim fit le voyage de Basra pour le voir et entendre de lui la récitation d'une sourate; Uways céda à son désir et s'évanouit tout de suite; réveillé de cet évanouissement il dit: «Je préfère la solitude (*al-wahda*)»<sup>108</sup>.

Miʿdad b. Yazīd, que nous avons déjà mentionné, et un autre disciple d'Ibn Masʿūd, ʿAmr b. ʿUtba, qui était un *mujtahid fi l-ʿibāda*<sup>109</sup> et compagnon du voyage à Rabadha, construisirent une mosquée à l'extérieur de Kufa. Le maître désapprouva cependant vivement cette entreprise de pieux individualisme: «Je vais renverser la mosquée de la démente» annonça-t-il avant de partir pour leur rendre visite chez eux<sup>110</sup>. De même, il était fâché de voir Miʿdad organiser avec quelques amis des exercices religieux particuliers dans un cimetière<sup>111</sup>.

Ces témoignages d'un isolement volontaire sont d'un intérêt particulier parce qu'ils montrent que *khalwa* et *wahda* se trouvent au départ d'une voie qui aboutit au soufisme, et non à l'arrivée. C'est un acquis très ancien pour la conception d'un mode de vie de la part d'un groupe d'hommes qui ouvraient par leurs expériences spirituelles de nouvelles dimensions à une religion encore en état de recherche.

### 3. La pratique inlassable des *ʿibādāt* et le nouveau modèle idéal.

Parmi les moyens de salut que propose l'Islam, la prière jouit d'un privilège particulier chez les ascètes. Les prosternations qui y sont rattachées jouent, si l'on peut dire, le rôle de la discipline que le moine chrétien s'impose dans la lutte contre les passions. La pratique des obligations culturelles pouvait aller jusqu'à une transformation physiologique. Al-Aswad b. Yazīd, le "moine de cette communauté, moine parmi des moines, *mujtahid fi l-ʿibāda*, *ṣāhib ʿibāda*" avait accompli quatre-vingts pèlerinages<sup>112</sup>. Son jeûne exagéré causa un changement de couleur de sa peau qui passa de verdâtre en jaune, puis en gris cendré, et il perdit ses facultés visuelles. ʿAlqama lui demanda la raison pour laquelle il punissait ainsi son corps, al-Aswad lui répondit: «Je veux le repos de ce corps»<sup>113</sup>. À la suite des mille prosternations par jour que ʿĀmir s'imposa, ses cuisses et ses jambes gonflèrent, et la femme de Masrūq observa chez son mari les mêmes symptômes<sup>114</sup>. Pendant la prosternation, al-Rabī gardait un tel calme et un tel contrôle de lui-même qu'il ressemblait à un vêtement étendu sur lequel les passereaux pouvaient se reposer. Masrūq passait les nuits du pèlerinage sur les genoux, le visage courbé à terre<sup>115</sup>.

L'idéal du musulman au temps des conquêtes est celui du héros victorieux de la foi. Alexandre, le conquérant du monde de l'antiquité, est devenu le symbole du croyant traversant tous les pays en armes, idéal qui se dessinait déjà dans les sourates médinoises<sup>116</sup>. Parallèlement la notion de "communauté (*jamā'a*) des croyants" prit de plus en plus un sens politique au détriment de la *Umma*<sup>117</sup>.

Dans le milieu ascétique de Kufa de nouveaux idéaux se formèrent qui concurrençaient le "combattant de la foi". Masrūq, qui avait été marqué par la guerre et ne pouvait être soupçonné de lâcheté, préférait sa charge de juge au bellicisme au service de la religion: «Quand je plaide une cause, que je me trouve en harmonie avec le droit et que je trouve le droit, cela vaut plus que de mener le *ribāṭ* (la petite guerre contre les païens) une année entière sur la voie de Dieu»<sup>118</sup>. De toute façon, il n'aimait pas la guerre car il avait perdu trois frères à Qādisiyya<sup>119</sup>. Ainsi d'autres idéaux naquirent, parfois surprenants pour la société musulmane: celui du moine, du rabbin et du sage "de cette communauté". Il ne s'agissait pas de diminuer la valeur du *jihād* ou du *ribāṭ* qui jouaient aussi le rôle d'exercices pieux, mais d'essayer de former la communauté en la recentrant sur la foi. Ces titres de "moine, rabbin et sage" contenaient certaines qualités qui devaient, selon l'opinion de ceux qui les possédaient ou les accordaient, prendre racine en terre d'Islam, sans pour autant créer de classes sociales. L'humilité du moine est indiquée dans la sourate 5, 82, la connaissance de l'Écriture des rabbins fait appel à la sourate 5, 44, et la qualité de *ḥakīm* est le don de Dieu aux Prophètes.

Les limites de l'isolement volontaire.

Cette sorte de piété teintée d'égoïsme ne peut certes pas être du goût de tout le monde, et même l'un ou l'autre contemporain, comme 'Alqama, avait pu hocher la tête en se demandant si tout cela était nécessaire pour entrer au paradis.

À cause de tous ces rites, les relations humaines étaient limitées ou manquaient de spontanéité puisqu'elles étaient constamment soumises à des observances *sub specie aeternitatis*. Tout devenait un problème, même certaines choses anodines telles que le jeu d'un petit enfant ou la composition de vers poétiques.

Toutefois, on n'oubliait pas d'être charitable et de protéger les faibles. Masrūq et sa femme vendaient l'eau de l'Euphrate pour donner ce revenu en aumône aux pauvres, et le cadeau de fiançailles que leur fille leur apporta fut distribué aux guerriers de la foi, aux indigents et aux esclaves affranchis<sup>120</sup>. 'Āmir vint au secours d'un *dhimmī* maltraité sous le prudent prétexte de protéger la propriété des Musulmans. La générosité d'al-Rabī ne manquait pas de traits curieux: lui qui aimait les douceurs et les sucreries renonça à une friandise, que sa femme lui avait préparée, en faveur d'un



pauvre voisin fou qu'il avait invité à sa table. Celui-ci avala la friandise et de la salive lui ruissela de la bouche; sa femme, présente à ce spectacle inhabituel, en fut dégoûtée, elle se mit en colère en disant: «Cet homme ne sait pas ce qu'il mange», mais al-Rabīf sauta sur l'occasion pour donner aux siens une leçon en répondant: «Mais Dieu sait»<sup>121</sup>.

On acceptait l'aide des autres quand les ciconstances la rendaient inévitable. Al-Rabīf se fit porter à la mosquée par deux hommes après avoir été frappé de paralysie. L'une de ses connaissances, Bakr b. Mā'iz, à qui l'on doit beaucoup de traditions concernant la vie d'al-Rabīf et qui avait reçu de lui bon nombre d'admonitions<sup>122</sup>, prit soin du paralysé jusqu'à l'abnégation: il le frotta d'huile, lui épouilla la tête, le lava et lui essuya la salive de la bouche, mais, en faisant cela, il ne put s'empêcher d'éprouver un certain dégoût entraînant des remords<sup>123</sup>.

L'ordre public, réglé par les préceptes de la Révélation, exigeait de hausser la voix de temps en temps. Certes, le silence sacré voulait qu'on réduise la parole, mais on établit neuf exceptions à cette règle: la louange de Dieu par le *tasbīḥ*, le *takbīr*, le *tablīl* et le *tahmīd*, l'exigence du bien, la fuite du mal, la récitation du Coran et "le commandement du bien et l'interdiction du mal", (*al-amr bi l-ma'rūf wa l-nahī 'an al-munkar*)<sup>124</sup>. «Cette formule désigne l'engagement actif au sens de la foi. Elle est déjà explicitée par l'exégète du Coran, Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767)»<sup>125</sup>. L'application de ce commandement impliquait des conséquences désagréables, comme l'avait reconnu Uways, car, très vite, il réduisait celui qui le pratiquait à un nouvel isolement: «Quand le croyant reconnaît les droits de Dieu, il ne gagne ni argent ni or. Quand le croyant met en avant la cause de Dieu, cela ne lui apporte pas d'amis. Nous ordonnons aux hommes le bien et nous leur interdisons le mal, et pourtant ils nous prennent pour des ennemis et trouvent des alliés chez les malfaiteurs si bien que l'on m'a accusé des pires crimes...»<sup>126</sup>.

Al-Rabīf ajouta un autre motif qui autorisait la rupture du silence: celui de conseiller la communauté<sup>127</sup>.

### III – Confrontation avec les autorités: entre silence et protestation.

La préhistoire du conflit.

Ce sont les bévues dans l'investiture des gouverneurs et les maladresses dans le traitement de la population qui ont caractérisé la politique des califes et de leurs représentants à Kufa. Déjà 'Umar I eut de la peine à trouver un homme apte à diriger cette ville difficile: Sa'd b. Abī Waqqās, héros de Qādisiyya, fondateur de Kufa et son

premier gouverneur, dut quitter son poste à cause d'un prétendu mauvais traitement de la population, en raison aussi de son mode de vie somptueux, et le palais qu'il s'était fait construire en ville fut brûlé. Mughīra b. Shu'ba se montra tacticien rusé et même virtuose dans l'administration du pouvoir, mais ses mœurs louches firent interrompre temporairement sa carrière: il dut rendre son poste de gouverneur de Basra à la suite d'une preuve d'adultère<sup>128</sup>, mais, étant donné ses qualités, cela n'empêcha pas plus tard ses deux autres nominations comme gouverneur de Kufa — de 642 à 644 puis de 661 jusqu'à sa mort en 670 — lorsque Ziyād b. Abīhi prit le pouvoir en Iraq. Prudemment Mughīra avait su se tenir en retrait pendant la première guerre civile (656-661).

Trois Compagnons du Prophète jouissaient d'une très haute considération à Kufa où ils habitaient: 'Abdallāh b. Mas'ūd, Abū Mūsā al-Ash'arī et Ḥudhayfa b. al-Yamān<sup>129</sup>. Mais c'est surtout le premier, "le Saint de Kufa", qui attirait nombre de disciples au comportement ascétique. La plupart des dévots mentionnés ici le connaissaient: 'Alqama réjouissait le maître par sa belle voix quand il récitait le Coran, al-Rabīf était accueilli par lui avec cordialité: «Si l'Envoyé de Dieu t'avait connu, tu lui aurais plu. À peine t'ai-je vu, que j'ai pensé aux "humbles"»<sup>130</sup>. Al-Rabīf se promenait avec Ibn Mas'ūd au bord de l'Euphrate et reçut de lui certaines traditions concernant le Prophète, et al-Aswad fit des études sous sa direction<sup>131</sup>. 'Umar I lui avait confié le trésor public (*bayt al-māl*) de la ville, mais 'Uthmān l'avait écarté de la compilation du Coran bien qu'il fût le spécialiste largement reconnu dans ce domaine, et le calife alla même jusqu'à détruire les versions déjà existantes du Coran, y compris celle d'Ibn Mas'ūd<sup>132</sup>. Il est évident qu'un tel mépris laissa des blessures profondes chez ce saint et ses admirateurs. Or, les directives gouvernementales semblent avoir été délibérément négligées, car, cent ans plus tard, al-A'mash (m. 764) lisait encore le Coran dans la version établie par Ibn Mas'ūd; c'est le signe qu'à Kufa on restait fidèle à la mémoire du savant *ṣahābī* et à son œuvre, en dépit de toutes les pressions.

#### Les frictions avec Médine.

Les dirigeants de la ville, la noblesse de sang et d'esprit, les *Ashrāf* et les *Qurrā'*, réagirent avec une grande susceptibilité à toute tentative du pouvoir central de les mettre sous tutelle, car les expériences faites avec les représentants de ce pouvoir n'était pas des meilleures. Sur son lit de mort, 'Umar I avait désigné une fois de plus comme gouverneur de Kufa le conquérant de l'Iraq Sa'd b. Abī Waqqās. Malgré les fautes commises durant sa première période d'administration, Sa'd gardait toujours une bonne réputation en Iraq. 'Uthmān le laissa à la tête de la ville pendant un an

pour le remplacer ensuite par un parent, Walīd b. ʿUqba. Walīd commença son gouvernement en demandant une somme au trésor public qu'Ibn Masʿūd lui accorda, mais quand celui-ci réclama l'argent prêté une dispute éclata. Dans sa colère le trésorier jeta les clefs du *bayt al-māl* aux pieds du gouverneur qui informa le calife de cet incident<sup>133</sup>. ʿUthmān trancha en faveur de son parent et exila Ibn Masʿūd à Médine (30 h.). Le *ṣahābī* populaire dut quitter sa ville. La foule l'accompagna un certain temps sur le chemin de son exil tandis que l'homme de Dieu les consolait et les fortifiait dans la foi<sup>134</sup>.

