

logo not found or type unknown

Title L'image de l'islam chez le dominicain Vincent de Beauvais (m. 1264) / par Emilio Platti

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 25-26 (2004)

pages 65-139

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/100321>

L'IMAGE DE L'ISLAM CHEZ LE DOMINICAIN VINCENT DE BEAUVAIS (M. 1264)

Par

Emilio PLATTI

VB.41 *Nonne tu fuisti pupillus et collectus es
et in errore et iustificatus es
et pauper et ditatus es?*¹

Il n'y a aucun doute pour celui qui connaît un tant soit peu le Coran que voilà une référence au Livre Saint des musulmans, sinon une citation:

Cor. 93, 6-8

MH. Ne t'a-t-Il pas trouvé orphelin? Alors Il t'a accueilli!
Ne t'a-t-Il pas trouvé égaré? Alors Il t'a guidé.
Ne t'a-t-Il pas trouvé pauvre? Alors Il t'a enrichi².

Pour la plupart des commentateurs, ce verset se rapporte à la vie du Prophète Muḥammad, orphelin et vivant dans un milieu polythéiste, enrichi par son mariage

-
1. Divers sites Internet concernent Vincent de Beauvais, avec des bibliographies, dont celle de Hans Voorbij de l'Université de Utrecht; le texte du *Speculum Historiale* a été édité sur Internet et e.a. les chapitres du livre 24 qui nous concernent (sigle VB); cf. l'Atelier Vincent de Beauvais de l'Université de Nancy, sous la direction de Isabelle Draelants; LUSIGNAN, Serge et PAULMIER-FOUCART, Monique (éd.), *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur, un intellectuel et son milieu au XIII^{ème} siècle (Rencontres à Royaumont)*, Grâne, Créaphis, 1997; «Vincentius Belvacensis (Beauvais)» dans: KAEPPELLI, Thomas et PANELLA, Emilio, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, Volumen IV*, Roma, 1993, pp. 435-458.
 2. *Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Al-Madinah al-Munawwarah, 1410 A.H. (trad. Muḥammad Hamidullah). Nous citons toujours cette traduction quand aucune autre indication n'est donnée, mentionnée MH.

avec Khadija. Ce n'est pas la seule référence au Coran qui se trouve dans le *Speculum Historiale* du dominicain Vincent de Beauvais (m. 1264), éminent encyclopédiste du treizième siècle, contemporain de Thomas d'Aquin (m. 1274). Un *Speculum Historiale* dont on a affirmé qu'il était «un grand succès de l'édition médiévale»³. Ce qu'il dit sur l'islam a donc eu une influence capitale sur l'image de l'islam que se forgeaient les nombreux lecteurs de cet *Historiale*, et en particulier des chapitres 39 à 68 du Livre 23, qui concernent l'islam, son Prophète et ses rites. La question qui se pose est évidemment: d'où lui viennent ces informations? Peut-on mettre ces textes en rapport direct avec d'autres textes? Et dans quel sens Vincent de Beauvais s'est-il référé à ceux-ci? Pour répondre à ces questions, il nous faut faire le détour qui suit.

Dans son ouvrage sur les Sarrasins⁴, John Tolan fait le lien entre un ensemble de textes sur l'islam de Vincent de Beauvais, le cinquième *Dialogue* de Pierre Alphonse (*Titulus* V), écrit entre 1106 et 1110 (date de sa mort), et la célèbre *Apologie* ou *Épître* d'al-Kindī (la «*Risāla*»), étudiée autrefois par Armand Abel⁵. Tolan décrit ce lien de la façon suivante: «En 1109, Guibert [de Nogent] notait l'absence de renseignements fidèles et de solide réfutation théologique de l'islam; l'année suivante, Pierre Alphonse se proposa précisément de combler cette lacune: fort de sa connaissance de l'arabe et de sa familiarité avec la polémique chrétienne arabe contre l'islam (en particulier la *Risālat al-Kindī*), il inséra une brève réfutation de l'islam dans ses dialogues contre les juifs (*Dialogi contra Iudaeos*). Sa polémique devint bientôt l'un des textes théologiques latins les plus largement lus sur l'islam»⁶; il s'agit d'un «bref chapitre anti-islamique que Pierre Alphonse insère dans ses dialogues contre les juifs (1110) et qui repose presque entièrement sur la *Risālat al-Kindī*»⁷; «l'attaque de Pierre Alphonse contre l'islam se fraya un chemin dans l'encyclopédique *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais»⁸; «Vincent de Beauvais en inclut une version abrégée dans

3. LUSIGNAN, *Lector et compiler*, p. 22: Vincent de Beauvais dans son Prologue explique: «J'ai eu l'idée de réunir en un seul volume, condensé et ordonné, selon un agencement de mon invention, des extraits choisis parmi tout ce que j'ai pu lire...». On notera la traduction française ancienne: «De ces trois miroirs (*specula*), véritable "Bibliothèque du monde", compilée et organisée par Vincent de Beauvais pour "maîtriser" le savoir humain en vue de l'instruction et l'édification de ses frères, le *Speculum historiale* connut le plus large succès. En 1333, Jeanne de Bourgogne, petite-fille de saint Louis et femme de Philippe VI de Valois, le fit traduire en français par Jean de Vignay» (présentation du site BnF: *Le Miroir Historial de Vincent de Beauvais*).

4. TOLAN, John, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen âge*, Paris, Aubier, 2003.

5. ABEL, Armand, «L'apologie d'al-Kindī et sa place dans la polémique islamo-chrétienne», dans *L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà, Atti del Convegno Internazionale dell'Accademia Nazionale delle Scienze*, Quaderno 62(1964), pp. 501-523.

6. TOLAN, *Les Sarrasins*, p. 194.

7. ID., p. 208.

8. ID., p. 364.

son *Speculum historiale* (vers 1250), qui survit dans plus de deux cents manuscrits médiévaux⁹. Ceci concerne les chapitres 140-145 du Livre 25, qui s'inspirent du cinquième *Dialogue* de Pierre Alphonse. Nous allons étudier les chapitres 39-68 du Livre 23, des extraits de la traduction de la *Risâla*. Et pour commencer, nous présentons deux citations du Coran que nous y trouvons: d'abord Cor. 2, 256, et ensuite Cor. 93, 6-8, les versets de notre introduction:

Cor. 2, 256	<i>Lā ikrāha fī d-Dīn</i>
SE.55.37	<i>Nichil violenter in fide</i> [Finale de l'Épître de al-Hāshimī] ¹⁰
TR-Fr.III	<i>Il ne peut y avoir de contrainte en religion</i>
SE.90.27	<i>Nulla violencia in fede</i> [Épître d'al-Kindī]
TR-Fr.221 et 222	Il ne doit y avoir aucune contrainte en religion
PA ¹¹ .604.B	<i>Non violentia in lege debet esse</i>
MH.	Pas de contrainte en religion

Lire en latin ce verset du Coran, célèbre dans trois traductions médiévales, attire l'attention de l'islamologue, surtout quand il est cité dans le même sens que les musulmans contemporains appuyant une vision pacifique de l'islam. L'information véhiculée n'est pas erronée. On peut donc se demander s'il en est de même pour l'ensemble de ces textes. C'est une des raisons pour lesquelles nous avons étudié les textes

9. ID., p. 216.

10. TARTAR, Georges, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Māmūn (813-834). Les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985 [mentionné TR-Fr.]; ID., texte arabe, Strasbourg, 1977 (thèse polycopiée) [mentionné TR-Ar.]; AL-KINDI, *Apologia del Christianesimo* («Patrimonio Culturale Arabo Cristiano», 4), Traduzione dall'arabo, introduzione e cura di Laura Bottini, Milano, Jaca Book, 1998 (traduction qui se base sur le texte de G. Tartar); SENDINO, J.M., «La Apologia del Cristianismo de Al-Kindi» in *Miscelanea Comillas* XI(1949), pp. 339-460 [mentionné SE]; *Risālat 'Abdallāh Ibn Isma'īl al-Hāshimī ilā 'Abd al-Masīh Ibn Ishāq al-Kindī*, London (ed. A. Tien), 1885; TIEN, William, *The Apology of Al Kindy, written at the court of Al Māmūn (circa A.H. 215; A.D. 830)*, London, 1887 (deuxième édition); ABEL, A., *L'Apologie*, p. 501, n. 1, où Abel affirmait en 1964 qu'il «préparait une édition avec traduction, utilisant, outre les manuscrits de Tien, les manuscrits en Karshūni, la traduction latine et les textes qui passèrent, notamment, dans Vincent de Beauvais»; il n'a jamais pu mener à bien ce projet. Dans son article, il a particulièrement mis en valeur le lien de cette polémique avec les théologiens chalcédoniens (Jean Damascène, Nicétas de Byzance, Barthélémy d'Édesse, Théodore Abū Qurra); KHOURY, Adel-Théodore, *Les théologiens Byzantins et l'islam*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1969 et ID., *Polémique Byzantine contre l'islam (VIII^{ème}-XIII^{ème} s.)*, Leiden, Brill, 1972. Notre travail se limite à l'analyse du texte de Vincent de Beauvais et de l'information provenant des sources arabes, concernant l'islam, qu'il contient.

11. *Petri Alphonsi ex Judeo christiani Dialogi, Titulus V: De Sarracenorū lege destruenda et sententiarū suarū stultitia confutanda*, in «Patrologiae Latinae», tomus CLVII, 597-606 [mentionné: PA, avec colonne et paragraphe]; cf. TOLAN, John, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, University of Florida Press, 1993.

auxquels fait référence John Tolan: deux latins, des auteurs Pierre Alphonse et Vincent de Beauvais et un texte arabe chrétien, la polémique entre 'Abdallāh al-Hāshimī et 'Abd al-Masīh al-Kindī (la *Risālat al-Kindī*), dont nous avons par ailleurs une traduction latine.

Notons immédiatement que le verset invoqué (Cor. 2, 256) ne se trouve pas dans le Livre 23, chap. 39-68. On verra en effet que, des textes polémiques dont il emprunte des extraits, il ne retient en effet qu'une image extrêmement négative de l'islam, alors que l'information qu'ils véhiculent et qu'il reprend en partie est, dans son ensemble, très proche des sources musulmanes arabes anciennes. Or, c'est bien par son encyclopédie et la présentation de l'islam qui s'y trouve, que de nombreux lecteurs médiévaux ont pris connaissance de cette religion, probablement bien plus que par Thomas d'Aquin! Marie-Thérèse d'Alverny décrit le travail de Vincent ainsi: «L'on connaît les procédés du bon Vincent de Beauvais, ancêtre vénérable des Encyclopédistes. Avec une patience méritoire, il a choisi, parmi les textes qu'il avait pu connaître — et la variété et l'abondance de ses lectures nous confondent — ce qui lui paraissait propre à instruire son public. C'est ainsi qu'il a extrait de l'Apologie, dont il reconnaît parfaitement l'intérêt, une vie de Mahomet, une histoire du Coran et une description des croyances de l'Islam, empruntant les premières à la lettre du chrétien et la dernière à la lettre du Sarrazin, ce qui donne un ton d'objectivité sympathique assez imprévu à la fin de son texte. Il a même fidèlement transcrit, sans s'en rendre compte évidemment, une phrase hostile aux chrétiens: *infideles qui participes faciunt Deo et pares illi attribuunt*»¹².

Le but de cette étude est donc de montrer le lien existant entre les textes suivants et l'image de l'islam qui en résulte pour le lecteur de Vincent de Beauvais:

1° le cinquième dialogue de Pierre Alphonse (alias Moïse Sephardi, 1062-1140) (*De Sarracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda*), d'après le texte publié dans la *Patrologie latine*;

2° les chapitres 39-69 du livre 24 du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (m. 1264), qui concernent l'islam, d'après le texte du ms. de Douai B.M. 797 (publié sur Internet par l'Atelier Vincent de Beauvais de l'Université de Nancy);

3° la traduction latine de la correspondance entre 'Abdallāh al-Hāshimī et 'Abd al-Masīh al-Kindī publiée par J.M. Sendino d'après les mss. Oxford 184 Corpus Christi College et Paris Bib. Nat. lat. 6064;

4° le texte arabe de cette correspondance éditée par Georges Tartar (TR-AR.) qui s'est basé essentiellement sur le ms. Karshūnī Bib.Nat. 204 (datant de 1657), qui est

12. D'ALVERNY, Marie-Thérèse, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16 (1948), Paris, pp. 69-131, in Charles Burnett (éd.), *La connaissance de l'islam dans l'Occident médiéval*, Variorum, Aldershot, Ashgate, 1994, p. 97.

une copie d'un ms. de 1173¹³, traduit par lui en français. Il faudra faire la comparaison de ce texte arabe aussi bien avec la traduction latine éditée par Sendino qu'avec les extraits de Vincent de Beauvais.

De nombreux chercheurs ont insisté sur l'importance primordiale de la polémique connue sous le nom d'al-Kindī. Nous n'abordons pas ici directement le débat concernant l'attribution de ce texte¹⁴. On l'appelle parfois aussi «*Apologie*», ou «*Risāla*» d'al-Kindī. Nous suivrons l'habitude des chercheurs d'appeler l'auteur du texte chrétien al-Kindī. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la transmission de certaines informations qui sont puisées à des sources musulmanes et la manière dont elles sont utilisées pour créer ainsi une image de l'islam qui va être véhiculée durant des siècles. On ne peut nier l'importance de la correspondance entre ceux qui sont présentés comme deux amis — al-Hāshimī et al-Kindī — dans l'ensemble de la littérature polémique islamo-chrétienne aussi bien ancienne que contemporaine. La traduction latine qui fait partie de la *Collection* de Tolède¹⁵, fut en effet une référence essentielle

13. ZOTENBERG, H., *Catalogues des manuscrits Syriaques et Sabéens de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874, p. 155, n° 204.8°: texte de la seule *Apologie* du chrétien («*jacobite, Jacques al-Kindī*»).

14. Le doute ne semble pas permis quant au caractère symbolique des noms des deux auteurs de la correspondance, 'Abd al-Masiḥ Ibn Ishāq al-Kindī et 'Abdallāh Ibn Ismā'il al-Hāshimī. Il est par contre presque sûr qu'il s'agit d'une œuvre du temps du calife al-Ma'mūn (m. 833), peut-être même une vraie correspondance entre deux amis à la cour. SAMIR, Khalil S., «The Prophet Muḥammad as seen by Timothy I and other Arab Christian Authors», in David Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam*, Leiden, Brill, 2001, p. 81: «('Abd al-Masiḥ al-Kindī) gives much significant historical information. He also wrote under al-Ma'mūn, in about the year 210/825». GAUDEUL, Jean-Marie, *Disputes? Ou rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles*, 1, Rome, PISAI, 1998, pp. 61-68. HADDAD, Rachid, *La Trinité divine chez les théologiens Arabes*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 43, rejette l'idée de deux intervenants: «La lettre musulmane, si l'on considère sa conclusion, n'est à vrai dire, que l'œuvre du chrétien, qui se donne par là un prétexte pour réfuter l'islam et enrayer le mouvement de conversion des chrétiens à la religion musulmane». TOLAN, *Les Sarrasins*, p. 394, n. 96, est du même avis. Georges Tartar défend la thèse que le texte attribué à al-Hāshimī est vraiment d'un musulman. Tolan rejette cette idée, mais ce qu'il dit à propos de G. Tartar a malheureusement plutôt l'air d'un procès d'intention que d'une réelle argumentation. Il nous semble qu'on ne peut rejeter à priori que ce soit une correspondance entre deux auteurs: dans son *Apologie*, al-Kindī s'adresse souvent à un interlocuteur à la deuxième personne et rien du contenu du texte attribué à al-Hāshimī n'est contraire à une manière simple et plutôt populaire de décrire les avantages d'adhérer à l'islam. Par contre, il est absolument exclu qu'il faudrait attribuer l'écrit du chrétien à Yaḥyā Ibn 'Adī. Ce n'est pas du tout son style, qui est celui d'un logicien. Le premier chapitre de l'*Apologie*, sur l'Unité et la Trinité de Dieu, qui est du genre scholastique, est de toute évidence un emprunt à un contemporain, comme l'a prouvé GRAF, Georg, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Khidma Abū Rā'īta* (CSCO 131/Ar. 15), Louvain, Orientaliste, 1951, pp. 32-36 (*Anhang. Auszüge in der Apologie des 'Abd al-Masiḥ Ibn Ishāq al-Kindī*); l'auteur est décédé après 827-828; qu'il s'agisse d'un emprunt ne prouve pas que cette *Apologie* attribuée à al-Kindī ne puisse pas être contemporaine de Abū Rā'īta, au temps d'al-Ma'mūn (m. 833).

15. KRITZECK, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

pour la connaissance intellectuelle de l'islam par le monde latin¹⁶. Car il y eut non seulement cette traduction latine, mais aussi les emprunts importants qu'a insérés dans son *Speculum Historiale* Vincent de Beauvais; et on sait combien cette œuvre fut répandue à travers l'Europe. C'est de celle-ci en effet que nous retrouvons des échos importants chez un poète flamand contemporain de Vincent dans son *Spiegelhel Historiae*, un des tout premiers textes qui présente le Prophète de l'islam et sa religion en «langue vulgaire» en Europe du Nord: «Dès 1283 le poète flamand Jacob van Maerlant commençait à traduire en vers moyen-néerlandais des parties du *Speculum historiale* auquel il empruntait titre et divisions chronologiques»¹⁷. Le long texte du poète flamand fut un peu plus tardif que *Le Roman de Mahomet*, œuvre du milieu du XI^{ème} siècle, écrite en latin et traduite en vieux français en 1258 par Alexandre du Pont¹⁸, ou *L'échelle de Mahomet*, de 1264¹⁹, deux textes qui n'ont nullement la qualité historique de la source de Jacob van Maerlant, Vincent de Beauvais.

-
16. DANIEL, Norman, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962. Par rapport à cet auteur aussi, J. Tolan adopte une attitude — dans ce cas tout-à-fait injuste — qui a tout l'air d'un procès d'intention (*Les Sarrasins*, p. 17, ligne 35); trad.: *Islam et Occident* («Patrimoine. Islam»), Paris, Cerf, 1993, p. 305: «La grande influence de la *Risalah*, sous une forme ou sous une autre, provient vraisemblablement, comme le laisse entendre Pierre Pascual, du mélange de son caractère authentique et de son utilité polémique»; p. 306: «Vincent de Beauvais est un des chercheurs et des éditeurs les plus importants (...), il réunit ce qu'il a trouvé sur Muhammad et sur l'islam en une succession de chapitres. La plus grande partie se compose d'une série d'extraits de la *Risalah* de Pierre de Tolède» (i.e. de sa traduction de la «*Risāla*» d'al-Kindi); WALTZ, James, «Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas», in *The Muslim World* 66(1976), pp. 81-95; PLATTI, Emilio, «Il conteso teologico dell'apprezzamento dell'Islam di S. Tommaso», in *Studia P.U.S.T.*, Nuova serie 2(1995), pp. 294-307; S. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Introduction par René-Antoine Gauthier, Paris, éd. Universitaires, 1993, pp. 120-127; p. 126: «Le Pseudo-Al-Kindi avait fait des premiers adeptes de Mahomet un portrait peu flatteur (Vincent de Beauvais, XXXIII, 61, p. 913a = *Risāla*, p. 401, 15-24), portrait que Guillaume d'Auvergne avait résumé d'un mot: *gentem illam brutalem*, et que saint Thomas reprend»; par rapport à ce que dit saint Thomas, «l'emprunt à la *Risāla* du Pseudo-Al-Kindi (lue sans doute chez Vincent de Beauvais) semble assuré» (p. 125); Gauthier énumère d'autres passages «du Pseudo-Al-Kindi, cités par Vincent de Beauvais», pp. 125-127. VAN RIET, Simone, «La Somme contre les Gentils et la polémique islamo-chrétienne», in *Aquinas and Problems of His Time* (Mediaevalia Lovaniensia, I/V), Leuven, 1976, pp. 150-160; ANAWATI, Georges C., «Islam and christianisme: la rencontre de deux cultures en Occident au Moyen-âge», in *MIDEO* 20(1991), pp. 233-300.
17. SCHNEIDER, Jean, «Vincent de Beauvais à l'épreuve des siècles», in LUSIGNAN, *Lector et compiler*, p. 22.
18. DU PONT, Alexandre, *Le Roman de Mahomet* (éd. et trad. Yvan G. Lepage), Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 36.
19. HUYGENS, R.B.C., «Le roman de Mahomet» de Alexandre du Pont (1258), Édition critique précédée d'une étude sur les quelques aspects de la légende de Mahomet au Moyen âge par Yvan G. Lepage, avec le texte des *Otia de Machomete* de Gautier de Compiègne (XII^{ème} siècle) établi par R.B.C. Huygens, Bibliothèque Romane et Française, Series B. 16, Paris, Klincksieck, 1977; HYATTE, Reginald, *The Prophet of Islam in old French. The Romance of Muhammad (1258) and The Book of Muhammad's Ladder (1264)*, (English Translations, with Introduction), Leiden, Brill, 1997.

Deuxième texte d'un premier sondage, les versets 6-8 de la sourate 93 du Coran, que nous avons déjà présentés au début de cette étude :

Cor. 93, 6-8.

- PA.599.D *Orphanus fuisti, et te suscepi,
in errore, et te direxi,
pauper, et locupletavi.*
- SE.65.3 *Nonne tu fuisti pupillus et collectus es
et in errore et iustificatus es
et pauper et ditatus es?*
- VB.41 *Nonne tu fuisti pupillus et collectus es
et in errore et iustificatus es
et pauper et ditatus es?*
- MH. Ne t'a-t-Il pas trouvé orphelin? Alors Il t'a accueilli!
Ne t'a-t-Il pas trouvé égaré? Alors Il t'a guidé.
Ne t'a-t-Il pas trouvé pauvre? Alors Il t'a enrichi.

Il est évident que Vincent de Beauvais s'appuie parfaitement sur la traduction de Pierre de Tolède éditée par Sendino et que la version de Pierre Alphonse est différente. On remarquera par ailleurs que, dans les versions latines, Dieu lui-même s'adresse à l'orphelin, alors que dans la traduction de M. Ḥamidullah, Dieu apparaît à la troisième personne, conformément au texte arabe («*A-lam yajidka yatīman...*»).

C'est donc à partir du texte de Vincent de Beauvais — que nous présentons chapitre par chapitre — que se fera la comparaison aussi bien avec la traduction de Sendino et le texte arabe d'al-Kindī, qu'avec celui de Pierre Alphonse. Que Vincent de Beauvais s'appuie essentiellement sur la traduction latine faite par Pierre de Tolède s'avère d'ailleurs clairement dès son introduction au chapitre 40, où il reprend l'historique de ce texte. Le chapitre 39, par contre, se réfère à Hugues de Fleury (Hugo floriacensis, m. ca. 1119/20). C'est avec la traduction des deux premiers chapitres que nous abordons cette étude. Ensuite, nous présenterons, en résumant [RES], les chapitres suivants, mentionnant en particulier les noms propres dans leurs transcriptions latine et arabe, avec référence à TR-Fr.

VB. Chap. 39.

- «*De l'hérésie et du règne de Héraclius et de la Loi de Muḥammad [Machometi].*
«[D'après] Hugues de Fleury [Hugo floriacensis, Libro VI²⁰].»

20. HUGO Monachus Floriacensis, *Chronicon* (éd. Bernh. Rottendorff), Monasterii Westphaliae, 1636: Il s'agit du livre *Ecclesiastica Historia* de Hugues de Fleury, mort ca. 1119/20; cf. DANIEL, *Islam et Occident*, pp. 32 et 424 (réf. au *Chronicon*, pp. 149-150).

«À la même époque, Cyrus, évêque d'Alexandrie, et Serge, patriarche de Constantinople, prêchaient l'hérésie des monothélites; ils pensaient notamment que dans le Christ il n'y a qu'une seule nature. Corrompu par eux, l'empereur Héraclius, après tant de victoires, s'écarta de la foi catholique. Par arrêt divin, il s'ensuit que les Agarènes — qui sont aussi appelés Sarrasins — commencèrent, sous la conduite d'Hummarus [Umar Ibn al-Khaṭṭāb], à mettre en pièces son empire. Car Hummarus envahit Damas et la région de Phénicie et Jérusalem et toute la Syrie et prit Antioche. Par ailleurs, Manthias [Mu'āwiya?] fut promu par le nommé tyran préteur et amiras [amīr?] de toute la région qui va de l'Égypte jusqu'à l'Euphrate. En ce temps là, les Sarrasins, qui sont aussi appelés Turcs [!], sortirent donc de leurs territoires, et le pseudo prophète Mahomet leur prêtant son commandement, ils commencèrent à dévaster gravement l'empire d'Héraclius. Ce Mahomet, prince et pseudo prophète des Sarrasins et des Arabes, était de la descendance d'Ismaël, fils d'Abraham. Lorsque, dans sa jeunesse, il était marchand, il poursuivit souvent sa route avec ses chameaux jusqu'en Égypte et en Palestine avec des juifs et des chrétiens, et c'est d'eux qu'il apprit tant le Nouveau Testament que l'Ancien. Il devint aussi un mage accompli. Et comme il errait ça et là, il arriva qu'il entra dans la province Corozane. La souveraine de cette province s'appelait Cadigam [Khadīja]. Et lorsqu'elle voyait les diverses marchandises que Mahomet avait apportées avec lui, la nommée dame commença à le traiter plus amicalement. Mahomet la liait à lui par la fantaisie de ses charmes et il commença avec ruse à l'induire peu à peu en erreur, lui disant qu'il était le messie dont les juifs attendaient la venue. Ses paroles furent soutenues aussi bien par les illusions de ses charmes que par l'abondante ingéniosité de sa ruse. De sorte que ce fut non seulement la puissante dame qui fut trompée, mais vers lui et ses Sarrasins, affluèrent aussi en groupe tous les juifs à qui sa renommée avait pu arriver, étonnés de la si grande nouveauté de cette affaire. Pour eux, il commença à inventer des nouvelles lois et à les leur imposer, en invoquant pour ces lois, des témoignages des deux testaments. Ces lois, les Ismaélites les appellent les leurs, et ils confessent que c'est lui leur législateur. La nommée dame, voyant l'homme protégé par l'amitié de Juifs et de Sarrasins pareillement, se mit à penser que se cachait en lui un pouvoir divin. Et comme elle était veuve, elle se le prit pour époux. Et c'est ainsi que Mahomet obtint la souveraineté de toute cette province. Les Arabes qui le soutenaient commencèrent ensuite à attaquer le royaume de Perse, et finalement conquérèrent sur Héraclius les territoires de l'empire oriental jusqu'à Alexandrie. Entretemps, Mahomet commença à tomber fréquemment dans des crises d'épilepsie. Et voyant cela, Cadigam [Khadīja] s'affligeait grandement de ce qu'elle avait épousé un homme tellement obscène et épileptique. Mais lui, il la désirait fortement et la charmait en lui disant ceci: "Je vois l'archange Gabriel parlant avec moi, et ne supportant pas la

splendeur de son visage, homme charnel que je suis, je m'évanouis et je tombe". La dame et tous les Arabes et les Ismaélites crurent donc qu'il recevait de la bouche de l'archange Gabriel ces lois qu'il donnait à ses disciples, parce que l'archange Gabriel est souvent envoyé à des saints hommes»²¹.

Commentaire.

Ce texte contient certaines données historiques auxquelles sont mêlées des interprétations à caractère polémique; ce que Norman Daniel appelle «*l'histoire corozane*».

En 629, l'empereur Héraclius (610-641) voulut imposer une tendance monothélite en Égypte. Il éleva le patriarche Serge au siège de Constantinople et investit l'évêque Cyrus de la dignité patriarcale à Alexandrie. Celui-ci fut surnommé al-Muqawqas, «originaire du Caucase». Après la mort de Muḥammad en 632, sous le deuxième calife, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb (634-644), les troupes arabes s'emparèrent de la Palestine et de Jérusalem, ainsi que de la Syrie et de la Mésopotamie. Mu'āwiya, fils de Abū Sufyān, fut nommé par ce calife gouverneur de la «Syrie». Entre 640 et 642, le général 'Amr Ibn al-Āṣ occupa Alexandrie et toute l'Égypte.

C'est dans les sources byzantines que nous trouvons certains éléments d'interprétation de ce texte. Nous ne nous y arrêtons pas. Signalons simplement que John Tolan rappelle entre autre que dans sa *Chronographie* écrite autour de 850, Théophane attribue les défaites d'Héraclius contre les musulmans au fait que l'empereur avait embrassé l'hérésie monothélite. Celle-ci affirmait que le Christ n'avait qu'une seule volonté, et non deux volontés distinctes, liées à ses natures humaine et divine, comme on l'affirmait généralement²². Par ailleurs, les musulmans Arabes sont appelés Agarènes ou Ismaélites, descendants de Ismaël, fils de Abraham et Agar, comme le fait déjà saint Jean Damascène²³, qui les appelait aussi Sarrasins. On notera que le texte latin les appelle aussi des Turcs, «Thurci». Le Damascène affirme par ailleurs que «ce faux prophète, du nom de Mamed, [...] a pris connaissance, par hasard, de l'Ancien et du Nouveau Testament...».

