LE SHĪʿISME IMĀMITE QUARANTE ANS APRÈS

HOMMAGE À ETAN KOHLBERG

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME
137

LIBRARY
OCT 27 2009
UNIVERSITY OF TORONTO

Illustration de couverture : Hamadan (Iran), XIXe siècle : plat métallique portant la sentence shī'ite « Ali est l'ami de Dieu » (*'Alī walī Allāh*) (collection privée).

LE SHĪ'ISME IMĀMITE QUARANTE ANS APRÈS

HOMMAGE À ETAN KOHLBERG

Sous la direction de
Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Meir M. BAR-ASHER,
Simon HOPKINS

BREPOLS

La *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*

La collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent-trente volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités...).

Directeur de la collection : Gilbert Dahan

Secrétaire de rédaction : Francis Gautier
Secrétaire d'édition : Cécile Guivarch

Comité de rédaction : Denise Aigle, Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Robert Armogathe, Jean-Daniel Dubois, Michael Houseman, Alain Le Boulluec, Marie-Joseph Pierre, Jean-Noël Robert

© 2009 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

D/2009/0095/77
ISBN 978-2-503-53114-4

Printed in the E.U. on acid-free paper

PREFACE

In the spring of 1968, when France and a good number of other places in the world were shaken by important socio-political protest movements, a number of distinguished orientalists assembled at the ancient university of Strasbourg in order to take part in a symposium, a symposium which proved to be a veritable turning-point in the study of Shī'ī Islam in the West. For the first time ever, scholars from all over the world here met at a colloquium devoted exclusively to Imāmī Shī'ism. At this colloquium, organized by Robert Brunschvig and Toufic Fahd, lectures were delivered by many leading scholars of Islam: Armand Abel, Jean Aubin, Claude Cahen, Enrico Cerulli, Henry Corbin, Francesco Gabrieli, Richard Gramlich, Ann Lambton, Gérard Lecomte, Yvon Linant de Bellefonds, Wilferd Madelung, Henri Massé, Seyyed Hossein Nasr, Charles Pellat, Musa Sadr and Georges Vajda. Furthermore, other scholars participated in the discussions, for example Roger Arnaldez, Joseph Eliash, Fritz Meier and Hans Römer. These lectures and discussions resulted in the publication of a fine volume of studies entitled *Le shî'isme imâmite : Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Presses Universitaires de France, Paris 1970.

The publication of *Le shī'isme imāmite* marks the beginning of Shī'ī studies as an academic discipline in the West. The authors represented in the volume have made the major contribution to the development of the discipline, not only through their own published studies, but also through the numerous students they have taught and trained. Most of them, sadly, are no longer with us. Others continue to enrich Shī'ī studies with their researches, notably our eminent friend Wilferd Madelung, who has honoured us with a contribution to the present volume also. In general terms, it would be true to say that the contributors to *Le shī'isme imāmite : quarante ans après* feel themselves directly or indirectly indebted to its predecessor, *Le shî'isme imâmite* of 1970.

In offering a volume of Shī'ī studies to Etan Kohlberg on the fortieth anniversary of the Strasbourg Colloquium we wished to celebrate the central contribution of our friend and colleague to the enrichment of the study of Shī'ī Islam in the intervening period. It is perhaps not by chance that the completion of Etan's doctorate in Oxford and the publication of his first articles date from the 1970s, a few years after the Strasbourg meeting. Just as the contributors to the present volume are conscious of the debt they owe to *Le shî'isme imâmite*, they are happy to acknowledge a debt no less great to Etan Kohlberg, who is widely regarded by his colleagues as a veritable source of inspiration. The fullness of his knowledge, the rigour of his learning, the lucidity of his formulations – these, together with his great qualities as a human being, have been decisive factors in developing and spreading the study of Shī'ī Islam in recent decades.

Le shī'isme imāmite : quarante ans après, which may be regarded as a sequel to *Le shî'isme imâmite*, bears eloquent testimony to the quality and vitality of the study of Imāmī Shī'ism today. A great deal of the credit for the current flowering of research in this field is owed directly to Etan Kohlberg, to whom we offer the present collection in gratitude, affection and admiration.

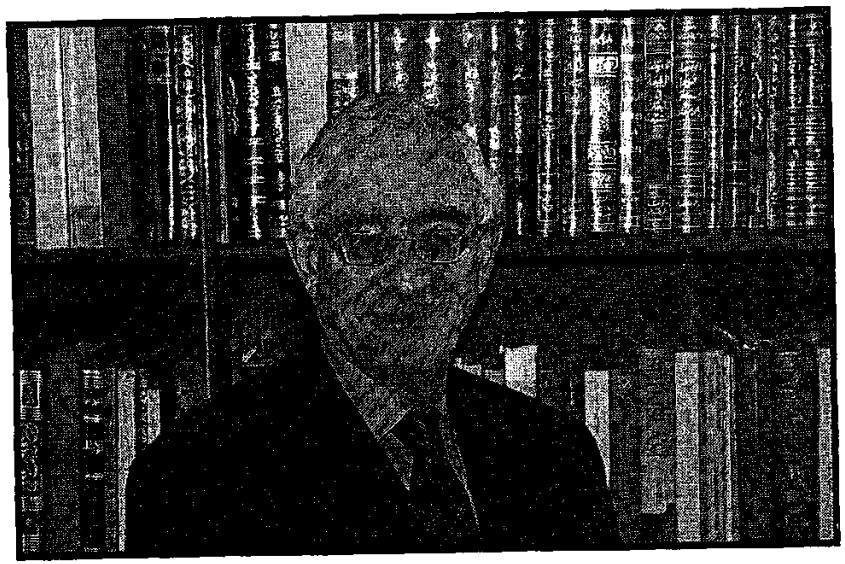
Preface

For material assistance in the publication of this volume the editors would like to express their gratitude to Professor Farhad Daftary and the Institute of Ismaili Studies, London. We are likewise indebted to the Institute of Asian and African Studies of the Hebrew University of Jerusalem and la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Our thanks go also to Cécile Guivarch, who prepared the material for the press.