Walīd cependant ne profita pas longtemps des fruits de sa victoire sur l'homme de Dieu; l'amour du vin causa sa chute: un matin, alors qu'il présidait la prière, il vomit sur la chaire, et le calife se vit contraint de le destituer et de lui infliger quarante coups de fouet, punition prévue par la loi pour les cas d'ivresse<sup>135</sup>. ʿUthmān mit de nouveau à sa place un parent, Saʿīd b. al-ʿĀṣ, arrivé directement du champ de bataille du Tabaristan. À son nom s'attachent les mesures que les autorités prirent pour soumettre les personnalités récalcitrantes. Son premier acte fut une véritable pénitence: de ses propres mains il nettoya la chaire souillée. Puis il organisa au palais du gouverneur des soirées pour la bonne société de la ville. Quelques-uns de ses hôtes, mentionnés par Balādhurī, apparaissent aussi en d'autres circonstances et sont entrés dans l'historiographie, malheureusement par des remarques assez brèves<sup>136</sup>. Entre autres on y rencontre: Jundab b. Zuhayr al-Azdī membre de la noblesse de sa tribu; plus tard il perdra sa vie pour ʿAlī à Ṣiffīn<sup>137</sup>; les frères Zayd et Ṣaʿṣaʿa, des Āl Ṣūhān, partisans de ʿAlī dans la guerre civile<sup>138</sup>; Ḥurqūṣ b. Zuhayr (tué en 657)<sup>139</sup>, et Shurayḥ b. Awfa<sup>140</sup>, devenus par la suite Kharījites. Parmi les invités on rencontre aussi un *nāsik*, Kaʿb b. ʿAbda al-Nahdī, dont le père ʿAbda était disciple d'Ibn Masʿūd<sup>141</sup>. Kaʿb sera tué par un membre de la cour de Damas à cause de son credo "trinitaire", mais on aimerait bien savoir en quoi consistait le *tathlith* et le *nusk* de cet ascète musulman<sup>142</sup>. Walīd avait déjà eu des ennuis avec lui, on avait accusé l'ascète auprès de ʿUthmān de pratiquer la sorcellerie, et le calife chargea alors son gouverneur d'une enquête. Kaʿb se justifia en disant qu'il ne s'agissait que d'une plaisanterie pour ébahir ses spectateurs (*innamā huwa rifq wa-amr yuʿajjab minhu*), mais ʿUthmān ne se contenta pas de cette explication: «Il vous incombe de rester graves, gardez-vous des farceurs!», écrivit-il à Kufa alors que tout le monde s'étonnait de voir le calife s'occuper de telles futilités. Aux sessions nocturnes participaient: ʿAdī b. Ḥātim — plus tard fidèle partisan de ʿAlī, qui combattit à Ṣiffīn et perdit un œil dans la bataille du chameau (9/12/656), mort sous Mukhtār (687)<sup>143</sup> — l'un des futurs chefs d'armée de ʿAlī, Ziyād b. Khaṣafa, et Zayd b. Qays al-Arhabī qui a transmis peu de traditions et exclusivement de ʿAlī<sup>144</sup>. Une tradition qui remonte à al-Shaʿbī atteste aussi la présence de ʿAlqama et d'al-Aswad<sup>145</sup>.

Un soir, pendant qu'on offrait des dattes et de la crème, la conversation dériva sur un sujet sensible<sup>146</sup>. On parlait des qualités du Sawād, de la riche plaine mésopotamienne, qu'on trouvait beaucoup plus précieuse et fertile que les régions montagneuses d'al-Irāq. Le gouverneur, qui était membre du clan des Umayyades, laissa échapper une remarque maladroite: le Sawād ne serait rien d'autre que le jardin des Quraych qui auraient le droit de prendre pour eux-mêmes ce qu'ils voulaient et de laisser le reste aux autres. Ce mot fut mal reçu parmi les invités qui se mirent en colère, car ils regardaient ce paysage fertile, qu'ils avaient acquis à la pointe de leurs épées, comme appartenant au butin légal de guerre (*faḡ*). Dans leur rage ils allèrent jusqu'à s'en prendre au chef de la police qui était présent à la soirée et le frappèrent au point qu'il perdit connaissance. Le gouverneur, ne sachant pas comment régler cette pénible affaire, ne vit pas d'autre moyen que d'expulser ses hôtes et de leur interdire l'accès à sa maison; «Ils s'appellent lecteurs du Coran (*qurrā*) et en réalité ce ne sont que des imbéciles (*sufahā*)», écrivit-il au calife à Médine. Mais les choses ne se calmèrent pas. La noblesse ulcérée, avec à sa tête al-Ashtar toujours aux aguets pour se faire valoir, continua ses activités subversives contre le gouvernement dans les mosquées, les foyers privés, les séances et les réunions, jusqu'à ce que 'Uthmān, sur une lettre de Sa'īd ou de quelques citoyens soucieux de leur propre tranquillité, décide d'imposer aux agitateurs un "congé de formation": ils devraient apprendre la conception de l'État quraychite chez Mu'āwiya. Un groupe de ces voyageurs involontaires (*musayyarūn*) se mit donc en route; parmi eux il y avait 'Amr b. Zurāra<sup>147</sup>, l'un des premiers à déclarer la destitution de 'Uthmān et à se prononcer en faveur de 'Alī; Mālik b. Ka'b al-Arhabī (il fut envoyé en 660 à Dūmat al-Jandal par 'Alī pour empêcher Muslim b. 'Uqba, chef d'armée de Mu'āwiya, de s'emparer de ce lieu, et l'expédition fut un succès, mais les habitants refusèrent de prendre parti entre 'Alī et son rival)<sup>148</sup>; Shurayḡ b. Awfa al-'Absī et Ḥurqūṣ b. Zuhayr, qui devinrent par la suite Kharijites; Ziyād b. Khaṣafa que nous avons déjà rencontré dans la liste des hôtes; 'Amr b. Shuraḡīl al-Hamdānī qui rapporte des traditions de 'Umar, de 'Abdallāh b. Mas'ūd et de 'Alī et qui était imam de la mosquée des Banū Wadī'a<sup>149</sup>; 'Alqama b. Qays, l'oncle de l'ascète al-Aswad et Ziyād b. Nadir al-Ḥārithī, la grande exception parmi tous ces partisans de 'Alī. Ziyād était en effet un ami du futur calife Yazīd b. Mu'āwiya avant même son accès au trône<sup>150</sup>. Restent enfin quelques noms que je n'ai pu identifier: Ḥānī' b. Khaṭṭāb al-Arhabī, 'Abdallāh b. Shajara al-Sulamī, Jamra b. Sinān al-Asadī, 'Abdallāh b. Qufl al-Bakrī al-Taymī<sup>151</sup>.

L'éducation civique chez Mu'āwiya.

À leur arrivée à Damas, on fit loger les "stagiaires en formation" dans une église de la Vierge. Là ils reçurent régulièrement un visiteur du plus haut rang, Mu'āwiya en

personne, qui partageait leur déjeuner et leur dîner et avait des attentions pour eux, mais les Kuféens restaient de marbre. Lorsque Mu'āwiya se rendit compte qu'il ne pourrait pas gagner ses hôtes à la cause de la maison 'Uthmān, il les traita avec mépris. Dans un discours polémique il leur montra comment Dieu avait élu Quraych, non seulement au temps du Prophète (Quraychite), mais déjà bien avant, pendant la *jāhiliyya*, et en particulier la famille de Abū Sufyān, la plus apte à exercer le pouvoir, grâce à Dieu: elle avait été douée de la plus noble et la plus pure ascendance parmi les Arabes, elle avait été dotée de grandes richesses et possédait de vrais chefs. Mu'āwiya les exhorta à se rallier à la communauté harmonieuse (*jamā'a*) des fidèles. Est-il nécessaire de dire que le gouverneur mis en place par 'Uthmān, membre le plus éminent du clan de Abū Sufyān, comprenait tout autre chose sous le mot *jamā'a* que ce que comprenaient ses auditeurs? Pour lui il s'agissait d'un État sous l'égide de sa famille, alors que les Kuféens voyaient la *Umma* devenir la propriété privée de gens qui, de leur point de vue, n'avaient que peu de mérites à l'aulne de l'islam.

Puis Mu'āwiya dit à brûle-pourpoint qu'ils n'étaient pas suffisamment importants pour qu'on s'occupe d'eux plus longtemps. «Ils ne sont utiles à personne, ils ne nuisent à personne...». Par contre, il devait avouer que ces "faibles personnalités" commençaient à impressionner un certain nombre d'habitants de sa capitale et, pour empêcher que leur esprit subversif ne gagne ses sujets, il renvoya une partie d'entre eux puis livra les autres à son lieutenant à Homs, 'Abd al-Raḥmān b. Khālid b. al-Walīd, pour une "post-cure", et lui-même se rendit en voyage à Médine. Là une conférence des gouverneurs de l'empire, une vraie rencontre de famille, allait permettre de trouver une sortie à la crise. Il y avait à Médine: Sa'īd b. al-'Āṣ (Kufa), 'Abdallāh b. 'Āmir (Basra) et 'Abdallāh b. Sa'd b. Abī Sarḥ (Égypte), tous de la parenté du calife; entre autres projets, on lança celui d'envoyer les mécontents au front pour se débarrasser d'eux. Entre temps, quelques citoyens, lecteurs du Coran ou nobles, profitèrent de l'absence de leur gouverneur Sa'īd pour inviter le reste des *musayyarūn* à rentrer à Kufa. On leur promit de ne plus jamais mettre Sa'īd à la tête de la ville. Selon Balādhurī, c'est surtout Ibn al-Ashtar qui organisa la résistance le lendemain de son retour de Homs, sans succès cependant, car le *faqīh* Qabīsa b. Jābir, qui était en relation d'amitié avec la maison 'Uthmān, fit appel à la conscience de ses concitoyens pour ne pas laisser s'élever discordes et scissions parmi eux et pour ne pas rompre leur serment de fidélité. Al-Ashtar répliqua en faisant allusion aux actions du *faqīh* dans le passé pour rabaisser l'autorité religieuse de celui-ci, à la manière opportuniste dont son clan avait adopté la nouvelle religion et fait la *hijra* en Iraq: «Est-ce ton affaire, Qabīsa? Ta famille ne s'est convertie qu'à contrecœur et c'est parce qu'elle était pauvre qu'elle a émigré»<sup>152</sup>. Ceux qui assistaient à la dispute attrapèrent Qabīsa, le frappèrent et le blessèrent au sourcil. Puis on commença à occuper les points stratégiques des

environs pour tenir Sa'īd loin de la ville, le cas échéant par la force. Lorsque 'Uthmān protesta, al-Ashtar répondit par une lettre insolente: «De Mālik b. Hārith (al-Ashtar) au calife soumis aux tentations et tombé dans le péché, qui a abandonné l'usage (*sunna*) de son Prophète et qui a abandonné le mode de décision (*ḥukm*) du Coran... Donne-nous Abū Mūsā al-Ash'arī et Hudhayfa avec lesquels nous étions contents. Tiens loin de nous ton Walīd et ton Sa'īd et tous ceux que t'inspire l'amour de ta maison». Parmi les porteurs de la lettre, on trouve Masrūq b. al-Ajda' qui, pour la première fois dans ces événements, joua un rôle actif, et 'Alqama qui en était partie prenante dès le commencement. Le calife, dont l'autorité était en pleine dissolution, céda aux vœux de ses adversaires et laissa à Abū Mūsā et à Hudhayfa le soin de calmer la situation<sup>153</sup>.

On peut se rendre compte de la nervosité de la famille régnante à cet ordre de Mu'āwiya de convoquer à Damas le paisible et innocent 'Āmir pour qu'il justifie sa manière de vivre: pourquoi ne se mariait-il pas, ne mangeait-il pas de fromage, protégeait-il un *dhimmī* maltraité, etc.

Les dévots (*ṣāliḥūn*) pendant la *fitna*.