D'autre part, le texte est imprégné de cette «*histoire corozane*». Dans l'introduction à son livre *Islam et Occident*, Norman Daniel indique les sources de cette légende

21. Nous remercions Emile Deronne, o.p., pour la traduction de ces deux chapitres.

22. TOLAN, *Les Sarrasins*, pp. 108-112.

23. JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam* (prés., comm. et trad. Raymond Le Coz), («Sources chrétiennes», 383), Paris, Cerf, 1992, p. 231: «Il y a aussi la religion des Ismaélites qui domine encore de nos jours, égare les peuples, et annonce la venue de l'antéchrist. Elle tire son origine d'Ismaël, fils d'Abraham et d'Agar. Pour cette raison on les nomme Agarènes et Ismaélites; on les appelle aussi Sarrasins, ce qui signifie dépouillés par Sara. Agar répondit en effet à l'ange: "Sara m'a renvoyée dépouillée"...».

qu'il décrit ainsi: «...légende très connue d'après laquelle Muḥammad épouse une "femme" d'une province "corazane"; dans cette histoire il est un habile magicien. La plus ancienne version de cette histoire est, à ma connaissance, celle de Hughes de Fleury»²⁴. On retrouve cette origine «corazane» aussi chez le Flamand Jacob Van Maerlant; cela n'est pas étonnant, puisqu'il s'inspire directement de Vincent de Beauvais²⁵. Que Muḥammad souffre d'épilepsie est aussi une idée plus ancienne qui se trouve déjà chez Théophraste et de nombreux autres auteurs grecs; elle sera reprise dans le *Roman de Mahomet*²⁶. On la retrouve aussi chez Van Maerlant ainsi que l'explication qu'il en donna: la vision de l'ange Gabriel l'ébranlait tellement qu'il s'évanouissait chaque fois²⁷.

Vb. Chap. 40.

«*De certains livrets dans lesquels il s'agit de ses tromperies*».

«On dit qu'il y a dans les territoires d'outre-mer un livret sur les tromperies de Mahomet. On y lit que, voulant se concilier l'esprit du peuple des Arabes, il disait lui-même qu'il était le prophète, envoyé par Dieu pour leur salut, c'est-à-dire afin de tempérer pour les juifs et les chrétiens une loi qui était assurément trop rigide et sévère, par la promulgation de préceptes plus supportables. Et afin qu'à la ressemblance de Moïse, certains prodiges témoigneraient de cette même mission, il convoqua le peuple à un jour fixé en un endroit déterminé, comme s'il allait y recevoir avec signes et prodiges une loi envoyée par Dieu. Alors pendant que lui-même s'adressait au peuple, une colombe qui était dans le voisinage, perfidement dressée pour cela, s'arrêtait dans son vol sur son épaule et, picorant dans son oreille des grains qui y étaient mis comme elle en était accoutumée, elle semblait pour ainsi dire lui suggérer les termes de la loi. Un taureau aussi, également dressé pour qu'il ait l'habitude d'accepter de sa main du fourrage, vint à son appel devant le peuple, et soi-disant apporta du ciel les préceptes de la loi nouvelle, que Mahomet lui-même avait attachés dans ses cornes. Il

24. DANIEL, *Islam et Occident*, p. 32, ainsi que pp. 38, n. II (toutes les versions de l'histoire corazane).

25. VAN MAERLANT, Jacob, *Spiegel Historiæ* (éd. M. de Vries et E. Verwijs), Leiden, 1861-1879, Derde Partie, boek 8, kap. XIII: «...Quam hi int lant van Cordes saen, / Daer eene joncfrouwe was sonder man, / Die was geheten Cadigan».

26. DU PONT, *Le Roman de Mahomet*, p. 109 (version moderne): «Mahomet lui dit alors: Vous étiez tout à l'heure persuadée que je souffrais d'une grave maladie, ce qui vous a profondément ébranlée. Quand je me suis retrouvé étendu par terre, l'ange est descendu vers moi».

27. TOLAN, *Les Sarrasins*, p. 109; DANIEL, *Islam et Occident*, p. 49: «...Il commença à avoir souvent des crises d'épilepsie. Khadijah s'en aperçut et devint excessivement triste...». On retrouve l'idée de la maladie chez Jacob Van Maerlant, la tristesse de Khadija et l'argument de Muḥammad que ses malaises lui viennent de la vision de l'ange Gabriel: «Het doet dinghel Gabriel, / Alse he comet tote mie» (kap. XIII); d'autres textes de Van Maerlant feront l'objet d'une étude ultérieure.

fit aussi déterrer, soi-disant par divine révélation, des récipients pleins de lait et de miel, qu'il avait secrètement enfouis en des endroits déterminés. Il les montra au peuple comme un gage de la future abondance, que le peuple était exhorté à mériter par l'observance de cette loi. Et ainsi donc, par des soi-disant miracles et merveilles divines, il séduisit les gens qui le félicitaient et l'acclamaient, et il les anima à recevoir et à observer avec persévérance sa loi soi-disant divine. On dira plus loin au sujet du livre de sa loi, qui est appelé Coran, comment il fut composé et combien il est désordonné et confus».

«Il (nous) plut d'insérer ici quelques passages d'un *Livret (Libellus)* contenant la dispute entre un certain Sarrasin et un chrétien d'Arabie, sur la loi des Sarrasins et la foi des chrétiens. Ces deux philosophes éprouvés et parfaits dans leur secte étaient des familiers de Emithelmomin [*Amīr al-mu'minīn*], le roi des Sarrasins, et très amis l'un de l'autre. Ce livre, le seigneur Pierre, abbé de Cluny, le fit traduire de l'arabe en latin par maître Pierre de Tolède avec l'aide de Pierre, un moine lettré, lorsque celui-ci [*i.e.* Pierre, abbé de Cluny] était nommé abbé en Espagne par l'empereur Alphonse, en l'année où cet empereur prit la ville de Cauria et mit les Sarrasins en fuite».

Commentaire.

Ce chapitre comprend deux parties. La première concerne un livret qui rapporte les soi-disant «tromperies» de Muḥammad pour se faire accepter comme Prophète; il s'agit de faciliter l'acceptation d'une nouvelle forme de la loi divine avec des préceptes plus supportables, et pour ce faire, Muḥammad met en scène trois prodiges. La deuxième partie, qui concerne tout le reste des chapitres de Vincent de Beauvais se rapportant à l'islam, introduit la *Correspondance* entre le musulman et le chrétien, connue sous le nom de la *Risālat al-Kindī*.

La première partie est la continuation du chapitre 39 décrivant un Muḥammad légendaire²⁸. Les trois miracles de la colombe, du taurillon et du miel et du lait se retrouvent souvent dès le douzième siècle. Le miel et le lait symbolisent la plus grande facilité de la loi nouvelle.

La deuxième partie contient des indications concernant le contexte de la traduction de la *Risālat* d'al-Kindī que Marie-Thérèse d'Alverny présente ainsi: «...Pierre le Vénérable venait solliciter le souverain victorieux, Alphonse VII, proclamé «emperador» le 26 mars 1135, en faveur de Cluny... [...]. Le 29 juillet 1142, à Salamanque, après la prise de Cauria (juin 1142), donation à Cluny du monastère de Saint-Pierre de Cardaña. En août 1142, confirmation de la donation de Saint-Sauveur

28. DANIEL, *Islam et Occident*, pp. 33, 56, n. 61, 66, 306; DU PONT, *Le Roman*, pp. 9, 40s. et 139-141.

de Bodinio. Le 7 septembre de la même année, l'empereur Alphonse, se trouvant à Burgos accompagné de l'abbé de Cluny lui accorde des privilèges pour l'abbaye de Carrion. Enfin, en octobre 1143, agrégation à Cluny du monastère de Saint-Vincent de Salamanque²⁹.

C'est ce texte de Vincent que nous allons comparer à la traduction latine éditée par Sendino, le texte arabe étudié par Tartar, et le cinquième dialogue de Pierre Alphonse. On pourrait certainement s'étonner que Vincent ait jugé bon de faire précéder les extraits d'une correspondance d'une qualité supérieure par le texte corazan et des éléments de la légende de Muḥammad contenant les faux miracles de la colombe, du taurillon et du miel et du lait. Mais, comme le dit Norman Daniel, Vincent dut être «impressionné par la qualité d'authenticité évidente des matériaux de la Risalah», mais «n'ayant aucune expérience directe de l'islam», «il a rassemblé des données sur l'islam, utilisables pour l'attaquer»; il recherche «des faits utiles à la polémique»³⁰. Et c'est bien cela que nous allons constater.

VB. Chap. 41.

«*Les origines et la vie de [Muḥammad]*».

À partir de ce chapitre, Vincent de Beauvais va présenter des extraits du *Libellus disputationis sarraceni et christiani*, la correspondance entre al-Hāshimī et al-Kindī, d'après la traduction de Pierre de Tolède. Laissant ouverte la question de l'attribution du texte et l'identité réelle des auteurs, nous adoptons ces noms propres pour indiquer les auteurs. Nous résumons le texte [RES]³¹ et indiquons la graphie des noms propres d'après Vincent de Beauvais, d'après la traduction de Pierre de Tolède éditée par Sendino et d'après la traduction du texte arabe d'al-Kindī. Nous essayons en même temps de remettre le texte latin dans le contexte historique et littéraire de l'auteur arabe. Ce qui frappe en effet, c'est le fait que Vincent de Beauvais, tout comme al-Kindī d'ailleurs, emploie effectivement, comme le disait Norman Daniel, *des matériaux (d'origine musulmane!) d'une authenticité évidente*. Nous essaierons de préciser davantage les détails qui proviennent des sources arabes. On verra par ailleurs

29. D'ALVERNY, *Deux traductions latines*, p. 69. Le texte de Vincent de Beauvais est le suivant: «*Hic enim pauca libet inserere de libello disputationis cuiusdam Sarraceni et cuiusdam christiani de Arabia super lege Sarracenorum et fide christianorum inter se. Qui ambo probati philosophi et in secta sua perfecti, Emithelmomini regi Sarracenorum erant familiares ac noti, sibi que invicem amici karissimi. Hunc autem librum fecit dominus Petrus abbas cluignacensis de arabico in latinum transferri a magistro Petro toletano iuvante Petro monacho scriptore, cum esset idem abbas in Hyspaniis constitutus cum imperatore Adelfonso, eo anno quo idem imperator Choriam civitatem cepit et inde Sarracenos fugavit*».

30. DANIEL, *Islam et Occident*, p. 306.

31. Quand nous mentionnons le nom d'al-Kindī dans le RES, il s'agit simplement de l'auteur présumé du texte original arabe dont se sert Vincent de Beauvais, sans que VB ne le nomme explicitement.

qu'il les met en lumière d'une telle façon qu'ils servent à créer une image négative de l'islam.

[RES] Muḥammad fut confié à son oncle 'Abd Manāf, connu sous le nom de Abū Ṭālib. Il vivait au sein de sa tribu de Quraysh. Le texte coranique 93, 6 invoqué ici (et mentionné plus haut) indique qu'il était orphelin. Il se mit au service de Khadija, fille de Khuwaylid, comme chamelier, et l'épousa. Al-Kindī prétend qu'à la Mekke, il adorait les idoles, et entre autres, les déesses al-Lāt et al-'Uzza et qu'à un certain moment, il affirma être prophète et envoyé de Dieu «*dei nuncius et propheta*». Il est dit qu'il suivit les enseignements d'un «astrologue» «*cuiusdam astrologi cuius postea nomen et causam dicemus*», dont le nom sera révélé plus tard. Il se mit ensuite, avec un nombre d'individus mal famés, à rançonner les gens et à razzier des caravanes.

Commentaire.

Nous remarquons immédiatement comment le texte latin rend avec précision le contexte historique de la vie de Muḥammad, et comment aussi ces données sont interprétées. Comme ce sera souvent le cas par la suite, la fin du chapitre donne le ton: «*ad interficiendum... et diripiendum*»: la violence attribuée à l'islam est d'ailleurs un des thèmes majeurs de la réfutation.

Si nous comparons le texte de Vincent de Beauvais, la traduction de Pierre de Tolède éditée par Sendino, et le texte arabe d'al-Kindī, auquel nous ajoutons celui de Pierre Alphonse, il y a certains détails qui attirent l'attention:

VB.4I	SE.64-65	TR-AR.6I. TR-FR.138-140
patrui [!]	patris [!]	'ammuhu
Abdamelef	Abdamenef	'Abd Manāf
Abdemutalla	Abdemutalla	Abū Ṭālib
Ellech	Ellech	Al-Lāt
Aleze	Allaze	Al-'Uzza
Adige	Hadige	Khadija
Hulert	Huleit	Khuwaylid
Chorais	Chorais	Quraysh
cuiusdam astrologi	cuiusdam astrologi	un homme

PA.599.D

Mahometh igitur utroque parente orbatus, sub avunculi sui Panephi patrocinio, pueritiae annos agebat, idolorum tunc temporis cultui cum universa gente Arabum inserviens, quemadmodum ipse in Alcorano suo testatur, dicens Deum sibi dixisse... (suit le texte coranique 93, 6-8 déjà cité).

- SE.64.40 *Nunquid tu nescis et nos omnes quod homo iste pupillus fuit in sinu patris sui Abdamenef, qui cognominatur Abdemutalle [...]. Ipse vero postea cultor fuit ydolorum, que vocantur ellech et allaze in Mecha...[...] sicuti in sua scriptura testificatur dicens ita sibi dictum fuisse ...*
- VB.4I *Homo igitur iste videlicet Mahumet pupillus fuit in sinu patruī sui Abdamelef, qui cognominatur Abdemutalla. [...] Ipse vero postea cultor fuit ydolorum, que vocantur Ellech et Aleze in Mecha...[...] sicuti in sua scriptura testificatur dicens ita sibi dictum fuisse ...*
- TR-AR.6I *Anta ta'lam, wa-naħnu ma'aka, anna hādha r-raġul kāna yaṭīman fī ħajr (sous la protection, le sein) 'ammihī 'Abdu Manāf, al-ma'rūf bi-Abī Ṭālib [...]. wa-kāna ya'budu al-aṣnām al-Lāt wa l-'Uzza... [...] 'alā mā ħakā huwa fī kitābihī wa-aqarra bihī 'alā nafsihī idh yaqūlu ...*

Que pouvons-nous déduire de ce début de texte?

- Premièrement, que le texte de Vincent de Beauvais ne correspond pas à celui de Pierre Alphonse: celui-ci mentionne le nom de *Panephi* et non *Abdamenef*; sa traduction du texte coranique est par ailleurs différente comme nous l'avons vu plus haut;

- le texte de Sendino est très proche de l'arabe; il en est en effet la traduction; on peut néanmoins s'étonner de la traduction «*cuiusdam astrologi*», qui donne un sens négatif à la simple indication de l'arabe, où il est dit que Muḥammad reçut un enseignement de la part de «*ar-raġul al-mulaqqin labu — l'homme qui l'instruisait*», dont l'auteur promet de donner le nom et de raconter l'histoire plus tard. Il y a là peut-être une influence de l'image du Muḥammad légendaire sur la traduction;

- le texte de Vincent de Beauvais correspond parfaitement à la traduction de Sendino, à un détail près: «*patris sui Abdamenef*» au lieu de «*patruī sui Abdamelef*».

Abū Ṭālib, fils de 'Abd al-Muṭṭalib b. Hāshim, était appelé 'Abd Manāf; il était l'oncle de Muḥammad; il n'était pas son père, comme nous le lisons chez Sendino. D'autre part, ce nom de 'Abd Manāf se retrouve aussi dans le *Roman de Mahomet*, où il est dit que ses parents étaient nés en Idumée, et que le nom de son père était Audimenef³². Il ne fait aucun doute par ailleurs, que le nom *Panephi*, appelé «*avunculus*» de Muḥammad chez Pierre Alphonse, est lui aussi dérivé de Abū Manāf. C'est une piste déjà reconnue par Reginald Hyatte³³. On s'aperçoit aussi combien la

32. DU PONT, *Le Roman*, pp. 6 et 68: «*Ses peres fu nés d'Ydumee / Aussi i fu sa mere nee / Audimenef ot non ses peres / mais je ne sai le non sa mere*».

33. HYATTE, *The Prophet of Islam in Old French*, p. 7: «*Audimenef, whom Alexandre du Pont names as the Prophet's father (vs. 35), is absent from the Otia. Muhammad's father, who died before his birth, was 'Abdallāh, and his paternal uncle was 'Abd Manāf, known as Abū Ṭālib, who raised him. The*

traduction de Pierre Alphonse est différente de celle de Pierre de Tolède; on pouvait évidemment s'en douter, puisqu'elle est antérieure à celle-ci d'au moins trente ans.

Il s'avère aussi que Vincent de Beauvais devait avoir devant lui une meilleure copie de la traduction que celle publiée par Sendino qui se base sur les deux mss. Oxford 184, Corpus Christi College et Paris Bib. Nat. lat. 6.064. Marie-Thérèse d'Alverny³⁴ avait déjà indiqué l'existence du ms. 1162 de l'Arsenal qu'elle a décrit dans son article comme étant du milieu du XII^{ème} s., attribuant Paris Bib. Nat. lat. 6064 au XIV^{ème} et celui de Oxford au début du XIV^{ème}. Il faudrait donc refaire le travail de Sendino.

D'autre part, le texte arabe édité par Georges Tartar et traduit en français par lui pose un problème majeur. Ce texte est en effet basé sur des mss. qui sont postérieurs aux meilleurs mss. latins: Paris Bib. Nat. Ar. Karsh. 204, de 1657, d'après un ms. de 1173, Paris Bib. Nat. Ar. Karsh. 205, de 1617, Paris Bib. Nat. Ar. 5141, de 1887, Yale, Landberg 56a, de 1874. G. Tartar dit lui-même que le texte de ces mss. diverge, avec «de nombreuses variantes et des lectures différentes». Nous constatons la même chose par rapport au texte de Sendino. Il faudrait donc trouver des mss. plus anciens que ceux qu'il a employés.

Une dernière remarque concerne le choix des extraits. Il est évidemment assez logique que Vincent de Beauvais commence par une biographie du Prophète. Mais il omet ainsi le premier chapitre de l'apologie d'al-Kindī — qui existe dans la traduction SE — et les questions dogmatiques concernant l'Unité et la Trinité de Dieu. Ce n'est donc pas du tout sur ce terrain théologique que se situe sa présentation polémique de l'islam. Elle concerne essentiellement d'autres domaines de la polémique islamo-chrétienne: celui de la pratique du Prophète et des musulmans et celui des sources de cette religion.

VB. Chap. 42.

[RES] Muḥammad alla de «la ville» [*de civitate*, c'est-à-dire *Médine*] à la Mekke [il y a là évidemment une inversion dans la traduction latine: l'hégire se fit de la Mekke à Médine]. Il avait alors 53 ans. Il eut quarante hommes avec lui. À Médine [*in civitatem*] habitaient pour la plupart de pauvres juifs; et là, il prit à deux orphelins de la tribu des Najjār [*pupillis cuiusdam carpentarii* (sic!)] un terrain, pour y bâtir une mosquée [*meskidam*].

written source of the romance poet's error is most probably one of the later manuscripts of Peter of Toledo's Latin version (c. 1142) of the pseudonymous *Apology* of al-Kindī (*Risālat al-Kindī*), a tenth-century or earlier epistolary debate in Arabic between a Muslim and a Christian: the two thirteenth or fourteenth-century manuscripts which Muñoz Sendino edited mistakenly name 'Abdamenef as Muhammad's father (p. 400; the earliest Latin manuscript, however, identifies him as his uncle).

34. D'ALVERNY, *Deux traductions latines*, p. 108.

Il organisa diverses expéditions. Pour une première expédition, il envoya Ḥamza Ibn 'Abd al-Muṭṭalib avec trente cavaliers pour s'emparer des chameaux de Quraysh à leur retour de Syrie. Celui-ci s'enfuit devant les 300 hommes de Abū Jahl Ibn Hishām venant de la Mekke. Il envoya ensuite pour une deuxième expédition 'Ubayda Ibn al-Ḥārith Ibn al-Muṭṭalib, comme tu le sais [*sicut tu novisti*] avec soixante hommes en un lieu proche d'al-Juḥfa. Il y trouva Abū Sufyān avec ses hommes; il s'en suivit un combat meurtrier où, d'après al-Kindī, les anges ne sont pas venus à l'aide des musulmans, alors que d'après lui, son interlocuteur musulman reconnaît que Gabriel s'engagea pour Israël contre le Pharaon à la Mer Rouge. C'est Sa'd Ibn Abī Waqqās qui fut envoyé pour une troisième expédition non loin de al-Juḥfa, avec vingt hommes. Il n'y trouvait point les chameaux. Trois expéditions infructueuses! Al-Kindī mentionne ensuite une expédition où Muḥammad sortit lui-même de Médine pour s'emparer des chameaux de Quraysh près de Waddān. Il y trouva Makhshī Ibn 'Amr aḍ-Ḍamrī, mais retourna bredouille. Il arriva à Yanbu', mais les gens de Quraysh étaient loin, près de la Syrie. Pour al-Kindī, ces expéditions infructueuses ne sont certainement pas des signes de la prophétie («*advertete si huius expeditiones ad dei prophetam debeant pertinere*»). Il organisa ainsi vingt-six expéditions et participa lui-même à neuf parmi elles.

Commentaire

VB.42	SE.65-66-67	TR-FR.142-145
carpentarii filiis	carpentarii filiis	tribu des Najjār
meskidam	mesquidam	mosquée
Hanzetam, filium	Hauzetam, filium	Ḥamza Ibn
Abdimelech	Abdimelic	'Abd al-Muṭṭalib
Hemen	Iuhemen	Juhayna (?)
Hebegel, filius Hyssen	Hebegel, filius Hissen	Abū Jahl, Ibn Hishām
Hugaida	Hugaida, filium	'Ubayda Ibn
Alaharachi filii	Alaharathi, filii	al-Ḥārith Ibn
Amichallabi	Amutthallabi	'Abd al-Muṭṭalib (sic) [i.e. Ibn al-Muṭṭalib]
Alfagari	Algafati	al-Juḥfa
Ebezessin	Ebezephin	Abū Sufyān [Ibn Ḥarb]
Zaid, filius Ebibacad	Zaid, filius Ebihacad	Sa'd Ibn Abī Waqqās
Alfagati	Algafati	al-Juḥfa
Gueden	Gueden	Waddān
Mubren, filium	Muhzen, filium	Makhshī Ibn

Guhselmuhin	Guhb Elmuhm	'Omar al-Ḍamrī (sic)(?) [i.e. 'Amr aḍ-Ḍamrī]
Iambo	Iambo	Yanbu'
Sem	Sein	Syrie [ash-Shām]

Signalons d'abord la manière négative de raconter l'hégire et l'épisode de la charrue du Prophète. Chez Ibn Ishāq nous lisons ceci: «Arrivée à la maison de Banū Mālik Ibn an-Najjār, elle s'agenouilla devant la porte de (la future) mosquée de l'Envoyé d'Allāh (s.)...; cet endroit ... appartenait à deux jeunes orphelins de Banū an-Najjār, puis de Banū Mālik Ibn an-Najjār; (...leur tuteur) Mu'ādh Ibn 'Afrā' répondit: Il (i.e. ce terrain) appartient à Sahl et Suhayl les deux fils de 'Amr, qui sont deux orphelins dont je suis le tuteur; je leur en payerai le prix; fais-en une mosquée»³⁵. Muḥammad avait effectivement cinquante-trois ans, d'après la tradition musulmane, quand il effectua l'émigration; mais il était seul avec Abū Bakr.

Après cette introduction, sont énumérées diverses expéditions qui sont effectivement attestées dans la tradition musulmane. Ce qui importe pour al-Kindī, c'est la conclusion qu'il tire de ces expéditions, dont certaines sont d'ailleurs un échec; conclusion qui apparaît aussi dans le texte latin: «[SE. *Tu igitur, quem deus adiuvet, considera et diligenter*] *advertite si huiusmodi expeditiones ad dei prophetam debeant pertinere, in quibus nichil aliud quam fraus et violencia et humani sanguinis effusio et quicquid prorsus latrones et viarum insidiatores faciunt, agebatur...*» (VB et SE). Le ton est donné pour l'ensemble du texte sur l'islam. Pour Vincent de Beauvais, tout ce chapitre doit aboutir à cette conclusion: qu'étant donné ces agissements et même les échecs nombreux, Muḥammad ne peut être un prophète. C'est la conclusion que tira aussi Pierre Alphonse [PA.601.B]: «*Bonitas vitae in Mahometho violentia erat, qua se prophetam Dei praedicari vi faciebat, furto et rapacitate gaudens*»; Thomas d'Aquin dira la même chose: «... *dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt*».

On remarque tout de suite combien précises sont les indications historiques représentées par les noms propres que nous pouvons identifier dans la version latine. G. Tartar a facilement pu retrouver certaines des références à ces expéditions dans la biographie du Prophète dans la version de Ibn Hishām³⁶. Mais il est indéniable que le

35. IBN ISHĀQ, *La vie du Prophète Muḥammad l'Envoyé d'Allāh*, I-II, (trad. A. Badawi), Beyrouth, Albouraq, 2001, vol. I, p. 401.

36. IBN HISHĀM, *As-Sira an-Nabawiyya*, I-II, (éd. As-Saqā e.a.), Le Caire, M. al-Bābī l-Ḥalabī, 1955, vol. I, pp. 415-423; trad. angl. (avec insertion de textes de Ṭabarī): GUILLAUME, Alfred, *The Life of Muḥammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, London, Oxford University Press, 1955, pp. 281s.; IBN ISHĀQ, *La vie du Prophète Muḥammad l'Envoyé d'Allāh*, I, pp. 496-501.

texte d'al-Kindī est beaucoup plus proche de la version des événements présentée par Ibn Sa'd dans la partie concernant les expéditions militaires (*Fī dbikr maghāzī Rasūl Allāh* -ṣ. — *wa-sarāyāhu*)³⁷; dans la version de Ibn Sa'd, les trois premières expéditions sont effectivement, dans l'ordre, celle de Ḥamza Ibn 'Abd al-Muṭṭalib Ibn Hāshim, avec trente hommes, qui alla vers al-'Ays³⁸ pour intercepter la caravane venant de Syrie, et se trouva devant trois cents hommes de Abū Jahl Ibn Hishām. Puis celle de 'Ubayda Ibn al-Ḥārith Ibn al-Muṭṭalib, avec soixante hommes, à Baṭn Rābigh, près de al-Juḥfa, et qui est confronté à Abū Sufyān ibn Ḥarb. Et puis celle de Sa'd Ibn Abī Waqqās qui fut envoyé avec vingt hommes à Ḥarrār, non loin de al-Juḥfa. Ibn Sa'd mentionne aussi la première expédition à laquelle participa Muḥammad, celle de al-Abwā' ou de Waddān, où il rencontra Makhshī Ibn 'Amr aḍ-Ḍamrī; ensuite l'expédition de Buwāt (TR-FR.144) où se trouvait Umayya Ibn Khalaf al-Jumahī parmi les gens de Quraysh; et celle où il se dirigeait vers Yanbu', appelée l'expédition de Dhū l-'Ushīra. C'est à l'occasion du retour de la caravane de Syrie que s'engagea la première grande bataille de Badr. Tout ceci se retrouve clairement chez Ibn Sa'd, qui mentionne aussi que Muḥammad lui-même participa neuf fois aux combats. Seule différence avec le texte d'al-Kindī: celui-ci affirme qu'il participa à vingt-six expéditions «*fueruntque expeditiones ipsius XXVI*»; Ibn Sa'd en mentionne vingt-sept...

VB. Chap. 43.

[RES] Le début de ce chapitre que résume VB, sans mentionner le nom des personnages qui se trouvent dans SE, concerne deux épisodes: celle où 'Abdallāh Ibn Ruwayḥa al-Anṣarī [SE. *Abdalla, filium Ragabaalenzari*] est envoyé pour assassiner le juif al-Yusayr Ibn Rizām³⁹ de l'oasis de Khaybar [VB. «*senem illum iudeum*»; SE. «*Ezir iudeum filium Dedan in loco qui dicitur Haibari*»], et le deuxième épisode, où Sālim Ibn 'Umayr al-'Amrī [SE. *Zelin filium Ahanrinalgambri*] va tuer le vieillard Abū 'Afaq⁴⁰ [SE. *Imenachil senem iudeum*]. VB insiste sur le fait que ses agissements sont en contradiction avec la mission pacifique du Prophète, dont parle l'interlocuteur musulman.