Mohammad Ali Amir-Moezzi
Meir M. Bar-Asher
Simon Hopkins

N. B. :

Les éditeurs scientifiques du livre ont délibérément opté pour la liberté totale des auteurs quant à l'approche méthodologique, le système de transcription/translittération, l'identification des références, etc. Clarté et cohérence ont été cependant exigées au sein d'un même article.



ETAN KOHLBERG

Frank H. Stewart
The Hebrew University of Jerusalem

I

Some years ago I was talking to a graduate student in the Department of Arabic Language and Literature at the Hebrew University. We were discussing the state of Arabic studies at the university, and she said what a loss it would be when the teachers of central European origin finally disappeared from the scene. She then named a number of distinguished scholars, among them Etan Kohlberg. "But", I said, "Etan isn't a European – he was born and brought up in Tel-Aviv". "Oh well", she replied, "even so, he's just like a European".

There is some truth in this remark. Etan has lived for almost the whole of his life in the country of his birth, and no Israeli thinks of him as an outsider; he has a deep affection for England, a wide knowledge of its literature and a perfect command of the English language; and yet he remains (or so it seems to me) at core a representative of the German-speaking, liberal Jewish *Bildungsbürgertum* of pre-war central Europe.

Etan's father, Joshua Kohlberg (1905–1999), was born in Eastern Galicia, in the town of Kalusz (Kalush), southeast of Lvov. Kalusz is now in Ukraine, but at that time it was part of the Austro-Hungarian Empire. Joshua's parents were Yizhak, who was an accountant, and Hannah (née Reig). The language spoken at home was Yiddish; Polish was Joshua's second language, German (which he spoke flawlessly) his third, and to these he added others in due course, notably Hebrew and English. Joshua was the youngest of eight brothers, four of whom died before reaching adulthood. Of the remainder, the eldest, Eliezer (1899–1981), became a paediatrician, spent the Second World War as a doctor with the Soviet army in Siberia, and finally came to Israel after losing his wife and two children in the Holocaust. Here he remarried and, with his wife Nehama, had one son, Yizhak (Isaac) Kohlberg. The other two brothers were rabbis; they, their families, and also Joshua's parents, all perished in the Holocaust.

At some point after the First World War Joshua moved to Vienna, where in 1927 he was awarded a doctorate in chemistry from the university. He went on to do research and was co-author of a number of papers in his field. He discovered, however, that as a Polish Jew there was little chance for him to make a career as a chemist, and so began to study pharmacology. He completed his professional qualifications in 1932 and then returned to Poland (of which his home town was now a part). In 1934 he established a pharmacy in Königshütte (Chorzów) in Silesia. From his youth, Joshua had been an active Zionist, and in August 1939 he was sent to Geneva as a delegate to the Twenty-First Zionist Congress, where he represented the General Zionist Party. When the Second World War broke out he

was stranded in Switzerland, but managed to reach Palestine in October. Though penniless, he was able immediately to find work as a pharmacist.

Etan's mother, Irma Kohlberg (1909–2002), was born in Breslau (now Wroclaw in Poland, but then part of the German Empire). She was the daughter of Ignaz (Yizhak) Fürst (1880–1958) and Elfriede Cohen (1881–1940). Irma obtained her doctorate in zoology from Freiburg University just after the Nazis had come to power, but was barred from pursuing an academic career. She came to Palestine in 1935 with her parents and her sister, and settled in Jerusalem.

Irma's father, Ignaz Fürst, was the only grandparent whom Etan knew. Ignaz was born in Eisenstadt (Austria) to an orthodox family (his brother was a rabbi in Budapest); he himself was only moderately observant. He moved to Breslau as a young man and set up as a wine merchant. His entrepreneurial abilities brought him a considerable fortune, but when he left Germany he was forced to abandon virtually all his property. Etan was particularly close to his mother's father, and the weekends that Etan and his brother Elon spent in Ramat-Gan, at the home that their grandfather shared with his late wife's sister, remain among Etan's most cherished childhood memories.

Irma's younger sister Suse (Shoshana) (1913–1989) married Klaus Gassmann; their children, grandchildren and great-grandchildren live in Israel.

Etan's parents met in Jerusalem and were married in March 1941. They established a pharmacy in the centre of Tel-Aviv, where they worked together. The business flourished, and in time Joshua Kohlberg also became a director of Zori. This was one of the companies that merged to form Teva Pharmaceutical Industries, an Israeli firm that is now among the world's leading producers of generic drugs. Joshua was politically active and in 1951 would have been elected to the Knesset if his party (the General Zionists) had won only two or three more seats. He was for many years president of the Israel Pharmaceutical Association, and perhaps his most important contribution to Israeli public life was in establishing the School of Pharmacy at the Hebrew University. Joshua was the driving force behind this, and he spent the better part of two years in the U.S.A. (1956–57 and 1958–59) on fund-raising missions.

The Kohlbergs had two children: Etan, who was born on 12th September, 1943, and his brother Elon (now a professor at the Harvard Business School), who was born two years later. Joshua was a genial character in public, but a demanding parent. He pushed his sons as hard as he pushed himself, and proud though he was of them, rarely signalled to them his approval. Joshua and Irma usually spoke German to each other, but Hebrew to their sons, though German was used on occasion. Irma would recite by heart poems by Goethe and Schiller, and she also introduced her children to the works of lesser luminaries, for instance Wilhelm Busch's *Max und Moritz* and Brehm's *Tierleben*, a zoological encyclopaedia in ten volumes. (Etan was, and remains, very fond of animals, and his parents had an early indication of his remarkable abilities when they noticed that he knew by heart on which page of which volume the picture of each animal appeared.) For several years Etan also took German lessons with his aunt Suse. She was an amateur musician, and introduced him to the enchanting world of Schubert's Lieder.