Tous les événements relatés ci-dessus sembleraient relever du théâtre si l'on ignorait qu'ils font partie de la préhistoire de la première *fitna*, à la suite de la mort tragique du troisième calife. Les sources énumèrent les groupes de l'opposition à Kufa: la noblesse (*wujūh al-nās*), les lecteurs du Coran (*qurrā'*), quelques ascètes (*nussāk*) ou, plus généralement, les dévots (*ṣāliḥūn*) ou les gens droits (*ṣulḥā'*). De toute façon, l'élite religieuse se trouvait parmi les mécontents qui cherchaient à préserver dans la cité un esprit différent de celui qu'adoptait l'État sous l'égide des Umayyades, d'où leur participation aux petites manœuvres politiques.

Les dirigeants de la ville ne permettaient pas une conduite neutre ou distanciée — un *i'tizāl* de principe — surtout quand la première guerre civile éclata. La grande majorité suivit 'Alī, jusqu'à prendre les armes, et le meilleur exemple reste 'Alqama: hors du cercle des "huit", mais ne cédant en rien à ceux-ci quant à leur mode de vie sévère, dominée par les *'ibādāt* et l'étude inlassable du Coran, il comptait parmi les adversaires les plus zélés de la postérité de Sufyān.

Pourtant, il y a des exceptions remarquables. Murra al-Hamdān<sup>154</sup>, qui n'appartenait pas non plus au club des "huit", mais qui était "enivré de piété" (*mudmīn li l-ta'abbud*) avait accompli pendant dix ans mille prosternations par jour et le même nombre durant la nuit. Ce n'est que plus tard, quand il prit de l'embonpoint, qu'il dut se contenter de quatre cents<sup>155</sup>. Il écrivit: «'Alī b. Abī Ṭālib disait: "Si quelqu'un parmi vous ne veut pas se battre avec nous contre Mu'āwiya, qu'il prenne sa dotation

et aille dans le Daylam lutter contre ses habitants”, et Murra disait: “J’étais à al-Nakht, nous prîmes nos dotations et allâmes au Daylam. Nous étions quatre ou cinq mille hommes”. Et lui s’est tenu loin de la deuxième guerre civile. Al-Rabīf, lui aussi, préféra la guerre contre les païens à la guerre contre ses coreligionnaires: «Alī envoya al-Rabīf b. Khuthaym al-Thawrī contre Daylam et lui conféra le commandement suprême sur quatre mille musulmans»<sup>156</sup>. On ne pouvait pas accuser les dévots de lâcheté devant l’ennemi. Une seule fois Masrūq était sorti de sa réserve quand il transporta la lettre insultante d’al-Ashtar à Médine, mais il n’était pas disposé à partir en campagne pour Alī. On lui demanda alors des explications, il répondit que, si les croyants se rangeaient en deux lignes de bataille et qu’avant d’en venir aux mains, un ange descendait pour leur réciter la sourate 4, 29: «Ô vous qui croyez! ne mangez pas inutilement vos biens entre vous, sauf quand il s’agit d’un négoce par consentement mutuel, ne vous entretenez pas, Dieu est miséricordieux envers vous», certainement les deux partis s’abstiendraient de se battre. Naturellement il aurait mieux valu que les croyants renoncent à faire la guerre entre eux sans en passer par les exhortations d’un ange. Dans les autres *fitan*, ces hommes garderont ces principes. Un certain Hubayra b. Khuzayma fut le premier à communiquer à al-Rabīf la nouvelle de la fin sanglante d’al-Ḥusayn à Kerbela (680); al-Rabīf s’abstint de toute remarque qui aurait pu toucher à la politique et se contenta de réciter le verset: «Ô Dieu! Créateur des cieux et de la terre, qui connais ce qui est caché et ce qui est apparent; tu jugeras entre tes serviteurs et tu trancheras leurs différends! (Cor 39, 46)», puis il dit la formule: «Ils retourneront à Dieu et Dieu les jugera»<sup>157</sup>, et plus un seul mot sur ce thème ne sortit de sa bouche. «Pour les dévots, la guerre civile était une vraie séduction (*fitna*), un dilemme douloureux dont ils ne voyaient pas d’issue»<sup>158</sup>.

Bilan de tout ce qui précède:

1. Le pieux musulman voyait dans les *‘ibādāt* plus que des rites imposés par la loi: des instruments d’éducation pour former son *dīn* personnel, surtout la prière avec ses éléments de prosternations et de veilles, le jeûne, le pèlerinage et la lecture du Coran, et bien d’autres moyens pour accumuler des mérites si précieux dans l’au-delà, mais il devait les accomplir sans être dérangé. Il y arrivait par un isolement temporaire, souvent très long, qui le séparait de son entourage immédiat. Les textes parlent de la *wahda* et de la *khalwa* pour désigner cette attitude. Le lieu de ces exercices est sa propre maison ou une chambre dans celle-ci: «Quelle belle cellule monastique que la maison d’un homme... (*nī ma ṣawma’ata l-rajuli baituhu*)»<sup>159</sup>.
2. Quelques ascètes, mais pas tous, appliquent au niveau politique cette réserve émanant de leur spiritualité et là, ils pratiquent l’*i’tizāl*, c’est-à-dire la neutralité entre deux partis musulmans belligérants.

3. Les guerres civiles qui se dessinaient à l'horizon, ou qui déjà faisaient rage, amenèrent surtout le cercle d'Ibn Mas'ūd à présenter des hadîths incitant les croyants à sauver leur *dîn* par la fuite du monde. Chez eux on trouve, pour la première fois, le mot 'uzla. Il y a une tradition qui remonte au Prophète — par: (1) Ibn Mas'ūd, (2) al-Rabī' b. Khuthaym, (3) son compagnon de tribu le Kuféen Sa'īd b. Masrūq (m. 745), (4) le fils de celui-ci Sufyān al-Thawrī (m. 778): «Pour les hommes viendra un temps où la 'uzla sera licite. (Cela sera) quand la foi du croyant ne restera intacte que si ce croyant s'enfuit avec sa foi d'un sommet à l'autre et d'une caverne à l'autre, comme l'oiseau avec ses poussins ou le renard avec ses renardeaux. Puis il disait (*i.e.* le Prophète): combien dévot peut être, en un pareil temps, un berger auprès de son troupeau, un berger qui dit sa prière, fait l'aumône et se tient loin des hommes (*wayā'tazilu 'an al-nās*)»<sup>160</sup>. Dans ce hadîth, on le voit très clairement, l'homme pieux détourne son regard de l'environnement immédiat, de l'abri domestique qui devrait être sa cellule de moine, et même de sa famille, pour chercher de nouveaux lieux de rencontre avec Dieu. Il les trouve dans un abandon total au milieu des régions dépeuplées, où il n'y a pas le danger de perdre son âme et de faire périr celle des autres. Sous la forme d'un doublet qu'il adopte dans un milieu kuféen-basrien, ce hadîth comporte une précision sur la vie de célibat. En voici l'*isnād* (kouféen-basrien): le Prophète, (1) Ibn Mas'ūd, (2) Abū l-Aḥwaṣ (m. à Kufa?), (3) al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 727), (4) al-Sarī b. Yaḥyā (m. 783/84 à Basra), (5) Salm b. Sālim (m. 792/93 à Bagdad, ascète, Kharijite), etc., et voici le *matn*: «Pour les hommes surviendra un temps où la foi d'un croyant ne restera pas intacte, sauf la foi de celui qui s'enfuit avec elle d'un village à l'autre et d'un sommet à l'autre comme le renard qui se glisse sur des sentiers cachés. On demandait: "quand cela sera-t-il, ô envoyé de Dieu?" Il dit: "quand on gagnera sa vie en péchant contre Dieu. Quand ce temps sera venu, le célibat ('uzūba) sera licite". Il (*i.e.* l'auditeur du Prophète) demanda: "comment cela ô envoyé de Dieu, puisque tu nous a ordonné de nous marier?" Il répondit: "Parce que, quand ce temps sera venu, la mort d'un homme reposera dans les mains de ses parents, et s'il n'a pas de parents, dans les mains de son épouse et de ses enfants, et s'il n'a ni épouse ni enfants dans les mains de sa parenté". On demandait: "comment cela, ô envoyé de Dieu?" Alors l'envoyé de Dieu dit: "on va l'insulter (le père de famille) à cause de la pénurie de vivres jusqu'à ce qu'il se charge de ce qu'il ne peut pas supporter et cela causera sa ruine"»<sup>161</sup>. Sans doute ces deux hadîths doivent leur forme vive et parénétique aux déclamations dans les cercles pieux kuféens et basriens dont al-Ḥasan et Sufyān al-Thawrī étaient regardés comme des maîtres<sup>162</sup>. Une atmosphère sombre plane sur le tableau qu'ils dessinent en suggérant que l'homme résolu à garder sa foi, son *dîn*, se voit forcé de se servir de la ruse du renard pour survivre, même contre les membres les plus proches de sa propre famille. Si ces deux traditions se



sont formées dans un climat d'oppression et de menaces, dans une situation historique concrète, elles exprimaient alors une expérience générale. Le danger qui entourait le musulman, occupé à organiser sa large pratique complexe des rites, ne venait plus uniquement des factions en guerre l'une contre l'autre, mais tout simplement des hommes (*al-nās*) fréquentés au jour le jour.

Digression: l'ascétisme dans l'Arabie préislamique.

Wellhausen<sup>163</sup>, Zakī Mubārak<sup>164</sup>, Pellat<sup>165</sup>, et peut-être déjà al-Jāhiz, ont supposé que l'ascétisme musulman avait eu des racines en Arabie avant l'arrivée du Prophète. Jusqu'à présent on n'a pas su fournir de preuves vraiment concluantes, mais il y a quelques arguments en faveur de cette thèse.

Schedl signale le fait que l'attente du jugement dernier dominait largement la spiritualité des moines orientaux dans l'antiquité tardive: «Il est sûr que, chez les ermites perdus en Arabie, la vie ascétique n'était pas orientée par la foi dans le Sauveur (*Sôter*), mais par la foi dans le *Pantocrator* et dans le Juge. La pensée du jugement futur était l'un des plus forts mobiles pour quitter le monde, aller au désert afin de se préparer à "ce jour-là" par des prières, des jeûnes et des veilles». Selon Schedl, ces idées pourraient avoir influencé le schéma coranique du jugement dernier<sup>166</sup>, et pourquoi n'auraient-elles pas pu toucher aussi le sentiment religieux d'autres cercles de l'ancienne Arabie qui seraient entrés en contact avec ces ermites? Il ne manquait pas d'inclinations ascétiques chez les Arabes de la *jāhiliyya*, par exemple Abū 'Āmir, qui portait le surnom d'al-Rāhib, s'était engagé à répandre des idéaux d'ascétisme durant la phase de l'Islam *in statu nascendi*<sup>167</sup>, et on le prenait pour un moine chrétien dans la *jāhiliyya*. Après la défaite des Hawāzin à Ḥunayn, il émigra en Syrie et proposa aux opposants de Médine de rentrer avec une armée byzantine. Il est probablement à l'origine de la construction d'une mosquée à Médine pour les malades et les indigents. Le Prophète en rejeta l'idée et fit brûler la mosquée. En fait, on doit le ranger parmi les monothéistes de l'ancienne Arabie, les *ḥunafā'* (sing. *ḥanīf*, traduit par *Gottsucher* en allemand) c'est-à-dire ceux qui, sans appartenir ni au christianisme ni au judaïsme, avaient abandonné leurs dieux païens. Uri Rubin a pu identifier trois autres *ḥunafā'* pour Médine. Tous, excepté un seul, avaient une conduite ascétique, ils portaient des vêtements de poils et refusaient le vin, Sirma b. Abī Anas transforma une maison en mosquée non accessible à tout le monde; il avait quelque temps sympathisé avec le christianisme, puis revint au hanifisme pur jusqu'à sa conversion à l'Islam<sup>168</sup>. L'exemple de ces trois hommes montre de toute façon que, parmi les *ḥunafā'*, les éléments ascétiques n'étaient pas rares et que le *tarahhub* des Chrétiens exerçait une certaine fascination sur ces milieux qui s'étaient éloignés de leur religion tradi-