Est évoquée ensuite la bataille de Uḥud, où le Prophète lui-même fut blessé par 'Utba Ibn Abī Waqqās⁴¹; il faillit être touché plus gravement au côté droit par Ibn

37. IBN SA'D, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, II/1, (éd. Josef Horowitz), Leiden, Brill, 1900, pp. 1-4.

38. C'est Tabarī qui ajoute «*dans le territoire de Juhayna*» (GUILLAUME, *The Life of Muḥammad*, p. 283).

39. IBN HISHĀM, *As-Sīra*, II, p. 618, où il est aussi appelé Ibn Rāzīm, comme chez IBN SA'D, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, II/1, p. 66.

40. IBN HISHĀM, *As-Sīra* II, p. 635; IBN SA'D, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, II/1, p. 19; le nom *Imenachil* mentionné dans SE ne se trouve pas dans ces deux sources; il faudra donc rechercher une autre source, peut-être même plus ancienne.

41. IBN HISHĀM, *As-Sīra*, II, p. 79.

Qami'a al-Laythi⁴², si Talḥa Ibn 'Ubaydallāh [al-Taymī], qui y perdit un doigt, n'était intervenu. Le Prophète resta blessé, sans qu'il n'y eut, d'après al-Kindī, d'intervention divine.

Commentaire

VB.43	SE.67-68	TR-Fr.145-148
—	Abdalla, filium	'Abdallāh Ibn
—	Ragahaalenzari	Ruwayḥa al-Anṣarī
iudeum	Ezir iudeum filium Dedan	al-Yusayr Ibn Rizām
—	in loco qui dicitur Haibari	de l'oasis de Khaybar
—	Zelin filium Ahanriralgambri	Sālim Ibn 'Umar al-'Umarī (sic)
		[i.e. Sālim Ibn 'Umayr al-'Amrī]
de iudeo illo	Imenachil senem iudeum	Abū 'Afaq
		[(sic) i.e. Abū 'Afaq]
Gutheba, filio Abihacad	Guttheba, filio Abihacad	'Utba Ibn Abī Waqqās
filius Cumenne	filius Chumeme	Ibn Abī Qami'a (sic)
		[i.e. Ibn Qami'a al-Laythī]
Talha, filio Humectalla	Talha, filio Hubertalla	Talḥa Ibn 'Ubaydallāh

Deux arguments sont ici présentés.

Le premier concerne une citation par al-Kindī de ce qu'avait dit son interlocuteur concernant le Prophète de l'islam:

SE.68 *Missus sum ad homines cum pace et misericordia.*

VB.43 *Missus sum ad homines cum pace et misericordia.*

TR.Ar.70 *Innahu bu'itha bi r-rahma wa r-rafa ilā n-nās jamī'an.*

TR.Fr.146 Ton maître fut envoyé avec la miséricorde au monde entier.

Ce verset, qui n'est pas cité par PA, est une citation du début de la lettre de l'auteur musulman [TR.Ar.5]⁴³; il s'agit d'une paraphrase d'un verset du Coran: «(Un messenger,

42. IBN HISHĀM, *As-Sīra*, II, pp. 72 et 80.

43. Le *ḥadīth* auquel se réfèrent TR-Ar.5 et TR-Fr.86 ne mentionne pas les deux qualités dont il s'agit ici, la bonté et la miséricorde; cf. IBN ḤANBAL, *Musnad*, vol. 17 (éd. Aḥmad Muḥammad Shākir), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1974, p. 80, n° 8939; i.e. ID., *Musnad*, vol. 9, (éd. Hamza Aḥmad al-Zayn), Le

très certainement, est venu de vous à vous...), qui est doux envers les croyants, qui est miséricordieux [*ra'ūf raḥīm*» Cor. 9, 128). Al-Kindī veut indiquer par là le contraste entre la bienveillance que le musulman attribue au Prophète et ce qui apparaît réellement dans les épisodes de sa vie auxquels il fait allusion. C'est son premier argument.

Al-Kindī tire son deuxième argument du fait que Muḥammad a été blessé à Uḥud, sans qu'il n'y ait eu d'intervention divine pour le protéger. Il compare cet événement à ce qui est arrivé à Élie qui a été protégé par Dieu du roi Ahab, ainsi que Daniel et ses compagnons, protégés de Nabuchodonosor [*Bakhtanaṣṣar*].

Il est à noter qu'ici aussi al-Kindī s'appuie sur des sources musulmanes incontestables. On remarquera encore une fois que les traditions qui se trouvent à ce sujet chez Ibn Sa'd sont plus proches de la version d'al-Kindī que celles de Ibn Hishām. Ibn Sa'd raconte en effet très exactement l'épisode entre Ibn Qamī'a (sic) al-Laythī et Talḥa Ibn 'Ubaydallāh⁴⁴.

VB. Chap. 44.

[RES] Al-Kindī évoque ensuite l'histoire du mariage du Prophète avec Zaynab Bint Jaḥsh, qui était l'épouse de son fils adoptif Zayd, ainsi que la tradition lui attribuant la puissance sexuelle de quarante hommes; ce que remarque aussi Pierre Alphonse (PA.605.A: «*vis luxuriae quadraginta hominum in eo manebat*»⁴⁵ et PA.601.C: «*...sicut de Zanab filia las [i.e. Zaynab bint Jaḥsh] uxore Zet [Zayd] legitur. Dominus, inquit, tibi Zet uxorem dimittere tuam praecipit*»).

Il est fait référence ensuite aux événements concernant la jeune épouse de Muḥammad, 'A'isha, et le jeune Jafwān Ibn al-Mu'aṭṭal as-Sulamī, d'une façon fort désobligeante pour le Prophète [*«Mahumeth sciente et consentiente»*]. Vincent de Beauvais mentionne le nom de ceux qui ont accablé 'A'isha: Musatṭah, Ḥassān et 'Alī Ibn Abī Ṭālib, plus brièvement que le texte de SE (qui ajoute aussi 'Abdallāh Ibn Ubayy Ibn Sallūl et Ḥamna bint Jaḥsh). On remarquera la phrase qui indique comment «*jusqu'à maintenant*» cet événement fut la cause d'aversion entre les descendants de 'Ā'isha et de 'Alī: «*Unde usque hodie odium est in Arabia inter generationem Aisse et generationem Hali*».

Il est fait mention ensuite de quinze épouses de Muḥammad et de ses deux esclaves [*«uxores eius XV ingenue et due ancille»*]. Pierre Alphonse [PA.601.C] mentionne briè-

Caire, 1995, p. 56, n° 8932: «J'ai été envoyé pour parfaire les bonnes mœurs : *Innamā bu'ithtu li-utammim ṣāliḥ al-akblāq*».

44. IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, II/1, p. 29 (l. 23-26): l'épisode entre Ibn Qamī'a al-Laythī et Talḥa Ibn 'Ubaydallāh.

45. IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, 1/2, (éd. E. Mittwoch et E. Sachau), Leiden, Brill, 1917, p. 96s. présente trois traditions qui mentionnent cette caractéristique («*Cæundi facultas prophetæ*», p. IX).

vement cet épisode, mais d'une façon pas moins injurieuse pour le Prophète («... *Iassae* [Ā'isha] *uxoris ejus turpitudine patefecit; (...) falso Gabrielis nuntio confirmavit*). À la différence du texte de SE, où se trouve une liste «complète» de ses épouses, Vincent mentionne seulement la cinquième, Umm Salama, du nom de Hind bint Abī Umayya, la sixième, Zaynab bint Jaḥsh, (épouse de) Zayd, et la dixième, Ṣafīyya, la juive de Baṣra, bint Huyay ibn Akḥṭab, dont il est rapporté qu'elle disait: «*Ego sum cuius pater est Aaron, patruus Moyses, maritus Mahumeth*». Pour l'auteur, tout cela est tout à fait contraire au statut du Prophète qui devrait plutôt «*ieiunare, orare, predicare, et... bona opera facere*».

Commentaire

VB.44	SE.69-70	TR-Fr.149-152
Zameb, filiam	Zameb, filiam	Zaynab, fille de
Gaissi, uxorem Zaidi	Gaissi, uxorem Zaidi	Jaḥsh, femme de Zayd
Aissa	Aissa	'A'isha
Zaphagam, filio	Zaphagan, filio	Jafwān Ibn
Almuhathan	Almuathan	al-Mu'aṭṭal
Ethsulem	Ethsulem	ial-Sulamī
Musatha	Musatha, filius Ephebe	Musaṭṭah Ibn Uṭaṭa
—	fili Abdemutalla	Ibn 'Abd al-Muṭallib
Hasen	Baxen filius Zebith	Ḥassān Ibn Ṭabit
—	Abdalla filius Zurul	'Abdallāh Ibn Ubayy Ibn Sallūl
—	et Hamla filia Gahs	Ḥamna bint Jaḥsh
Hali, filius Abitalib	Hali, filius Abitalib	'Alī Ibn Abī Ṭalīb

On remarquera d'abord la référence au Coran qui ne se trouve pas chez PA et est identique dans les textes de SE et de VB:

Cor. 33, 37-38

SE.65.3 et VB.44: «*Cui deus dedit et ego illi faciam virum tuum retineri super te. Tu autem timebis deum et celabis quod factururus est; et si times hominem, magis [SE. time] deum. (...) Cum compleverit vir eius Zaidi votum suum cum ea, tunc eam dabimus tibi, [ut non sit aliquid difficile fidelibus in tali negotio, cum completum fuerit quod ad rem pertinet et quod precipit deus]. Nichil enim est prophete difficile in eo quod deus illi instituit. [Praeceptum namque dei est predestinatio predestinata]*».

MH. «...à un que Dieu avait comblé de bienfait tout comme toi-même l'avais comblé (tu disais:) Garde pour toi ton épouse et crains Dieu! tandis que tu cachais en ton âme, ce

que Dieu allait rendre public. Et tu redoutes les gens, alors que Dieu a plus droit à ce que tu le redoutes. Puis quand Zaid eut assouvi d'elle son désir, Nous t'avons marié à elle, afin qu'il n'y ait contre les croyants aucun empêchement envers les épouses de leurs fils adoptifs, quand ceux-ci ont assouvi d'elles leur désir. Or, commandement de Dieu demeure exécutoire. Nul grief au Prophète en ce que Dieu lui a imposé: (...) or, commandement de Dieu est détermination déterminée ».

La tradition musulmane est unanime quant au nombre d'épouses du Prophète qui sont restées veuves à sa mort. Elles étaient neuf. Deux épouses étaient décédées avant sa mort. Il eut deux esclaves, dont Marie la Copte, mère d'un petit garçon. Certains mariages ne furent pas consommés; cela est source de confusion quant au nombre exact des épouses du Prophète; les sources elles-mêmes ne concordent pas tout à fait à ce sujet. C'est d'ailleurs ce que dit Ibn Sa'd lui-même au début de la liste: «*wa-qad ukhtulifa 'alaynā bi-ismihā*»⁴⁶. Cela rend la compréhension de nos textes assez difficile⁴⁷. D'après les sources et TR-AR.77, nous pouvons proposer la liste suivante:

VB.44	SE.69-70	
[1.]	<i>prima</i>	
—	Hadiga filia Huleit	Khadija bint Khuwaylid
[2.]	<i>secunda</i>	
—	Aissa filia Ebibeer	'A'isha bint Abī Bakr,
—	Abdalla qui cognominatur	'Abdallāh connu sous le nom de
—	Ihatic filius Abmahaf	'Atīq Ibn Abī Quḥāfa
[3.]	<i>tercia</i>	
—	Zodatuh filia Zama	Sawda bint Zam'a
[4.]	<i>quarta</i>	
—	Hafsetu filia Gumar	Ḥafṣa bint 'Umar
[5.]	<i>quinta</i>	
Humetiline	Umecehne	Umm Salama
cuius nomen Iud	cuius nomen Hind	dont le nom est Hind
filia Abiumei	filia Abiumei	bint Abī Umayya

46. IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, VIII, (éd. Carl Brockelman), Leiden, Brill, 1904, p. 100.

47. ṬABARĪ, *Tārīkh ar-Rusul wa l-mulūk*, III, (éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1962, p. 160s., n° 1766 (*an zawāj rasūl Allāh*); POONAWALA, Ismail, *The History of al-Ṭabarī*, Vol. IX, *The last Years of the Prophet*, Albany, State University of New York Press, 1990; IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, VIII, p. 35s. (*dhikr azwāj rasūl Allāh*); IBN HISHĀM, *As-Sira*, II, pp. 643s. (*dhikr azwājuhu...*, *Ummahāt al-mu'minīn*), auquel se réfère G. Tartar; cf. GUILLAUME, *The Life of Muḥammad*, pp. 792s.; IBN ISHĀQ, *La vie du Prophète Muḥammad*, II, (trad. A. Badawi), pp. 568s.

[6.]	<i>sexta</i>	
Zameb filia Gaissi	Zameb, filia Gaissi	Zaynab bint Jaḥsh
Zaidi	Uxor Xaidi	épouse de Zaid
[7.]	<i>septima</i>	
—	Zameb, filia Hazima	Zaynab bint Khuzayma
	Alihilelia	al-hilāliyya
[8.]	<i>octava</i>	
—	Humgebida ipsa est Rambia filia Eniphien soror Maoia	Umm Ḥabība du nom de Ramla bint Abī Sufyān sœur de Mu'āwiya
[9.]	<i>nona</i>	
—	Emmazinona filia Alharati	Maymūna bint al-Ḥārith
[-.]	—	Juwayriyya bint al-Ḥārith
—	—	al-Muṣṭaliqiyya
[10.]	<i>decima</i>	
Zaphia iudea	Zaphia iudea	Ṣafiyya, la juive,
Alabastria	Albastria	al-Baṣriyya
filia Hay, filii Aptab	filia Hali, filii Ahptab	bint Ḥuyay Ibn Akḥṭab
[11.]	<i>undecima</i>	
—	Phatima Alchileuia filia Azahac	Fāṭima al-Kilābiyya bint al-Ḍaḥḥāk
[12.]	<i>duodecima</i>	
—	Ezudeit Achileuia	'Amra bint Yazīd al-Kilābiyya
[13.]	<i>terciadecima</i>	
—	Egumeta filia Zillaia	Ḥinna fille de Dhū Liḥya (?)
[14.]	<i>quartadecima</i>	
—	filia Noem Alquindia	Asmā' bint an-Nu'mān al-Kindiyya
[15.]	<i>quintadecima</i>	
—	Elmulaica, filia Cahap Alleicia	Mulayka bint Ka'b al-Laythiyya
[16.]	<i>sextadecima</i>	
—	Meria, mater	Māriyya [la copte] mère
—	Abraham, filii sui	de Ibrāhīm son fils
[17.]	<i>septimadecima</i>	
—	Reihana, filia Symeonis	Rayḥāna bint [Zayd Ibn] Sam'un
—	iudea cretensis	la juive Qurayziyya

D'une brève analyse des sources que nous mentionnons en note⁴⁸, les conclusions suivantes s'imposent:

La liste des épouses du Prophète mentionnées dans le texte SE est comparable à celle que nous présentent les sources musulmanes que nous avons consultées. On remarquera évidemment l'absence de Juwayriyya [-.] qui se trouve dans toutes les sources parmi les neuf épouses-veuves. Il s'avère aussi d'autre part que SE mentionne certains noms qui se trouvent chez Ibn Sa'd ou Ṭabarī dans un ordre dispersé. On remarquera surtout la présence de Egumeta filia Zillaia (TR-AR.77: wa-Ḥinna bint Dhī Liḥya; TR-FR.152: Ḥanna fille de Dhū-Liḥya [13.]) que nous n'avons pas pu identifier et dont nous n'avons pu trouver aucune trace⁴⁹.

VB. Chap. 45.

[RES] Al-Kindī évoque les signes de la prophétie: prédire ce qui est inconnu, que ce soit du passé ou de l'avenir; faire des miracles confirmant ces paroles; c'est aussi une vie de sainteté. Par rapport au passé, Muḥammad a relaté des récits concernant Adam, Noé, Abraham, Moïse et le Christ; mais d'après al-Kindī, ces récits sont cor-

48. D'après IBN HISHĀM, *As-Sīra, loc.cit.*, Muḥammad eut neuf épouses au moment de sa mort: 'Ā'isha [2.], Ḥafṣa [4.], Umm Ḥabība [8.], Umm Salama [5.], Sauda [3.], Zaynab bt. Jaḥsh [6.], Maymūna [9.], Juwayriyya [-.], Ṣafiyya [10.]. Il affirme qu'il consumma le mariage avec onze femmes, car Khadija [1.] et Zaynab bint Khuzayma [7.], appelée Mère des pauvres (*Umm al-Masākīn*) étaient décedées quand il mourut. Avec deux femmes, le mariage ne fut pas consommé: Asmā' bint an-Nu'mān al-Kindiyya [14.] et 'Amra bint Yazīd al-Kilābiyya [12.]. Muḥammad se maria donc avec treize femmes. L'auteur ne parle pas des deux esclaves.

D'après IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt, loc.cit.*, Muḥammad épousa Khadija [1.], Sauda [3.], 'Ā'isha [2.], Ḥafṣa [4.], Umm Salama [5.], Umm Ḥabība [8.], Zaynab bt. Jaḥsh [6.], Zaynab bint Khuzayma [7.], Juwayriyya [-.], Ṣafiyya [10.], Rayḥāna bint Zayd [17.], Maymūna [9.]. Il mentionne les femmes n'ayant pas consommé le mariage, en ajoutant que les sources ne s'accordent pas sur leur nom. Il s'agit de Fāṭima al-Kilābiyya bint al-Ḍaḥḥāk [11.], alors que d'autres sources parlent de 'Amra bint Yazīd al-Kilābiyya [12.], Asmā' bint an-Nu'mān al-Kindiyya [14.], Qutayla bint Qays, Mulayka bint Ka'b al-Laythiyya [15.], Bint Jundab, Sabā bint aṣ-Ṣalt.

D'après Ṭabarī, *Tārīkh, loc.cit.*, Muḥammad épousa quinze femmes et consumma le mariage avec treize. Il en restait neuf au moment de sa mort. Il s'agit de Khadija [1.], 'Ā'isha [2.], Sauda [3.], Ḥafṣa [4.], Umm Salama [5.], Juwayriyya [-.], Umm Ḥabība [8.], Zaynab bt. Jaḥsh [6.], Ṣafiyya [10.], Maymūna [9.] et ensuite Zaynab bint Khuzayma [7.]. L'auteur mentionne aussi Rayḥāna bint Zayd [17.] ainsi que Māriya la copte [16.], les deux esclaves, ainsi que d'autres, dont Asmā' bint an-Nu'mān al-Kindiyya [14.] et Sabā bint aṣ-Ṣalt, 'Amra bint Yazīd al-Kilābiyya [12.] (qui, d'après la note 903 de la traduction de Poonawala, pourrait être la même que Fāṭima al-Kilābiyya bint al-Ḍaḥḥāk [11.] ou même Sabā bint aṣ-Ṣalt; ce qui confirme l'impression donnée par le texte SE). Étant donné le caractère de compilation des traditions que mentionne Ṭabarī, il s'ensuit une impression assez confuse de l'ensemble concernant les épouses du prophète.

49. On remarquera qu'elle est mentionnée entre Fāṭima al-Kilābiyya, 'Amra al-Kilābiyya et Asmā' al-Kindiyya que Ibn Sa'd mentionne parmi celles dont le mariage n'a pas été consommé et dont l'identité n'est pas assurée; de même que al-'Āliyya al-Kilābiyya ou Sabā al-Kilābiyya (*op. cit.*, pp. 100-101).

rompus par fabulation. Quant aux signes et miracles, Vincent de Beauvais cite à ce sujet le texte du Coran 17, 59 qui confirme l'absence de miracles autres que le Coran lui-même; il s'avère donc que Muḥammad n'en a pas fait. Par rapport à ce que Muḥammad a fait d'exceptionnel, al-Kindī réfute un argument important de la part des musulmans: Muḥammad a triomphé de ses adversaires, alors que les musulmans étaient peu nombreux en comparaison avec le roi des Perses, «*fortissimus atque potentissimus*». Pour al-Kindī il s'agit là plutôt d'une punition des Perses idolâtres que d'une preuve de la prophétie.

Commentaire

VB.45; SE.70-72; TR-FR.153-159.

Ce chapitre comporte quatre arguments essentiels qui devraient réfuter la prophétie de Muḥammad et qui ont été véhiculés durant les siècles: [1°] Il n'a ni prédit l'avenir, ni dévoilé ce qui était inconnu du passé; [2°] les récits concernant les prophètes de la Bible ont été gravement corrompus; [3°] il n'a pas fait de miracles confirmant sa prophétie, ce que confirme d'ailleurs la citation du Coran; [4°] l'argument majeur des musulmans, qu'ils ont triomphé par les armes alors qu'ils étaient faibles et peu nombreux, se retourne contre eux.

On retrouve ces arguments résumés par Thomas d'Aquin dans sa *Summa Contra Gentiles*; ce qui montre qu'il connut certainement l'argumentation d'al-Kindī, soit par la traduction latine (SE), soit par Vincent de Beauvais: «[1°] En fait de vérités, il n'en a avancé que de faciles à saisir par n'importe quel esprit médiocrement ouvert. [2°] Par contre, il a entremêlés les vérités de son enseignement de beaucoup de fables et de doctrines des plus fausses. [3°] Il n'a pas apporté de preuves surnaturelles, les seules à témoigner comme il convient en faveur de l'inspiration divine (...). [4°] Il a prétendu au contraire qu'il a été envoyé dans la puissance des armes (...).»

On remarquera aussi que les récits évoqués par VB concernent les grands prophètes de l'islam, Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā et 'Īsā — auxquels s'ajoute Adam —. TR-FR.158 énumère les prophètes suivants: «*Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Jésus*». Aucune des deux séries de noms de prophètes n'apparaît en tant que telle dans la lettre d'al-Hāshimī. Il y a donc de toute évidence un problème de transmission de texte, car la phrase commence dans les deux cas par une référence à l'interlocuteur al-Hāshimī: «*Si tu dis... Si dixeris...*».

Pierre Alphonse reprend l'argument des conditions de la prophétie en insistant sur l'absence de miracles et la violence de l'action de Muḥammad: «*Indicia namque veri prophetarum sunt probitas vitae, miraculorum exhibitio, dictorum omnium firma veritas. Bonitas vitae in Mahometho violentia erat...*» [PA.601.B]. Quant à la citation du Coran, nous la retrouvons chez Pierre Alphonse dans la phrase suivante: «... *Illud solum*

de me verum teneatur, quod Alcorani fultum auctoritate probatur. Qui, cur miraculum non faceret ostendere volens, loquentem ad se Dominum introducit dicens: Dixit Dominus ad me».

Cor. 17, 59

- PA.601.B *IDEO te facere miracula non permitto, quia,
ne tibi sicut aliis prophetis in miraculis contradicatur timeo.*
- SE.72.5 *Nisi sciremus eos tibi non credituros,
sicut nec aliis crediderunt, daremus tibi signa et prodigia.*
- VB.45 *Nisi sciremus eos tibi non credituros,
sicut nec aliis crediderunt, daremus tibi signa et prodigia.*
- MH Rien ne Nous empêche d'envoyer les miracles,
si ce n'est que les Anciens les avaient traités de mensonges.

Vincent de Beauvais ne reprend pas les références du texte de la traduction SE concernant les récits du peuple de 'Ad, avec son prophète Hūd (Cor. 7, 64s.), de Thamūd, avec son prophète Šāliḥ, et la chamelle (Cor. 7, 72s.), des hommes de l'éléphant («*divinis elephantis*») (Cor. 105) et du roi de Babylone (Nabuchodonosor / Bakhtanaššar). Il reprend par contre la phrase de SE concernant le roi de Perse. Les textes de Vincent et de Sendino donnent l'impression que c'est Muḥammad qui triompha de ce roi: «...*forsitan dices, quod nisi esset propheta nunquam ad talem potentiam pervenisset [...] quando pugnavit contra Regem Persarum...*». C'est une mauvaise interprétation du texte arabe: «Lui et ses compagnons étaient peu nombreux et faibles par rapport à ce qu'était le roi de Perse dans sa grandeur et l'importance de sa situation...» (TR.FR.159). La phrase qui termine ce paragraphe peut néanmoins confirmer cette impression que c'est Muḥammad qui triompha du roi de Perse: «Il en fut de même de l'histoire de ton maître et de ses compagnons avec le roi de Perse...». Elle exprime le sentiment qui prévaut aux premiers siècles de l'islam, que le triomphe de l'expansion était un argument majeur en faveur de la vérité de l'islam, comme le dit Hichem Djaït: «Rien n'a unifié autant les Arabes que la conquête. Rien n'a plus fait pour leur faire aimer l'islam; (...) la conquête et son succès foudroyant sont la confirmation éclatante de la vérité de l'islam»⁵⁰.

VB. Chap. 46.

[RES] Vincent de Beauvais mentionne diverses légendes — *fabule* — l'une attribuant à Muḥammad de comprendre la langue des loups («*audiens ululantem lupum..., ex voce eius intelligere...*»), une autre disant qu'un loup parla à Uhbān Ibn Aws as-Sulamī qui se fit à l'instant musulman («*statim sic factus sarracenus*»), une

50. DJAIT, Hichem, *La grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989, p. 60.

troisième racontant que le taureau de Darīkh parla à son maître, une quatrième concernant la brebis de Umm Ma'bad et finalement l'épisode où le Prophète donna un ordre à un arbre qui se mit à l'adorer («*et statim adoravit eum*»). Vincent est conscient du fait que pour les musulmans eux-mêmes il s'agit bien là de légendes: «*Quod tamen Sarraceni ipsi falsum esse testantur*». Plus grave est d'après lui le récit concernant la juive Zaynab, épouse de Sallām Ibn Mishkam le juif, qui mit du poison dans la viande de mouton offerte au Prophète. Le mouton ayant prévenu le Prophète, il n'en mangea pas, alors que son compagnon al-Barra' Ibn Ma'rūr en est mort. La question se pose évidemment: pourquoi laissa-t-il son compagnon manger de la viande empoisonnée? Dans un dernier récit, Muḥammad introduit sa main dans un bassin où ne se trouve qu'un tout petit peu d'eau pour les ablutions (*māda'a*); hommes et animaux peuvent ensuite tous s'abreuver. Suivant en cela la traduction latine, Vincent mentionne la source où trouver ce genre de récits: «*Mahumet filio Azari*»; le texte arabe nous montre qu'il s'agit en fait de deux personnages, deux fameux transmetteurs de traditions: Muḥammad Ibn Ishāq (m. 767), l'auteur de la biographie du Prophète⁵¹, et az-Zuhrī (m. 741). Il ajoute que les musulmans eux-mêmes tiennent ces récits pour incertains: «*incertum et frivolum habebatur*», étant donné que leurs écritures affirment qu'il ne fut pas donné à Muḥammad de faire des miracles. Vincent et la trad. SE se réfèrent au Coran pour le confirmer.

Cette référence est précédée du texte suivant, d'une importance capitale: «Je ne suis envoyé autrement qu'avec le glaive. Que tous ceux qui n'acceptent pas ma prophétie soient mis à mort ou payent tribut, le prix de leur incroyance, pour qu'on les laisse aller».

Commentaire

VB.46	SE.72-74	TR-Fr.161-166
Veheben, filium	Ueben, filium	Uhbān Ibn
Heum Elhsmi	Euz Elheslemi	Aws al-Sulamī [al-Aslamī?]
bovem Zorai	bovem Zorai	le taureau de Darīkh
ovis Humemabeth	ovis Humemabet	la brebis de Umm Ma'bad
Zameb iudea:	Zarrieh iudea	Zaynab [bint al-Ḥārith] la juive
Uxor Zelem, filii Muslim	uxor Zelem, filii Muslim	femme de Sallām Ibn Mishkam
Elbeten, filius Mazuz	Elbereu, filium Mazuz	Al-Barā' Ibn Ma'rūr
Mahumet filio	Mahumet filio	Muḥammad Ibn [Ishāq]
Azari	Azari	az-Zuhrī

51. Cf. IBN HISHĀM, *As-Sīra an-nabawiyya*, qui se base sur la *Sīra* de Ibn Ishāq.

À l'encontre de la légende corozane et des récits des chapitres 39 et 40, les miracles du Prophète dont il est fait mention ici, sont bien attestés par les sources musulmanes. Cela n'a rien d'étonnant, la source — al-Kindī — étant différente. Le thème de ces «*signes de la prophétie, dalā'il an-nubuwwa*» apparaît souvent chez les auteurs classiques. Certains écrivent à ce sujet un ouvrage entier — ainsi al-Bayhaqī⁵² ou Abū Na'īm⁵³ — alors que d'autres intègrent dans leurs œuvres un chapitre sur les signes de la prophétie de Muḥammad, dont certains sont des miracles tels que ceux mentionnés ici. Ainsi Ibn Sa'd (*Dhikr 'alamāt an-nubuwwa*)⁵⁴, Bukhārī (*bāb 'alāmāt an-nubuwwa fī l-islām*)⁵⁵, Ibn Ḥazm (*A'lām Rasūl Allāh*)⁵⁶. Al-Kindī a donc bien raison de les mentionner, même si la tradition musulmane n'accorde qu'une importance secondaire à ces signes, étant donné que le principe prévaut que seul le Coran est vraiment l'unique signe qui vaille. Notre texte l'affirme d'ailleurs aussi.