It goes almost without saying that music was important to the Kohlbergs. At the age of five Etan began taking weekly music lessons (the basics of harmony, counterpoint and so on) with the composer Yizhak Edel. Etan's recollection is that he could read music even before he could read Hebrew (or any other language). He

started piano lessons at the age of seven; his piano teachers in Israel included Ilona Vincze and (many years later) Pnina Salzman and Sonia Valline. During the two years that the Kohlbergs lived in the city of New York (1956-1957 and 1958-1959) Etan studied piano with Constantine (Connie) Stronghilos. A piano lesson with Connie, which was supposed to last for one hour, often went on for four or five, and included exercises in harmony and analyses of the structure of the piece being studied. Etan remembers Connie as an inspiring teacher and a wonderful person.

From an early age Etan had shown extraordinary musical talent, and Connie expected that he would devote his life to the piano. Musicians who are familiar with Etan's playing tell me that while he has his own clear ideas about how any particular composition should sound, he never imposes himself on the work, but rather shows himself faithful to the spirit of the composer. He has a particular affection for the Romantics, notably Schumann and Brahms. Yet he has a wide repertoire, and can also perform Bach with a profound understanding of his complex counterpoint. On the technical side, it may be mentioned that Etan is gifted with perfect pitch and with a memory that makes it unnecessary for him, when performing, to use a score.

Etan spent the latter half of 1960 in Brussels, studying piano with Stefan Askenaze. This was the beginning of a decade, or slightly more, during which Etan thought seriously of becoming a professional pianist. His parents supported the idea, and no one qualified to judge the matter seems to have doubted that he could have made a great career. Etan's decision not to become a professional musician was a difficult, even painful, one, and some of his friends regret it to this day. One of them was so disappointed that he refused to speak to Etan for several years afterwards. Etan eventually decided against such a career because he felt that the life of a professional pianist – stressful, highly competitive and entailing a great deal of travel – was not for him. He also came to feel that he would miss the intellectual challenge of academic research. Looking back, Etan has no doubt that he made the right decision.

Etan's non-musical schooling began at the Beit Hinnukh primary school and continued at 'Ironi Alef high school, both in Tel-Aviv. During his family's first year in New York he attended the Joan of Arc Junior High School (1956-1957), and here the current affairs classes given by a Mr. Wolfe greatly increased Etan's interest in the subject. Etan remains to this day an acute observer of the political scene both in Israel and abroad. During the family's second stay in the city (1958-1959) Etan was enrolled in the High School of Music and Art in New York, an institution with particularly high standards. Among the subjects he studied there were art appreciation – which was not taught in Israeli schools at the time – and the bassoon, an instrument that (he says) he played badly.

It was in Tel-Aviv, at 'Ironi Alef, that Etan began studying Arabic. He was then fourteen years old. His teachers were Miriam Solel (who taught the students some short *sūra*s of the Qur'ān and a selection of mediaeval texts) and Avraham Lavi, who taught both modern Arabic (e.g. newspaper articles, Ṭāhā Ḥusayn) and some Palestinian Arabic. It was Lavi in particular who encouraged Etan to pursue the study of Arabic. At 'Ironi Alef Etan also had an inspiring English teacher, Alex Aronson, who later taught at Tel-Aviv University.

Etan was conscripted in August 1961, and served in the army until January 1964. He was able to start his undergraduate studies during his last few months in the army, at the beginning of the academic year 1963–64. He enrolled at the

Hebrew University with a double major, English Literature and Middle Eastern Studies; the following year he switched from Middle Eastern Studies to Arabic Language and Literature. Here too he found some excellent teachers, among them Joshua Blau, Moshe Piamenta and Pessach Shinar. But it was Meir Kister, more than anyone else, who taught Etan (as he did many others) how to approach a classical Arabic text and how to grapple with the intricacies of *ḥadīth*, *tafsīr* and ancient Arabic poetry. In class, Kister kept his students on their toes by prodding them with questions, challenging their understanding of the text, and repeatedly telling them to check the *Lisān al-ʿarab* or Lane. He gave his favourite students bizarre nicknames that were drawn from the more recondite portions of the classical Arabic lexicon. Etan rejoiced in the name of Duʿmūṣ, which means, among other things, "a certain animalcule that dives in water" (Lane). Kister's methods were not those of progressive education – he would say to a student who had failed to understand some difficult passage of a classical text, "An infant in arms (*revaʿ tinoq*, literally "a quarter of an infant') could understand that!" Yet his students remember his teaching with much affection, and Etan found him to be kind and generous. Kister often referred to the fact that both he and Etan's father were "Galizianer"; and on the several occasions on which they met they got along famously.

Etan wrote both his B.A. seminar paper and his M.A. thesis under Kister's supervision. The former dealt with the caliph Abū Bakr in Sunnī and Shīʿī eyes; this was Etan's first encounter with Shīʿī literature and doctrine, a subject in which Kister had kindled his interest. For his M.A. thesis Etan edited two texts by the Ṣūfī author Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021), and these he subsequently published. Etan received his B.A. in 1966 and his M.A. in 1968.

In the summer of 1968, at Kister's suggestion, Etan travelled to Oxford to meet Samuel Stern, who agreed to be his D. Phil. supervisor. Etan began his studies at Oxford (where he was at St. John's College) in January 1969. He met with Stern once a week, submitted written work, discussed his dissertation and benefited from Stern's vast erudition. Stern was helpful, generous with his time, and uncompromising in his standards. He lived at the home of Richard and Sophie Walzer in north Oxford, where Etan was a regular guest. Stern's untimely death in October 1969 came as a profound shock to Etan, as it did to many others. For a while Etan toyed with the idea of returning home, but he decided to stay on after Walzer agreed to take over his supervision. The subject of Etan's dissertation – Shīʿī views of the *ṣaḥāba* – was remote from Walzer's own field of research, so that after Stern's death Etan had to work largely on his own. He nevertheless completed the dissertation in late 1971.