tionnelle. Le Prophète lui-même s'était pensé *hanīf*, mais déjà à l'époque mekkoise il refusait de donner à son message un caractère trop détaché de ce monde. C'est probablement à cause de cela que 'Uthmān b. Maz'ūn le quitta temporairement pour suivre les émigrants en Éthiopie<sup>169</sup>, et avant sa conversion à l'Islam il aurait renoncé à boire du vin: «Je ne bois rien qui puisse m'enlever la raison et amener à se moquer de moi celui qui s'approcherait de moi pour me faire marier ma fille à quelqu'un que je n'aimerais pas»<sup>170</sup>. Après sa conversion à l'Islam, il passa le jour en jeûne et la nuit en prière et négligea visiblement sa femme. Un jour, dit-on, elle aurait rendu visite aux femmes du Prophète dans "un état lamentable". Le Prophète réprimanda 'Uthmān: «Tes yeux ont un droit sur toi, de même ton corps, de même ta famille», et il ajouta à cette réprimande prononcée gentiment deux ou trois fois: «Dieu ne m'a pas envoyé pour apporter le monachisme, car la meilleure foi aux yeux de Dieu c'est la *hanīfiyya* douce et libérale (*al-hanīfiyya al-samḥa*)»<sup>171</sup>. Ces paroles laissent supposer que le Prophète voulait se détacher d'une *hanīfiyya* sévère et abstinente. Il s'agit là d'une dispute entre *ḥunafā'*, mais aussi entre Musulmans puisque 'Uthmān se rattacha à Muḥammad au moment où celui-ci prononçait l'interdiction de breuvages enivrants, et 'Uthmān interpréta sûrement cette mesure comme un pas vers une *hanīfiyya* et un Islam ascétiques. L'orientation prudente de la vie religieuse, comme le Prophète l'avait recommandée, ne pouvait pas faire oublier toutes les tendances à s'écarter du monde qui existaient autrefois dans l'Arabie préislamique. Wellhausen a écrit: «Dans l'ascétisme d'un prédécesseur d'al-Ḥasan al-Baṣrī, le fameux tamimite 'Āmir b. 'Abd al-Qays à Basra, qui paraissait être un danger pour les dirigeants en Islam, on pourrait trouver un écho du prophète de la Yamāma». En effet, Musaylima, de la tribu des Banū Ḥanīfa, prophète de la Yamāma, avait inséré dans son message plusieurs éléments ascétiques: «Il était ascète, accordait de l'importance au jeûne et interdisait le vin. Il exhortait à la chasteté, et ne permettait les rapports conjugaux que jusqu'à la naissance d'un héritier mâle»<sup>172</sup>. À Kufa le souvenir du pseudo-prophète survivait avec ténacité. Là, dans leur mosquée, les Banū Ḥanīfa continuaient à le proclamer prophète<sup>173</sup>. Le signe caractéristique le plus saillant de l'ascétisme préislamique est l'abstinence de breuvages alcooliques, ce que n'exigeaient ni le judaïsme ni le christianisme. C'est cette exigence-là qu'adopta ensuite l'Islam tout en s'incorporant d'autres éléments monastiques comme les veilles, le jeûne et les *awqāt* qui correspondent à l'horaire des moines. Une personne capable de mener une vie austère dans la nouvelle religion et désireuse du monde de l'au-delà trouvait là un terrain largement préparé.

Il est possible qu'une comparaison avec les types d'ascétisme et de piété qu'ont produits les Églises orientales, les *ḥunafā'* et les premiers ascètes en Islam puisse encore mettre à jour quelques résultats intéressants.

## IV – L'isolement volontaire chez Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī al-Bustī (m. 998).

Les exhortations à réduire le contact avec les hommes sont devenues partie intégrante de la littérature ascétique. À l'occasion, on y trouve un chapitre intitulé *fi l-ʿuzla* qui rassemble quelques *dicta* des anciens, comme le faisait peut-être Nuʿaym b. Ḥammād (m. 844)<sup>174</sup> dans le supplément qu'il avait ajouté au *Kitāb al-zuhd wa l-raqāʾiq* de ʿAbdallāh b. al-Mubārak (736-797)<sup>175</sup>, ou le *Kitāb al-zuhd* de Aḥmad b. Ḥanbal qui cite plusieurs traditions où figure aussi le mot *ʿuzla*<sup>176</sup>. Al-Muḥāsibī (m. 857) renonce à citer ses prédécesseurs, et, dans le huitième chapitre du *Kitāb al-waṣāyā*, il donne sa prise de position personnelle<sup>177</sup>. La littérature (*adab*), elle aussi, connaît ce thème: un chapitre intitulé *al-ʿuzla ʿan al-nās* se trouve dans le *ʿIqd al-farīd* d'Ibn ʿAbd Rabbih (m. 940)<sup>178</sup>, et même les *Mille et une Nuits* utilisent le vocabulaire créé dans les cercles religieux: un père qui congédie son fils résolu à partir en des pays lointains lui donne ce conseil: «Ne t'associe avec personne afin d'être protégé du mal parmi les hommes. Le salut repose dans l'isolement (*al-ʿuzla*)»<sup>179</sup>. On pourrait sans doute multiplier les exemples.

Une monographie portant le titre modeste de *Kitāb al-ʿuzla*<sup>180</sup> — peut-être la première de ce genre — a été écrite par le *faqīh* et philologue Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī al-Bustī (931-998), sujet samanide, qui gagnait sa vie dans le commerce pour poursuivre ses travaux savants et pour financer ses voyages *fi ṭalab al-ʿilm*. Après une période d'enseignement à Nisapur, il rentra à Bust pour passer le reste de sa vie dans un *ribāṭ* au bord du Hilmand. Les recherches en cours permettent de découvrir petit à petit l'importance de son œuvre, qui est encore loin d'être connue en détail<sup>181</sup>.

Au premier abord, le lecteur du *Kitāb al-ʿuzla* se croit entré dans un magasin rempli de citations du Coran, de hadīths et d'apophtegmes, tous choisis pour détruire chez lui le moindre goût du monde, avec, de temps à autre, quelques réflexions du maître en personne, et seuls les titres des chapitres donnent un certain ordre à tout cela. Néanmoins il y a derrière le matériel ainsi accumulé des idées centrales concernant l'histoire et la structure de la communauté des croyants.

L'histoire de la *jamāʿa* selon al-Khaṭṭābī.

Abū Sulaymān cite une tradition qui remonte à Muḥammad b. ʿUmar al-Waqidī: «L'un évita l'autre (*hājara*) jusqu'à la fin de sa vie», puis il ajoute ce commentaire: «Il y en avait déjà d'autres qui agissaient ainsi: Saʿd b. Abī Waqqās évita (*kāna muhājiran*) ʿAmmār b. Yāsir<sup>182</sup> jusqu'à sa mort, ʿUthmān b. ʿAffān évita ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf<sup>183</sup>, ʿĀ'isha évita Ḥafṣa et Ṭāwūs évita Wāḥb b. Munabbih jusqu'à sa

mort». Il faut tenir compte, comme l'affirme al-Khaṭṭābī, qu'il s'agit là des plus vénérables hommes et femmes de l'Islam naissant, "princes des savants", et pourtant ils se fuyaient mutuellement<sup>184</sup>. Comment justifier une telle attitude? Al-Khaṭṭābī n'élude pas une prise de position personnelle: «Les événements survenus au sein des membres de la *ṣaḥāba* et leurs dissensions à cette époque sont tels que moins nous nous y intéressons et moins nous y travaillons, mieux cela sera pour nous, et moins dangereux. Quant à leurs affaires, il nous faut croire qu'ils s'efforçaient, en leur qualité de princes des savants (*ʿimmat al-ʿulamā*), de rechercher la vérité, ils marchaient dans sa direction et étaient décidés à la rejoindre. Ce qu'ils ont fait de bien doit être compté parmi leurs mérites, le faux est à exclure, puisque chacun d'eux pouvait proférer un argument ou présenter une excuse. Faire des comparaisons entre eux ou des recherches à leur sujet signifierait vouloir pénétrer dans quelque chose qui ne nous regarde pas. Que Dieu dans sa miséricorde donne son pardon à nous et à eux. S'éviter et se dérober mutuellement n'est pas plus grave que de s'entretuer ou de se rencontrer face à face épée en main, et il n'est pas extraordinaire de se maudire mutuellement à cause de différences et de litiges dans l'interprétation (du Coran). Chacun d'entre eux a ses mérites dans la mesure où, cherchant la vérité, il s'est donné de la peine et a montré de la bonne volonté. Que Dieu nous pardonne, à nous et à nos frères qui nous ont précédés dans la foi. Nous Le prions de ne pas laisser naître en nous de la colère envers ceux qui étaient croyants. Il est bon et miséricordieux. Cependant, pour les suivants (*tābiʿūn*) — après les Compagnons du Prophète — et pour les générations les plus récentes après eux, c'est à nous d'examiner leurs doctrines, de consentir à certaines, d'en découvrir les preuves, de les juger en les comparant les unes aux autres, de montrer la vérité dans ces doctrines pour les suivre et de découvrir les fausses pour s'en abstenir. Dans l'exemplaire (*nuskha*) de Abū Sulaymān il est écrit: "Ṭāwūs évitait le contact avec Wahb parce que celui-ci, à la fin de sa vie, inclinait vers l'opinion de la Qadariyya et en parlait publiquement aux gens. C'est pourquoi Ṭāwūs lui faisait des reproches. Mais comme Wahb n'en tenait pas compte, il se sépara de lui et l'évita"»<sup>185</sup>.

Au cours du temps, les Compagnons et les femmes du Prophète étaient devenus des autorités morales inattaquables. À leurs noms on ne pouvait pas attacher le moindre reproche, et le fait qu'ils aient été à l'origine des *fitan* est passé sous silence. L'impression reste cependant que Abū Sulaymān écrit ces lignes contre sa propre conviction, puisqu'il recommande de ne pas y regarder de trop près en essayant de découvrir la vérité historique. En déclarant ainsi taboue l'époque de la *ṣaḥāba* (et du Prophète) et en soumettant le reste de l'histoire musulmane à une critique acerbe, il en arrive nécessairement à qualifier de corrompu et de décadent tout ce qui est survenu après les *tābiʿūn*. Au fond, on retrouve la conception de l'histoire telle que celle du

Coran: une période de salut sous la direction d'un prophète est suivie d'un temps d'oubli de l'ordre divin sur la terre, puis au *kufr* des temps préislamiques correspond le *fasād* des Musulmans, et tout cela se répand dans toutes les couches de la société de la *Umma*, dirigeants politiques et spirituels compris.

La structure de la *jamā'a* selon al-Khaṭṭābī.

Après le temps de la *ṣahāba*, la société musulmane est devenue une entité complexe dont quelques structures garantissent l'unité:

1. L'unité spirituelle (son contraire: la diversité) — le dogme et la doctrine
2. L'unité matérielle (son contraire: la diversité) — les personnes et les groupes
  - a. les dirigeants: imams et émirs
  - b. les dirigés: la grande masse

Le niveau 1 ne supporte pas d'options individuelles (*firaq*). Des doctrines divergentes seraient à l'origine de sectes et factions nombreuses. De même, entre les niveaux a et b, seule une cohésion sans fissure est garante de l'unité. Le sujet doit à son imam ou à son émir une obéissance absolue, sinon l'unité et l'intégrité de la communauté disparaîtrait, on reviendrait à l'état de paganisme où il n'y avait pas d'imam pour rassembler les hommes dans un seul *dīn*. C'est la discorde politique qui est à l'origine du polythéisme, puisque chaque groupe a besoin d'une propre idole à adorer.

Quant au niveau 2-b, les conditions se présentent d'une autre manière. Pour le niveau des "groupes et de la grande masse", il s'agit surtout du salut matériel et du bien public. Dans ce cas, l'unité est maintenue par l'aide mutuelle (*ta'āwun*). «Si les circonstances exigent que quelqu'un reste parmi les hommes, parce que cela lui est imposé par la nécessité d'une mise en pratique correcte d'un métier dont il ne peut pas se passer et pour lequel il a besoin de l'aide des autres, il n'y a aucune raison qu'il se sépare (de son entourage) dans sa maison ou qu'il se distancie d'eux en choisissant une demeure dans le voisinage; s'il en était ainsi, il subirait un dommage en cherchant la solitude et infligerait un préjudice à sa parenté et à sa famille dont il a la charge»<sup>186</sup>.