L'histoire du loup qui parle, avec la mention explicite de l'attribution du récit à Uhbān Ibn Aws, se trouve chez Bayhaqī⁵⁷. Le récit de la vieille brebis de Umm Ma'bad al-Khuzā'iyya qui donne du lait abondamment se trouve e.a. chez Bayhaqī⁵⁸, Balādhurī, Ibn Ḥazm et Ibn Kathīr⁵⁹. Il est aussi mentionné par PA (601.A: «*mamilla ovis haustum lactis praebuit*»). Le récit de l'arbre qui marche sur l'ordre du Prophète dans sa discussion avec Rukāna Ibn 'Abd Yazīd se trouve e.a. chez Ibn Ishāq, Ibn Sa'd, Bayhaqī, Balādhurī et Ibn Kathīr⁶⁰. Il est mentionné par PA (601.A): «*... ficum arborem ut ad se veniret vocavit*». L'histoire de la prévoyance de Muḥammad qui est prévenu de l'empoisonnement de la viande qui lui est offerte par Zaynab bint al-

52. BAYHAQĪ, *Dalā'il an-nubuwwa wa-ma'rifa aḥwāl ṣāhib a sh-sharī'a*, I-VII, (éd. A. Qil'ajī), Le Caire, Dār ar-Rayyān, 1988.

53. ABŪ NA'ĪM, *Kitāb Dalā'il an-nubuwwa*, I-III, (rééd.), Le Caire, Maktabat al-Mutanabbī, 1992.

54. IBN SA'D, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, I/1, (éd. E. Mittwoch), Leiden, Brill, 1905, pp. 112-126.

55. BUKHĀRĪ, *Kitāb al-jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, II/61. *Kitāb al-manāqib*, (éd. Ludolf Krehl), Leyde, Brill, 1862, pp. 396-415: *Bāb* 25.

56. IBN ḤAZM, *Jawāmi' as-sīra wa-khamaṣ rasā'il ukhrā*, (éd. Iḥsān 'Abbās e.a.), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1955, pp. 7-14.

57. BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, p. 43: «... 'an Uhbān Ibn Aws : kuntu fī ghanam lī fa-kallamahū fa-atā an-nabī (s.) fa-aslama»; Uhbān Ibn Aws et le loup est mentionné plusieurs fois par al-Jāḥiẓ, *al-Hayawān*, III, (éd. A. M. Hārūn), rééd. Le Caire, 2002, e.a. p. 513, n. 4, où il est dit que Uhbān était un compagnon; d'autres traditions concernant le loup se trouvent chez ABŪ NA'ĪM, *Dalā'il*, p. 133; IBN KATHĪR, *Al-bidāya wa n-nihāya*, IV, (éd. A. At-Turkī), Le Caire, Dār Hijr, 1997, p. 27; IBN SA'D, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, I/1, p. 114.

58. BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, pp. 84s. (attribué à Ibn Umm Ma'bad).

59. BALĀDHURĪ, *Ansāb al-ashraf*, I, (éd. M. Hamidullah), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1959, p. 262; IBN ḤAZM, *Jawāmi'*, p. 13, n. 30; IBN KATHĪR, *Al-Bidāya wa n-Nihāya*, IV, pp. 472s.

60. IBN ISHĀQ, *As-Sīra*, I, p. 391; GUILLAUME, *The Life of Muḥammad*, p. 178-179; IBN SA'D, *Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, I/1, p. 112; BAYHAQĪ, *Dalā'il*, VI, pp. 13s.; BALĀDHURĪ, *Ansāb al-ashraf*, I, p. 155; IBN KATHĪR, *Al-Bidāya wa n-Nihāya*, IV, pp. 255-256.

Ḥārith, la juive, épouse de Sallām Ibn Mishkam, le juif qui avait été assassiné, alors que le compagnon de Muḥammad, Al-Barā' Ibn Ma'rūr, meurt empoisonné, est relatée longuement par Ibn Ishāq⁶¹ et est mentionnée par de nombreux autres auteurs, dont Bayhaqī⁶². Il se retrouve aussi chez PA, où le mouton prévient Muḥammad:

«*Ne comedas, quia sum invenenatum*»;

On remarquera la différence avec le texte latin de VB et de SE:

«*Noli me comedere, quia veneno confecta sum*».

Le récit de la cuvette d'eau dont tous peuvent s'abreuver quand Muḥammad y introduit la main se trouve chez Bayhaqī, Bukhārī, Ibn Sa'd, Ibn Ḥazm et d'autres⁶³.

Reste la courte référence au taureau de Darīkh: «*Qui etiam bove Zorai domino suo loqutum fuisse dixit*». Pierre Alphonse y fait allusion lui aussi (PA.600.D: «*Nonne prophetam eum brutum animal bos videlicet Dorelege nuncupavit?*». TR-Fr.162 traduit le texte d'al-Kindī ainsi: «De même l'histoire du Taureau de Darīkh, où l'on prétend que le taureau parlait à son maître qui le battait». Nous n'avons pas pu retrouver l'origine de cet épisode. Il est néanmoins intéressant de voir que le nom de Darīkh apparaît dans le texte d'al-Kindī (TR-Ar.169) dans la longue liste d'idoles (préislamiques) juste avant Hubal (TR-Fr.242: «*Al-Lât, al-'Uzza, Yaghūt, Ya'ūq, Katrā, Shams, Jihār, Darīkh, Hubal, Nasr, Suwā', Wadd, al-Muḥarriq, Marḥab, al-Munṭaliq, Isāf, Nā'ila, Dhū l-Kaffayn, Manāt, Sa'd, Dhū l-Khalasa* et les autres idoles que les Arabes adoraient à la Mekke et à Tihāma... [sic]»)⁶⁴.

PA.601.A ajoute un prodige qui ne se retrouve pas chez SE ou VB, mais auquel fait référence Bukhārī: «Les gens de la Mekke ayant demandé qu'on leur fit voir un miracle, le Prophète leur montra la lune fendue en deux»⁶⁵.

61. IBN ISHĀQ, *As-Sīra*, II, p. 337 («*Amr ash-shāt al-masmūna*»); GUILLAUME, *The Life of Muḥammad*, p. 516.

62. BAYHAQĪ, *Dalā'il*, IV, pp. 256s.; cf. IBN ḤAZM, *Jawāmi'*, p. 12, n°24.

63. BAYHAQĪ, *Dalā'il* VI, pp. 132s. (avec la mention de la cuvette «*miḍā'a*»); BUKHĀRĪ, *Aṣ-ṣaḥīḥ*, II, 61. *Kitāb al-manāqib*, Bāb 25, p. 397 (61.25.2-7); IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, I/1, p. 118; IBN ḤAZM, *Jawāmi'*, p. 8, n° 4.

64. RYCKMANS, *Gonzague, Les religions arabes préislamiques* (Bibliothèque du Muséon, 26), Louvain, 1951, p. 18: «Dharīḥ, connu de Yaqout, était probablement le soleil levant...»; FAHD, Toufic, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968, p. 57-58: «Dharīḥ (...); épithète s'appliquant à une divinité astrale, lors de son apparition à l'horizon...»; Darīkh (sic) n'est pas mentionné dans le *Kitāb al-Aṣnām* de Ibn al-Kalbī (éd. Aḥmad Zakī, Le Caire, 1924).

65. EL-BOKHĀRĪ, *Les traditions islamiques*, III, (trad. O. Houdas), Paris, 1908, p. 459 (65, sourate 54, 1.4).

Les textes de VB et SE se réfèrent explicitement au Coran pour prouver que ces récits ne peuvent être authentiques:

VB et SE: «...in corano sic loquitur: Quicquid inveneretis scriptum pro me, conferte illud cum alcoran (...);»

PA.601.B: «...Illud solum de me verum tenatur, quod Alcorani fultum auctoritate probatur».

Il ne s'agit pas d'une citation du Coran, peut-être d'un *ḥadīth*, comparable à ceux mentionnés par Bottini⁶⁶.

Une autre citation du Prophète précède: «...dicens: “Non sum missus nisi in virtute gladii; et qui non susceperit meam prophetiam, occidatur aut reddat tributum, precium pro infidelitate sua, et dimittatur”...». Muḥammad ne serait donc pas venu avec des miracles — comme d'autres prophètes — mais avec l'épée. On retrouve effectivement cette idée dans le *Musnad* de Ibn Hanbal: «*Bu'ithu bi s-sayf ḥattā yu'bada Allāh lā sharīka lahu*⁶⁷», «J'ai été envoyé avec l'épée pour que soit servi Allāh, Lui qui n'a pas de conjoint»; la deuxième partie de la citation est à mettre en lien avec ce que dira al-Kindī plus loin.

VB. Chap. 47.

[RES] Ce bref chapitre met d'abord en lumière la confusion qui existait à la mort du Prophète. Il fait part de l'espoir qui existait parmi ses compagnons qu'il serait élevé au ciel le troisième jour et qu'ils voulurent attendre pour l'ensevelir.

Référence est faite à plusieurs traditions. L'une est attribuée à Ḍamrān (?) et une autre à 'Amrān Ibn Khudayr al-Khuzā'ī, d'après laquelle le Prophète fut enseveli par 'Alī Ibn Abī Ṭālib et Faḍl Ibn al-'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭalib. Une autre tradition dit que sa maladie dura sept jours et qu'il perdit conscience; 'Alī Ibn Abī Ṭālib ne laissa alors dans la chambre que le seul al-'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭalib, oncle du Prophète; d'après certains, il mourut ce septième jour. D'après une autre tradition, la maladie dura quatorze jours et il fut enseveli le lundi, le douzième jour du mois Rabī' al-Awwal, à l'âge de soixante-trois ans, dont vingt-trois ans de prophétie, dix à la Mekke et treize à Médine (sic) («...die VII^a mortuus est [...]. Et fuit obitus eius II^a feria XII^o die mensis rabeg primi anno LX^o tercio vite ipsius, postquam egrotare cepit XIII^o die. Vita ergo eius LX^a tribus annis extitit. Quorum in prophetia XXIII, decem in Mecha, XIII in civitate»).

66. AL-KINDĪ, *Apologia del christianesimo* (trad. Laura Bottini), p. 138, n. 139: «*Bukhārī, Ḥudūd, 31 e Ibn Hanbal, II, 22, 103, 144 e I, 55*»; il y a en effet de nombreuses traditions prophétiques disant que celui qui, d'une façon mensongère, attribue au prophète des paroles et des actes qu'il n'a pas produits ira en enfer; mais nous n'avons pas trouvé de *ḥadīth* qui fait le lien avec le Coran, comme c'est le cas ici.

67. IBN HANBAL, *Musnad*, vol. 7 (éd. Aḥmad Muḥammad Shākir), p. 142, n. 5114.

Commentaire

VB.47	SE.74-75	TR-Fr.166-169
Humbram	Gumbram	Ḍamrān
Gumbran, filius	Gumbram, filius	'Imrān Ibn Khudayr al-Khuzā'ī
Heluzan	Elhuzan	(sic)
Hali, filii Abitalib	Hali, filii Abitalib	'Alī Ibn Abī Ṭālib
Alfadi, filii	Alfacil, filii	Faḍl Ibn
(H)alahabet, filii	Alahabet, filii	al-'Abbās Ibn
Abdemutalla	Abdemutalla	'Abd al-Muṭṭalib
Hali, filii Abitalib	Hali, filii Abitalib	'Alī Ibn Abī Ṭālib

D'après Ṭabarī⁶⁸, «le Prophète est décédé le 12 du mois de Rabī' al-Awwal (c'est-à-dire le 7 juin 632), le même jour où il arriva à Médine; il fut donc en émigration exactement dix ans». Il y a inversion dans le texte latin: d'après la tradition bien établie que nous retrouvons chez Ṭabarī, Muḥammad a eu ses premières révélations à quarante ans, il exerça la prophétie durant treize ans à la Mekke, et dix ans à Médine («*in civitate*»). Il avait donc effectivement soixante-trois ans quand il est mort, dont quarante avant sa vocation à la prophétie, treize à la Mekke et dix à Médine; ce qui fait exactement vingt-trois ans de prophétie. Ibn Iṣḥāq et Ṭabarī mentionnent la présence de 'Alī Ibn Abī Ṭālib et de al-Faḍl Ibn al-'Abbās pour le lavement du corps⁶⁹. Al-Kindī se réfère à un certain 'Amrān Ibn Khudayr al-Khuzā'ī (sic TR-Fr. 167) «qui rapporta qu'il fut lavé et enroulé dans trois vêtements blancs yéménites»; il s'agit très probablement du transmetteur de traditions 'Imrān Ibn Ḥuṣayn al-Khuzā'ī⁷⁰. Quant à Ḍamrān, transmetteur de traditions, mentionné par al-Kindī, il s'agit peut-être tout simplement d'une autre référence à 'Imrān (étant donné la transcription *Gumbram!*). Par contre, la tradition rapportée est tout-à-fait authentique; on la retrouve dans la version suivante chez Bukhārī, avec d'autres transmetteurs: «L'Envoyé de Dieu fut

68. POONAWALA, Ismail K., *The History of al-Ṭabarī*, IX: *The Last Years of the Prophet* (trad. and annot.), New York, State University of New York Press, 1990, p. 206, et n. 1415, ainsi que p. 183s. avec les traditions indiquant d'autres jours du décès du prophète. D'après Ibn Iṣḥāq, ce jour était un lundi. D'après *E.L.*, ce lundi devrait être plutôt le 13 de ce même mois (le 8 juin), l'émigration se situant le 12 (!) *rabī'*, 1/ 24 septembre 622. GUILLAUME, *The Life of Muḥammad*, p. 689, se trompe en traduisant qu'il s'agit de douze ans: «The Apostle died on the 12th Rabī'u l-awwal, on the very day that he came to Medina as an emigrant, having completed exactly twelve (sic) years in his migration»; cf. IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, II/2, (éd. F. Schwally), Leiden, Brill, 1912, p. 57s. mentionne plusieurs traditions et e.a. le décès le lundi 12 du mois et l'enterrement le mardi 13 ou le mercredi; Ibn Sa 'd (ID., p. II) transmet une autre tradition disant que la maladie dura 13 jours.

69. POONAWALA, *The History of al-Ṭabarī*, IX, p. 202; GUILLAUME, *The Life of Muḥammad*, p. 687.

70. Mentionné souvent par IBN KATHĪR, *Al-bidāya wa n-nihāya*, vol. 21, index; cf. IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, IV/2 (éd. J. Lippert), Leiden, Brill, 1908, pp. 26s.

enseveli dans trois pièces d'étoffes blanches en coton dites soḥouliyya, de la ville de Soḥoul, dans le Yémen. Dans ces trois pièces, il n'y avait ni chemise, ni turban»⁷¹.

Il s'avère encore une fois que le texte latin transmet à ses lecteurs des informations qui sont parfaitement dans la ligne de la tradition musulmane largement reçue; on peut évidemment se demander dans quelle mesure un lecteur lisant seulement le latin pouvait se rendre compte de la réalité des noms propres et des termes arabes écrits en transcription, auxquels il était confronté et donc aussi de la signification du texte qu'il avait devant lui!

VB. Chap. 48.

[RES] Ce chapitre évoque l'instabilité de la communauté après la mort de Muḥammad, le règne de Abū Bakr Ibn Abī Quḥāfa et le mécontentement de 'Alī Ibn Abī Ṭālib, le beau-fils et cousin du Prophète face à Abū Bakr.

Il fait état du problème auquel était confronté Abū Bakr: de nombreux musulmans ne se soumièrent pas vraiment à l'islam par conviction («*non ex animo redierunt*»). Al-Kindī mentionne à ce sujet une remarque du calife régnant de son temps, le commandeur des croyants, *amīr al-mu'minīn* — c'est-à-dire al-Ma'mūn — disant que dans son propre palais il y avait des hypocrites: «*omnes istos qui sive de christianis, sive de iudeis, sive de paganis, saracenos se esse dicunt in regno meo et non sunt (...). Scio namque quod nullus christianus qui timore sarracenus fieret, in sarracénitate permanebit*».

Commentaire

VB.48

SE.74-75

TR-Fr.167-169

Ebuberc, filius Amicafaf	Ebuberc, filius Abicahag	Abū Bakr Ibn Abī Quḥāfa
Hali, filio Abitalib	Hali, filio Abitalib	'Alī Ibn Abī Ṭālib
Emurhelmoni	Emirhelimomini	Prince des croyants

Il s'agit ici d'une des nombreuses allusions de l'auteur du texte de cette apologie à sa présence à la cour du calife, une anecdote que lui-même et son interlocuteur musulman sont censés avoir vécue. On remarquera d'autre part comment les termes «*muslim*», «*islam*» et «*aslama*» sont systématiquement rendus par «*être, ou se faire sarrasin*»; cela rend évidemment impossible une quelconque appréhension du carac-

71. BUKHĀRĪ, *Kitāb al-jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, I, 23. *Kitāb al-janā'iz* (éd. Ludolf Krehl), Leyde, Brill, 1862, pp. 319 et 320: *Bāb* 19 et 25; cf. EL-BOKHĀRĪ, *Les traditions*, I, (trad. O. Houdas et W. Marçais), Paris, 1903, pp. 409 et 411: Titre XXIII. *Des Funérailles* (23.19 et 25); on remarquera que TR-Fr. a omis le nom de *Suḥuliyya*, qui se trouve dans TR-Ar.

tère positif de la foi musulmane qui s'exprime dans l'acte de foi d'islam; les observations désabusées du calife vont plutôt dans le sens contraire!

VB. Chap. 49.

[RES] Ce chapitre prépare le chapitre suivant concernant la Loi de Dieu; il indique entre autres un des critères de la vérité de ce qui est rapporté comme étant des commandements de la part de Dieu, c'est-à-dire, les signes miraculeux: «*Nam si deus esset, numquam sine miraculis Legem daret*». Ce qui, d'après l'auteur, n'est nullement le cas pour le Prophète de l'islam; bien au contraire: «*eius vita et doctrina ita contraria sint non solum divine religioni, verum et humane honestati...*». Il y a un autre critère qui sous-tend l'argumentation et qui apparaîtra plus loin dans le texte: la promesse de cette religion est trop terre-à-terre et trop facile; une loi d'origine divine doit élever l'homme.

Commentaire

VB.49; SE.75-76; TR-Fr.170-173 (?)

Le texte latin ne correspond pas vraiment au texte arabe Tr.Ar. On dirait que le latin est plutôt une paraphrase du texte arabe. Il y a par exemple une citation de saint Paul qui n'est pas dans le texte arabe: «*Deus venter est et gloria in confusione ipsorum*» (VB et SE). Cette citation est de la lettre aux Philippiens 3, 19: «Ils ont pour dieu leur ventre et mettent leur gloire dans leur honte; (ils n'apprécient que les choses de la terre)»; d'après la Vulgate: «*Quorum deus venter est et gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt*». On touche là un problème majeur de la transmission du texte arabe et de sa traduction latine.

VB. Chap. 50.

[RES] Ce chapitre aborde un thème important qui, dans les discussions islamo-chrétiennes, perdure jusqu'à nos jours. Il s'agit du thème des trois lois du judaïsme, du christianisme et de l'islam, et de la question de l'antériorité et de la postériorité et donc de la supériorité de l'islam ou du christianisme. La loi de l'islam est-elle meilleure que les deux précédentes, est-elle superflue, ou pire...? Thème qui est lié à la question de l'authenticité du Coran, dont il sera question dans le chapitre suivant. Résumant le texte arabe d'al-Kindî, Vincent de Beauvais avance les arguments essentiels de la polémique. Nous connaissons la Loi de la justice; c'est celle de Moïse. Nous connaissons aussi la Loi de la grâce, c'est celle du Christ. Qu'en est-il donc d'une troisième? Ne serait-elle pas diabolique? «*Duas enim (leges) a Deo accepimus, unam gratie, alteram iustitiae; lex gratie a Christo data est, lex iustitiae a Moyse. (...) Una a Christo, altera a Moyse data est. Cum igitur iste due tantummodo leges hominibus*

date sint, quarum altera divina, altera humana magis esse videtur, ista lex tertia a socio tuo inventa, quid erit nisi diabolica?».

Un autre thème traditionnel est abordé, celui du prophète illettré. C'est l'argument qu'avancent des musulmans pour affirmer l'origine divine du Coran, que Muḥammad, étant illettré, n'a pu l'inventer tel qu'il est, ni le mettre par écrit: «*Sed forsitan dices inde probari hanc legem esse divinam, quia cum Mahumet ydiota et sine litteris esset...*». Référence est faite à deux versets du Coran exprimant le défi d'inimitabilité — le miracle — du Coran; «*miracle*» qui, pour al-Kindī, ne vaut nullement ce qu'ont fait Moïse (fendre la mer), Josué (arrêter le soleil) ou Jésus (ressusciter les morts).

Les deux versets coraniques exprimant l'excellence et l'inimitabilité du Coran sont les suivants. On notera qu'ils n'ont pas été invoqués dans la lettre d'al-Hāshimī:

Cor. 17, 88

VB. et SE. *Cum ipse dicat:*
quia nec homines nec demones talem scripturam facere possent...
MH. ... les hommes et les djinns (...) ne sauraient produire (...) rien de semblable à ce Coran.

Cor. 59, 21

VB. et SE. ... *Si hanc legem fecissimus descendere super montem,*
inclinaret se mons ipse et adoraret eam pre timore dei.
MH. ... Si nous avions fait descendre ce Coran sur une montagne, tu l'aurais vu s'humilier et se fendre par crainte d'Allah.

Commentaire

VB.50; SE.76-77; Tr-Fr.175-180

Le thème des différentes lois est un des grands thèmes des discussions islamo-chrétiennes à travers les âges. Les chrétiens ayant d'abord dû se situer par rapport à la Loi de Moïse, il n'est pas étonnant que la question revienne par rapport à l'islam. Le patriarche Timothée, dans sa discussion avec al-Mahdī⁷², avance que l'ancienne Alliance, la Loi mosaïque, a été abrogée, et qu'une nouvelle Alliance a été instaurée. Notre texte part en fait de la même constatation: il n'y a que deux Alliances, deux Lois. C'est bien ce qu'il ressort du texte d'al-Kindī que résume le texte latin, Tr.Fr.176: «Les lois et les préceptes ne peuvent être envisagés que sous trois aspects, et

72. PUTMAN, Hans, *L'Église et l'Islam sous Timothée 1 (780-823) (Recherches 3/B)*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1975, p. 263.

aucun être sensé ne peut en ajouter ni en retrancher, ce sont: (1^o) Ou bien la loi d'origine divine, c'est la loi de la générosité, qui est au-dessus de la raison et de la nature [*wa-huwa hukm at-tafaddul alladhî huwa fawqa l-'aql wa t-tabî'a*], digne de Dieu seul — exalté soit son nom! — à laquelle rien d'autre ne ressemble; (2^o) ou bien la loi naturelle, fondée sur la raison, fruit de la réflexion, que le discernement admet et ne peut contester, c'est la loi de la justice [*wa-huwa hukm al-'adl*]; (3^o) ou bien la loi d'origine satanique, c'est-à-dire la loi de l'injustice [*hukm al-jawr*], qui est le contraire de la loi divine et différente de la loi naturelle (...).

Ce thème se retrouve entre autres dans la *Lettre aux musulmans* de Paul d'Antioche⁷³, qui parle lui aussi de deux lois, *Sharī'at al-'adl* et *Sharī'at al-Fadl*; et il ajoute qu'une fois la perfection de la deuxième loi atteinte, rien ne peut plus venir la remplacer. Le célèbre juriste Ibn Taymiyya répondra que l'islam réunit dans une synthèse supérieure les vertus des deux lois. La religion qui est venue la dernière est donc supérieure aux deux autres: «La plus parfaite des trois religions est celle du Coran, où sont combinées justice et grâce»⁷⁴.

La loi du talion telle que la polémique d'al-Kindī la décrit (SE et VB): «*Lex iustitiae oculus pro oculo, dentem pro dente, usturam pro ustura, percussuram pro percussura et cetera que ad talionem pertinent reddi imperat*», nous rappelle le Livre de l'Exode 21, 24: «vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, meurtrissure pour meurtrissure, plaie pour plaie», et le verset du Coran 5, 45: «Et Nous y (i.e. dans la Thora) avons prescrit pour eux vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent».

VB. Chap. 51.

[RES] Ce chapitre résume la thèse défendue par al-Kindī d'une double influence déterminante dans la constitution du Coran.

D'une part, il y a un moine nestorien, du nom de Sergius, qui se faisait appeler Nestor; un moine qui guida la pensée de Muḥammad dans un sens chrétien. Expulsé de son couvent, il descend vers la région de Ṭihāma (*Tuchune*) jusqu'à la Mekke où il trouve Muḥammad encore idolâtre («*qui colebat ydola*»); celui-ci devient son disciple. Le moine lui enseigne des éléments de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'il

73. KHOURY, Paul, *Paul d'Antioche, évêque Melkite de Sidon (XI^{ème} s.) (Recherches, XXIV)*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, s.d., p. 186, n. 59: référence à Euty chius, Sa'īd Ibn al-Bīṭrīq (877-940), dans son *Kitāb al-Burhān (Livre de la Preuve)*, où il fait la distinction entre les deux lois: «loi naturelle; loi écrite venant de Moïse; loi parfaite, spirituelle, du Christ».

74. IBN TAYMIYYA, *Al-jawāb aṣ-ṣaḥīḥ li-man baddala Dīn al-Masīḥ*: Trad. Thomas Michel, *A Muslims Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih*, New York, Caravan Books, 1984, pp. 351 (réfutation explicite de Paul d'Antioche) et 436.

va ensuite intégrer dans le Coran. C'est lui aussi qui le persuade de mettre dans le Coran le verset qui fait l'éloge des moines et des prêtres chrétiens (Cor. 5, 82b).

Mais il y a d'autre part trois juifs — que le résumé de VB ne nomme pas — qui suivent avec appréhension cette évolution. Ils feignent d'être des chrétiens nestoriens eux aussi, et après la mort de Muḥammad, sous le règne de Abū Bakr, ils interviennent chez le jeune 'Alī Ibn Abī Ṭālib pour l'inciter à se déclarer prophète comme l'avait fait Muḥammad. Abū Bakr s'y oppose, mais ils réussissent quand-même à intervenir profondément dans la constitution du texte du Coran que 'Alī leur avait laissé en main: «*aut addiderunt, aut detraxerunt, aut mutaverunt*». C'est sous leur impulsion que furent introduites certaines sourates — «*multa et fabulosa*» — telles que la sourate des Fourmis («*fabula de formica*», s. 27), celle des Abeilles («*fabula de ape*», s. 16) et celle de l'Araignée («*de aranea*», s. 29).

C'est dans ce contexte qu'est citée la phrase suivante du Coran:

Cor. 2, 113

- | | |
|-----|--|
| VB. | <i>Dicunt Iudei: Christiani nichil sunt.</i>
<i>Dicunt Christiani: Sed Iudei stulti sunt.</i> |
| MH. | Et les Juifs disent: Les chrétiens ne tiennent sur rien;
et les chrétiens disent: Les juifs ne tiennent sur rien. |

Commentaire

On remarquera d'abord que le texte latin de SE ne correspond pas tout-à-fait avec celui de TR-AR. Il est p.e. question de «deux juifs» dans le texte arabe (*'Abdallāh Ibn Sallām wa-Ka'b al-ma'rūf* [surnommé] *bi l-Aḥbār*), alors qu'il y en a trois dans le texte latin SE («*Uehben, filium Mume, et Abdalla, filium Celehmin, et Chabin qui cognominabatur Alhabbarc*»); Wahb b. al-Munabbih (m. 728), 'Abdallāh b. Sallām (m. 663) et Ka'b surnommé al-Aḥbār (Ka'b al-Aḥbār, m. 652), les trois juifs, apparaissent néanmoins déjà plus haut dans le texte arabe (TR-AR.46, TR-FR.125). On remarquera à ce sujet que Wahb n'est pas le contemporain de Abū Bakr ni des deux autres personnes mentionnées. Cette intervention juive ouvrirait donc la voie à une réécriture judaïsante du Coran après la mort du Prophète.