It was at Oxford that I first met Etan (it must have been some time in the winter of 1970–71). He gave a lecture on his work that so impressed me that I went up to him afterwards and introduced myself. I retain two main impressions of him at that period of his life. One was of his extraordinary capacity for managing his time. Then, as later, he never wasted a minute, and got through an enormous amount of work without neglecting any of the other things that mattered to him, notably the piano. He even had his own timesaving method of shaving: he kept an electric razor in his car, and would use it when held up at a traffic light. The second impression was of Etan's lively social life. He made many friends, and remains to this day in touch with a good number of them. These years reinforced

Etan's fondness for England, which he has often visited since; in 1993–94 he spent a sabbatical year there with his young family.

Etan was highly thought of at Oxford, and one of his supporters there, Albert Hourani, offered him an appointment at the university. But Etan wanted to return to Israel, and in January 1972 he began teaching as a lecturer at the Department of Arabic Language and Literature of the Hebrew University.

Although Etan had by this time finally decided not to become a professional pianist, he by no means gave up music. He continued for many years to practise regularly, and even performed in concerts, some of which were broadcast on the radio. And it was at a concert performance, where he had been summoned at the last minute to fill in for an ailing pianist, that he met his future wife, the violinist Bat-Sheva Savaldi. She has more than once described how worried she was at being saddled with an unknown (and unprepared) substitute, how her worries disappeared almost as soon as Etan laid his hands on the keyboard, and how she went home that night and told her mother that she had met her future husband. The wedding took place on 6th July, 1978, and the marriage has been a singularly happy one.

Bat-Sheva was born in Tel-Aviv; her father was a judge, and, like her mother, of Italian origin. Bat-Sheva's paternal grandfather came to Italy from Eastern Europe, but the other three grandparents had deep roots in the ancient Jewish communities of the peninsula. Her father's mother's people, the Saraval family, were Sephardis; they belonged to a well-known rabbinical dynasty that moved to Venice after the expulsion from Spain in 1492. Bat-Sheva has had a distinguished musical career, eventually becoming the concertmaster of the Jerusalem Symphony Orchestra and performing as a soloist and in chamber music groups. She and Etan followed their first joint concert with a number of others.

Etan and Bat-Sheva have two sons, Ophir (born 1981) and Yaron (born 1983). Their mother's family has had a distinct influence on the children – both of them, for instance, celebrated their bar-mitzva at the synagogue of the Italian community in Jerusalem. Etan is a devoted father, who gave and continues to give a great deal of time to his boys. Kindness and encouragement have been his watchwords in bringing them up, and anyone who has seen the Kohlbergs at home will have been struck by the deep mutual sympathy that exists between all members of the family, and by the easy and open relationships between them. Both sons served in the army and then went on to university, and both are involved in the world of music. Yaron is an outstanding pianist, and seems likely to take up the career that his father renounced.

Etan's whole professional life has been spent in the Department of Arabic Language and Literature at the Hebrew University, from which he retired in 2006. The only time that he taught elsewhere was in 1978–79, on a sabbatical at Yale. In Jerusalem he taught, among other things, the Qurʾān with the commentary of the Jalālayn; Qurʾān exegesis; classical Shīʿī doctrine and literature; Ṣūfī texts; mediaeval texts on the subject of martyrdom; and the technique of editing manuscripts. He was an extremely popular teacher, who year after year got such high ratings from his students that he was placed on the university's select list of outstanding teachers.

Etan has directed a number of doctoral dissertations, and some of his graduate students have become university teachers. One of them, Meir Bar-Asher, became

a colleague of Etan's at the Hebrew University, and is himself an expert on Shī'ī Islam.

Etan's personality is marked by modesty, lack of egotism, and extreme sensitivity to others – sensitivity not only in the sense that he has an extraordinary understanding of what others are feeling, but also in the sense that he always shows great respect for those feelings. At core, I should say, he is a very private person, and often a rather worried one; yet I know no one who is more welcome in company, where his irresistible charm and strong sense of fun come to the fore. His colleagues have always appreciated him, not just for his social and intellectual qualities, but also because of his conscientiousness, his willingness to undertake any task that was demanded of him, and his ability to carry it out promptly and efficiently. Etan is that rarest of creatures, a man without enemies. There is in his nature not a single drop of malice, and it is only by applying thumbscrews that one can occasionally get him to utter a negative judgment of any kind. With his high reputation he could easily have been elected to a whole series of administrative posts at his university (and indeed beyond it), but such things are not to his taste. In 1987 he was persuaded to become Director of the Institute of Asian and African Studies, and he did the job well; but he was happy to be able to leave it after two years.

Etan's qualities have been recognized both at home and abroad. He has twice spent sabbaticals at the Institute for Advanced Study in Princeton (1986-1987, 2000-2001). In 1993 he was elected a member of the Israel Academy of Sciences and Humanities, and from 2001 to 2007 he represented the Academy at meetings of the Standing Committee for the Humanities of the European Science Foundation. In 2008 he was awarded two of the most important honours in the Israeli academic community: the Rothschild Prize in the Humanities and the EMET Prize in oriental studies.

II

Etan's research has centred on the history of Islamic religious thought. In general, he has confined himself to the period before Muslim scholars were exposed on a large scale to western ideas, so that the nineteenth century has marked the furthest extent of most of his studies. He has nevertheless shown in some of his publications (for instance, items 18, 26 and 27 in his bibliography) that he is well aware of more recent developments. Most of Etan's work concerns the Shī'ī branch of Islam, and specifically the largest of the Shī'ī sects, the Imāmīs (or Twelvers). At the time that Etan began his career relatively little had been published in the West about this group; it was perhaps only after the Iranian revolution of 1979 that they began to attract much attention.