Selon la conviction d'al-Khaṭṭābī, un déclin général s'est emparé de toutes les branches de la *Umma*, de la masse (*al-āmma*) comme de l'élite (*al-khāṣṣa*), des savants comme des princes. De nombreux chapitres se répandent en lamentations, mais si l'on attendait quelque chose de concret, qui pourrait élargir nos connaissances de la vie sociale ou des mœurs de la fin du premier millénaire de notre ère, on serait déçu. Il n'y a là que des généralités qu'on retrouve partout, avec une simple énumération des faiblesses et des afflictions qui ont fait souffrir l'humanité depuis toujours, dans

toutes les sociétés. Si l'on veut rester innocent, que l'on se garde d'entrer en rapport avec les malfaiteurs: on deviendrait l'un des leurs ou la victime de leur méchanceté!

Conseiller la communauté?

Que fera celui qui se sent responsable de l'état moral de la *jamā'a*? Al-Rabī' et Uways plaidaient pour interrompre le silence méditatif afin de donner des conseils à leurs coreligionnaires, ou, le cas échéant, adopter le mode d'une admonition plus ferme, celle du "commandement du bien et de l'interdiction du mal". Ces deux possibilités sont traitées chez al-Khaṭṭābī avec un pessimisme désespéré: «Vraiment, c'est dans l'isolement que se trouve d'une part l'abri contre le péché, celui de voir une action condamnable et de ne pas la corriger (*salāma min al-māṭham fī l-munkar yarāhu l-insān fa-lā yughayyiruhu*), et d'autre part la protection contre le malheur que les malfaiteurs apportent, et contre leur hostilité si quelqu'un les corrige. La plupart de nos contemporains refusent d'accepter des conseils et attaquent celui qui veut les inviter au droit chemin ou les protéger de la perte. Si l'on ne trouvait dans la solitude ou dans l'éloignement des autres que la protection contre le péché d'hypocrisie et contre le danger d'entrer dans une querelle, cela serait vraiment un gain lucratif et un butin aisé»<sup>187</sup>. Corriger le mal (*taghyīr al-munkar*) est sans doute un désir légitime, et ne pas vouloir le faire est même un péché (*māṭham*), al-Khaṭṭābī ne le nie pas — à cause de l'arrière-goût hétérodoxe qui s'attacherait à cette prise de position — mais c'est tout simplement impossible<sup>188</sup>.

Le "commandement du bien et l'interdiction du mal"?

Cette maxime se trouve quelque huit fois dans le Coran. Muqātil b. Sulaymān (m. 767 à Basra), à qui nous devons le premier commentaire du *Amr bi l-mā'rūf*, déçoit nos espoirs quant aux allusions possibles aux événements politiques de son temps; il se limite exclusivement au sens général du message coranique sans l'appliquer à son époque. Le bien qu'il faut ordonner, ainsi enseigne Muqātil, est la confession de l'unicité divine (*tawḥīd*), mais aussi la reconnaissance du message du Prophète (*taṣḍīq*), et le mal qu'il faut interdire, c'est l'idolâtrie (*shirk*), et le refus du Prophète (*takdhīb*). D'ailleurs, dans la Révélation, le bien (*mā'rūf*) correspond aux règles communautaires prévues par le Coran, telles que les prescriptions concernant le délai légal d'attente pour les veuves et les divorcées et les efforts décents de celles-là avant la fin du délai pour un remariage, la rente convenable pour les divorcées, etc<sup>189</sup>.

D'autres exégètes ne se sont pas contentés de tels commentaires académiques. La Révélation doit, selon eux, contenir quelque chose de plus explosif qu'une simple

contribution à la dogmatique ou au droit matrimonial. Selon une expression de Wellhausen cette formule servait de «slogan pour justifier toute insurrection contre le pouvoir établi en Islam»<sup>190</sup>. La pensée kharijite et shi'ite s'est emparée de cette devise qui résume en quelques mots l'intention des Kharijites de rendre l'homme (doué du libre arbitre) responsable de ses actions, et cela non seulement pour sa justification au dernier jour, mais aussi afin de faire triompher la justice dans ce monde. Les Ismaélites comme les Kharijites font dériver du *Amr bi l-ma'rūf* le devoir de mener le *jihād* non seulement contre les infidèles mais aussi contre les Musulmans indifférents et dissidents<sup>191</sup>. La neutralité politique (*i'tizāl*), que quelques hommes pieux et les *qurrā'* pratiquaient durant les guerres civiles, est exclue de cette conception<sup>192</sup>. Ceux qui avaient trop facilement recours à la formule du *Amr bi l-ma'rūf* étaient non seulement des militants hétérodoxes, mais aussi toutes sortes d'agitateurs politiques qui, en cas d'anarchie, se sentaient appelés à restituer l'ordre public. Il est évident qu'un État doté d'un pouvoir ferme ne pouvait pas se permettre de pareilles initiatives prises<sup>193</sup>.

Qu'était la position d'al-Khaṭṭābī face à cette maxime? Lui qui paraît préconiser une religion casanière ne trouvait pas facilement une réponse à cette question et son chapitre sur cette question, pour justifier son attitude, est le plus verbeux de son livre, mais il reste tout de même fidèle à son penchant. Non sans habileté, il relativise de prime abord le commandement coranique à l'aide d'une phrase du Prophète: «Dieu interroge l'homme (lors du jugement dernier): "Qu'est-ce qui t'a empêché de rejeter le condamnable que tu as vu dans le monde?" Dans le cas où Dieu inspire à l'homme une justification raisonnable, celui-ci dit: "Ô Dieu, j'ai mis mon espoir en toi, mais j'ai eu peur des hommes"»<sup>194</sup>. La crainte des hommes annule ainsi le commandement du Coran. Abū Sulaymān dit: «Voici une chaîne de transmetteurs (*isnād*) que les savants censeurs des *asānīd* du hadīth approuvent. Cette tradition, je l'espère, enlèvera les remords de celui qui n'est pas capable de résister aux malfaiteurs lorsqu'il craint leur hostilité et qu'il ne peut pas compter sur leur condamnation. Il lui faut seulement désapprouver leurs actions dans son cœur, en rompant avec eux intérieurement et résolument (*bi 'azmihi wa-niyyatihi*). Tu devrais savoir, frère, que les aspirations de la plupart des gens sont devenues aujourd'hui mauvaises et que les bonnes manières parmi eux sont devenues rares. Dans leur folie ils agissent sans aucun égard vis-à-vis de celui qui se joint à eux, et celui-ci, d'une part, ne peut pas se fier à eux et pourtant il doit rester en paix avec eux, et, d'autre part, il ne peut pas se préserver (de leur méchanceté) et pourtant il doit être sincère envers eux (ou: les conseiller). En même temps — les gens sont ainsi et l'époque est ainsi — on trouve la vérité repoussante et on ne prend pas goût au bon conseil, on hait celui qui montre ses propres défauts et dit la vérité sur soi-même. Qu'est-ce que tu penses des gens actuellement,

dans cette époque perverse? Est-ce que tu vois qu'ils obéissent à la vérité ou qu'ils se hâtent vers le bon conseil? Mais non! Il est donc plus probable qu'ils se soumettront à tes propres défauts plutôt que de s'amender en t'écoutant. Un sage dit: "Qui rencontre beaucoup de corruption avec peu de probité, se trompe lui-même". C'est comme si un mur était en train de s'écrouler, viendrait un homme pour le soutenir de la main et le redresser, le mur s'écroulerait sur lui et celui-ci accompagnerait alors sa ruine. Bien sûr, s'il trouvait des aides et des moyens pour soutenir le mur avec des étais et des chevilles de bois ou des choses semblables, il serait possible que le mur soit de nouveau debout et solide, cet homme alors pourrait être rassuré d'être hors de danger et son intervention couronnée de succès. Abū Sulaymān dit: "Vois et réfléchis — que Dieu ait pitié de toi — si tu trouves des aides aujourd'hui pour ce qui est convenable, et des hommes qui appellent (*du'āt*) au bien et qui interdisent le mal. Si tu ne vaincs pas les méchants, sauve ta tête et ne mets pas ta vie en jeu, car la bienveillance des hommes est un but hors d'atteinte. Les anciens déjà n'avaient pas de solution et étaient arrivés au bout de leur sagesse. Pourquoi se tourmenter sans arriver à un résultat et se fatiguer sans qu'un succès apparaisse? Que t'apporte la compagnie des hommes dont tu ne tires aucun profit au savoir lorsque tu les rencontres, quant à la beauté lorsque tu les vois, et quant à la fortune lorsqu'ils viennent à ton secours? Regarde-les vraiment, tu les trouveras amis du dévoilement et ennemis du secret. En ta présence ils te flattent, en ton absence ils t'insultent, ils t'espionnent pour ensuite tout divulguer du haut de la chaire. Hypocrites et trompeurs! Colporteurs et calomniateurs! menteurs et malfaiteurs! Ne te laisse pas tromper quand ils se rassemblent chez toi et se serrent autour de toi, ne t'imagine pas qu'ils aient égard à tes connaissances ou cèdent à ton bon droit. <...> Fuir devant eux n'est-il pas un devoir obligatoire et se libérer de leur société n'est-il pas un profit? Naturellement il en est ainsi. À bon droit on a dit: "La séparation de la grande foule est une vertu parfaite" »<sup>195</sup>.

Ce n'est pas tellement l'obéissance que le sujet doit à son Imam qui incite al-Khaṭṭābī à rejeter le *taghyīr al-munkar*, car le sujet pourrait s'arroger des droits réservés à l'autorité légale, c'est plutôt le manque de force et d'aide, le désintérêt général et la mauvaise volonté des contemporains qui rendent impossible de s'opposer au *fasād*, et le salut repose uniquement dans une vie passive. Les raisons personnelles, sociales ou théologiques qui ont conduit al-Khaṭṭābī à une telle attitude restent inconnues, sauf peut-être une seule qu'il explicite à la fin du chapitre où se trouve la longue citation ci-dessus, lorsqu'il dit: «La retraite (*'uzla*) — dans la ville de Bust en particulier — met à l'abri des calamités des latrines situées en bordure de route et des caniveaux d'eau courante. Les dommages qu'ils causent aux gens ne sont compensés, à



Bust, par aucune indemnité, par aucun prix pour blessure (*arsh*), le sang de leurs victimes est versé impunément sans recevoir le prix du sang (*‘aql*) ou sans qu’on applique la loi du talion (*qawad*)»<sup>196</sup>.

Qui profite de la *‘uzla*?

Al-Khaṭṭābī reconnaît que la fuite du monde n’est pas un remède à tous les maux et que des imbéciles peuvent s’en servir. C’est surtout la conduite des lecteurs du Coran, hommes souvent ignorants et bigots, qui attire la dérision et le mépris du savant: «La séduction (*al-fitna alā l-nās*) que ces lecteurs du Coran exercent sur les hommes qui n’ont pas de science est grande et la faute de l’élite qui entre en contact avec eux est lourde. Cela vient de leur ignorance qui les incite à se faire admirer; la marque sur leur front (*sīmā*) et leur extérieur invitent les imbéciles de la masse à les vénérer, à s’incliner devant eux et à montrer un zèle fanatique pour eux. Les membres de l’élite qui cherchent direction spirituelle et instruction auprès d’eux s’exposent à leurs insultes et deviennent la cible de leurs flèches. Leur affabilité feinte est étouffante et vicieuse, leur attitude ne vise qu’à la gloire et à la séduction. Les pires d’entre eux appartiennent aux groupes de gens de l’isolement et du célibat (*tabattul*), du mysticisme (*tasawwuf*) et de l’oisiveté (*tabattul*). Ce sont des imbéciles incorrigibles, des indociles qui n’acceptent pas d’autorité, c’est le diable qui a pris leur direction. Eux et la science? des éléments absolument différents»<sup>197</sup>.