On ne retrouve pas non plus dans le texte arabe cette phrase-clé du texte latin:

«*...et ita factum est ut ab isto monacho aliqua de Veteri et Novo Testamento edoctus, ipsa in Alchorano suo fabulose et mendose intexeret*», une idée qui se trouve plus haut dans le texte: «Il ne peut être dissimulé ni échapper à celui qui étudie ces textes et en recherche l'origine, qu'ils sont volés de deux endroits différents, à savoir la Torah et l'Évangile» (TR-FR.178). On remarquera aussi l'absence de la sourate des *Fourmis* (s. 27) dans le texte arabe. Tout cela nous montre à quel point la transmission du texte arabe est sujette à caution.

VB.51	SE.77-78	Tr-Fr.180-182
Sergius monachus regionem Tuchune heretici nestoriani nestorianum tres Iudei — — — — Ebuberc Hali, filius Abytalib predicti Iudei pseudo monachi	Sergius monachus regionem Tuemie heretici nestoriani Nestorium tres... iudei Uheben, filius Mume Abdalla, filius Celemin Chabin qui cognominatur Alhahbarc Ebuberc Hali, filius Abitalib predicti iudei pseucomonachi	moine Sergius région de Tihāma ses amis chrétiens (!) Nestorius deux juifs (!) — (!) 'Abdallāh Ibn Sallām Ka'b surnommé al-Aḥbār Abū Bakr 'Alī Ibn Abī Ṭālib les deux juifs (!) —

Ce n'est pas ici l'endroit pour aborder plus à fond la question des influences juives et chrétiennes dans le processus de constitution du Coran. Quelques indications suffisent.

Le premier argument d'une manipulation extérieure du Coran se retrouve déjà chez Jean Damascène, dans son livre *Contre les Hérésies*: «Un faux prophète, du nom de Mamed, s'est levé parmi eux [les Agarènes, Ismaélites ou Sarrasins], qui, après avoir pris connaissance, par hasard, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et, de même, fréquenté vraisemblablement un moine arien, fonda sa propre hérésie. Après s'être concilié la faveur du peuple en simulant la piété, il insinue qu'une Écriture venue du ciel lui a été révélée»⁷⁵. Il y a aussi la rencontre avec le moine Nestor lors du deuxième voyage en Syrie de Muammad à l'âge de vingt-cinq ans qu'évoque Ibn Sa'd⁷⁶ et auquel fait aussi référence Ibn Ishāq. Il faudra aussi considérer, par rapport à ce chapitre de l'interférence de chrétiens et de juifs dans la constitution du Coran, le rôle des secrétaires du Prophète et les traditions qui les concernent⁷⁷.

75. JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*, pp. 211-213; SAHAS, Daniel J., *John of Damascus on Islam. «The Heresy of the Ishmaelites»*, Leiden, 1972.

76. IBN SA'D, *Kitāb at-ṭabaqāt*, 1/1, (éd. E. Mittwoch), p. 83.

77. Cf. DE PRÉMARE, *Les fondations de l'Islam, Troisième partie : Les scribes*, pp. 227-340; on remarquera e.a. ce que transmet Bukhārī: «Anas dit: Un homme chrétien s'était fait musulman. Il récitait les sourates de la Vache, de la famille de 'Imrān et servait de secrétaire au Prophète. Il redevint ensuite chrétien et disait: Mahomet ne sait rien, sauf ce que je lui écrivais. Dieu ayant fait mourir cet homme, on l'enterra; mais le lendemain la terre rejeta son corps...», dans EL-BOKHĀRĪ, *Les Traditions islamiques*, II, (trad. O. Houdas et W. Marçais), Titre LXI : *Les Fastes*, chap. 25, n. 43, p. 572, (61.25.43).

Par rapport à Pierre Alphonse, on remarquera le passage assez long où il est question là aussi de deux interventions, une chrétienne hérétique et une juive, dans la constitution du Coran. On notera que le chrétien n'est plus nestorien, mais jacobite, une doctrine que PA connaît apparemment très mal: «*Jacobitae autem sunt haeretici, a quodam Jacobo dicti, circumcisionem praedicantes, Christumque non Deum, sed hominem tantum justum de Spiritu sancto conceptum, ac de virgine natum, non crucifixum tamen neque mortuum credentes* » [PA.600.AB]. Pour PA, celui qui influença Muḥammad est un archidiacre de la région d'Antioche, qui avait été condamné par un concile et avait quitté la région et devint un ami de Muḥammad. Il y eut par ailleurs deux juifs qui s'attachèrent à Muḥammad, du nom de Abdias et Cahbalahabar. Ici aussi, il s'agit donc seulement de deux personnes; et ce sont de toute évidence 'Abdallāh b. Sallām et Ka'b al-Aḥbār. Ensemble avec cet archidiacre, ils sont donc trois à avoir influencé la constitution du Coran: «*Et hi tres legem Mahomethi quisque secundum haeresim suam contemperaverunt, et talia eum ex parte Dei dicere monstraverunt, quae et haeretici Judei et haeretici Christiani qui erant in Arabia vera esse crediderunt...*» [PA.600.B]. On remarquera les différences importantes entre cette version de PA et celle de SE et VB.

VB. Chap. 52.

[RES] Suite du chapitre précédant concernant la rédaction du Coran et la collection des récitations.

D'après al-Kindī, le Livre [«*scriptura*»] subit toutes sortes d'interférences et pas seulement de la part de ces juifs. Après une quarantaine de jours, ou après six mois de règne de Abū Bakr, celui-ci convoque 'Alī Ibn Abī Ṭālib pour lui demander pourquoi il n'avait pas fait allégeance. Il lui répond qu'il était en train de rassembler les écritures comme le Prophète le lui avait recommandé.

Il y eut aussi Eleage filius Vizef [al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf] qui rassembla ce qui était écrit de ce Livre et supprima beaucoup de choses.

Et il y en eut d'autres qui sont intervenus par rapport au texte. Certains lisaient d'après 'Alī; c'étaient les gens de sa famille et ceux qui lui étaient proches. Ils disaient qu'ils lisaient le Coran d'après l'écrit qui se trouvait chez Quraysh, et dont on affirmait que ce fut le premier manuscrit que le moine Nestorius avait transmis. Certains disaient qu'il fut transmis par celui qui fut appelé parfois Gabriel et parfois «*l'Esprit fidèle*». De nombreux autres lisaient d'après un Arabe (bédouin) qui avait écrit des choses qui n'avaient ni signification ni raison.

On trouvait du texte écrit sur des feuilles et sur du bois. Et on se mit à le transcrire sur des feuillets en parchemin et des rouleaux.

Certains lisaient d'une certaine façon, et d'autres autrement; ils étaient en désaccord entre eux et se disaient l'un l'autre: «Je suis meilleur que toi; moi, j'ai l'ensemble

(du livre) et toi tu n'as rien du tout». Il y en avait qui ajoutaient, d'autres retranchaient, certains altéraient le texte d'une manière ou d'une autre; ce qui fait que, d'après al-Kindī, ce Livre est indigne de confiance.

Commentaire

Ce chapitre assez bref — que nous avons rendu pratiquement dans son entier — contient des informations qui se trouvent dispersées et ordonnées différemment dans le texte arabe. Ce qui fait que l'information est complètement dissociée de son contexte et devient, par le fait même, incompréhensible. Tout le processus de la collection du Coran, telle que les auteurs musulmans la présentaient, et qui est parfaitement compréhensible dans le texte d'al-Kindī, est tellement embrouillé, qu'on s' imagine mal le lecteur médiéval comprendre autre chose que la dernière phrase: le Coran a été tellement manipulé que «*liber ille omni fide indignis effectus est* ». Les noms propres qui s'y trouvent n'aident certainement pas non plus à une plus grande compréhension — et on verra pourquoi —! Une fois de plus, Vincent de Beauvais a créé, en résumant sa source, une impression purement négative, alors que l'original présente une argumentation cohérente où le point de vue musulman apparaît encore d'une façon compréhensible.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'historique — traditionnelle — de la constitution du Coran⁷⁸. On pourra se référer pour cela au texte arabe d'al-Kindī, aux ouvrages de Régis Blachère et de A. Jeffery⁷⁹ et à la traduction de G. Tartar, qui a comparé le texte d'al-Kindī à une source d'information arabe très importante, le *Kitāb al-Maṣāḥif* de Ibn Abī Dawūd⁸⁰. Résumons quand même brièvement le processus auquel VB fait allusion, et auquel fait référence al-Kindī.

Il y a d'abord 'Alī Ibn Abī Ṭālib qui veut réunir dans un recueil les éléments dispersés des récitations coraniques et qui, d'autre part, a tardé à faire allégeance au calife Abū Bakr [632-634], événement qui a été mentionné dans les chapitres précédents. D'après cette version, 'Alī aurait reçu le matériel coranique directement du moine Nestorius. Le Coran mentionne la transmission de la révélation par l'ange Gabriel (Cor. 2, 97), l'Esprit fidèle (Cor. 26, 193: «*ar-Rūḥ al-Amīn*») auquel il est fait référence ici.

78. Cf. EL-BOKHĀRI, *Les Traditions islamiques*, III, (trad. O. Houdas), Paris, 1908, p. 521s., Titre LXI : *Les Fastes*, chap. 3, n. 3. n. 1-2 (66.3.1-2).

79. BLACHÈRE, Régis, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, 1947; JEFFERY, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qurān. The Old Codices*, Leiden, Brill, 1937; (dans le même volume:) IBN ABĪ DĀWŪD, *Kitāb al-Maṣāḥif* (éd. Arthur Jeffery), 1937 (il y a une éd. piratée au Caire, 1986).

80. TR-FR. 183: 'Abd Allāh b. Sulaymān b. as-Sigistānī, connu sous le nom de Abū Bakr Ibn Abī Dāwūd (m. 316/929, 928? à Bagdad).

Il y a ensuite, sous le calife 'Uthmān (644-656), les lectures différentes qui menacent de mettre en cause l'unité de la communauté autour du Livre et la décision du calife de rassembler définitivement le matériel coranique qui se trouve sur différents supports et que, dans un premier temps, on va transcrire sur des feuillets de parchemin et des rouleaux («*in membranis et rotulis*»).

Or, c'est ici que nous attend une surprise: le traducteur a simplement transcrit en latin le nom arabe des différents supports (les feuillets, les morceaux de bois, des rameaux de palmiers, des omoplastes...) alors qu'on a l'impression qu'il s'agit de noms propres de personnes qui ont lu différemment le Coran. On aurait donc les lectures différentes du Coran d'après 'Alī Ibn Abī Ṭālib, d'après l'Arabe bédouin, d'après un certain Zahefatin et un certain Arabin (VB), auxquels SE ajoute la lecture d'après Hatuhilenhahil, d'après Hazim Elquf — que d'après une première lecture on pourrait bien prendre pour 'Aṣim al-Kūfi, le lecteur bien connu d'une des sept lectures canoniques du Coran! —, et ensuite les lectures de Ibn Mas'ūd (qui s'appelle aussi Ibn Umm 'Abd, mentionné dans le livre de Ibn Abī Dawūd), et de Ubayy Ibn Ka'b. À première vue, il s'agit d'une suite cohérente de lecteurs. Or, il n'en est rien. Le traducteur a simplement transcrit en lettres latines les supports des fragments de Coran: les feuillets, (*'alā*) *ṣahīfatin*, zahefatin (VB; zahefatim SE) — les morceaux de bois, (*'alā*) *khashabin*, (et) *azahbin*⁸¹ (SE; arabin VB) — des rameaux de palmiers, (...?)⁸² *an-nakhl*, hatuhilenhahil (SE) — des omoplastes, *'azm al-katif*, hazim elquf (SE).

Au moment de la collation des récitaions coraniques, on inclut entre autres ce que seul un bédouin avait conservé. C'est le cas des derniers versets de la sourate 9, *le Repentir*, que le texte arabe appelle *al-Barā'a*, le premier mot de la sourate. C'est un épisode bien connu par ailleurs⁸³.

Vient ensuite l'intervention de al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf, gouverneur de l'Irak (694-714), qui d'après Ibn Abī Dawūd (mentionné par Blachère⁸⁴), a corrigé certains passages du Coran.

Finalement, il y a les diverses lectures aussi bien pré-'Uthmāniennes que post-'Uthmāniennes. Les premières sont représentées par les variantes des lectures de Ibn Mas'ūd, (qui s'appelle aussi Ibn Umm 'Abd) et de Ubayy Ibn Ka'b, deux noms mentionnés dans SE et TR-Ar. Ces noms n'apparaissent pas chez VB.

81. Dans le *Kitāb al-Maṣāḥif* de Ibn Abī Dāwūd (éd. JEFFERY, p. 7, ligne 1), il est question de *'asab* (rameaux de palmiers), mot qui conviendrait peut-être encore mieux ici que *khashab*...

82. TR-AR.110, où on lit: *wa-jarīd an-nakhl*.

83. BLACHÈRE, *Introduction*, pp. 28 et 31-32.

84. BLACHÈRE, *Introduction*, p. 75.

VB.52	SE.78-79	TR-Fr.182-184
Ebuberc	Eubecr	Abū Bakr
Hali, filium Abitalib	Hali, filium Abitalib	'Alī Ibn Abī Ṭālib
Eleage, filius Vizef	Eleage, filius	al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf
<i>secundum</i>	<i>secundum</i>	<i>d'après</i>
Hali	Hali	'Alī Ibn Abī Ṭālib
—	—	sourate al-Barā'a (!)
<i>secundum</i>	<i>secundum</i>	<i>d'après</i>
arabem	arabem	le bédouin
<i>secundum</i>	<i>secundum</i>	—
Zahefatin	Zahefatim	(!)
et Arabin	et Azahbin	(!)
—	<i>secundum</i>	—
—	Hatuhilenhalil	(!)
—	<i>secundum</i>	—
—	Hazim Elquf	(!)
—	<i>secundum</i>	<i>d'après la lecture</i>
Iben Muzed	d'Ibn Mas'ūd	
—	filiū Umeamabeth	Ibn Umm 'Abd
—	<i>secundum</i>	<i>d'après la lecture de</i>
—	Hubei filium Hagb	Ubayy Ibn Ka'b
—	Iben Muzod	Ibn Mas'ūd

Pierre Alphonse ne contient pratiquement aucune référence à la problématique de la constitution du Coran. Il dit simplement que le Coran ne fut pas écrit par Muḥammad, et qu'après sa mort, il fut recomposé: «*Alcoranus non manu Mahometh scriptus est, si enim hoc faceret ordinatus esset. Post mortem vero ipsius, socii eius qui secum morati fuerant, quisque, ut ita dicam, lectionem suam renunciāns, Alcoranum composuerunt, unde nescimus quis prior quis posterior fuit ordo* » [PA.601.C].

Ces textes de Vincent de Beauvais sur la collecte du Coran, ces extraits de la traduction latine d'al-Kindī, nous renvoient à la question de la datation du texte d'al-Kindī. Les références aux traditions musulmanes que nous trouvons dans ce texte ne contredisent pas ce que le texte lui-même maintient du début à la fin: cette polémique date du temps du calife al-Ma'mūn. On a plutôt l'impression qu'elles le confirment. Si cela était vraiment le cas, nous aurions là devant nous un des tout premiers textes décrivant le processus de constitution et de collecte du Coran. Le professeur Sydney Griffith a autrefois souligné l'importance de cette conclusion: «(...) The al-Kindī's account of the collection of the Qur'ān. Unfortunately, thus far little

scholarly attention has been paid to this valuable ninth century discussion. Perhaps, the polemical character of the text makes it suspect as an historical document. But the fact remains that it is one of the earliest testimonies to the process of the Qur'an's canonization»⁸⁵.

VB. Chap. 53.

[RES] Ce chapitre décrit le stade suivant de la collection du Coran. Abū Bakr étant décédé, et 'Uthmān Ibn 'Affān lui ayant succédé [après le règne de 'Umar], on commençait à craindre des dissensions dans l'empire à cause des différences [de lecture] du Coran («*de diversitate scripture*»). 'Uthmān ordonna donc de rassembler tout écrit coranique («*libros et cartulas*»). Il ne permit néanmoins pas d'accepter ceux de 'Alī Ibn Abī Ṭālib ou de Ibn Mas'ūd. La collection en un seul codex se fit par Zayd Ibn Thābit al-Anṣarī et 'Abdallāh Ibn al-'Abbās. On leur dit: «Si vous êtes en désaccord sur un chapitre, écrivez-le d'après l'exemplaire et sur l'autorité de Quraysh». Ce qu'ils firent. Quand ils trouvèrent à un certain endroit «*archam*», et qu'un autre disait «*arcem*» et d'autres «*arcum*», ils admettaient ce que disaient les gens de Quraysh. Ils produisirent ainsi quatre *codices* similaires, dont l'un fut envoyé à la Mekke, un autre en Syrie, un autre en Irak, alors qu'un dernier resta à Médine («*in civitate*»). Quant au sort de ces *codices*, Vincent de Beauvais reprend les indications historiques précises suivantes que al-Kindī mentionne: celui qui fut envoyé à la Mekke fut détruit dans un incendie, lors du pillage de la Mekke par Abū l-Sarāya; celui qui était à Médine, fut perdu aux jours de Yazīd Ibn Mu'āwiya. Le troisième, qui était en Irak, disparut à l'époque de al-Mukhtār. Quant aux autres écrits, 'Uthmān ordonna de les détruire.

Quant aux différentes lectures des récitations coraniques dont il a été question, elles ont suscité de nombreuses questions. On dit que la sourate «*la Lumière*» (S. 24: «*capitulum bovis* [sic! Il s'agit d'une erreur de lecture des points diacritiques de *nūr* en *thawr!*] était plus longue que la sourate «*la Vache*» (S. 2: «*capitulum vacce*»); or elle est maintenant plus courte; la sourate «*les Factions*» (S. 33: «*capitulum sententiarum*») a été corrompue.

On dit aussi que 'A'isha, l'épouse de Muḥammad, affirma que 'Alī altéra le texte et voulut interdire aux gens de lire le Coran et qu'il les fit fouetter.

Commentaire

On remarquera en premier lieu l'erreur du traducteur qui a lu *thawr* («*bœuf*») au lieu de *nūr* («*lumière*»). Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions la traduction

85. GRIFFITH, Sydney H., «The Prophet Muhammad. His Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid Century», in FAHD, Toufic, (éd.), *La vie du Prophète Mahomet (Colloque de Strasbourg, oct. 1980)*, Paris, P.U.F., 1980, pp. 99-146, p. 144.

«*bovis*» aussi bien chez SE que chez VB. Pour le reste, Vincent de Beauvais reproduit l'essentiel du texte de la traduction. Celle-ci reste quant à elle proche du texte arabe TR-AR. qui ne dit rien qui ne soit déjà connu par la tradition musulmane, comme l'a démontré G. Tartar dans les notes TR-FR.186s. On remarquera en particulier la tradition musulmane qui se trouve e.a. chez Bukhārī: «Si vous êtes en désaccord avec Zeïd-ben-Tsâbit (sic: Zayd Ibn Thâbit) sur un mot du Coran, écrivez-le d'après le dialecte de Qoraïch. C'est dans ce dialecte que le Coran a été révélé»⁸⁶.

La traduction SE détaille davantage que VB les divergences entre le texte coranique de la Vulgate 'Uthmanienne et certaines lectures. En dehors des sourates 24 (*La Lumière — an-Nūr*), 2 (*La Vache — al-Baqara*) et 33 (*Les coalisés — al-Aḥzāb*), al-Kindī mentionne les sourates 9 (*Le Désaveu — al-Barā'a*, ou *Le repentir — at-Tawba*), 8 (*Le Butin — al-Anfāl*) et les deux dernières sourates 113 et 114 (*Chercher la protection auprès du Seigneur — al-Mu'adhdhatayn: Mahuzeten*, SE)⁸⁷. Il note qu'à l'origine, il n'y avait pas d'interruption ni d'invocation entre les sourates 8 et 9 («*capitulum barathi et elanfeli olim sine interruptione dicuntur fuisse*»); c'est d'ailleurs encore le cas dans l'édition du Caire! SE.80.10 traduit l'invocation «Au nom de Allāh, ar-Raḥmān ar-Raḥīm» qui précède les sourates («*ad inicium uniuscuiusque capituli*») par:

«*In nomine dei misericordis et miseratoris*».

Al-Kindī ajoute à ces sourates deux prières, *al-Witr (l'Impair)* — dont il cite le début — et *al-Qunūt (l'Adoration: capitulum chonotu i.e. oracionis, SE)* — d'après Ubayy Ibn Ka'b⁸⁸, et il les appelle «*deux sourates*» (!), alors qu'il s'agit de prières particulières.

Le texte SE ajoute que 'Alī fit tomber le «*capitulum almothati*», c'est-à-dire le verset d'*al-mut'a*⁸⁹.

On remarquera par ailleurs que les détails concernant des événements historiques sont parfaitement cohérents avec ce que nous apprennent les sources musulmanes, comme la révolte d'al-Mukhtār (m. 748), celle de Abū s-Sarāya Ibn Maṣṣūr à la Mekke (m. 815, exécuté sous al-Ma'mūn), ou le pillage de Médine en 683, lors de la bataille d'al-Ḥarra, un endroit près de Médine, où se déroula la bataille, suivie du

86. EL-BOKHĀRĪ, *Les Traditions islamiques*, III, (trad. O. Houdas), Paris, 1908, p. 523; Titre LXVI, *Des mérites du Coran*, Chap. 3, n. 2 (66.3.2).

87. Cf. BLACHÈRE, *Introduction*, p. 44 e.a.; NÖLDEKE, Th. et SCHWALLY, Fr., *Geschichte des Qorāns*, II, Leipzig, 1919, p. 42s.

88. Ces indications demanderaient une étude plus approfondie des sources. *Qunūt*, cf. E.I. v, pp. 396-397; et BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, I, (éd. Ludolf Krehl), Leyde, Brill, 1862, 13. *Abwāb al-Witr*, pp. 252-254; DE PRÉMARE, *Les fondations de l'Islam*, pp. 302s.

89. TR-FR.189, n. 44; cf. *Mut'a*, E.I. VII, pp. 575 et les traditions auxquelles l'art. fait référence.

pillage de Médine, sous le califat de Yazīd Ibn Mu'āwiya⁹⁰. Il y a d'ailleurs, par rapport à ce pillage, une erreur à signaler dans les notes de G. Tartar se rapportant à la disparition du recueil de Médine lors de ces troubles. Il ne s'agit pas d'al-Ḥīra capitale des Lakhmides en Irak⁹¹, mais bien d'al-Ḥarra; ce qui confirme l'exactitude des données historiques du texte.

Le texte latin contient un détail étonnant que Vincent a retenu. Il a transposé en latin un exemple des variantes de lectures en arabe. Ce détail, nous le retrouvons chez Ibn Abī Dawūd, comme l'indique d'ailleurs G. Tartar⁹². Il y avait trois manières de lire le mot arabe *tābūt*, qui veut dire « arche — arca (lat.) »: *tābūt* — *tābūh* — *tābut*; VB rend ces variantes par *archam* — *arcem* — *arcum*, différent en cela de SE, qui lit *artham* — *arcem* — *archam*. C'est une manière astucieuse de traduire le texte arabe; on peut néanmoins se demander ce que le lecteur pouvait comprendre de cette traduction latine...

VB.53	SE.79-80	TR-Fr.185-190
Ormen, filio Hafen	Ozmen, filio Hafen	'Uthmān Ibn 'Affān
Hali, filius Abitalib	Hali — Abitalib	'Alī Ibn Abī Ṭālib
Iben Muzod	iben Muzod	Ibn Mas'ūd
—	—	Abū Mūsā al-Ash'arī
Zeidi, filii	Zeidi, filii	Zayd Ibn
Zebith Aleuzari	Zebith Alenzari	Thābit al-Anṣarī
Abatalla, filii Alahabeth	Abdalla, filii Alahabet	'Abdallāh Ibn al-'Abbās
in Syriam	in Syriam	à Damas
—	—	aujourd'hui à Malatya
Aleirac	Aleirac	—
Ozeario	Ozeirio	Abū l-Sarāya
in civitate	incivitate	à Médine
—	—	troubles d'al-Ḥīra (sic!)
Geize filii Maioma	Gezit filii Maoia	Yazīd Ibn Mu'āwiya
in Aleirac	in Aleirac	en Iraq
—	—	à K ūfa
Alimistar	Almustar	al-Mukhtār

90. HOWARD, I.K.A., *The History of al-Ṭabarī*, XIX. *The Caliphate of Yazīd Ibn Mu'āwiya*, New York, 1990, pp. 207s. et 213.

91. TR-Fr.187, note 37.

92. Cf. aussi DE PRÉMARE, *Les fondations*, pp. 309s. et 466, avec d'autres sources.

Rex Ozimen	rex Ozmen	'Uthmān
—	filius Muzod	ibn Mas'ūd
—	Mahuzeten	<i>al-Mu'adhhatayn</i> (s. 113 et 114)
—	Gomar	'Umar
—	Hubei	'Ubayy [Ibn Ka'b]
Aissa, uxor Mahumet	Aissa, uxor Mahumet	'A'isha
—	—	Khalaf Ibn al-Khuzā'i

VB. Chap. 54.

[RES] Comme c'est le cas dans le texte arabe (TR-AR.78), ce chapitre reprend les accusations contre al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf d'avoir retranché du texte coranique et de l'avoir augmenté lorsqu'il rassembla de nouveaux livres, feuillets et codices («*libros et carthas et volumina*») pour en faire un seul codex dont il fit faire six exemplaires, qu'il envoya en Égypte, en Syrie, à Médine, à la Mekke, en Mésopotamie et à Bašra. Il répéta donc ce qu'avait déjà fait 'Uthmān.

Il y eut de nombreuses conversions («*de gente Elnehbeti* (?)») qui étaient des idolâtres, qui simulaient d'être de sincères musulmans («*saracenos*»), mais qui voulaient en fait détruire la Loi (musulmane).

D'autre part, d'après al-Kindī, aussi bien 'Alī et Abū Bakr, que 'Uthmān et 'Umar, furent tout le temps en désaccord, et chacun ajouta, retrancha ou changea, chacun d'après ce qui lui plaisait. L'auteur affirme que ce sont des musulmans de confiance («*virī certe probī sarraceni*») qui lui ont dit tout cela. Et il en conclut que le Coran est en fait un texte confus, maintes fois manipulé et donc sans aucune signification.

Commentaire

Les accusations contre al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf sont connues par ailleurs; elles rappellent évidemment celles qui ont été formulées contre 'Uthmān⁹³. On remarquera l'insistance avec laquelle l'auteur affirme que ce sont des musulmans eux-mêmes qui lui ont donné ces informations; le texte arabe parle dans ce cas de «*ruwāt*», des transmetteurs de traditions. Tout cela n'est pas faux, mais la manière d'arriver à la conclusion finale du chapitre montre combien l'interprétation unilatérale des sources par al-Kindī, est durcie par l'abrégé qu'en fait Vincent de Beauvais.

Il y a un problème de lecture: «*de gente Elnehbeti* (VB — *Elnehben SE*) qui ydolatre erant» devrait rendre l'arabe «*wa-qad kāna al-Yahūd al-buhut...*». D'un côté il y a donc des idolâtres, et de l'autre côté des juifs qui effectivement se sont convertis en

93. DE PRÉMARE, *Les fondations*, pp. 294s. et 457ss.; BLACHÈRE, *Introduction*, pp. 75s.

grand nombre au début de l'islam. Il s'agit là d'un contre-sens qui montre encore une fois combien nombreux sont les problèmes de transmission du texte! Les «*Elnebbeti*» sont probablement les Nabatéens; ceux-ci apparaissent en effet au moins quatre fois dans le texte arabe un peu plus loin: TR-Ar.123, 124 et 126 («*al-anbāt as-suqqāt*»), mais nullement dans le texte latin, ni SE.81-83, ni VB.55-56. Dans le texte arabe, les Nabatéens païens se sont eux aussi convertis en grand nombre, mais ils n'ont pas eu d'influence sur le texte du Coran, comme il est dit des juifs, qui sont à l'origine des «*Isrā'īliyyāt*», les histoires apocryphes concernant les prophètes coraniques. D'après notre texte arabe, les Nabatéens sont plutôt venus à l'islam émerveillés par le contenu du Livre.

VB.54	SE.80-81	Tr-Fr.190-192
Eleheheig, filius Vizes	Elehereig, filius Iuzef	al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf
—	rex Elehegeig	al-Ḥajjāj
—	Ozmen, filium Hafen	'Uthmān [Ibn 'Affān]
in Mesopotamiam	in Mesopotamiam	à Kūfa (!)
in Albazara	in Albazara	à Baṣra
de gente Elnebbeti	de gente Elnebben	— (?)
Hali	Hali	'Alī
Ebuberc	Ebuberc	Abū Bakr
Orimen	Ozmen	'Uthmān
Gomar	Gomar	'Umar

VB. Chap. 55.