The Shī'īs, though a minority, have always been a part of the larger Islamic community. This situation has had a profound influence on their ideas, so that it is often inadvisable, or even impossible, to discuss a particular aspect of Shī'ī thought without taking into account the views of the Sunnīs. Even in his work on the Shī'īs, Etan has therefore had occasion to demonstrate his profound knowledge of Sunnī Islam. In recent years, moreover, Etan has taken up the subject of martyrdom, and has treated the subject from a pan-Islamic point of view. This means in effect that the Sunnīs take centre stage. The path-breaking article on martyrdom that Etan published in the *Encyclopaedia of Islam* in 1995 (item 78) has been followed by several others on the same subject (items 34, 38 and 40). This series is probably not yet complete.

All Etan's works bear the stamp of his remarkable qualities. Among them may be mentioned his sovereign command of the Arabic language and his comprehensive knowledge of its mediaeval literature; his relentless thoroughness and almost inhuman accuracy (I remember someone saying casually, as if it were a generally accepted fact, that Etan is gifted with *'iṣma*, divine protection from error); his sober judgement and abundant common sense; and his remarkable gift of exposition, which allows him to present even the most complicated material briefly and clearly. Most readers will perceive that Etan's writings are the work of a scholar with an unerring instinct for form, but perhaps only those who know him well are aware of just how much work he devotes to achieving that form.

If we except the volume of collected articles (item 2), Etan's books are of a rather technical nature. His first (item 1) was an edition of two previously unpublished Ṣūfī texts by al-Sulamī[1]; Etan also edited a third short work by the same author, and published it in the form of an article (item 15).

Etan's next book, a volume of nearly five hundred pages, was called *A Medieval Muslim Scholar at Work* (item 3, which is supplemented by item 30; see also item 61). The scholar in question is Ibn Ṭāwūs (1193–1266), a Shī'ī who lived in Iraq in the age of the Mongol invasions. Ninety pages of Etan's book are devoted specifically to his life, his thought, his works, his methods and his library. Ibn Ṭāwūs was a bibliophile, and in his writings he recorded an unusual amount of information about the books that he read, including remarks on their physical appearance. At the core of Etan's work are two lists: one of the 59 books known to have been written by Ibn Ṭāwūs, the other of the books (excluding his own works) to which Ibn Ṭāwūs makes reference. Of these there are 669 in all. In the case of about a quarter of these books, Ibn Ṭāwūs explicitly noted that he owned a copy, and the likelihood is that he also possessed copies of most of the rest. (He actually published a catalogue of his library, though it has not survived.) Etan's study permits us, therefore, to form a fairly clear idea of the contents of Ibn Ṭāwūs's library, and this is of considerable interest since we do not have similar information about the library of any other mediaeval Muslim scholar. But Etan's book would be hardly less valuable even if we had no idea which, if any, of the books he lists were actually in the possession of Ibn Ṭāwūs. In essence, *A Medieval Muslim Scholar at Work* is a contribution to the history of mediaeval Arabic religious literature.

To those unfamiliar with the nature of books in the era before the invention of printing, it might seem that the compilation of the two lists would be a simple, essentially mechanical, task. The truth is otherwise. A manuscript book might have more than one name, or the same name as some other book; an author always had more than one name, and could easily be confused with another author whose names were similar or identical; and when a mediaeval scholar referred to a book, he did not necessarily give either the author's name or the title in full (and often

1. One of the texts, the *'Uyūb al-nafs*, was republished in Cairo in 1981. This edition makes no mention of Etan's work. Two well-known Egyptian scholars, Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī and 'Abd al-'Azīz Sharaf, appear on the title page as editors, and an introductory section gives details of the MSS on which they allegedly based their version. In actuality they merely copied Etan's edition, omitting the first three paragraphs of the work and the whole of the critical apparatus.

enough he gave neither). A book might exist in various versions, either because the author revised it, or because others shortened it, or for other reasons; parts of a single book might take on a separate existence. In the absence of printed editions, a particular passage could not be referred to by its page number; at best it might be possible to give the name of the chapter in which a passage occurred, though this was not regularly done. By the time of Ibn Ṭāwūs an enormous body of Arabic literature had been produced, a large part of which has since been lost. The contents of more than a third of the books to which he refers are now known – if at all – only by fragments cited in other works. And many of the mediaeval works that have survived have never been printed, or have been printed only in unsatisfactory editions.

In these circumstances, even quite elementary tasks can present serious problems. At least three different attempts were made before the publication of Etan's book to compile a complete list of the works of Ibn Ṭāwūs; Etan's list differs substantially from all three, and is as close to being definitive as is possible in the present state of knowledge. As for the 669 books cited by Ibn Ṭāwūs, almost every one presents problems of one kind or another. Even in the simplest case, where Ibn Ṭāwūs quotes a passage from a book that exists in printed form, Etan had to track down the place in the printed edition where the passage quoted is to be found. But things were rarely so easy, and in many instances extensive research, and no little ingenuity, were necessary to sort out the difficulties. The result is then presented in a lucid, but highly compressed form, in the entry on the book in question. Perhaps I may be allowed to give an example, and by no means one of the most complex ones. Ibn Ṭāwūs cites, just once, a book called *Kitāb nathr al-la'ālī* by an author whom he names as 'Alī b. Faḍl Allāh al-Ḥasanī al-Rāwandī. On the basis of the passage quoted by Ibn Ṭāwūs, Etan establishes that this book is not identical with another *Kitāb nathr al-la'ālī*, published in Tehran in 1958 and ascribed by its editors either to Abū al-Riḍā al-Rāwandī or to Abū 'Alī al-Ṭabrisī. Etan shows that the author of this particular *Kitāb nathr al-la'ālī* is al-Ṭabrisī, as is indeed stated in the other printed edition of the work, which appeared nearly sixty years earlier. Etan then identifies a second *Kitāb nathr al-la'ālī*, which has not yet been printed, but which survives in manuscript, and was written by Faḍl Allāh al-Rāwandī; he shows that this too is not the book cited by Ibn Ṭāwūs – its author was actually the father of the author of the book cited by Ibn Ṭāwūs. It thus emerges that the *Kitāb nathr al-la'ālī* used by Ibn Ṭāwūs is a third book with the same title, and Etan is able to determine that (as far as can be told) the excerpt given by Ibn Ṭāwūs is all that survives of it.