Pour convaincre ses disciples de ne pas adopter l’affectation provocante de certains mystiques qui passent par-dessus toutes les bonnes manières, al-Khaṭṭābī racontait l’anecdote suivante: «Al-Shāfi‘ī aimait les bonnes odeurs. Chaque matin un serviteur apportait un parfum dont al-Shāfi‘ī enduisait la colonne sur laquelle il s’asseyait. Un des soufis se trouvait à côté de lui, al-Shāfi‘ī l’appelait le fainéant et disait toujours: “Ce fainéant, ce fainéant”. Un jour celui-ci enduisit sa moustache de boue et alla ensuite au cercle d’al-Shāfi‘ī. Celui-ci sentit une mauvaise odeur, cela lui répugna et il dit: “Examinez vos souliers!” — Ils répondirent: “Abū ‘Abdallāh, nous ne trouvons rien” — Lui: “Examinez-vous l’un l’autre!”; il trouvèrent alors cet homme, cause de la mauvaise odeur. Ils dirent: “Abū ‘Abdallāh, c’est lui” — Al-Shāfi‘ī demanda: “Qu’est-ce qui t’a amené à cela?” — Il répondit: “J’ai vu ton orgueil et j’ai voulu m’humilier devant Dieu” — Al-Shāfi‘ī: “Prenez-le et emmenez-le à ‘Abd al-Wāḥid (le préfet de police) et dites-lui que Abū ‘Abdallāh lui fait dire d’enfermer cet homme jusqu’à notre départ”. Quand al-Shāfi‘ī eut fini et s’en alla, il rentra chez lui, fit venir cet homme et lui donna trente ou quarante coups de fouet en disant: “Tu étais sale quand tu as traversé la mosquée et tu as fait la prière sans pureté rituelle”»<sup>198</sup>.

À la fin de son livre al-Khaṭṭābī résume sa pensée: «Seuls les savants et les hommes intelligents profitent de l'isolement, c'est la chose la plus nuisible pour les ignorants. Nous avons déjà cité la tradition selon laquelle Ibrāhīm al-Nakha'ī (m. 713/14 à Kufa) dit à Mughīra (m. 739 à Kufa): "Instruis-toi d'abord, puis cherche l'isolement"». C'est le savant, exclusivement voué à son travail intellectuel, qui pratique d'une manière exemplaire la 'uzla. La conduite d'un célèbre *faqīh* sert d'illustration à cette conception: «On m'a rapporté l'histoire suivante: quand Muḥammad b. al-Ḥasan<sup>199</sup> se mit à écrire le *Jāmi' al-kabīr*, il se retira (*khalā*) dans une cave (*sardāb*) et donna l'ordre aux gens de sa maison de lui apporter aux temps convenables le nécessaire pour les repas et les ablutions, de lui couper les cheveux quand ils auraient repoussé, de lui laver les vêtements quand ils seraient sales, et de tenir loin de lui tout ce qui pourrait le déranger. Il chargea quelqu'un de s'occuper de ses biens et lui confia ses affaires, puis il commença à écrire le livre. Il s'aperçut que quelqu'un descendait chez lui au moment seulement où celui-ci se trouvait justement devant lui. Ibn al-Ḥasan en fut indigné et lui demanda: "Qui es-tu?" — celui-ci répondit: "Je suis le propriétaire de la maison" — Ibn al-Ḥasan: "Comment cela se fait-il?" — lui de répondre: "J'ai acheté cette maison à Untel", il voulait dire au chargé d'affaire, et il avait besoin d'une délégation»<sup>200</sup>. Dans sa cave confortable, le savant ne pouvait pas se passer de la collaboration (*ta'āwun*) des autres, et cette conception de la 'uzla manque un peu de l'ardeur religieuse qui fut celle des "huit premiers".

#### V – Ghazālī (m. IIII): l'individu et la communauté.

Lorsque Ghazālī — qui avait influencé Ibn Qasī, comme nous l'avons vu — incorpora un vaste chapitre, "les règles de bonne conduite concernant l'isolement" (*Ādāb al-'uzla*), dans son œuvre principale, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, il pouvait profiter d'une longue expérience, acquise pendant des siècles par des individus et des groupes de gens pieux, et enregistrée dans des textes de genres divers et dans des collections d'apophtegmes<sup>201</sup>. Ainsi Ghazālī était en mesure d'utiliser des travaux excellents et bien argumentés, tels que *Qūt al-qulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī ou *al-'Uzla* d'al-Khaṭṭābī, dont il fait de nombreuses citations et dont il adopte parfois l'organisation au cours de son exposé<sup>202</sup>.

#### Avantages et désavantages de l'isolement et de la vie en commun.

Contrairement à l'intention d'al-Khaṭṭābī, qui cherchait par la fuite du monde à faire face à une période de décadence, Ghazālī, tout en insistant sur les valeurs de la

*jamā'a*, vise plutôt à montrer les vrais mobiles et les règles de bonne conduite (*ādāb*) qui mènent à une vie pleine et satisfaisante hors de la société des hommes. Dans ce contexte, Ghazālī constate que les adversaires et les partisans de la *'uzla* se servent les uns contre les autres d'arguments qui, lorsque l'on y regarde de plus près, se montrent insoutenables.

L'isolement a un but religieux et des implications en rapport avec ce monde. Au fond, il s'agit d'une attitude de privation caractérisée par le fait d'être libre pour autre chose (*tafarrugh li*) et d'être libre d'autre chose (*khalāṣ min, inqitā'*). Pour parler de façon plus exacte: le sens de l'isolement, et les "huit" l'avaient déjà découvert, est uniquement celui d'être libre pour un exercice plus intensif des actes religieux, en évitant tous les facteurs gênants qui sont liés presque nécessairement à la vie en commun: dissimulation, envie, omission de l'application du *Amr bi l-ma'rūf*, dérangement par des gens antipathiques, etc.

D'autre part, si on se soumet à une formation par la vie sociale, on acquiert un grand nombre de valeurs positives:

1. enseignement et éducation,
2. mutuel profit matériel,
3. purification du caractère par l'entraînement du moi,
4. acquisition d'affabilité,
5. acquisition de gains spirituels par des œuvres pieuses tels que la fréquentation des malades, l'accompagnement des enterrements, etc.,
6. acquisition de l'humilité,
7. acquisition d'expérience.

Pour un choix entre l'isolement et la vie sociale, il n'y a pas de recommandation valable pour tous, mais une vie reste stérile si elle ne consiste qu'à éviter les autres, elle ne peut pas réussir sans une éducation préalable et une consolidation du caractère. Le thème d'un déclin général de la communauté musulmane ne joue aucun rôle chez Ghazālī.

Retour sur le "commandement du bien".

Ghazālī a consacré au problème du *Amr bi l-ma'rūf* une longue étude indépendante dans *Ihyā' 'ulūm al-dīn*<sup>203</sup>, mais il avait été obligé d'en parler déjà dans le contexte de la *'uzla*, car une conduite passive et une vie retirée sont incompatibles avec une lutte contre les désordres privés ou publics<sup>204</sup>. Pour ne pas laisser le moindre doute, Ghazālī souligne: le "commandement du bien et l'interdiction du mal" appartiennent aux principes de la foi (*min uṣūl al-dīn*), c'est strictement obligatoire; même

au risque de graves inconvénients personnels, on n'a pas le droit de s'en dispenser, sauf au cas où une application de ce devoir causerait plus de dommage que de bénéfice. Mais, pour qui a un caractère faible, il serait préférable de se retirer de la vie publique et sociale pour ne pas être contraint à négliger une loi divine. Sur ce point, Ghazālī suit entièrement les arguments d'al-Khaṭṭābī qu'il cite largement, et auquel il emprunte l'exemple frappant du mur en train de tomber<sup>205</sup>. Mais ce n'est pas le dernier mot de Ghazālī sur ce sujet.

Il détermine plusieurs degrés dans l'application du *Amr bi l-ma'rūf*: (1.) prendre des renseignements sur l'état à corriger, (2.) informer celui qui est concerné, (3.) interdire par admonition (*wa'z*) ou conseil (*naṣḥ*) et faire peur devant Dieu, (4.) durcir le ton de l'admonition, (5.) intervenir directement *bi l-yad*, (6.) menacer de mettre en œuvre la violence et de supprimer le malfaiteur, (7.) appliquer la violence physique, à l'exclusion des armes, et enfin (8.) utiliser les armes avec le concours d'autres personnes. L'obligation de combattre les désordres inclut aussi la réprimande du prince, même au péril de la vie; ce devoir n'est pas moins urgent et méritoire que celui de la guerre contre les incroyants. Qui perd sa vie en pareille action est au même rang que celui qui tombe en martyr (*shahīd*) dans la guerre sainte<sup>206</sup>.

Est-ce que l'on peut permettre au sujet de prendre les armes contre son prince? Ghazālī hésite à répondre, car il sait qu'une réponse positive donnerait à chaque homme mécontent la justification religieuse de se lever contre son gouvernement légal. Ce serait établir la loi du plus fort et le résultat final serait l'anarchie.

On comprend maintenant pourquoi les autorités almoravides réagirent si sévèrement contre la diffusion du livre *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* sur leur territoire: les avertissements de Ghazālī contre le fait de se rendre justice à soi-même paraissent plutôt faibles en regard de ses invitations à intervenir et à agir.

### Conclusion.

1. Nous avons vu que les premiers ascètes de Kufa et de Basra se retiraient de temps à autre du reste du monde et limitaient au maximum leur contact avec les hommes pour pratiquer sans gêne les *'ibādāt*. Ghazālī y voit aussi le sens de l'isolement et dit: «Le premier avantage (de l'isolement) consiste à être libre pour l'adoration (*'ibāda*), pour la réflexion et pour une familiarité avec les conversations confidentielles (*munājāt*) avec Dieu en abandonnant les conversations confidentielles avec les hommes. C'est s'efforcer de pénétrer dans les mystères de Dieu en ce monde et en l'autre, mystères de la domination de Dieu (*malakūt*) dans le ciel et sur la terre. Cela exige une liberté qui n'est pas possible tant que l'on reste en contact avec les autres. La *'uzla* est un moyen qui y conduit»<sup>207</sup>.

L'œuvre d'Ibn Qasī n'est qu'un essai pour entrer dans les mystères de la création en cherchant le sens ésotérique des phénomènes, des traditions et de la Révélation. Le chapitre le plus long du *Kitāb khal' al-na'layn* porte le titre significatif de *malakūtiyyāt*, ce qu'on pourrait traduire par "les réalités ésotériques" de la domination de Dieu. Contrairement à la tradition, Ibn Qasī, cependant, voit la source spirituelle principale de la 'ibāda dans la relation à un ami et compagnon pieux (*jalīs, qarīb, qarīn, mu'in*).

2. Ibn Qasī partage le pessimisme profond d'al-Khaṭṭābī selon lequel l'homme pieux reste seul dans la foule sans trouver ni aide ni compagnon, mais, contrairement à ce dernier, la période de corruption finira, selon Ibn Qasī, avec l'arrivée du Mahdī. Jusqu'à ce moment le vrai croyant restera soumis à l'état de la *ghurba* et de la 'uzla, qui est imposé par les circonstances et qu'il n'a pas choisi librement.

3. Goodrich exclut, probablement avec raison, une influence quelconque d'Ibn Tumart sur la pensée d'Ibn Qasī. Cela serait également vrai, dit-il, pour le commandement du bien. «His (*i.e.* Ibn Tumart's) unrelenting insistence on "enjoining good and forbidding evil" finds no parallel in the *Khal' al-na'layn*»<sup>208</sup>. On doit admettre que ce "topos" coranique n'est mentionné qu'une seule fois chez Ibn Qasī, mais il est placé dans le contexte traditionnel, c'est-à-dire dans une discussion pour savoir si l'isolement permet le *taghyīr al-munkar*. D'ailleurs, entre tous les versets coraniques qui parlent du *Amr bi l-ma'rūf*, Ibn Qasī choisit celui qui donne le droit et le devoir aux gens pieux et aux ascètes de l'exercer. De cette manière il limite le nombre des personnes qui pourraient prendre en main la restauration de l'ordre public. Lui-même parcourait le pays dans sa jeunesse en exhortateur (*wā'iz*). Pourrait-on y voir un degré plus modéré de l'application du *Amr bi l-ma'rūf*, le troisième degré dans le classement de Ghazālī, qu'Ibn Qasī appliquait avant de recourir aux armes?

1. Le professeur Sidarous a eu l'amabilité de m'envoyer un exemplaire de sa conférence, je le remercie beaucoup. Je suis également très reconnaissant au fr. Bruno-Dominique Lafille qui, malgré son temps limité, m'a beaucoup aidé à corriger ce texte en français.

2. Ce qui est le cas de Shehid Ali Pasha 1174.

3. Pour les publications concernant Ibn Qasī, voir: *EP* III, p. 816 (A. Faure), D.R. Goodrich, *A sufi Revolt in Portugal: Ibn Qasi and his Kitāb khal' al-na'layn* (Arabic Text), Columbia University, 1978; J. Dreher, *Das Imamāt des Islamischen Mystikers Abū l-Qāsim Aḥmad Ibn al-Ḥusain Ibn Qasī* (gest. 1151), Diss., Bonn, 1985. Pour la question du rôle politique et militaire qu'a joué Ibn Qasī contre les Almoravides, dans le contexte de l'époque, v. J. Dreher: "L'imāmat d'Ibn Qasī à Mértola (automne 1114 — été 1145). Légitimité d'une domination soufie?", *MIDEO*, 18, 1988, p. 195-207.