[RES] Al-Kindī s'en prend à la langue du Coran. Il dénie l'excellence miraculeuse que lui attribuent les musulmans. On y trouve peut-être quelque chose de bon, comme le jeûne, la prière et l'aumône; mais il n'y a là rien de nouveau à côté de la sainteté de Moïse, d'Élie, de Jean Baptiste ou de Jésus.

Comme il l'a fait au chapitre 49, al-Kindī fait référence au dogme de l'inimitabilité du Coran, la croyance des musulmans que le Livre saint est unique. Sur ce point, ils suivent d'ailleurs le Coran lui-même, et l'auteur cite le verset suivant invoqué par les musulmans à ce sujet:

Cor. 17, 88

TR-Fr.	Ce Livre, ni les hommes, ni les djinns ne sauraient le produire...
VB et SE	... <i>qualis nec ab hominibus nec a demonibus fieri potest.</i>

Al-Kindī met en doute ce caractère unique du Coran. Il avance que la poésie arabe est elle aussi excellente, et qu'il y a plus éloquent dans d'autres langues. VB omet ce

dernier point qui se trouve dans SE.91. Pour al-Kindī, d'autres ont produit des écrits semblables; et il va même jusqu'à mentionner des personnages que les musulmans tiennent pour des faux prophètes, et que nous retrouvons chez VB: Muzeilenia Helaifi [Musaylima al-Ḥanafī]⁹⁴, Ethyops [*l'Éthiopien!* i.e. Alabazbi (Al-Aswad *-le Noir*) al-'Anṣī]⁹⁵ et Calliata Eliecedi [Ṭulayḥa al-Asadī]⁹⁶.

Commentaire

Ce chapitre résume en quelques lignes la position d'al-Kindī par rapport à l'inimitabilité du Coran. Il indique que, sous le point de vue de la langue, cet Écrit n'est pas du tout unique en son genre. À propos du verset coranique qu'il cite (Cor. 17, 88), il y a dans le texte SE une comparaison avec deux poètes arabes, dont l'un, Imru l-Qays, se retrouve dans le texte TR-AR.121, mais pas l'autre: Hannabiga, c'est-à-dire an-Nābigha al-Ja'dī⁹⁷. Il ajoute par ailleurs que d'autres qui se disent prophètes ont eu eux aussi des écrits équivalents, comme les trois personnages énumérés à la fin du chapitre.

En comparant le texte latin SE avec le texte arabe TR-AR. on s'aperçoit qu'il y a de nombreuses différences entre les deux. Non seulement on n'y trouve pas le poète an-Nābigha, mais il n'y a pas non plus, dans le texte arabe, tout le passage concernant Moïse, Élie, Jean Baptiste ou Jésus. Ici aussi, il y a donc de toute évidence un problème de transmission du texte.

VB.55	SE.81-82	TR-FR.194-196
—	poetam Amruhalcaiz	le poète Imru l-Qays
—	poetam Hannabiga	— (!)
Muzeilenia Helaifi	Muzueilema Hehifi	Musaylima al-Ḥanafī
ethyops Alabazbi	ethiops Alahazbi	Al-Aswad al-'Anṣī
Calliata Eliecedi	Talhata Ellecedi	Ṭulayḥa l-Asadī

VB. Chap. 56.

[RES] Cet abrégé développe les idées suivantes qui sont en lien avec le sujet précédent.

94. MUSAYLIMA Ibn Ḥabīb, des Banū Ḥanīfa, le plus connu des soi-disant prophètes en al-Yamāma du temps de Muḥammad; cf. *E.I.* VII, pp. 664-665.

95. AL-ASWAD Ibn Ka'b al-'Anṣī, chef de la rébellion après la mort de Muḥammad; cf. *E.I.* I, pp. 749-750.

96. ṬULAYḤA b. Khuwaylid b. Nawfal, un devin et chef d'opposition durant la rébellion (*Ridda*); cf. *E.I.* X, pp. 648-649.

97. NĀBIGHA AL-JA'DĪ; cf. *E.I.* VII, pp. 844.

Al-Kindī se pose la question: Si le texte de cet Écrit (coranique) n'a pas la qualité qu'on lui attribue, pourquoi alors y a-t-il tant de gens auxquels il plaît? Pour lui, la réponse est simple: ce texte s'adresse à des gens frustrés qui sont fascinés par les merveilles qui leur sont promises. Quand on leur dit d'aller en guerre contre le roi des Perses, on promet à ceux qui y perdraient la vie, les délices du paradis («*Promiserat siquidem omnibus qui in bello ipso mori pro eo eligerent sui paradysi delicias*»). Ils seraient dans ce monde et dans celui de l'au-delà, dans des jardins merveilleux («*ut in hoc seculo et in futuro semper in ortis essent*»); et on sait combien les Arabes admirent la beauté des jardins! Des sages, des gens nobles et honnêtes, il y en a peu qui se sont fait Sarrasins («*ad sarracenitatem venire...*»). Peut-être dira-t-on qu'il y a quand-même des juifs et des chrétiens qui l'ont fait. Pour l'auteur, soit ce sont des hypocrites («*similant quidem se esse quod non sunt*»), soit ils se convertissent pour la facilité de la voie qui leur est proposée.

Commentaire

VB.56; SE.83; TR-Fr.196.199.

Ce chapitre est un abrégé de la traduction SE.83 du texte arabe TR-Ar.125-127. Ici aussi, la traduction latine SE ne coïncide pas avec le texte arabe, mais les idées qui y sont développées lui correspondent. Nous sommes donc de nouveau confrontés à un problème de transmission.

Il est à noter par ailleurs que le texte VB conserve le mode de présentation du texte arabe: le chrétien s'adresse à son ami musulman et lui parle à la deuxième personne («*Si ergo miraris... Sed dicis... Nam dic mihi...*»); Vincent de Beauvais le fait d'ailleurs souvent. Le texte latin abrégé conserve donc le mode littéraire du texte arabe original. On remarquera aussi le contexte interculturel et social dans lequel cette polémique d'al-Kindī est censée avoir lieu: les chrétiens peuvent encore se prévaloir d'une position intellectuelle qui domine largement la culture ambiante. Et c'est probablement pour cette raison qu'al-Kindī peut s'en prendre si librement au mode de vie des musulmans et aux fondements de leur religion. C'est bien là le contexte que décrit dans sa *Réfutation des chrétiens* le célèbre Jāhīz (776-868/9), qui se plaint amèrement de la condition intellectuelle humiliante dans laquelle se trouvent les musulmans de son temps, alors qu'ils dominent pourtant politiquement⁹⁸.

98. FINKEL, J., *Three Essays of Abu 'Othman 'Amr Ibn Bahr al-Jāhīz*, Cairo, 1926; trad. ID. in *JAOS* 48(1927), pp. 311-334; ALLOUCHE, I.S., «Un traité de polémique Christiano-Musulmane au 9^{ème} siècle» in *Hesperis* (1939), pp. 123-155; GAUDEUL, J.M., *Disputes? Ou rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles*, I-II, (*Studi arabo-islamici del PISAI*, 12), Rome, PISAI, 1998, vol. I. pp. 56-61 et vol. II, pp. 34-38; FIEY, J.M., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, (CSCO, 420/Subs. 59), Louvain, 1980, pp. 94-97.

VB. Chap. 57.

[RES] En abrégant quelque peu le texte SE — qui ne coïncide pas vraiment avec TR-AR. — Vincent de Beauvais reprend l'idée exprimée par al-Kindī: le correspondant musulman se rend bien compte des problèmes que son «ami» a évoqués, et d'autres encore, et qu'il est donc superflu de les examiner davantage.

Par ailleurs, il se dit surpris de voir que son interlocuteur affirme que la profession de foi islamique soit écrite sur le trône divin (TR-AR.16 et 129):

SE.47.2 et 84.19 *Non est deus nisi Deus, Mahomet nuncius Dei.*
Il n'y a de dieu que Allāh et Muḥammad est le Messager de Dieu.

Il ajoute ne pas savoir d'où lui vient cette idée qui ne se trouve ni dans le Coran, ni dans quelque autre écrit: «...unde acceperis aut ubi inveneris nescio ; cum nec in Alchorano nec in alia qualibet ipsius inveniatur scriptura». Elle lui semble vaine et sans fondement. Il n'y a aucune raison de croire que le nom de Muḥammad soit mentionné sur le trône de Dieu.

Par ailleurs, il connaît l'habitude des musulmans de dire:

TR-AR.131 *Allāhumma, bārik 'alā Muḥammad wa- 'alā āl Muḥammad, kamā bārakta 'alā Ibrāhīm wa-'alā āl Ibrāhīm.*
Ô Dieu, bénis Muḥammad (et sa descendance),
comme tu as béni Abraham et sa descendance.

VB.57 et SE.84.37 *Deus tu benedic Mahumet,*
sicut benedixisti Abraham et generationi eius.

Il est en effet écrit:

Cor. 2, 122

MH. Ô fils d'Israël, rappelez-vous mon bienfait dont Je vous ai comblés;

Je vous ai favorisés par dessus le reste du monde.

SE.84 *O filii Israel, recordamini beneficiorum que ego vobis exhibui,*
quia pretuli vos omnibus gentibus.

VB.57 *O filii Israel, recordamini beneficiorum que ego exhibui vobis,*
quia pretuli vos omnibus gentibus.

De cette citation du Coran, qui inclut l'élection du peuple d'Israël, l'auteur conclut que la bénédiction d'Abraham et de sa descendance prévaut sur celle qui est évoquée.

Commentaire

VB.57; SE.84-85; TR-FR.202-205.

L'interlocuteur pouvait faire valoir avec raison que d'après certaines traditions musulmanes, la profession de foi est écrite sur le trône de Dieu. Une parole du Prophète, un *ḥadīth*, a en effet été rapportée par Ṭabārānī confirmant cette tradition: «Quand je fus emporté au ciel, je suis entré au paradis et j'ai vu écrit au pied du Trône: Il n'y a de dieu que Allāh et Muḥammad est le Messager de Dieu...»⁹⁹.

VB. Chap. 58.

[RES] L'auteur aborde un autre sujet, celui des rites de l'islam, en commençant par la prière et le jeûne: «*Denique invitatus me ad quinque orationes et ad ieiunium mensis Ramazan*». Il suit dans l'ordre la polémique d'al-Kindī (TR-FR.207: Chap. IV). Comme il le fait souvent, Vincent de Beauvais reprend simplement la forme littéraire de son texte: al-Kindī s'adresse à son interlocuteur musulman et il se réfère à sa connaissance du culte chrétien («*de nostra religione... etiam orationibus monachorum*») pour qu'il les compare lui-même avec les siennes et en tire les conclusions. Il s'attarde néanmoins aux ablutions nombreuses que pratiquent les musulmans («*frequenti corporum lavatione*») et avance ce qui est écrit dans l'Évangile de Matthieu:

«*Ve vobis ypocrite qui similes estis sepulchris ornatis de foris cum habeant intus cadavera. Ita vos quidem lavatis corpora vestra forinsecus et corda vestra polluta sunt iniquitate* » (Mt. 23, 27-28).

Vient alors la raison majeure de l'argument d'inutilité des ablutions. Pour al-Kindī, le cœur n'y est pas, car le cœur et l'esprit sont occupés d'intentions d'un tout autre ordre: «... *in effusione sanguinis et diripiendis substantiis aliorum...*».

Commentaire

VB.58; SE.85; TR-FR.207-208.

On remarquera que Vincent de Beauvais ne s'attarde pas vraiment à comprendre le sens des rites musulmans — al-Kindī ne l'a pas fait non plus d'ailleurs — mais que l'ensemble du texte tend vers la dernière phrase, qui prétend savoir ce qui occupe réellement l'esprit et le cœur des musulmans, pour conclure: «*Oportet enim hominem*

99. ṬABARĀNĪ (Abū l-Qāsim), *Al-Mu'jam al-kabīr*, XXII, (éd. Ḥamdī 'Abd al-Majīd as-Salafī), Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1983, p. 200, n° 526 (... 'an Abī l-Ḥamrā' khādīm an-Nabī); AL-HAYTHAMĪ, *Majma' az-zawā'id*, n° 25741: avec la note: *wa huwa matrūk*). Une autre tradition, plus connue, et transmise par Bukhārī, dit qu'il est écrit près du trône de Dieu que «Ma clémence l'emportera toujours sur ma colère: *Inna raḥmatī taghlib ghaḍabī*»: BUKHĀRĪ, *As-ṣaḥīḥ*, IV, (éd. Ludolf Krehl et Th.W. Juynboll), Leyde, Brill, 1908, p. 452: 97. *Kitāb at-Tawḥīd*, Bāb 15, n. 2 (97.15.2).

prius lavare interiora cordis sui et purificari a cogitationibus pessimis, quibus ingrediuntur. Deinde si placet et si necesse est etiam corpora».

VB. Chap. 59.

[RES] Ce chapitre est la suite du précédent concernant le culte musulman; il aborde trois sujets: la circoncision, l'interdiction de la viande de porc et la permission de reprendre sa femme après l'avoir répudiée. SE et VB qui présentent pratiquement un même texte, ne coïncident pas du tout avec le texte arabe TR-AR. À cause du caractère étonnant du premier argument — que Muḥammad n'était pas circoncis (!) — nous traduisons une partie du texte latin VB, à comparer au texte de TR-AR et TR-FR.:

«Quant à la circoncision, pour ce qui vous concerne, je n'en peux rien savoir, car même Muḥammad ne fut pas circoncis. Dans son Coran il n'est rien dit à ce sujet, sinon peut-être que vous dites que, dans ce cas, vous suivez Abraham (SE ajoute: «Dont nous avons indiqué plus haut que vous n'êtes pas sa postérité, mais que ce sont les juifs qui le sont»). Vous prétendez en effet être les fils d'Ismaël, alors que Dieu a dit à Abraham: "Ta descendance est celle d'Isaac et non celle d'Ismaël". Quant à vous, comment seriez-vous de la descendance d'Abraham, alors que vous n'êtes pas (SE ajoute: «*nullomodo*», d'aucune façon) de la descendance d'Isaac? Si vous dites (SE: «*Si vero dicatis*») que le Christ a été circoncis, qu'en est-il de vous qui n'êtes pas chrétiens? À propos de la circoncision du Christ et qu'elle en fut la raison, et si vous en êtes dignes ou si vous y adhérez en quelque mode, nous allons répondre pleinement à ces questions (plus loin). Et comme vous n'êtes donc véritablement ni juifs ni chrétiens, où allez-vous trouver la circoncision? À moins que cela ait été inséré dans votre livre par les juifs — ce qui est très vraisemblable —. Comme le dit l'apôtre Paul: "Ils se glorifient dans votre chair, en voulant vous circoncire de leur façon, de sorte qu'ils puissent se réjouir de vous avoir comme complices dans l'erreur"»¹⁰⁰.

Quant à l'interdiction de la viande de porc, al-Kindī avance simplement la parole de l'Apôtre: «*Omnia munda mundis — Tout est pur pour les purs*»¹⁰¹; «rien ne doit donc être rejeté de ce qui est reçu avec action de grâce».

Par rapport au dernier point, la permission de reprendre sa femme après l'avoir répudiée, il rejette la règle coranique qui dit que «pour rendre licite au mari de reprendre sa femme divorcée, il faut au préalable qu'elle se marie avec un autre homme» (TR-FR.215); dans la version latine: «...*ut scilicet [liceat] viro, quandocumque*

100. Il ne semble pas que ce soit une citation littérale, mais plutôt une citation ad sensum de l'épître aux Galates, 6, 12-13, dans la version Vulgate: «*Quicumque enim volunt placere in carne, hi cogunt vos circumcidi (...). Sed volunt vos circumcidi, ut in carne vestra glorientur*».

101. Tit. 1, 15; référence qui ne se trouve pas dans le texte arabe.

voluerit, qualibet causa voluerit, uxorem repudiare, sed nisi prius alteri viro iugatur, nec si velit possit eam revocare» (VB et SE).

Commentaire

VB.59; SE.85-86; TR-Fr.208-209 (?), 215.

Une simple comparaison de ce chapitre avec le texte arabe et sa traduction nous montre que pratiquement rien ne coïncide, pas même les citations bibliques, si ce n'est la thématique en général.

On retiendra le premier sujet, qui est commun à tous les textes, pour le caractère étonnant de cette affirmation que Muḥammad n'était pas circoncis (TR-Fr.: «Et comment invites-tu les gens à se faire circoncire, sachant que ton maître n'était pas circoncis?»). Rien dans la tradition musulmane ne semble en effet confirmer cette proposition¹⁰².

Il y a néanmoins une indication de la signification symbolique de cette affirmation là où le texte arabe affirme que «les narrateurs», transmetteurs de traditions, ont comparé Muḥammad à «Adam, Noé et à Ḥanzāla b. Ṣafwān» (TR-Fr.209)¹⁰³; il s'agit de trois prophètes, car d'après certaines traditions, Ḥanzāla b. Ṣafwān était le prophète des *Gens de ar-Rass* (Cor. 25, 38). D'autre part, Aṭ-Ṭabarānī rapporte une tradition disant que «C'est en honneur de mon Seigneur que je suis né circoncis; personne n'a vu un vice de ma part»¹⁰⁴; le même auteur mentionne une autre tradition disant que Gabriel a circoncis le Prophète quand il lui a purifié le cœur¹⁰⁵; nous avons là une indication du caractère symbolique de la tradition qui est ici rapportée. Il reste néanmoins que ceci n'explique pas l'assertion catégorique d'al-Kindī.

Quant à la règle du divorce énoncée par al-Kindī, il y a là une référence au Coran mais pas une citation: «S'il divorce avec elle, alors elle ne lui sera plus licite tant qu'elle n'aura pas épousé un autre» (Cor. 2, 230)¹⁰⁶. Le texte arabe rend parfaitement le sens du verset; la traduction latine en rajoute...

102. Cf. *Khitān*, E.I. v, pp. 20-23. On remarquera que le texte latin SE ne parle pas de l'excision des femmes qui est mentionnée dans le texte arabe TR-AR.139.

103. Nous n'avons pas pu authentifier cette tradition. Mais nous retrouvons Ḥanzāla b. Ṣafwān à propos du récit des *Gens de ar-Rass* (Cor. 25, 38) (cf. *Ḥanzāla*, E.I. III, p. 173); il est leur prophète et a été mis à mort. Ainsi dans l'ouvrage sur les *Histoires des Prophètes* de al-Tha'labī dans la traduction de BRINNER, W.M., *Arā'is al-Majālis fi Qiṣaṣ al-Anbiyā'* or «*Lives of the Prophets*», Leiden, Brill, 2002, pp. 247-253 (p. 247: lire Ḥanzāla b. Ṣafwān au lieu de Ḥanḥala; id. pour l'index).

104. ṬABARĀNĪ, *Al-Mu'jam al-Awsat*, VI, Le Caire, Dār al-Ḥaramayn, 1995, p. 188, n. 6147.

105. AL-HAYTHAMĪ, *Majma' az-zawā'id*, VIII, Le Caire, 1994, p. 224 (*Bāb khitānīhī*), avec les deux traditions; d'après Aṭ-Ṭabarānī, *al-Awsat*.

106. On remarquera que MH ajoute: «S'il divorce avec elle (la troisième fois)...»; cette troisième fois n'est pas littéralement dans ce verset («*Fā-in ṭallaqahā, fā-lā taḥillu lahu min ba'd...*»).

Pierre Alphonse ne reprend pas tous ces arguments. Il dit simplement que pour les musulmans toute viande est permise, excepté le porc, le sang et l'animal qui est mort; et que sur ce point, il n'y a de différence avec les chrétiens que pour le porc («*Hoc autem fecit Mahomethus, ut in eo a lege sua nos Christiani differemus*» [PA.604.D]). Par rapport à la répudiation, il affirme qu'il est permis d'avoir quatre épouses «*et qualibet repudiata aliam accipere*». Il est évident que rien ne relie ces quelques observations au texte d'al-Kindī.

Vb. Chap. 60.

[RES] Al-Kindī répond à l'invitation que lui fait le musulman de pratiquer les rites musulmans et entre autres «de faire le pèlerinage à la Maison Sacrée qui est à la Mekke («*Alahagh, hoc est peregrinandum in domum dei illicitam — Bayt Allāh al-Ḥarām — que est in Mecha*»; un peu plus loin: «*in domo dei quam tu vocas illicitam, idest ubi nichil licet nisi quod sacrum est*»). Pour al-Kindī, cela revient à dire que le musulman l'invite à pratiquer la lapidation et à se ceindre les reins d'un pagne. L'auteur prétend ensuite bien connaître ces rites, qui lui semblent tout-à-fait insensés. Pour lui, l'origine de ces rites est d'ailleurs liée au culte de Vénus. Et il s'étonne du fait que le Prophète ait détruit les idoles («*ydolorum destructione diligentia*»), mais ait permis ce culte en honneur de Vénus («*istud tamen in honore Veneris fieri Mecham suam permetteret*»).

Il poursuit en disant: «Il y a en Inde deux peuples, qui s'appellent les *Zechia* et les *Albarahuma*, [i.e. les adorateurs du soleil (*ash-Shamsiyya*) et les Brahmanes (*al-Barāhima*)], qui font des circambulations, qui le font nus et la tête rasée en poussant de grands cris («*magnisque ululatibus*») autour de statues de démons; ils baisent les pierres angulaires et lancent des pierres sur un tas qui est dressé en honneur des dieux». La traduction latine rappelle ce qui est dit dans le livre de Salomon: «*Qui proicit lapidem in acervum Mercurii*»¹⁰⁷, [une expression typiquement latine pour dire une chose inutile et qui ne se trouve évidemment pas dans le texte arabe!]. «Ils font cela deux fois par an, quand le soleil se trouve dans le premier degré du Bélier («*in primo gradu Arietis*»), et de nouveau quand il se trouve dans le premier degré de la Balance («*in primo gradu Libre*»), au début du printemps et de l'automne. C'est une coutume qui vint des Indes et aboutit chez les Arabes». D'après al-Kindī, Muḥammad maintint donc la célébration de cette coutume liée au culte de Vénus qu'il trouva chez lui à la Mekke. Il supprima certains rites et en conserva d'autres en l'hon-

107. Cf. BLAISE, A., *Dictionnaire Latin-Français*, Strasbourg-Paris, 1954, p. 44: «*aceruus Mercurii* : tas de cailloux au pied des Hermès de carrefour, où chaque passant jetait une pierre en son honneur ; (d'où prov.) *mittere lapidem in acervum Mercurii*, Prov. 26, 8, faire une chose vaine».

neur de Vénus («*Illud vero soli Veneri in illa celebratione dicitur exhiberi solitum...*»); et entre autres l'habitude de jeter des pierres en arrière entre les jambes («*...ut lapilli retro, idest sub genitalibus membris, proicerentur, eo quod Venus illis maxime partibus dominetur*»)¹⁰⁸. Désormais, on ne le fait plus tout-à-fait nus; on se ceint d'un pagne assez réduit («*proiectores lapidum parvo saltim lintheolo renes abstergerent ne omnino denudati homines canum impuditiā imitentur*»). En s'adressant encore toujours à son interlocuteur, al-Kindī affirme que Muḥammad a cru rendre saine et pure cette pratique «qui serait une insanité — *hanc ergo insaniam*», en rejetant les autres cultes des démons. Mais il n'a pas voulu laisser tomber tout-à-fait sa maîtresse Vénus. Et pour cela, en échange, Vénus le paya de retour, de sorte que «vous (les musulmans), vous accordez déférence à lui, le Prophète, et non à Vénus» («*Pro quo beneficio talem illi gratiam Venus rependit, ut ad eam totam huius honoris gloriam referri, utpote ad singularem amicum equanimiter sustineret, dum vos modo non Veneri sed ipsi prophete eius obsequium hoc impendatis*»).

Un autre rite est celui de baiser deux pierres; et c'est à ce propos que «le sage 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb» dit ceci: «Je sais bien que de baiser ces pierres ne peut ni nuire, ni être utile; mais étant donné que notre Prophète le fit et ordonna de le faire, je le fais, même si c'est tout-à-fait inutile».

Commentaire

Au sujet de ce chapitre, quatre remarques s'imposent:

1° Alors que le nom de Vénus apparaît sept fois dans notre texte latin VB et SE, il est absent du texte arabe (TR-Ar.140-141)! Cette version arabe n'est pas intéressée par l'analyse des origines du culte à la Mekke; elle s'arrête simplement aux parallèles existant entre les rites à la Mekke et les rites des Brahmanes en Inde.

2° Pierre Alphonse, par contre, consacre un long paragraphe à décrire les origines astrales de ces rites. Ce qui nous amène à penser que le texte arabe d'al-Kindī a été amputé d'une partie importante concernant l'origine de ces rites. Il n'est néanmoins pas exclu qu'au contraire, il ait été amplifié par des informations concernant Vénus qui se retrouvent chez PA, mais dans une version complètement différente.

3° Vincent de Beauvais n'essaie d'aucune façon de comprendre la signification actuelle des rites du pèlerinage et la réinterprétation abrahamique fondamentale des rites anciens qu'a entreprise le Coran. C'était d'ailleurs probablement déjà le cas pour le texte original d'al-Kindī; ainsi que pour les interprétations byzantines qui font abstraction de cette réinterprétation pour ne retrouver que des rites préislamiques.

¹⁰⁸. Référence à Vénus, déesse de l'amour.

4° Les textes VB.60 et SE.86-87 de ce chapitre, et de celui qui suit, devraient être étudiés plus en détail, en comparaison avec TR-Ar.141-142 et PA.602.D-603B. Il est difficile en effet de se faire une idée exacte de ce que pouvait être au départ le texte arabe d'al-Kindī et quelles sont très exactement les informations auxquelles font allusion ces différents textes.

Nous présentons ici quelques éléments du dossier. Notons d'abord ce que dit Norman Daniel: «La Risalah, sur ce point, représentée fidèlement par Pierre de Tolède et Vincent de Beauvais, reconnaît dans les pratiques du *hadj* même les coutumes également connues chez les Indiens païens: il y avait la circambulation, la lapidation et le grondement de la foule. L'ensemble du phénomène, (dans cette version) est relié également au paganisme de l'Ancien Testament et à celui de l'Indus; dans les deux cas, le paganisme signifiait le culte de Vénus. Sur ce point le texte paraît appartenir à la même tradition générale que celle à laquelle a souscrit Pierre Alphonse mais les détails qu'il contient ne semblent pas, curieusement, avoir attiré l'attention d'autres auteurs. La Risalah sur ce point exerça une influence moins grande que d'ordinaire»¹⁰⁹. On remarque, en effet, un parallélisme important entre VB et PA, mais les différences ne sont pas moindres.

Une partie du texte¹¹⁰ concerne les deux pierres. Or, justement, sur ce point, il y a plusieurs lectures contradictoires. Il y a d'abord la référence au *hadīth* très connu (qui est même cité dans *E.I.* IV, 332), qui mentionne une parole de 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb. Le texte arabe est clairement écrit au duel: il s'agit de «deux pierres, qui ne peuvent être utiles ni nuire» (*ḥajarāni lā tanfa'āni wa-lā taḍurrāni*). Le texte arabe, traduit par

109. DANIEL, *Islam et Occident*, p. 290.

110. TOLAN, *Sarrasins*, p. 212: «Les deux fils de Loth, Amon et Moab, honoraient cette maison, et c'est eux qui y apportèrent les deux idoles, l'une la pierre blanche, l'autre la pierre noire. Le nom de l'une, celle de pierre noire, était Merculicius, le nom de l'autre était Chamos. Celle qui était de pierre noire fut érigée en l'honneur de Saturne, la blanche en l'honneur de Mars. Deux fois l'an, leurs dévots se rendaient auprès de ces idoles pour les prier, auprès de Mars quand le soleil était dans le premier degré d'Aries (parce que Aries est l'honneur de Mars). Quand Mars quitte Aries, ainsi que le voulait la coutume, ils jetaient des pierres. (Ils se rendaient) auprès de Saturne quand le soleil entrait dans le premier degré de Libra, parce que Libra est l'honneur de Saturne. Ils brûlaient de l'encens, nus, la tête tonsurée; comme je l'ai dit, cela se célèbre encore en Inde aujourd'hui. En fait, les Arabes adoraient les idoles avec Amon et Moab. Puis Mahomet, venant après un long moment, ne put supprimer la coutume d'origine, mais moyennant un changement de la coutume il leur permit de faire le tour de la maison recouverts de vêtements sans couture. Mais de crainte de paraître leur enjoindre de sacrifier aux idoles, il construisit une image de Saturne dans l'angle de la maison. Et afin qu'on ne vît point son visage il la plaça le dos tourné vers l'extérieur. L'autre idole, celle de Mars, parce qu'elle était sculptée en rond, il la mit sous terre et disposa une pierre au-dessus. Il ordonna aux hommes qui venaient prier là d'embrasser les pierres et, courbés, la tête tonsurée, de jeter des pierres en arrière entre leurs jambes. En se penchant, ils dénudent leurs postérieurs, ce qui est un signe de la loi originelle».