It can be seen, then, that the value of the list of works cited by Ibn Ṭāwūs is twofold. On the one hand, it casts light on Ibn Ṭāwūs – we now know, for instance, which *Kitāb nathr al-la'ālī* it was that he read. On the other hand, the list solves a mass of variegated problems in the history of mediaeval Arabic literature. The information contained in *A Medieval Muslim Scholar at Work* is made readily available by means of extensive indices, and the book has become an indispensable tool for any student of Shī'ī literature.

Etan's most recent book (item 4) was produced in collaboration with Mohammad Ali Amir-Moezzi, and is expected to appear in 2009. It takes up a subject that Etan dealt with in his very first publication (item 6), the allegation made by some Shī'īs that certain passages in the received version of the Qur'ān are not the true word of God, but rather the product of intentional corruption (*taḥrīf*) by 'Alī's enemies.

These enemies, according to this view, aimed to deprive 'Alī and his descendants of their rightful place in the community. This new book is an annotated edition of the *Kitāb al-qirā'āt* of al-Sayyārī, a Shī'ī scholar who lived in the ninth century. Al-Sayyārī's treatise is one of the earliest Shī'ī works to have survived in its entirety. It takes the form of a collection of 725 *ḥadīth*s (traditions that go back either to the Prophet or to one of the Imāms), the majority of which give a variant reading of a particular passage from the Qur'ān. The most interesting variants – they amount to about a third of the total – are those that relate to passages where it is alleged that the Qur'ānic text has been subject to *taḥrīf*. (The remaining variants relate to small details of a kind discussed also by Sunnī scholars.)

The initiative for the edition of al-Sayyārī came from Amir-Moezzi, who obtained copies of some of the manuscripts and who worked with Etan to produce a first draft of the Arabic text. The edition of the text was completed by Etan, who also added a note to each *ḥadīth*. The book includes a lengthy introduction, to which each of the editors contributed part (an early version of it was published as item 41; items 43 and 44 also deal with al-Sayyārī).

Etan's notes to al-Sayyārī set new standards of thoroughness in the editing of mediaeval Arabic texts. They do three main things. First, they identify each of the transmitters of the relevant *ḥadīth*. Second, they indicate where the same or similar *ḥadīth*s may be found elsewhere in the literature. The available manuscripts of al-Sayyārī's are not particularly good, so that these parallel passages are, among other things, often useful in establishing the text. Finally, the notes explain, where necessary, what exactly the *ḥadīth* is about. The first two of these tasks entailed an enormous amount of labour (and some detective work in identifying certain transmitters), while the third often demanded profound understanding. These notes, like those on the works cited by Ibn Ṭāwūs, are highly compressed, and in some cases contain in a small compass enough material for a separate article.

The article, indeed, is Etan's preferred form of publication, and as the above remarks indicate, even his books have something of the aspect of collections of articles. This is not because of any inability to organize material on a large scale; his doctoral dissertation, and indeed his longer articles, offer ample evidence to the contrary. I think the preference for the article is rather an expression of Etan's marked distaste for publishing anything that is not wholly original. This is also why he has so rarely been persuaded to write for a general audience: once a short piece about the Qur'ān (item 90), and twice survey articles on the Shī'a (item 18 and the introduction to item 5). Item 18 in particular is a small masterpiece, and there must be many who wish that he would produce a book in the same genre. The chances of this happening seem, alas, to be negligible: such a work would entail the repetition both of his own findings and those of other scholars. To do this at length is wholly at odds with Etan's temperament; it is striking in fact how little repetition there is in his work, even after more than thirty years of intensive publication. There are a number of subjects to which he has devoted more than one article, but in each of the articles he has tackled the subject from a different angle.

Among Etan's articles and shorter pieces, three groups stand out somewhat from the rest. First, there are those, just mentioned, that are directed at a general audience. Second, there are articles that deal with western views of Islam. Of these there are two. One is a survey of the study of Shī'ism in the West (item 25),

while the other deals with western accounts – notably some bizarre ones from the Middle Ages – of the circumstances under which Muḥammad died (item 35).

A third well-defined group is made up of biographies. Most of these were written for encyclopaedias (items 46–48, 50–55, 57, 60–61, 63–69, 71–73, 79–83, 85–89, 91); the subjects are generally figures of religious significance, and usually, but not always, Shī'īs. Short biographies can be rather bread-and-butter productions, and someone writing an entry of this kind for, let us say, a reference work on mediaeval European history, will usually be able to rely largely on the secondary literature. The study of Islamic history is far less advanced, and every one of the biographies that Etan has produced is the product of extensive original research. Even when writing about a figure as well known as al-Bayḍāwī, the author of the famous Qur'ān commentary, Etan was able to add to our knowledge. The sources give a variety of different dates for al-Bayḍāwī's death – they range over a period of thirty years, from 1286 to 1316. Josef van Ess established that the later dates (after 1302) are the most probable. Now al-Bayḍāwī was a Sunnī, and it had hitherto escaped attention that there is also information about him in Shī'ī sources. By using such sources, Etan was able to confirm that al-Bayḍāwī died in the fourteenth century, and to show that the event probably occurred in 1316 (item 57).

Among the biographies, there are two that appeared in the form of articles in journals (items 29 and 33). Etan wrote these in collaboration with B. Z. Kedar, a distinguished Israeli mediaevalist. Both articles deal with Christian physicians from the Islamic world whose colourful careers brought them into close contact with the Franks.