4. A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936, IV, p. 473.

5. Texte arabe chez Goodrich, *A Sufi Revolt*, p. 96, ligne 3 sq.: *Ka-dhālika hā'ulā'i l-ghurabā' al-munfaridūn al-sā'ihūna* (Goodrich: *sāmiḥūna*) *al-rāki'un al-sājidūn al-āmīrūna bi l-ma'rūf wa l-nāhūna 'an al-munkar wa l-ḥāfizūna li-hudūd* (Goodrich: *bi*) *Allāh, atlafathum al-ghurba bayna l-*

*khalq, wa-ḥajabathum al- 'uzla bayna zaḥranayi l-nās, wa-askatabum 'adam al-mu'īn wa-fuqḍān al-jalīs wa l-qarīn, wa l-nās fī sha'nin wa hum fī sha'nin, fa l-'āmil minhum lā ya'malu bi-mu'īn wa l-nābiḍ lā yanḥaḍu bi-khalīf wa lā qarīn.* Nous suivons la traduction française de *Cor* 9, 112 par D. Masson, *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, p. 262, Beyrouth, 1967. L'expression *al-sā'ihūna* est dans notre contexte d'une certaine importance parce qu'elle fait peut-être allusion à un monachisme errant au temps du Prophète, cf. le commentaire de R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 1977, 2<sup>e</sup> éd., p. 213 «Goldziher nimmt an, daß der Ausdruck ursprünglich auf (christliche) Wandermönche gemünzt war und von Mohammed nachträglich auf die frommen, asketischen Mitglieder seiner Gemeinde übertragen worden ist etc.». En tout cas *sā'ih* garda aussi plus tard sa signification d'un "devotee who goes through the land in the performance of religious rites" (de Goeje, *Arabic Geographical Literature*, Leiden, 1950, p. 101).

6. Goodrich, *loc. cit.*, p. 95.
7. *Ibid.*, p. 95, 96.
8. *Ibid.*, p. 96 ligne 3; avec le ms. Veliyüddin je lis: *yarḥama Allāh al-mutawāṣafīn bi l-khayr al-muta'āwanīn 'alā l-birr.*
9. *Ibid.*, p. 43 sqq.
10. Article "Ibn Djubayr", *EP* III, p. 755 (Ch. Pellat).
11. M.J. de Goeje, *Arabic Geographical Literature*, Semitic Study Series N. VIII, Leiden, 1950, p. 37.
12. *Ibid.*, p. 38, ligne 1.
13. Dreher, *Das Imamat*, p. 205-206.
14. Selon Ibn Barraĵān la 'uzla a trouvé une expression visible dans les institutions d'ermitage et de *Ribāt*. Le *Ribāt* unit deux fonctions, religieuse et militaire. Situé à la périphérie du *dār al-Islām* il est souvent isolé des centres urbains. Selon Balādhurī c'était Mu'āwiya qui, sur ordre de 'Uthmān, avait commencé à fortifier les côtes syriennes, certainement contre les Byzantins (Balādhurī, *Furūḥ al-buldān*, p. 134). Ces châteaux forts, qui plus tard protégeront la côte depuis la Syrie jusqu'à l'Océan Atlantique contre Byzantins et Normands et qui deviendront des centres de prière et de méditation, ont été récemment l'objet de deux études intéressantes: F. Meier, "Almoraviden und Marabute", *WI*, XXI, 1981, p. 80-163, et H. Halm, *Das Reich des Mahdi*, München, 1991, au chapitre: "Ribat und Djiḥad", p. 200-215. Meier: "Er (*i.e.* le *murābiḍ*) ist bellator und arator in einem, und bis zu einem gewissen grad vielleicht sogar noch laborator". (*loc. cit.*, p. 91) D'après Halm, le *Ribāt* devient le refuge de la population malékite d'Ifriqiyya sous la domination des Fatimides: "Der Rūchzug ins Ribat war für viele eine Art innerer Emigration". (p. 222).
15. T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn, 1975, p. 227: «Vor allem der Sohn des zweiten Kalifen ist in der islamischen Geschichtsschreibung der wichtigste Vertreter einer streng neutralen, der Obrigkeit gegenüber botmäßigen Haltung geworden».
16. R. Sayed, *Die Revolte des Ibn al-Ash'ath und die Koranleser*, Freiburg, 1977, p. 314-315.
17. *Wā ḥādha Ibn 'Umar wa-huwa ra'īs al-ḥilsiyya wa-za'imuhum*, al-Jāḥiz, dans *al-Bayān wa l-tabyīn*, III, éd. Ḥasan al-Sindūbī, al-Maṭba'a al-Raḥmāniyya, Le Caire, 1927, p. 75.
18. Sayed, *loc. cit.*, p. 296.
19. Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-asfiyā'*, I-X, Le Caire 1351/1932 sqq, II, 87, et al-Dhahabī (m 1374), *Siyar a'lām al-nubalā'*, Beyrouth 3<sup>e</sup> éd., IV, p. 28; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 141, relève la même liste de noms d'après autres sources, *v.* note 4, "Il est possible de rectifier et compléter cette liste des premiers *zohhād...*".
20. Dates de fondation de Kufa et de Basra selon H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt, 1988, p. 11.
21. Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, éd. Sachau et autres, Leiden, 1904 sqq, VI, p. 113; sur les Murād du Yémen et leur émigration en Syrie, en Égypte et en Iraq au commencement de l'Islam, *v.* W. Caskel, *Jamharat*, II, p. 432.
22. *Ḥilyat* II p. 83.
23. Massignon, *loc. cit.*, p. 141; Caskel, *Jamharat*, II, p. 580.

24. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 112, 113.
25. Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Jamharat ansāb al-ʿArab*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, 5<sup>e</sup> éd., le Caire, s.d., p. 201; H.P. Raddatz, *Die Stellung und Bedeutung des Sufyān ath-Thawrī* (gest. 778), phil. dis., Bonn, 1967, p. 10.
26. Voir sa généalogie dans Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, le Caire, 1942, III, p. 390.
27. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 50, lignes 20-25.
28. *Ibid.*, VI, p. 51, lignes 20-22.
29. Ibn ʿAbd Rabbih, *loc. cit.*, p. 397, ligne 19; Ibn Sa'd, *loc. cit.*, p. 58, lignes 14-15.
30. Sur les Banū ʿAwf b. al-Nakha, v. Ibn Ḥazm, *loc. cit.*, p. 415-416; sur l'amitié avec Ibn Mas'ūd v. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, p. 58, lignes 6 et sqq.
31. Al-Dhahabī, *Siyar*, IV, p. 50.
32. Ibn Ḥazm, *loc. cit.*, p. 416.
33. Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa l-mulūk*, Le Caire, 1963, I: 2896; pour Rabadha, aujourd'hui site archéologique à 200 km à l'Ouest de Médine, situé sur la route principale de Kufa au Hejaz, détruite par les Carmates, voir *EP* VIII, p. 362 (A.A. al-Rashid).
34. T. Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanische Suren*, Göttingen, 1995, p. 179.
35. Akram Diyā' al-ʿUmārī (éd.), *Ta'riḫ Khalīfa b. Khayyāt*, Najaf, 1967, I, p. 143.
36. Ibn ʿAbd Rabbih, *ʿIqd*, III, p. 345.
37. Pour les Tamīm, v. *EP* IV, p. 676 sqq (G. Levi Della Vida) et art. "Sadjāh", *loc. cit.*, p. 46 (V. Vacca), pour les Tamīm et la prophétesse Sajāh v. J. Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Berlin, 1899, réimp. Berlin-New York, 1985, p. 12 sqq.
38. Abū Nu'aym, *loc. cit.*, p. 91, dernière ligne.
39. J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, Calcutta, 1927, p. 25: «In contra-distinction to those who stayed at home, the Muqaatila were also called the Muhaadjira, i.e. those who went out to the great military centres from which the war was directed and conducted. For Hijra no longer meant flight, but emigration (with wife and children) to a military or political centre, in order to serve there».
40. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VII/I, p. 73, ligne 20; voir al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, Le Caire, 1932, p. 438 «ʿUmar I prévoyait pour chaque Yéménite, en Syrie et en Iraq, entre deux mille, mille, neuf cents, cinq cents ou trois cents dirhams».
41. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VII/I, p. 96, ligne 2; C. Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker*, München-Berlin, 1939, p. 52: «Als Statthalter des Chalifen übte ein Amir die Militär — und Polizeigewalt aus; damit dieser aber nicht zu mächtig würde, stand ihm ein Amil als Finanzdirektor zur Seite».
42. *EP* I, p. 44 (H.A.R. Gibb).
43. Caskel, *Jamharat*, II, p. 346; Wellhausen, *Prolegomena*, p. 27.
44. Sur ʿAyhala b. Ka'b al-Aswad al-Ansī, v. Wellhausen, *loc. cit.*, p. 31 sqq, et pour l'aventure de Abū Muslim avec lui v. *Ḥilyat*, II, p. 128, 129.
45. *Ḥilyat*, II, p. 125, ligne 7.
46. *Ibid.*, p. 127, ligne 12.
47. Ce personnage est bien connu, il mériterait à lui seul une monographie, v. *EP* III, p. 254 sqq.
48. *GAS* I, p. 179.
49. La liste est amplifiée chez Massignon, *Essai*, p. 141-143, il est suivi par Pellat, *Milieu Basrien*, p. 95.
50. Selon R. Sayed la tension traditionnelle entre les deux villes remonte à la bataille du chameau, v. *Revolte*, p. 14.
51. *Ḥilyat*, II, p. 94.
52. Des récits légendaires ne manquent cependant pas complètement, par exemple lorsqu'il s'agit du contact tranquille avec des fauves, v. *Ḥilyat*, II, p. 89.
53. R.G. Khoury, "Importance et authenticité des textes de *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-asfiyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣbahānī", *Studia Islamica*, 46, 1977, p. 73-113.
54. Entre 30 et 40 h. les conquêtes s'arrêtèrent et donc cessèrent aussi les revenus du butin. v. Sayed, *Revolte*, p. 32 sqq.

55. À l'exception d'al-Ḥasan al-Baṣrī, v. W. Caskel, *Jamharat an-nasab, Das genealogische Werk des Hishām ibn Muhammad al-Kalbī*, Leiden, 1966, II, p. 99; pour les autres, v. Caskel, *loc. cit.*: Uways p. 580; al-Rabīʿ p. 475; Masrūq, p. 401; al-Aswad, p. 200; ʿĀmir, p. 156; Harim, p. 279; pour Abū Muslim al-Khawlānī v. la notice "Khawlān b. ʿAmr", p. 345, 346.
56. H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt, 1988, p. 11.
57. *Ḥilyat*, II, p. 100, ligne 2.
58. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 112, ligne 2.
59. *Ibid.*, p. 113, lignes 20, 21.
60. *Ḥilyat*, II, p. 79; Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 111, ligne 25.
61. *Ḥilyat*, II, p. 90.
62. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 111.
63. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashraf*, Bagdad, s.d., V, p. 32.
64. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 55, lignes 11, 12.
65. Ṭabarī, *loc. cit.*, I: 2897.
66. Sayed, *Revolte*, p. 31.
67. *Khiṭaṭ* "lots tribaux". Kufa était divisée en unités tribales, v. art. "Kufa" *EP* V, p. 348.
68. Sur l'évolution du sens du mot *dīn* v. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich-München, 1981, *passim*; p. 314 «Dīn ist hier nicht als die im Religiösen, in den Aussagen der Offenbarung gegründete politische Ordnung des Diesseits aufgefaßt, sondern vielmehr als die dem Individuum als maßgeblich gesetzte Ordnung, die es in seinem Innern verwirklichen soll».
69. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2<sup>e</sup> éd. Heidelberg, 1925, p. 133 sqq.
70. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 53, ligne 20.
71. *Ḥilyat* II, p. 98, ligne 1.
72. *Ibid.*, p. 99.
73. *Ibid.*, p. 91, 92.
74. *Ibid.*, p. 69.
75. *Ibid.*, p. 70.
76. *Ibid.*, p. 81.
77. *Ibid.*, p. 87, 88.
78. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 130.
79. *Ḥilyat* II, p. 119.
80. *Ibid.*, p. 88.
81. *Ibid.*, p. 119.
82. 649/50-656 v. art. "Abdallah b. ʿĀmir" *EP* I, p. 44 (H.A.R. Gibb).
83. *Ḥilyat* II, p. 120.
84. *Ibid.*, p. 96.
85. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 131.
86. *Ḥilyat* II, p. 122, ligne 3.
87. H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden, 1978, p. 271.
88. V. Nagel, *Der Koran*, p. 69, 264, 292.
89. Trad. D. Masson.
90. *Ḥilyat* II, p. 89.
91. *Ibid.*, p. 107.
92. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 129, ligne 18
93. *Ibid.*, p. 128; *Ḥilyat* II, p. 116, ligne 10.
94. Ibn Saʿd, *loc. cit.*, VI, p. 127, ligne 26.
95. *Ibid.*, p. 128, ligne 3.
96. *Ḥilyat* I, p. 209.
97. *Ḥilyat* II, p. 105, ligne 14; pour ce hadīth v. Wensinck, *Concordance*, VII, p. 107; l'*isnad* commence par Ibn Masʿūd et al-Aswad.