G. Tartar (TR.Fr. 213-4), parle explicitement de «la pierre angulaire et celle de la station (d'Abraham) — *taqbīl ar-rukn wa l-maqām*» (cette dernière étant donc une pierre). Le texte latin (VB et SE) parle de «*lapides istos*» au pluriel. Or, le texte arabe de la tradition auquel fait référence al-Kindī, et qu'on retrouve dans la version de l'imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, ne fait référence qu'à une seule pierre, la pierre noire, comme le font d'ailleurs les nombreuses autres traditions analogues: «On rapporte que 'Omar était allé vers la pierre noire, l'embrassa en disant: Je sais bien que tu n'es qu'une pierre qui ne peut ni nuire, ni être utile; aussi, si je n'avais vu l'Envoyé de Dieu te baiser, je ne t'aurais jamais embrassée»¹¹¹.

D'autre part, et comme il apparaît dans le texte que nous reproduisons en note, le texte de PA se réfère quant à lui aussi à deux pierres, la deuxième étant la pierre «blanche», qui était mise sous terre, et qui pourrait donc être la station d'Abraham.

Même si elle est beaucoup moins connue que la pierre noire incrustée dans la Ka'ba, il semble bien y avoir une deuxième pierre. Elle est même mentionnée dans *E.I.*: «Dans le coin sud-est, également à 1,50 m au-dessus du sol, est scellée une autre pierre (*al-ḥajar al-as'ad* — *l'heureuse*) qui n'est que touchée, et non baisée, lors des processions des fidèles»¹¹². Marie-Thérèse d'Alverny, dans son commentaire du texte de Pierre Alphonse¹¹³, affirme qu'il y a en effet deux pierres à la Ka'ba, la pierre noire, et une autre à l'angle yéménite, «qui paraît briller d'un reflet métallique encore aux yeux des pèlerins aujourd'hui». On notera en outre ce que dit Tawfiq Fahd par rapport à la déesse al-Lāt: «Al-Lāt se présente à Ṭā'if sous les traits les plus primitifs de la Ba'la sémitique. À l'origine, elle était représentée par une pierre blanche, par opposition à la pierre noire de la Mekke [...]. [Al-Lāt, al-'Uzza et Manāt] ces trois divinités représentaient les théophanies de Vénus, étoile du matin et étoile du soir, confondue très tôt avec la Ba'la sémitique et adorée chez les Arabes depuis toujours»¹¹⁴.

VB.60	SE.86-87	TR-Fr.213-214
Alahagh	Alahagh	pèlerinage
domum dei illicitam	domum dei illicitam	le temple de Dieu sacré
in honore Veneris	in honore veneris	—
apud Mecham	apud Mecham	—

111. IBN ḤANBAL, *Musnad* I, pp. 176 et 380, n. 176 et 380-1 (*al-ḥajar*); EL-BOKHĀRĪ, *Les Traditions Islamiques*, I, pp. 517-518: Titre XXV. *Le Pèlerinage*, Chap. 50, n. 1; *i.e.* BUKHĀRĪ, *Aṣ-ṣaḥīḥ*, I, p. 373s.: 25. *Kitāb al-Ḥajj*, *Bāb* 50 et suivants: 25.50.1, 25.57.1, 25.60.1.

112. *E.I.* IV, p. 332.

113. D'ALVERNY, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart» in *Al-Andalus* 16(1951), pp. 120-121, in *La connaissance de l'islam dans l'Occident médiéval* (éd. Charles Burnett), Variorum, Aldershot, Ashgate, 1994, pp. 22-23.

114. *E.I.* V, p. 697.

Indie gentium	gencium Indie	en Inde
Zechia	Zemchia (Shamsiyya)	les adorateurs du soleil
Albarahuma	Albarachunia	les Brahmanes
arietis	Arietis (le Bélier)	(constellation de l') Agneau
libre	Libre	(constellation de la) Balance
ab Indis	ab Indis	—
ad Arabes	ad Arabes	—
apud Mecham	apud Mecham	—
in honore Veneris	in honore Veneris	—
Gomar, filius Ha Hatha	Gomar, filius Hata	'Umar Ibn al-Khaṭṭāb

Pour compléter, il faudrait approfondir l'apport des auteurs byzantins et les commentaires à ce sujet de N. Daniel et de Tolan¹¹⁵; et entre autres ce que dit Jean Damascène, qui parle de «la tête d'Aphrodite, devant laquelle ils se prosternaient et qu'ils appelaient Chabar»¹¹⁶.

VB. Chap. 61.

[RES] Ce chapitre fait suite au précédent concernant les rites du pèlerinage. «Voilà ce qu'est votre Alahagh [*al-Ḥajj*], la lapidation des stèles et le pèlerinage à la Maison de Dieu Sacrée [*Bayt Allāh al-Ḥarām*]». C'est en des termes assez crus que l'auteur s'adresse à son interlocuteur — «*carissime!*» — en lui disant que ces rites n'ont rien de rationnel, rien de sacré et rien de miraculeux. Et les lieux n'ont rien de béni. Car en un lieu saint devraient se produire des signes et des miracles comme c'est le cas chez les chrétiens («*que sint illa mirabilia, que ibi fieri vidisti vel audisti?*»).

Commentaire

VB.61	SE.87-88	TR-Fr.216-218
Alahagh	alahagh	pèlerinage
Alchimar	alchimar	—

Ici aussi, le texte VB et SE est assez différent de celui de TR-Ar. Il est frappant de voir que le texte arabe ne reprend pas l'expression employée dans le texte d'al-

115. DANIEL, *Islam et Occident*, pp. 15-17 et 403; TOLAN, *Les Sarrasins*, pp. 83-84: «*Allahu akbar*» devient «*Dieu et Koubar*», «le second étant le nom que les Sarrasins donnent à la lune et à Aphrodite». Tolan montre avec raison combien les traditions byzantines ont de l'importance dans la transmission de ces «interprétations» chrétiennes du culte musulman.

116. JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*, p. 221; TOLAN, *Les Sarrasins*, pp. 92-93.

Hāshimī «*ramy al-jimār*», la lapidation des stèles à Minā, qui fait partie du pèlerinage musulman, comme le fait le texte latin avec le terme «*alchimar*». En gardant la transcription de «*ramy al-jimār*», le texte latin a donc sans aucun doute conservé un élément qui a disparu dans le texte arabe.

Les chapitres 60 et 61 sont une réfutation de l'ensemble de la phrase d'al-Hāshimī: «*al-Ḥajj ilā Bayt Allāh al-Ḥarām alladhī bi-Makka (...) wa-ramy al-jimār wa t-talbiyya wa l-iḥrām wa-taqbīl ar-Rukn wa l-Maqām*». Le pèlerinage au temple sacré de Dieu à la Mekke contient en effet les rites suivants: lapider les stèles (*ramy al-jimār*), dire l'invocation *labbayka...* (*at-talbiyya*), se sacraliser (*al-iḥrām*), baiser l'angle (*taqbīl ar-rukṅ*) et la station (*al-maqām* — la station d'Abraham). On a vu les problèmes que soulève la mention des deux rites de lapider et de baiser (la ou les pierres) dans le chapitre précédent. Dans ce chapitre 61 l'auteur se réfère à «*al-mawāḍi' al-mubāraka — les lieux bénis*» dont parle l'interlocuteur. Al-Kindī adopte un critère de sainteté des lieux sacrés qui a dû plaire à Vincent: les miracles qui s'y produisent; un critère qui n'a pas cours chez les musulmans. Vincent de Beauvais ne peut y voir autre chose que «*dyabolice impuritatis constat esse deliramentum*». Et c'est encore une fois sur un constat radicalement négatif que se termine son chapitre!

VB. Chap. 62.

[RES] Ce chapitre est un des plus importants de l'ensemble; car le thème qu'il aborde rayonne sur l'ensemble de la présentation de l'islam par VB. Tout le poids du chapitre est condensé dans la première phrase qui, déjà chez al-Kindī, résume un des arguments majeurs de sa réfutation: l'islam inclut la contrainte, le combat par l'épée, la razzia et la captivité ou la mort pour ceux qui s'y opposent: «*Denique invitas me ad viam dei, que est expeditio contra adversarios et incredulos et participatores, scilicet, in ictu gladii et populacione et devastacione, donec ingredientur in fidem dei et testificentur quia non est deus nisi Deus et quia Mahumet servus eius et nuncius, aut reddant tributum subiecti*» (VB. et SE.89). «*Ensuite tu m'invites à la voie de Dieu — fi sabīli Allāhi! — à m'engager contre les adversaires, les incroyants et les idolâtres; c'est-à-dire, de frapper du sabre, de dévaster et ravager, jusqu'à ce qu'ils entrent dans la religion de Dieu et professent qu'il n'y a de dieu que Dieu et que Muḥammad est le serviteur et le messager de Dieu, ou qu'ils s'acquittent du tribut imposé à ceux qui se soumettent*». À partir de là, il reprend l'idée que la loi de l'islam est diabolique: «*Et que est via dyaboli nisi homicidia et furta et preda? (...) Occidere homines et latrocinari*». On pourrait rétorquer, dit al-Kindī, que Moïse lui aussi employa la violence, de même que Josué fils de Nūn (Jos. 1, 1). Il répond qu'ils obéissaient en cela à Dieu, qui leur avait prodigué des prodiges et des miracles pour attester que c'était bien là Sa volonté. Ce qui n'est pas le cas pour Muḥammad. Il termine cette diatribe

en citant une parole attribuée au Prophète en disant: «*Numquam auditum est ab aliquo quod ille dicebat hominibus: Quicumque non confitebitur me prophetam esse domini seculorum, gladio illum feriam ego. Et omnes quicumque de progenie mea sunt, similiter facient. Et domum ejus diripiam, et omnem familiam ejus captivitate affligam*».

Commentaire

Pour mieux percevoir comment le fait d'abrégé le texte d'al-Kindī à la manière de Vincent de Beauvais, durcit énormément l'argumentation, il faudra, pour ce chapitre encore plus que pour d'autres, remettre en contexte ce qu'il dit.

C'est la première phrase qui porte tout le poids de l'argumentation. Al-Kindī cite son interlocuteur musulman et son invitation: «...à attaquer les opposants, engager le *jihād* contre les incroyants rebelles, combattre avec le glaive les polythéistes, jusqu'à ce qu'ils entrent dans la religion de Dieu et professent qu'il n'y a de dieu que Allāh et que Muḥammad est son serviteur et son messenger — *ghazw al-mukhālifīn wa jihād l-kafara al-māridīn, wa-qitāl al-mushrikīn...*». On retrouvera sans difficulté dans le texte latin une référence au *Verset du Sabre* du Coran (Cor. 9, 5: «[Après que les mois sacrés soient expirés], tuez les associateurs, où que vous les trouviez, capturez-les, assiégez-les dans toute embuscade») qui se trouve rattaché à un célèbre *ḥadīth* transmis aussi bien par Bukhārī (*Bāb al-Imān*, 24) que Muslim (*Bāb al-Imān*, 33) et d'autres: «Dieu m'a ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils attestent qu'il n'y a de dieu qu'Allāh et que Muḥammad est son Envoyé, qu'ils fassent la prière et qu'ils acquittent la purification — *Umirtu an uqātīl an-nās ḥattā yashhadū an lā ilāha illā Allāh...*»¹¹⁷.

Il n'y a aucun doute que Pierre Alphonse a en vue le même texte dont il donne la lecture suivante:

Quia Dei adversarios Mahomethus praedari, captivare et interficere jussit, donec vel credere vel censum persolvere voluissent (PA.603D).

Or, c'est précisément par rapport à ces références que Vincent de Beauvais omet de dire que l'interlocuteur musulman a avancé un important nombre de textes qui plaident en faveur d'une toute autre image de l'islam, tolérant et pacifique. Al-Kindī les connaît parfaitement, et veut montrer combien ils sont en contradiction avec sa propre description de l'islam. Dans le texte de Vincent de Beauvais, le balancement des citations coraniques est complètement effacé en faveur du seul texte à portée négative. Les textes «tolérants» ne font donc plus «contrepoids» à ceux qui pourraient évoquer un islam violent par nature. La vraie discussion qui suit, concernant la priorité à donner à l'une ou à l'autre lecture de la tradition musulmane, est donc supprimée.

117. AL-HAYTHAMĪ, *Majma' az-zawā'id*, 1, (éd. Ḥisām ad-Dīn Al-Qudṣī), Le Caire, Maktabat al-Quds, 1994, pp. 25s. avec de nombreuses références.

Pour mieux situer la portée de ce texte, nous voudrions évoquer l'écrivain contemporain, Mohamed (dr.) Saïd Ramadan al-Bouti. Dans son livre *Le Jihad en Islam. Comment le comprendre? et comment le pratiquer?*¹¹⁸, il évoque deux positions. L'une plaide pour un islam agressif, à partir du même texte invoqué par al-Kindī, l'autre pour une image tolérante et pacifique de l'islam à partir de nombreux autres textes, dont certains sont invoqués par l'interlocuteur d'al-Kindī. Al-Bouti avance alors ce qui suit: «Les partisans de la première opinion (et la plus faible) estiment que la prédication en Islam, fondée sur le libre choix et sans contrainte, devait marquer la période allant des débuts de l'islam jusqu'à la prescription du jihad. Le *Verset du Sabre* [Cor. 9, 5] et le ḥadīth suivant: "Dieu m'a ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils attestent qu'il n'y a de dieu qu'Allāh et que Muḥammad est son Envoyé, qu'ils fassent la prière et qu'ils acquittent la purification" [*Umirtu* (!)...], et d'autres, devaient par la suite abroger une telle prédication. Le ḥadīth est donc en conformité avec le statut final de l'islam légitimant la guerre contre les polythéistes en vue de les contraindre à se convertir à l'islam». Tels sont donc les deux textes de référence, sur lesquels, d'après al-Bouti, «repose l'argumentation des partisans de cette opinion pour prouver l'abrogation de la prescription antérieure de la prédication sans contrainte» (avec référence au verset Cor. 2, 256: «*Nulle contrainte en religion!*»). Al-Bouti veut démontrer comment les opinions à ce sujet sont divisées, avec références à Ibn Ḥajar, al-Bayhaqī, et d'autres auteurs bien connus. Les uns affirmant que le verset 2, 256 est abrogé par les versets postérieurs autorisant la contrainte dans le combat; et les autres pronant la thèse contraire que le verset n'est pas abrogé et ne permet que le combat défensif. Al-Bouti adhère finalement à la dernière position, qui d'après lui est la plus sûre, et qui repose sur le verset 9, 13 du Coran. Celui-ci énonce d'après lui clairement «le motif de l'ordre du combat, à savoir leur violation de leurs serments en agressant les premiers les musulmans»¹¹⁹; de sorte que «combattre dans le ḥadīth ne signifie qu'une résistance ou une riposte à une agression donnée»¹²⁰. Pour al-Bouti, le verset qui interdit la contrainte (Cor. 2, 256) n'est nullement abrogé par les versets et le ḥadīth postérieurs. Al-Bouti espère ainsi lever définitivement l'ambiguïté des textes: «Je formule le souhait que ce livre puisse mettre fin à une querelle vaine qui n'a que trop duré». Elle dure en effet depuis de longs siècles; et al-Kindī en est lui aussi le témoin...

118. AL-BOUTI, Mohamed Saïd Ramadan, *Le Jihad en Islam. Comment le comprendre? et comment le pratiquer?* Damas, 1996, p. 105; trad. de *Al-Jihād fi l-Islām. Kayfa naḥmuhu? wa-kayfa numārisuhu?*, 2^{ème} éd. Damas-Beyrouth, 1997.

119. AL-BOUTI, *Le Jihad*, p. 108.

120. AL-BOUTI, *Le Jihad*, p. 115.

Ce qui est remarquable dans toute cette discussion, c'est d'une part, que al-Kindī se réfère littéralement au texte invoqué «*hatta yashhadū...*», que nous retrouvons en latin: «*donec... testificentur...*»; et que d'autre part, il avance lui aussi le fait que des musulmans divergent à ce propos et qu'il en donne la raison: les musulmans ne sont pas d'accord sur le fait que le *Verset du glaive* et le *ḥadīth* mentionnés *abrogent* oui ou non les textes coraniques qui supposent qu'il n'y a pas de contrainte en religion. Et de mentionner lui aussi des versets qui sont invoqués à l'appui de la thèse qui refuse la manière forte, que nous citons plus loin. Il cite son interlocuteur musulman et l'invitation: «...au combat des polythéistes..., jusqu'à ce qu'ils entrent dans la religion de Dieu et professent qu'il n'y a de dieu que Allāh et que Muḥammad est son serviteur et son messager». Pour al-Kindī, cette invitation est le signe évident d'une contradiction profonde dans la position des musulmans; et d'ajouter: «Je sais que tu parles de *l'abrogeant et de l'abrogé*. Mais c'est toi qui prétends cela, et en le prétendant, tu n'as aucune certitude à cet égard, car tu ne peux savoir lequel est l'abrogeant ou l'abrogé». Al-Kindī a donc très bien perçu que pour les musulmans, il s'agit d'une question d'interprétation qui implique l'abrogeant et l'abrogé. À plus d'un millénaire près, c'est exactement ce qu'affirme al-Bouti. Al-Bouti qualifiant l'interprétation «*agressive*» comme étant la thèse «*la plus faible*». À la différence d'al-Kindī, pour qui la loi que représente l'islam inclut effectivement la contrainte et le combat par l'épée; alors que pour lui, la loi divine est générosité et dépassement de soi par amour et que le Christ en a été le vrai témoin (TR-Fr.224).

C'est donc dans ce contexte que nous retrouvons aussi bien chez SE que chez PA le célèbre verset que nous avons déjà cité, ainsi que plusieurs autres que mentionnent aussi bien l'interlocuteur musulman qu'al-Kindī et Pierre Alphonse, et qui sont invoqués par l'interlocuteur musulman pour appuyer la thèse d'un islam tolérant et pacifique:

- Cor. 2, 256 *Lā ikrāha fī d-Dīn*
- SE.55.37 *Nichil violenter in fide* ;
[Finale de l'Épître de al-Hāshimī] (TR-Fr.III)
- SE.90.27 *Nulla violencia in fede* ;
[Épître d'al-Kindī] (TR-Fr.221 et 222)
- PA.604.B *Non violentia in lege debet esse*
jam veritas et justitia apparet
qui voluerit sponte sua credat (LIGNE QUI N'EST PAS CORANIQUE!);
- MH. Pas de contrainte en religion, car le bon chemin est distingué de l'égarement. Donc, quiconque mécroît au Rebelle, tandis qu'il croit en Allah saisit l'anse la plus solide.

Cor. 10, 99-100 (TR-Fr.219)

- PA.604.A Mahometh in suo testatur Alcorano:
Si vellet Dominus Deus tuus, (...) totius saeculi gentes crederent. Cur ergo ut credant cogis? Quia nullus nisi voluntate Dei credit.
- SE.89.34 *Nam si dominus tuus vellet, omnes qui in terra sunt, crederent.*
- SE.89.33 *Non est tuum iustificare eos, sed deus iustificet quem vult.*
- MH. Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants? Il n'appartient nullement à une âme de croire si ce n'est avec la permission d'Allah.

Cor. 10, 108-109 (TR-Fr.220)

- SE.89.37-42 *O vos homines, iam veritas venit a domino vestro? Qui autem iustificabitur, sibimet iustificabitur; qui autem in errore permanserit, suae anime nocet. Ego autem exactor vester non sum. Sequere quod tibi a deo inspiratur et patienter age, donec iudicet deus; ipse est enim iudicibus melior.*
- PA.604.A *Vobis — inquit — gentibus veritas Dei jam venit. Qui crediderit, pro semetipso fecerit, qui vero erraverit, pro semetipso fecerit, et ego non sum super vos bajulus. Sequere vero — Deus inquit — quod revelatur tibi, et expecta donec Deus iudicet qui super omnes iudex est.*
- MH. Certes la vérité vous est venue de votre Seigneur. Donc, quiconque est dans le bon chemin ne l'est que pour lui-même; et quiconque s'égare, ne s'égare qu'à son propre détriment. Je ne suis nullement un protecteur pour vous. Et suis ce qui t'est révélé, et sois constant jusqu'à ce qu'Allah rende Son jugement car Il est le meilleur des juges.

Cor. 11, 118-119 (Tar.220)

- PA.604.B Item in eodem:
Dominus — inquit — Deus tuus sub una lege cunctos si vellet sine discordia poneret.
- SE.89.42 *Nam si vellet deus tuus omnes homines unam plebem faceret. Sed non desisteret a diversitate nisi deus miseretur.*
- MH Et si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des gens une seule communauté. Or, ils ne cessent d'être en désaccord (entre eux...) sauf ceux à qui ton Seigneur a accordé miséricorde.

Cor. 109 (TR-Fr.222)

PA.604.B Item in Alcorano:

Vos increduli non quod oratis oro, nec quem oro oratis et quem adoratis non adoro, mihi lex, et vobis lex discors.

SE.90.35 *O vos infidels ego habeo fidem et vos fidem...*

MH. Dis: «Ô vous les infidèles! Je n'adore pas ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adoreurs de ce que j'adore. Je ne suis pas adoreur de ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adoreurs de ce que j'adore. À vous votre religion, et à moi ma religion».

Cor. 29, 46 (TR-Fr.87 et 222)

PA.604.B *Non altercetis cum alterius legis gentibus, nisi mollibus verbis ;*

SE.90.36 *Nolite disceptare cum legem habentibus nisi in hiis, que benigne habentur ;*

MH. Et ne discutez que de la meilleure façon avec les gens du Livre.

Cor. 2, 253 (TR-Fr.221)

PA. —

SE.90.31 *Nam si deus vellet, non essent diversi ad invicem, posteaquam testimonia venerunt illis. Diversi quippe fuerunt ex quibus alii crediderunt alii non. Nam si deus vellet, non essent diversi; deus enim quecumque voluerit facit.*

MH. Et si Allah avait voulu, les gens qui vinrent après eux ne se seraient pas entretués, après que les preuves leur furent venues; mais ils se sont opposés: les uns restèrent croyants, les autres furent infidèles. Si Allah avait voulu, ils ne se seraient pas entretués; mais Allah fait ce qu'il veut.

Cor. 3, 20 (TR-Fr.221)

PA. —

SE.90.28 *De ignorantibus legem dimisi eos; si autem effecti fuerint sarraceni, iustificabuntur; quod si noluerint, ad te nichil aliud pertinet nisi annunciare illis.*

MH. Et dis à ceux à qui le Livre a été donné, ainsi qu'aux illettrés: «Avez-vous embrassé l'Islam?». S'ils embrassent l'Islam, ils seront bien guidés. Mais, s'ils tournent le dos... Ton devoir n'est que la transmission (du message).

Cor. 3, 103 (TR-FR.219)

PA. —

SE.89.31 *Sit in eis signum quod me ad bonum advocet ita ut iubeant congrua et prohibeant mala; ipsi equidem sunt beati.*

MH. Allah vous montre Ses signes afin que vous soyez bien guidés. Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront.

En parcourant ces textes, nous voyons clairement de quelle façon Vincent de Beauvais a complètement effacé toute la problématique en cause, pour ne conserver qu'une seule lecture, en durcissant à l'extrême la position d'al-Kindī. Il a aussi éliminé les comparaisons avec d'autres fondateurs de religion, tels que le Bouddha et Zarathoustra que mentionne encore SE. D'après al-Kindī, ni Moïse, ni le Bouddha, n'imposèrent la religion par la force, ni Zarathoustra. Celui-ci se rendit au mont Silān, reçut la révélation, l'écrivit sur douze mille peaux de buffles, l'appela l'*Avesta* et transmit la révélation au roi Vishtapa, qui l'accepta avec tout son peuple.

VB.62	SE.89-92	TR-FR.219-224
Moysem	Moysen	Moïse
Iosue filio Nun	Iosue filio Nun	Josué fils de Nūn
—	nulla violencia in fede	aucune contrainte en religion
—	Alchorano	—
—	sarraceni	—
—	manere aut cessare	abrogeant... abrogé
—	teneri... cessare	abrogeant... abrogé
—	—	Mazdéens
—	Cadarast grecus	Zarathoustra [Zarādusht]
—	montem Celen	mont Silān
—	regem Zeberib	le roi Vishtapa [Bishtās ou Vishtaspa: cf. <i>E.I.</i> IV, p. 842a]
—	XII milia	douze mille peaux de
—	pergamensis	buffles
—	nomen...hortus	<i>Avesta</i>
—	Helbidius indus	Bouddha en Inde
—	Helbidius	Helbidius

VB. Chap. 63.

[RES] Ce chapitre donne l'impression de marquer un point final à la polémique. Al-Kindī s'adresse à son interlocuteur pour lui dire que c'est bien lui qui a pris l'initiative de cette discussion («*causa disputationis ad quam nos tu provocasse videris*»), et que d'autre part, il aurait pu en dire encore davantage pour lui répondre. Il souligne encore une fois le côté trop terre à terre des promesses dont parle l'interlocuteur musulman en comparaison avec les promesses du Christ. À ce sujet, il voit une contradiction entre deux textes du Coran. D'une part, il y a le verset suivant:

Cor. 51, 56

- TR-Fr.233 Je n'ai créé les génies et les humains que pour qu'ils m'adorent
 VB. *Tu autem in libro socii tui scis hoc scriptum esse:
 Nos non ad aliud homines et demones creavimus nisi ad colendum
 nos.*
 MH. Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent.

D'autre part, al-Kindī prétend que ce même Coran détruit tout cela («*destruit edificium*») en admettant qu'on puisse épouser trois ou quatre épouses et autant de servantes qu'on veut: «*Precipiens uxores tres vel IIII^{or} ducere et ancillas quantecumque inveniri poterunt*» (d'après Cor. 4, 3), et qu'on puisse répudier et reprendre son épouse d'une façon licite, somme toute, en suivant des désirs qui abaissent l'homme et qui concernent des choses «*fugitiva et misera*». Ce qui, pour lui, est tout-à-fait contraire aux promesses du Christ, qui sont d'un autre ordre.

Il remercie son interlocuteur de l'inciter à écrire en toute sécurité, et sans crainte. Il se réfère ainsi à la fin de l'épître d'al-Hāshimī (TR-Fr.II). Mais il ajoute le verset de l'évangile de Matthieu:

Mt. 10, 28

- VB. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius eum timete qui potest animam et corpus perdere in gehennam.*
 TR-Fr.234 Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps mais ne sauraient tuer l'âme; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps.

Vincent de Beauvais termine ce chapitre en reprenant l'éloge fait au Calife, le Commandeur des croyants (!), paraphrasant la finale du texte d'al-Kindī (TR-Fr.234). Tout à fait étonnant est de voir la grâce du Christ envelopper aussi la bonté du Calife musulman — ce qui n'est pas le cas dans le texte arabe —: «*... Dominus Ihesus Chris-*

tus, cuius nomen sit gloriosum et benedictum, qui in me habundare fecit [SE ajoute: iusticiam et misericordiam et benignitatem et] clementiam domini mei emiremolmini [amīr al-mu'minīn]. Nam et ego et mei similes qui eius vel longe vel prope familiaritate gaudemus sub umbra alarum ipsius in securitate et equitate atque benignitate manemus» [SE y ajoute la prière suivante, qui est très inclusive par rapport au salut du Calife musulman (!), et qui en tant que telle ne correspond pas au texte arabe...: «Omnipotens Deus retribuatur illi eternitatem in regno celorum et communionem habere cum sanctis et electis suis post longum evum in habundancia bonorum et gaudio et tranquillitate vite ; Ille clementer nos exaudiat. Amen».

Commentaire

VB.63	SE.97-99	TR-Fr.232-234
uxores tres vel IIII ^{of}	uxores tres vel quatuor	femmes, [deux,] trois, quatre
ancillas	ancillas	servantes
in gehennam	in gehennam	Géhenne
emiremolmini	Emirhulmomini	Commandeur des Croyants

On s'aperçoit combien importante est l'argumentation des deux (ou trois) lois que l'auteur a défendue au chapitre 50 et combien souvent c'est l'argument de la différence entre la loi chrétienne, celle de l'effort pour se dépasser, et la loi de la nature, de la facilité et de la violence naturelle qui sont mises face à face.

Avec cette finale, on a l'impression que Vincent de Beauvais peut terminer sa présentation et surtout sa réfutation de la religion musulmane. Il n'en est rien; d'une façon tout-à-fait imprévue, il reprend deux thèmes: celui du rituel et celui de l'eschatologie; et cela, à partir du texte même de l'interlocuteur musulman. Ce qui est encore plus étonnant!