We are now left with the central body of Etan's articles, those that embody his research on the religion of Islam. A long series of articles (or in some cases entries in encyclopaedias) is devoted to particular topics of doctrine or belief: martyrdom (see above), *taqiyya* (items 8 and 32), *ṣaḥāba* (items 9 and 21), *jihād* (item 10), *muwāfāt* (item 19), *barā'a* (items 24 and 56), *raj'a* (item 74), *safīr* (item 77), *waṣī* (item 84), the idea of evil (item 62), the status among the Shī'a of the non-Imāmī Muslim (item 22), and the status of the *walad zinā* ("the offspring of illicit intercourse") (item 23). There is also a description of how the Imām (referred to in this context as *muḥaddath*) receives information from angels (item 14), and an account of his supernatural powers in relation to vision (item 39). The extent to which historical development is considered in these articles varies: at one extreme stands, for instance, the discussion of the term *muḥaddath*, which is essentially synchronic, while at the other there is the account of the doctrine of *jihād*, which (as its title indicates) is essentially diachronic. Also markedly diachronic are two notable encyclopaedia entries in which Etan sketched the history and opinions of certain long extinct Shī'ī sects, the Rāwandiyya (item 76) and the various groups referred to as the Muḥammadiyya (item 70).

Three articles deal with terms that are important to the Shī'a, but more from the point of view of the history of their usage rather than with regard to their doctrinal significance: these are the discussion of the significance of the name Abū Turāb (item 12), of the history of the word Rāfiḍa as applied to the Shī'a (item 13, with a briefer but more general treatment in item 75), and of when it was that the term Twelver first came to be used (item 37).

Three further publications, which between them cover the period from the earliest days of Shī'ism down to the eighteenth century, deal primarily with the issue of religious authority within the community (items 11, 26 and 28). A fascinating

article, rather difficult to categorize, deals diachronically with a subject that was of particular interest to the Shī'a, but about which the Sunnīs also had something to say, namely the question of what significance, if any, should be attached to the fact that certain beliefs are held by only a minority of the believers (item 36, cf. item 49).

Shī'ī scholars see the whole of history through sectarian eyes, and Etan has written about their views of two periods: the era before the deluge (item 16), and the reign of the Umayyads (item 17). In the first of these articles he looks at the stories that appear in Shī'ī literature about such figures as Adam, Cain and Abel, and Noah and his family, and shows that in many cases these tales have been shaped so as to create parallels between the world of these antediluvian figures and the world as seen by the Shī'a at the time when the tales were composed; thus early prophets like Adam, Seth and Noah have the same kind of secret knowledge as do the Imāms, and they or their followers are subject to persecution and must resort to *taqiyya*. The article about the Umayyad period shows how difficult the later Shī'a found it to make sense of the behaviour of their Imāms under the rule of this dynasty. For example, it had to be explained why one of 'Alī's sons submitted to the caliph Mu'āwiya, while the other revolted; given that as Imāms both were all-knowing and incapable of error, the question raised delicate theological issues.

Much early Shī'ī literature takes the form of *ḥadīth*. Etan has published a brief but comprehensive survey that offers an admirable introduction to the subject (item 20), as well as two more specialized articles: a long one that deals with the earliest collections of Shī'ī *ḥadīth* (item 27), and a short one that deals with an unusual form of Shī'ī *isnād* (item 7). He has also written encyclopaedia articles that deal with later works of Shī'ī literature (items 58 and 59). Here too we may mention a study of literary history that is unusual in that the works it analyses are mostly imaginary. The Shī'a (or at least some of them) believed that their Imāms had access not only to the true version of the Qur'ān, but also to a considerable number of other texts of divine origin, none of them currently available to the rest of humanity. Etan has described these texts and the beliefs that were held about them (item 31).

One of Etan's most notable qualities is his sharp eye for the problematic. Sometimes it is merely a question of an important subject, the information about which has never been put together in an orderly fashion; the article on early collections of Shī'ī *ḥadīth* is an example of this genre. But what attracts Etan to a particular topic is often a paradox, tension or contradiction that he has perceived in the material itself. Martyrdom, for instance, is a good thing, but suicide is a bad one. How do the Muslim scholars draw the line between the two? The *walad zinā* is inherently evil, but a Shī'ī is inherently good. How do the doctors deal with the problem of a Shī'ī *walad zinā*? *Taqiyya* is practically an article of faith among the Shī'a; but how then do they evaluate a man who stands up and fights for his beliefs?

In dealing with questions of this kind, Etan's strong sense of logic leads to deeply satisfying results: he sees all the implications of a particular issue, and seeks out in his sources the places where the doctors confront them. This same sense of logic allows him to explain in the simplest possible language the concepts used by his authors, to perceive the subtle, but often important, distinctions between related concepts, and to make clear to his readers precisely what is at issue in par-

ticular arguments. His article on *muwāfāt* (item 19) is one of those in which this gift finds full expression.

These logical powers are combined with a remarkable intuition, which shows itself above all in Etan's handling of *ḥadīth*. *Ḥadīth* is an almost inexhaustible source of information, but it is also one that demands great delicacy of touch, the basic problems being that there is generally no sure method either of dating a *ḥadīth* or of identifying its true source. In these circumstances the scholar needs a strong creative imagination, but one that is controlled, among other things, by an exact knowledge of the historical context in which the *ḥadīth*s were produced.

Etan is a past master in the use of *ḥadīth*, and I cannot forbear to give at least one example from his work (item 24, pp. 158–61; item 28, pp. 35–37). Zurāra b. A'yan, who died in about A.D. 766, was a disciple of the Imām Ja'far al-Ṣādiq. Zurāra disagreed with his master over certain theological issues, and there exist a number of contradictory traditions on this topic. One *ḥadīth* says that the Imām cursed Zurāra, and another, which does not mention Zurāra by name, alleges that the Imām dissociated himself from any holder of views such as those held by Zurāra. But a third *ḥadīth* says that the Imām claimed that he had neither cursed Zurāra nor dissociated himself from him. In a fourth one al-Ṣādiq is reported as saying to Zurāra, "I criticise you because I wish to protect you".