98. *Hilyat* II, p. 108.
99. R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 2<sup>e</sup> éd. Stuttgart, 1977, p. 530.
100. *Hilyat* II, p. 106, ligne 13.
101. *Ibid.*, p. 110; Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 128, ligne 22.
102. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, p. 128, lignes 25-28.
103. *Ibid.*, p. 130.
104. *Hilyat* II, p. 96.
105. *Ibid.*, p. 97.
106. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 54, lignes 6 sqq.
107. Ibn Taghribirdī, *al-Nujūm al-zāhira*, Le Caire, s.d., vol I, p. 140, 141.
108. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 114; *Hilyat* II, p. 84-86.
109. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 143.
110. *Ibid.*, p. 144.
111. *Ibid.*, p. 111.
112. *Hilyat* II, p. 103, 104.
113. Al-Dhahabī, *Siyar*, vol IV, N 13; *Hilyat* II, p. 103.
114. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 54, ligne 11.
115. *Ibid.*, p. 52.
116. Nagel, *Koran*, p. 68.
117. G.-R. Puin, *Der Diwan von 'Umar b. al-Khattāb*, phil. diss., Bonn, 1970, p. 71.
118. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 55, lignes 13, 14.
119. *Ibid.*, p. 51, ligne 17.
120. *Ibid.*, p. 53 et 55.
121. *Ibid.*, p. 131, ligne 21.
122. *Ibid.*, p. 127, lignes 24-26.
123. *Hilyat* II, p. 132; *Hilyat* II, p. 115.
124. *Hilyat* II, p. 109; Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 129, ligne 5.
125. H. Daiber, *Wāsil b. 'Atā'als Prediger und Theologe*, Leiden, 1988, p. 17, note 130.
126. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 114.
127. *Hilyat* II, p. 112; Ibn Sa'd, *loc. cit.*, p. 134.
128. Une traduction allemande de la vie de Mughīra selon le *Kitāb al-Aghānī* existe dans: Abu l-Faradsch, *Und der Kalif beschenkte ihn reichlich — Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter*, Tübingen und Basel, 1977, p. 26 sqq; pour l'événement qui mena à sa chute *v.* p. 36 sqq.
129. 'Amir b. 'Abd al-Qays était de ceux qui reçurent de Abū Mūsā le *nusk*, le *ta'abbud*, le Coran et la *ṭarīqa*, *v.* *Hilyat* II, p. 94.
130. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 127, ligne 9; à propos les "humbles" *v.* *Cor* 22, 34: annonce d'une bonne nouvelle aux humbles.
131. Al-Dhahabī, *Siyar*, IV, N 13.
132. R.G. Khoury, *'Abd Allāh b. Lahī'a (97-174/715-790): Juge et grand maître de l'école égyptienne*, Wiesbaden, 1986, p. 185, 196, 197.
133. Al-Balādhurī, *Ansāb*, V, p. 30-31.
134. *Ibid.*, p. 36.
135. *Ibid.*, p. 33.
136. *Ibid.*, p. 40 sqq avec la liste des hôtes.
137. Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb*, p. 378, ligne 5.
138. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 84 et p. 154.
139. *GAS* I, p. 328/9, note 2.
140. Ibn Taghribirdī, *Nujūm* I, p. 118.
141. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 146.

142. Al-Balādhurī, *Ansāb*, V, p. 40, ligne 5 et 7; sur son meurtrier, Busr b. Abī Arṭāt, brute sans cervelle, v. *EF* I, p. 1384 (Lammens); Ibn 'Asākir, *Mukhtaṣar Tā'riḫ Dimashq*, Damas, 1990, V, p. 182.
143. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 13.
144. Sur Ziyād v. Ṭabarī dans les tables, surtout au vol. V, p. 113 et la traduction française de Zotenberg, *Chronique*, III, p. 697; pour Zayd b. Qays, v. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 164; je n'ai pas pu identifier les trois autres invités: Kudām b. Ḥaḍramī b. 'Āmir, Mālik b. Ḥabīb b. Khirāsh et Qays b. 'Uṭarīd.
145. Ṭabarī, *loc. cit.*, I: 2916/1.
146. Abū al-Faraj al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Le Caire, 1950, XII, p. 141-142.
147. Ibn 'Asākir, *loc. cit.*, XIX, N 131, p. 207.
148. Ibn 'Asākir, *loc. cit.*, XXIV, p. 66; et art. "Dūmat al-Djandal", *EF* II, p. 640 (V. Valieri).
149. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, VI, p. 71 sqq.
150. Ibn 'Asākir, *loc. cit.*, IX, p. 101.
151. V. la liste des exilés dans: Sayed, *Revolte*, p. 294; Ibn Taghribirdī, *Nujūm*, I, p. 90; *Aghānī*, XII, p. 141-142.
152. Al-Balādhurī, *Ansāb*, V, p. 45; sur Qabīsa b. Jābir v. Ibn 'Asākir, *loc. cit.*, XXI, p. 61-63.
153. Pour le détail de ces événements v. al-Balādhurī, *Ansāb*, V, p. 44-47; Ṭabarī, *loc. cit.*, I: 2907 — I: 2921
154. *Ḥilyat* IV, p. 161 sqq.
155. *Ibid.*, p. 162.
156. Sur l'*i'tizāl* des deux *tābi'ūn* v. al-Balādhurī, *Furūb*, p. 318.
157. *Ḥilyat* II, p. 111, ligne 13.
158. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 114.
159. Tradition qui remonte à Abū l-Dardā', v. Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb al-Zuhd*, Beyrouth, s.d., p. 36; al-Khaṭṭābī, 'Uzla, p. 18.
160. *Ḥilyat* II, p. 118.
161. Al-Khaṭṭābī, 'Uzla, p. 16.
162. Ghazālī (*Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Damas-Beyrouth, 1990, II, p. 321) et avant lui Abū Ṭālib al-Makkī (*Qūt al-qulūb*, Le Caire, 1932, IV, p. 115) donnent une liste identique de ces *tābi'ūn* qui se seraient prononcés en faveur de la 'uzla, parmi eux ils citent Sufyān al-Thawrī. Raddatz a montré que le traitement de la question de l'ascétisme, et surtout de la 'uzla, chez Sufyān est un problème complexe, en raison de son caractère parfois purement pédagogique, v. H.-P. Raddatz, *Die Stellung und Bedeutung des Sufyān al-Thawrī* (gest. 778), diss. phil., Bonn, 1967, p. 120 sqq.
163. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 18, n.2.
164. Mubārak, Zakī, *al-Taṣawwuf al-islāmī fī l-adab wa l-akblāq*, Le Caire, 1934, II, p. 10.
165. Pellat, *Milieu Basrien*, p. 95.
166. C. Schedl, *Muhammad und Jesus, Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien, 1978, p. 161.
167. U. Rubin, "Ḥanīfiyya and Ka'ba", *JSAI*, 13, 1990, p. 85-112; v. p. 86 sqq; al-Rāzī, al-Fakhr, *al-Taḥf al-kabīr*, 3<sup>e</sup> éd. Beirut, s.d., XVI, p. 193-194; Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, Le Caire, 1936, IV, p. 173-175.
168. Rubin, *loc. cit.*, p. 98; Ibn Hishām, *al-Sīra*, II, p. 156.
169. Nagel, *Koran*, p. 96.
170. Ibn Sa'd, *loc. cit.*, III/1, p. 268.
171. *Ibid.*, p. 287, ligne 18 et I/1, p. 128, ligne 12. Le Prophète lui aurait aussi interdit le célibat, A. b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 157.
172. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 17.
173. J.S. Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Beirut, 1979, p. 286; A. b. Ḥanbal, *Musnad*, I, p. 404.
174. *GAS* I, p. 104, 105.
175. Éd.al-A'zamī, Malikaun, Inde, 1386 H, v. le supplément p. 3-7.
176. A. b. Ḥanbal, *Kitāb al-Zuhd*, Beyrouth, s.d., N 82, 84, 85.

177. Éd. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā, Le Caire, 1964, p. 65.
178. Vol. III, p. 213-214.
179. *Alf Layla wa-layl*, Beyrouth, 4 vols., s.d., I, p. 81.
180. Abū Sulaymān Ḥamd b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Khaṭṭābī al-Bustī, *al-'Uzla*, Beyrouth, s.d., v. GAS I, p. 210, 211.
181. Des études récentes ont été faites par: C.-F. Audebert, *al-Khaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran*, IFEAD, Damas, 1982; S. Günther, "Der shafitische Traditionalist A.S. al-Khattabi und die Situation der religioesen Wissenschaften im 10. Jahrhundert", *ZDMG*, 146, Heft 1, 1996, p. 61-91.
182. Al-Dhahabī, *Siyar*, I, n° 84.
183. *Ibid.*, n° 4.
184. *'Uzla*, p. 29.
185. *'Uzla*, p. 29, 30.
186. *'Uzla*, p. 10-11.
187. *'Uzla*, p. 34.
188. T. Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risālat ifitāh ad-da'wa*, Bonn 1972: «der "taghyīr al-munkar" besteht in der Machtergreifung eines Aliden» (p. 41).
189. Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī, *al-Ashbāh wa l-nazā'ir fi l-Qur'an al-karīm*, éd. 'Abdallah Maḥmūd Shahāta, Le Caire, 1975, p. 113-115.
190. Wellhausen, *Prolegomena*, p. 123, n. 1.
191. Nagel, *Frühe Ismailiya*, p. 38-40.
192. Sayed, *Revolte*, p. 367.
193. Voir un exemple chez T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn, 1975, p. 407.
194. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III, p. 29: *mā mana'aka idh ra'aita l-munkar tunkiruhu? fa-idhā laqqana Allāhu 'abdan ḥujjatahu qāla yā Rabbī wathaqtu bika wa-faraqtu min al-nās.*
195. *'Uzla*, p. 38-39.
196. Trad. Audebert, *al-Khaṭṭābī*, p. 27.
197. *'Uzla*, p. 104.
198. *'Uzla*, p. 104, 105.
199. 749-805, *faqīh* célèbre, né à Wāsīt, élevé à Kufa, mort à Ranbūya, sur lui v. GAS I, p. 421 sqq.
200. *'Uzla*, p. 42.
201. *Ihyā'*, II, p. 321-348.
202. *Ihyā'*, II, p. 322, voir *'Uzla*, N 12, 27, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 42, 50.
203. *Ihyā'*, III, p. 11 sqq; traduction française: L. Bercher, "L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon Al-Ghazali", *IBLA*, XVII, 1955, p. 53-91; 313-321; XX, 1957, p. 21-30; XXI, 1958, p. 387-407; XXIII, 1960, p. 299-326. Sur le retentissement de cette doctrine coranique dans les pays du Maghrib et son interprétation par Ghazālī v. García-Arenal, "La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* en la hagiografía magrebi", *Al-Qantara*, XIII, 1992, p. 143-165.
204. *Ihyā'*, II, p. 329-330.
205. *Ihyā'*, II, p. 330.
206. *Ihyā'*, III, p. 33-39.
207. *Ihyā'*, II, p. 327.
208. Goodrich, *A 'Sufi' Revolt*, p. 48.