Ni le texte SE, ni TR-AR. ne se terminent sur la prière que nous avons citée. Al-Kindī reprend de plus belle son *Apologie* du christianisme; ce qui pose quand même question par rapport à la transmission du texte...

VB. Chap. 64.

[RES] Après la finale du chapitre précédent, ce sont des extraits de ce qu'avait dit l'interlocuteur musulman al-Hāshimī, en forme d'une longue citation, qui se prolongent jusqu'à la fin du chapitre 67. Le ton change ici radicalement, exception faite de la prière finale du chapitre précédent qui nous avait déjà fait goûter l'expression de sentiments moins méprisants par rapport à l'islam. On reste néanmoins dans le contexte de la réfutation, car la citation est introduite par cette petite phrase: «*Frustra*

igitur invitatus me ad sectam tuam dicens: Invito te ad quinque orationes... — C'est donc en vain que tu m'invites à suivre ta doctrine en disant: Je t'invite aux cinq prières...».

Le texte latin suit approximativement le texte arabe qui détaille avec soin les trois piliers de l'islam que sont la prière, le jeûne du mois de Ramadan et le pèlerinage. Il se termine avec une invitation à s'engager «*dans la voie de Dieu*». On remarquera que le chapitre 65 commence lui aussi à la première personne: «*Iterum invito te...*: Je t'invite aussi...»; Vincent de Beauvais reprend donc ici aussi la forme littéraire de la lettre d'al-Hāshimī qui s'adresse à al-Kindī.

Par rapport à la prière, le musulman présente les éléments suivants. D'abord, ces prières ont été instituées de la part de Dieu et de la part du messager de Dieu. D'une façon étonnante, le musulman commence par détailler la prière d'obligation prophétique «*witr*», terme que le texte latin ne mentionne pas. Ce qui rend incompréhensible la suite qui détaille aussi bien le rituel de cette prière d'institution prophétique, que celui des cinq prières d'obligation divine.

D'après l'interlocuteur musulman, cette prière «*witr*» se fait de la manière suivante: «*... post cenam tres genuflexiones, et due in aurora, et post meridiem due, et due post solis occasum*»; il s'agit d'un nombre déterminé de «*rak'a*», de prosternations, aux moments indiqués: trois après dîner, deux à l'aube, deux après midi, deux après le coucher du soleil.

La prière d'institution divine comporte «*diem et noctem*» dix-sept (et non «*XVII decem et octo*», sic VB) «*XVII genuflexionibus...*: *In aurora due, post meridiem IIII^{or}, in vespera IIII^{or}, post solis occasum IIII^{or} (sic), in prima cena ante comestionem due, post cenam que vocatur ultima, quando iam est alabathama (!), idest densitas tenebrarum, due (VB)*», ce qui fait dix-huit prosternations: deux à l'aube, quatre à midi, quatre dans l'après-midi, quatre au coucher du soleil (le texte arabe indique trois *rak'a*, donc en tout dix-sept, ce qui est correct), et deux aux ténèbres (*alabathama — al-atama*)¹²¹.

Le musulman invite ensuite à la pratique du jeûne du mois de Ramadan, qu'institua Dieu, le Juste Juge, et dans lequel Il fit descendre le Coran, la Nuit du Destin («*Laylat al-Qadr — de nocte predestinationibus*»), Nuit «qui est meilleure que mille mois» (Cor. 97, 3)¹²². Le texte suit parfaitement celui édité par G. Tartar (TR-AR. et FR.). Il décrit les modalités du jeûne et cite longuement le Coran 2, 183-184 (le verset

121. E.I. VIII, p. 960 («*salāt*»); voir plus loin dans notre commentaire.

122. Le texte arabe du Coran dit «*laylat al-qadr khayrun min alf shahr*», alors que le texte arabe TR-AR.17 lit: «*aḥsan min alf shahr*». Il est impensable qu'un musulman du neuvième siècle cite le Coran avec de telles variantes. Un lecteur de la thèse de TR-AR. à la bibliothèque de l'IDEO a noté de nombreuses autres lectures, qui étaient pour lui autant d'erreurs flagrantes; une étude détaillée de ces variantes nous apporterait peut-être quelques lumières par rapport à l'attribution du texte «musulman».

185 n'est pas repris par VB) et Cor. 2, 187 et il ajoute: «*Preferebat enim nuncius dei vespertinam cenam matutino cibo* — le Messager de Dieu préférait le repas du soir au déjeuner du matin».

Le musulman invite ensuite à participer au pèlerinage à «la Maison Sacrée de la Mekke, à admirer (la mosquée) Sacrée du Messager de Dieu, à observer ses vestiges et ses lieux, et comment ils jettent les pierres, qu'on appelle al-jimār, en arrière, ayant le pagné autour des reins, et comment ils baisent l'angle de cette Maison, et voir les lieux sacrés et les nombreuses merveilles que désirent (voir) tous les hommes».

Finalement, il l'invite à s'engager «*ad expeditionem divinam (ilā sabīl Allāh), quod est contra inimicos et adversum incredulos proficisci et expugnare participatores et hereticos in ore gladii, donec ad fidem dei ingredientur et testificentur quia non est deus nisi deus, et Mahomet nuntius dei et servus, aut tributum reddant*».

Commentaire

VB.64	SE.47-48	TR-FR.95-97
alahathama	alahatama	prière de l'obscurité
—	alahatama	l'obscurité
ramasan	ramazan	Ramaḍān
nocte predestinationis	nocte predestinationis	nuit du Destin
alfucran	alfurchan	distinction entre le bien et le mal
alchimar	alchimar	les cailloux [<i>al-jimār</i>]

Marie-Thérèse d'Alverny avait déjà remarqué combien il était étonnant de voir Vincent de Beauvais répéter la présentation des rites musulmans par l'interlocuteur musulman, après avoir repris les critiques acerbes de la part du chrétien al-Kindī: «C'est ainsi qu'il a extrait de l'Apologie, dont il reconnaît parfaitement l'intérêt, une vie de Mahomet, une histoire du Coran et une description des croyances de l'Islam, empruntant les premières à la lettre du chrétien, et la dernière à la lettre du Sarrazin, ce qui donne un ton d'objectivité sympathique assez imprévu à la fin de son texte»; ce procédé est peut-être moins sympathique quand on se rend compte qu'une fois de plus, le chapitre de VB se termine de telle façon qu'il en résulte une image très négative de l'islam¹²³! On reconnaît tout de suite le texte déjà cité et critiqué au chapitre 62, d'où émerge une image d'un islam violent et agressif.

La mention de neuf *rak'a* — un nombre impair obligatoire — de la prière «*witr*» qui se répartissent au long de la journée, est étonnante, la prière «*witr*» étant norma-

123. D'ALVERNY, *Deux traductions latines*, p. 97.

lement accomplie seulement la nuit et avant l'aube. On remarque aussi que l'auteur affirme que «*quicumque autem aliquid ex hoc dimiserit, a peccatis immunis non erit, et oportet illum penitere et subdi correctioni* (VB ; *correpcione SE*)» ; s'il y a péché à l'omettre, comme le prétend l'auteur, ce rituel est donc d'obligation¹²⁴.

Par rapport à la prière des ténèbres, appelée *al-'atama*, le texte latin SE ajoute : «*Alahatama nichil aliud est quam genuflexio camelorum, quando de agro collecti, nocte accubare incipiunt*». À l'origine, le terme s'appliquerait donc à la traite des chameaux, qui ne peut se faire que dans le calme de l'obscurité. Et c'est pour éviter cette référence, que Muḥammad aurait défendu d'employer ce terme : «*de hoc prohibuit dei nuncius ut hec hora vocetur alahatama* ». Cette phrase, qui ne se trouve pas dans TR-Ar.47 et TR-Fr.95 — ce qui est quand-même étonnant ! — rend exactement le sens d'un *ḥadīth* transmis e.a. par Aḥmad Ibn Ḥanbal, Ibn Ḥabbān et d'autres disant que les bédouins emploient ce terme *al-'atama*, au lieu de parler de «*prière al-'Ishā*» ; et ils le font par analogie à l'une de leurs coutumes «*li-i'tāmihim bi l-ibil li-ḥilābihā*»¹²⁵ ; les bédouins Arabes en effet, «*pour traire les chameaux, les emmènent de nuit*». On remarquera qu'il y a là quand-même, une fois de plus, de quoi être fasciné par ce détail de la tradition authentiquement islamique, véhiculé par ce texte de Vincent de Beauvais!

Quant au jeûne du mois de Ramaḍān, les modalités en sont décrites : abstinence durant le jour de toute alimentation et boisson, ainsi que de l'union charnelle jusqu'au moment où la lumière du soleil décline et que débute la nuit («*usquequo lumen occidat et noctis ordo incipiat* »). VB reprend d'assez longues citations du Coran dont on appréciera d'ailleurs la correspondance avec la traduction française de Hamidullah. Les versets du Coran invoqués sont introduits par l'expression traditionnelle : «*Dixit etiam deus gloriosus et excelsus (qāla Allāhu ta'ālā ou 'azza wa-jalla)*» ; notons simplement que l'invocation «*gloriosus et excelsus*» ne se trouve pas dans SE!¹²⁶.

124. *E.I.* (première édition) IV, pp. 1201-2 (A.J. Wensinck).

125. IBN ḤANBAL, *Musnad*, VI, (éd. A. Shakir), p. 314, n. 4688.

126. Cor. 2, 183-184-185, 187a: VB. «*Scripti vobis ieiunium numeratis diebus sicut scripti illis qui vos precesserunt. Fortassis timebitis. Si quis infirmus est aut occupatus itinere, eundem dierum numerum alio tempore solvat. Illorum vero ieiunium qui ieiunare non poterint, victu unius pauperis redimatur. Interim qui obedierit, melius illi erit. Si enim ieiunaveritis, et scieritis quod hominibus utile est et iustificationis testimonia, et alfurcan [SE. Alfurchan ; i.e. al-Furqān] propriam mercedem habebitis.. [SE. Quicumque tamen mensi ramazan occurrerit, ieiunet preter illos, qui aut languore aut itinere detenti fuerint, quibus alio tempore idem dierum numerus exsolvendus imponitur. Deus autem vobis quod est facile vult et non quod difficile. Magnificate deum super hoc quod iustificat vos ; forsitan gracias ageris ; et, cum cultores mei te de me interrogaverint, prope ego sum ut exaudiam vocem deprecantis, cum clamaveris ad me. Illi autem audient et credent in me ; forsitan prudenter agent.] Dormire vero cum mulieribus in ieiunio vobis tribuo. Ille indumentum vobis sint et vos similiter illis. Prescivit enim deus quod circumcisingi [sic] essetis animas vestras et penituit eum et liberavit vos. Adherete igitur illis et diligite hoc quod vobis scripsit deus. Comedite et bibite donec in aurora discerni possit filum album a nigro. Deinde perficite*

VB. Chap. 65-66.

[RES] Ces deux chapitres ne font qu'un: ils présentent des extraits des textes coraniques qu'invoque le musulman pour décrire le paradis. Il est intéressant de noter l'introduction, qui est une brève forme de credo musulman, et qui comporte le monothéisme, la révélation prophétique et l'eschatologie, la résurrection des morts et la rétribution:

«...Invito te ad professionem dei, ad cuius nutum resuscitabuntur mortui, qui iudicabit eos in iusticia, et bonis bona retribuet et malis mala, et faciet suum populum eos qui sibi obedierunt, et confidentes singularitatem eius testificati sunt quod Mahumet propheta est ipsius et nuntius, et crediderunt omnibus que super eum descenderunt a deo... — Je t'invite à faire profession en Dieu, qui d'un signe fera ressusciter les morts, les jugera en toute justice, qui rétribuera le bienfaisant par le bien et le malfacteur par le malheur, qui accueillera comme son peuple ceux qui lui sont obéissants, qui reconnaissent son unicité et professent que Muḥammad est son Prophète et son messager et croient en tout ce que Dieu a fait descendre sur lui...». Un lecteur du Moyen-âge latin avait ainsi devant lui l'essentiel du credo musulman, sans aucune altération!

Pour la suite, il s'agit essentiellement de longs extraits de citations du Coran qu'al-Hāshimī avait présentées pour décrire les délices du Paradis. Il appartient à une autre étude d'analyser les longs textes coraniques qui se trouvent dans les chapitres 65 à 67¹²⁷.

Il s'agit des passages suivants du Coran. Chap. 65: Cor. 35, 33-35; 37, 41-48; 39, 20; 43, 68.70-71; 44, 56-57; 47, 15; 38, 49-54; 55, 50.52.54; 39, 73. Chap. 66: Cor. 76, 11-

ieiunium usque ad noctem sine choitu mulierum. Eritis enim perseverantes in domibus orationum cum apropiabitis eis. Hec sunt precepta dei».

MH. «... On vous a prescrit *aṣ-ṣiyām* [*i.e.* le jeûne] comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous, ainsi atteindrez-vous la piété, pendant un nombre déterminé de jours. Quiconque d'entre vous est malade ou en voyage, devra jeûner un nombre égal d'autres jours. Mais pour ceux qui ne pourraient le supporter qu'(avec grande difficulté), il y a une compensation: nourrir un pauvre. Et si quelqu'un fait plus de son propre gré, c'est pour lui; mais il est mieux pour vous de jeûner; si vous saviez! (Ces jours sont) le mois de Ramadān au cours duquel le Coran a été descendu comme guide pour les gens, et preuves claires de la bonne direction et du discernement [*al-Furqān*]. Donc, quiconque d'entre vous est présent en ce mois, qu'il jeûne! Et quiconque est malade ou en voyage, alors qu'il jeûne un nombre égal d'autres jours. Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous, afin que vous en complétiez le nombre et que vous proclamiez la grandeur d'Allah pour vous avoir guidés et afin que vous soyez reconnaissants! On vous a permis, la nuit d'*aṣ-ṣiyām*, d'avoir des rapports avec vos femmes; elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles. Allah sait que vous aviez clandestinement des rapports avec vos femmes. Il vous a pardonné et vous a graciés. Cohabitez donc avec elles, maintenant, et cherchez ce qu'Allah a prescrit en votre faveur; mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit. Mais ne cohabitez pas avec elles pendant que vous êtes en retraite rituelle dans les mosquées. Voilà les lois d'Allah».

127. Cf. TR-Fr. 98-101.

18; 78, 35-36; 52, 18-24; 56, 10-26; auxquels s'ajoutent les deux versets 83, 27-28. L'ensemble se résume par cette phrase: «*Hec est descriptio paradysi quem preparavit deus timentibus se et credentibus in se, et in nuntio eius* — voilà la description du paradis que Dieu a préparé pour ceux qui le craignent et croient en Lui et à son Messager». Au ciel, on n'entendra ni futilité ni blasphème, «mais seulement: *salām, salām...!*», que le traducteur a rendu par «*sed tantum pax et salus*» (Cor. 56, 26).

Commentaire

On remarquera l'importance que prennent dans le texte de l'interlocuteur musulman, les descriptions du paradis. Il y a un déséquilibre évident si on les compare avec les quelques lignes qui expriment le credo du musulman. C'est pour cette raison que certains chercheurs ont douté du fait qu'il s'agisse réellement d'un texte écrit par un musulman. Ainsi Armand Abel: «On remarquera que le musulman n'a développé aucun des points de la théologie islamique (...), qu'il n'a présenté, comme aspects de l'islam, que ceux que les chrétiens attaquaient avec le plus de violence: la sensualité et l'hédonisme de l'islam, le Paradis charnel et voluptueux, la guerre sainte avec ses profits temporels, la conversion avec ses avantages mondains. La réplique se trouve ainsi préparée: l'esprit du lecteur, mis en éveil sur les aspects les moins reluisants de l'Islam, sera mûr pour lire avec profit et plaisir la longue «réfutation» chrétienne»¹²⁸. Il reste que cet argument est un argument a priori qui prétend dire au musulman comment il aurait dû être meilleur théologien et philosophe en présentant sa religion. Il faudra bien concéder que rien dans le texte n'est incohérent avec ce que peut affirmer un musulman qui n'a pas des ambitions philosophiques ou théologiques trop poussées. Rien non plus dans le Coran ne contredit la vision paradisiaque qui est présentée; bien au contraire.

VB.65-66	SE.48-50	TR-Fr.97-102
orti Eden	orti Eden	jardins d'Eden [Cor. 38, 50]
Fons... qui « <i>claritas</i> » appellatur	fons... qui « <i>claritas</i> » appellatur	source nommée « <i>Salsabīl</i> » [Cor. 76, 18]
Uxores pulcherrimas	uxores pulcherrimas	des femmes aux grands yeux [Cor. 52, 20: « <i>hūrīn</i> »]
Mulieres velut margarite fulgentes	mulieres velut margarite fulgentes	des femmes [blanches: sic?] semblables aux perles cachées [Cor. 56, 22-23] [« <i>hūrīn</i> »]
fonte suavitatis	fonte suavitatis	l'eau de <i>Tasnīm</i> [Cor. 83, 27]

128. ABEL, *L'apologie*, pp. 501-523.

VB. Chap. 67.

[RES] C'est le dernier chapitre de ce que VB appelle le «*Libellus disputationis sarraceni et christiani*».

En contraste avec des délices du paradis, le musulman dépeint les horreurs de l'enfer: «*Gehenne [Jahannam] incendio... in cruciatu et stridore ineffabili et igne sine fine inextinguibili*». Il commence par évoquer le credo musulman, mais dans son contraire: l'enfer est pour les infidèles — *al-kuffār* — «*qui participes se faciunt deo et pares illi attribuunt et propheti dei non credunt, nec epistolam eius suscipiunt et precepta dei adversus prophetam eius rebelles effecti sunt* — qui s'associent à Dieu et Lui donnent des partenaires, qui ne croient pas au Prophète de Dieu et n'acceptent pas son message ni les préceptes de Dieu, et ont été des rebelles envers son Prophète», ce sont eux qui sont «*Ahl an-Nār*, les gens du Feu (de l'enfer)». Les «infidèles» n'acceptent en effet ni le monothéisme, ni la révélation prophétique, et ils éprouveront la rétribution pour avoir refusé de suivre la Loi. En bref, il s'agit de nouveau des trois composantes essentielles de l'islam: le monothéisme, la révélation et l'eschatologie.

Le chapitre se compose essentiellement d'extraits de citations du Coran qui se trouvent dans l'épître d'al-Hāshimī: Cor. 3, 21-22; 37, 62 («*Arbor azachum data est pro delectatione impiis* — L'arbre de Zaqqūm, Nous l'avons assigné en épreuve pour les injustes»); 37, 63-68; 39, 16; 39, 60; 39, 71-72; 40, 49-50; 40, 71-72; 43, 74-77 («*Tunc impii vociferabuntur: usquequo dampnandi [sic] sumus, o rex? Dixit: Ita manebitis sine fine* — Et ils crieront: O Mālik! Que ton Seigneur nous achève! Il dira: En vérité vous êtes pour y demeurer [éternellement]¹²⁹»); 44, 43 («*Arbor Azachum cibus est peccatorum* — L'arbre de Zaqqūm sera la nourriture du pécheur»); 40, 44-50; 47, 15b; 77, 35-36.

Commentaire

VB.67¹³⁰; SE.50-52; TR-Fr.102-105.

Les citations du Coran que nous retrouvons chez Vincent de Beauvais sont des extraits fortement abrégés du texte SE, qui lui-même ne contient pas toutes les citations que nous trouvons dans l'édition TR-Ar. On remarquera la note (a) dans TR-Fr.102, où le traducteur dit que certains textes sur l'enfer «se trouvent dans les manuscrits C et Y. Ils sont abrégés dans A et supprimés dans K 2». L'expérience nous

129. MH. note que «*Mālik est le nom de l'ange chargé de garder l'enfer*»; il y a donc un contresens dans la traduction latine, qui traduit *Mālik* par «*rex*».

130. Le chapitre 68, qui porte le titre *De Triumpho Heraclii ex Sarracenis et de sanctis illius temporis*, porte la référence Sygibertus, et ne nous concerne donc plus. Il commence par cette phrase: «*Anno Heraclii XXI inter Romanos et Sarracenos bellum implacabile oritur, hac de causa...* ».

montre qu'il pourrait s'agir du contraire: que des lecteurs et des scribes postérieurs ont pu amplifier le texte en ajoutant toujours plus de citations coraniques, ou en les complétant.

Qu'un musulman ait pu proposer à son ami chrétien cette vision coranique de l'eschatologie musulmane ne me semble pas vraiment étonnante. On se rappellera entre autres que le terme *Jahannam* se trouve 77 fois dans le Coran!

Vincent de Beauvais termine ainsi sa lecture de cette polémique: «*Hec de illa disputatione duorum philosophorum pagani et christiani breviter excerpsti, ad insinuanda figmenta et fallacias Machometi*». Comme d'habitude, le mot de la fin n'est pas le plus élogieux! On notera surtout le terme «*pagani*» pour le musulman et ce qui pour Vincent, était le but du «*libellus disputationis sarraceni (!) et christiani*» dont il vient de présenter des importants extraits...

Conclusions

En partant des chapitres concernant l'islam et son fondateur qui se trouvent dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, cette étude vise à montrer le lien existant entre les quatre textes suivants: le texte arabe de la polémique d'al-Kindī, la traduction latine d'al-Kindī éditée par Sendino, le cinquième *Dialogue* de Pierre Alphonse et les vingt-huit chapitres de Vincent de Beauvais. À partir de cela, nous avons cherché à voir quelle image pouvait avoir de l'islam le lecteur de ce que Vincent de Beauvais avait retenu des sources dont il s'était servi.

Sur ce dernier point, deux conclusions s'imposent. La première étant que ce que disait Norman Daniel se confirme: Vincent de Beauvais a profité de la qualité exceptionnelle des matériaux de la *Risāla* d'al-Kindī. À partir des seuls extraits de Vincent, nous avons pu constater à quel point le texte d'al-Kindī s'appuie sur des sources musulmanes arabes authentiques. Ce qu'on pouvait déjà appréhender grâce aux travaux de G. Tartar, les sondages nous ont permis de le confirmer. Cette recherche devrait s'affiner encore et devrait s'étendre à l'ensemble de cette *Apologie*. S'il nous a été permis de reconnaître dans leur transcription latine la plupart des noms propres arabes — grâce d'ailleurs à l'édition de G. Tartar — on peut évidemment se demander ce que le lecteur du moyen-âge pouvait en tirer. Or, c'est là qu'intervient le rédacteur du *Speculum*. Il pèse de tout son poids sur le processus de construction de l'image de l'islam et de son Prophète. Premièrement, en faisant précéder les extraits de ce qu'il appelle le «*libellus*» par deux chapitres qui présentent une image légendaire et négative de Muḥammad. Et ensuite, en choisissant ses textes et en structurant de telle façon les chapitres intégrant les données qui lui sont offertes par la traduction latine d'al-Kindī, qu'il en résulte nécessairement une image exécrationnelle de l'islam. Le lecteur ne pourra plus se rendre compte, comme c'est encore le cas chez Pierre Alphonse, de

textes coraniques qui contrebalancent l'image de violence qui est avancée. On ne se rend plus compte d'aucune manière du sentiment propre au musulman dans son approche des mêmes sources que celles auxquelles il est fait allusion. Le caractère brutalement polémique qui caractérise déjà le texte arabe d'al-Kindī est renforcé unilatéralement. Or, c'est bien là l'énorme paradoxe qui résulte de la lecture de ce que disent les deux interlocuteurs, al-Hāshimī et al-Kindī, c'est que des mêmes sources, des mêmes événements historiques évoqués par ces sources, des mêmes comportements du Prophète de l'islam que rapportent ces sources, le musulman et le chrétien ont une lecture radicalement différente. Plus rien chez Vincent de Beauvais ne le laisse apparaître.

Or, ce paradoxe de l'appréciation de la période fondatrice de l'islam continue à exister jusqu'à ce jour. Et al-Kindī nous en donne un exemple: pour lui, le nombre des épouses de Muḥammad est révélateur du caractère scandaleux du comportement de celui-ci. Pour les auteurs musulmans, cela n'a rien d'anormal; au contraire, ils parleront des «*Mères des croyants — Ummahāt al-mu'minīn*».

À ce propos, une autre caractéristique de cette tradition polémique apparaît: comme nous l'avons vu, Vincent de Beauvais n'aborde pas du tout les sujets théologiques de la Trinité et de l'Unité de Dieu, qui pourtant ont été depuis toujours, et depuis le Coran d'ailleurs, à l'avant-plan de la polémique islamo-chrétienne. C'est évidemment lié au caractère même de l'*Apologie* d'al-Kindī, dans laquelle la première partie, sur ce sujet, ne semble pas vraiment être de la même veine que le reste, où l'auteur veut critiquer l'islam de l'intérieur, en se référant à des traditions musulmanes. Et il s'agit effectivement d'un emprunt que Georg Graf a reconnu comme venant de Abū Rā'īṭa. Il est vrai aussi que le texte d'al-Hāshimī ne veut pas être une critique du christianisme à laquelle son interlocuteur aurait à répondre, mais une présentation de l'islam qui se voudrait attrayante. C'est d'ailleurs sur ce point que des auteurs comme Abel et Tolan ont des doutes; la présentation par le musulman ne leur semble pas assez convaincante pour qu'on puisse l'attribuer à un auteur musulman. C'est pour cela aussi peut-être que nous ne retrouvons pas dans cette polémique — du moins pas dans TR-Ar. — le célèbre texte coranique sur la croix que mentionne Pierre Alphonse:

Cor. 4, 157 *Wa mā qatalūhu wa mā ṣalabūhu
wa-lākin shubbihā lahum.*

Ils ne l'ont ni tué ni crucifié;
mais cela leur parut ainsi!

PA.606A Ait enim ipse:
«*Christum non occiderunt neque crucifixerunt
sed visum est illis*».

Il y a d'autres conclusions à tirer de notre étude, qui concernent les textes eux-mêmes. En premier lieu, ce qui est le plus facile: il faudrait une nouvelle édition de la traduction latine d'al-Kindī, basée sur le ms. 1162 de l'Arsenal que Marie-Thérèse d'Alverny a décrit dans son article¹³¹. Ce n'est qu'ensuite qu'on pourra vérifier exactement le rapport de Vincent de Beauvais à la traduction latine d'al-Kindī dont il dépend totalement. D'autre part, il s'avère sans aucun doute qu'il faudrait trouver d'autres manuscrits du texte arabe d'al-Kindī. On se rend compte immédiatement des grandes différences entre le texte arabe étudié par G. Tartar et la traduction latine, dont les manuscrits sont plus anciens que ceux du texte original arabe. Il est d'ailleurs probable que nous avons affaire à un texte qui s'est mis à «vivre» dans les mains des lecteurs et des copistes; nous l'avons nous-mêmes constaté dans la bibliothèque de l'IDEO, où un lecteur a «corrigé» spontanément ce qu'il trouvait «d'erreurs» dans le texte qu'il avait devant lui. La «traduction» latine n'est certainement pas exempte d'amplifications de ce genre. Un exemple: là où le texte arabe met en évidence la qualité de la poésie arabe, du grec des Byzantins, de l'iranien des Persans, du syriaque d'Édesse et de la langue hébraïque (TR-Ar.120 et TR-Fr.193), la traduction mentionne simplement «*scripturas grecas clariores esse in suo eloquio, hebreas in suo, latinas (!) in suo et de ceteris similes*» (SE.91).

La comparaison du *Dialogue* de Pierre Alphonse avec le texte de la traduction latine d'al-Kindī — et les extraits de Vincent — nous montre que les deux n'ont rien en commun, mais aussi, que l'Apologie d'al-Kindī a eu un impact certain sur ce qu'écrivait Pierre Alphonse. On voit par là que, même avant sa traduction, cette *Apologie* et les arguments qui s'y trouvent, devaient être bien connus en Espagne¹³².

Il ne serait donc pas surprenant que de nouveaux éléments de ce dossier soient découverts, ce qui permettrait d'accomplir enfin le projet que Armand Abel avait espéré pouvoir réaliser lui-même et que Georges Tartar a partiellement mené à bien: une édition critique d'al-Kindī arabe, avec traduction latine, en utilisant, entre autres, «*les textes qui passèrent, notamment, dans Vincent de Beauvais*».

131. D'ALVERNY, *Deux traductions latines*, p. 108.

132. Guy Monnot a démontré que la traduction de versets du Coran de Pierre Alphonse ne concorde pas avec la traduction du Coran de Robert de Ketton. Les versets traduits de l'Apologie d'al-Kindī, et donc chez Vincent de Beauvais, ne concordent pas non plus avec celle-ci. Voir: MONNOT, Guy, *Les citations coraniques dans le «Dialogue» de Pierre Alphonse*, dans *Islam et chrétiens du Midi (XIF-XIV^e s.)*, (*Cahiers de Fanjeaux*, 18), pp. 261-277.