These are confusing data, but Etan is nevertheless able to make sense of them. The first three *ḥadīth*s reflect the fact that al-Ṣādiq had an ambivalent attitude to Zurāra: on the one hand Zurāra did indeed disagree with him about certain issues, but on the other hand the Imām did not have so many supporters that he could allow himself to sever relations with Zurāra. The fourth tradition is the product of a later age, when scholars could not accept the idea that the Imām might have criticised a figure of Zurāra's standing. The Shī'a were subject to persecution in the time of al-Ṣādiq; the message of this *ḥadīth* is that by publicly criticising Zurāra the Imām was actually protecting him. The Imām's criticism was a form of *taqiyya*, and there was no real conflict between Zurāra and al-Ṣādiq.

Etan's interpretation, which is backed up by other material, is wholly convincing, and (as so often) is presented with such suavity and elegance that the reader can easily remain unaware of the extremely difficult work that lies behind it.

One of the main things that attracted Etan to the study of Islam is the brilliance and creativity of the mediaeval doctors. His respect for their thought is evident in all his work. Yet Etan, of course, is not a Muslim, and his attitude to the literary monuments of the Islamic past is always rigorously critical. It says much, therefore, for the discernment of present-day scholars in the Muslim world that a number of Etan's works have been published in Muslim countries: there has been an Arabic translation of item 11, Turkish ones of items 11, 13, 20 and 37, and Persian ones of items 1, 3, 11, 15, 27 and 37. The Persian translations are the most noteworthy, not only because they are the most numerous, but also because they include Etan's book on Ibn Ṭāwūs. It was published in Qum, the centre of the Shī'ī establishment in Iran, less than a year after its appearance in English. Even allowing for the fact that two translators collaborated on the work, this was a remarkable achievement, for it is a very long book, and rendering it into a non-European language was a task that presented considerable technical difficulties. The translators produced a faithful version of the whole work, including even the acknowledgements and the dedication (which is to Bat-Sheva, Ophir and Yaron).

Iranian scholars, and not only those who live outside Iran, have also shown their esteem for Etan's achievements in numerous personal contacts. Nothing speaks more for the quality of Etan's work than the fact that it is equally admired in East and West.

WORKS OF ETAN KOHLBERG

Books

1. *Jawāmiʿ ādāb al-ṣūfiyya wa-ʿuyūb al-nafs wa-mudāwātuhā* by Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412 H). Edited with an introduction and indexes. 28 p. (English) + 124 p. (Arabic). The Max Schloessinger Memorial Series, Texts 1, Jerusalem 1976. Reproduced (with a Persian translation of the introduction) in Naṣrallāh Pūrjawādī, *Majmūʿa-i āthār-i Abū ʿAbd al-Raḥmān Sulamī*, I, Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, [Tehran] 1990.
2. *Belief and Law in Imāmī Shīʿism.* Variorum Reprints, Aldershot 1991 [= BL]. x + 352 p.
3. *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and His Library.* Brill, Leiden 1992. IX + 470 p. Persian translation (by Sayyid ʿAlī Qarāʾī and Rasūl Jaʿfariyān), *Kitābkhāna-i Ibn Ṭāwūs wa-aḥwāl wa-āthār-i ū*, Qumm, Bahman 1371sh/ Jan. 1993. 771 p.
4. (with Mohammad Ali Amir-Moezzi): *Revelation and Falsification: The Kitāb al-Qirāʾāt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī.* Critical edition with an introduction and notes. Brill, *Texts and Studies on the Qurʾān*, vol. 4, Leiden 2009.

Books edited

5. *Shīʿism.* Vol. 33 of *The Formation of the Classical Islamic World*, General Editor: Lawrence I. Conrad. Aldershot 2003.

Articles

6. "Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qurʾān", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented to R. Walzer*, ed. S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, Oxford 1972, p. 209-224.
7. "An Unusual Shīʿī Isnād", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), p. 142-149 = BL, art. VIII.
8. "Some Imāmī Shīʿī Views on *taqiyya*", *Journal of the American Oriental Society* 95/3 (1975), p. 395-402 = BL, art. III.
9. "Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39/1 (1976), p. 91-98.
10. "The Development of the Imāmī Shīʿī Doctrine of *jihād*", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126/1 (1976), p. 64-86 = BL, art. XV. Reproduced in *Shiʿism*, ed. Colin Turner and Paul Luft, Routledge 2007.
11. "From Imāmiyya to Ithnā ʿAshariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39/3 (1976), p. 521-534 = BL, art. XIV. Arabic translation, "Min al-imāmiyya ilā l-ithnay ʿashariyya", in *al-Ijtihād*, [Beirut] 5/19 (1413/1993), p. 165-182. Persian translation, "Az imāmiyya tā ithnā ʿashariyya",

in *Faṣlnāmā-i pazhūhashtī-i dānishgāh-i imām Ṣādiq* 1/2 (1374sh/1995), p. 201-220. Turkish translation (by Cemil Hakyemez), "İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye", in *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (Journal of Academic Research in Religious Sciences)*, 5/3 (August 2005), p. 287-302.

12. "Abū Turāb", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/2 (1978), p. 347-352 = BL, art. VI.
13. "The Term 'Rāfiḍa' in Imāmī Shī'ī Usage", *Journal of the American Oriental Society* 99/4 (1979), p. 677-679 = BL, art. IV (different pagination). Turkish translation (by H. İbrahim Bulut), "İmamiyye Şiası Geleneğinde Rafizi Terimi", in *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), p. 117-124.
14. "The Term 'Muḥaddath' in Twelver Shī'ism", *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem 1979, p. 39-47 = BL, art. V.
15. "*Manāhij al-'ārifīn* – a Treatise on Ṣūfism by Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), p. 19-39, 2 (1980), p. 384-385. Reproduced (with a Persian translation of the introduction) in Naṣrallāh Pūrjawādī, *Majmū'a-i āthār-i Abū 'Abd al-Raḥmān Sulamī* I, Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, [Tehran] 1990.
16. "Some Shī'ī Views of the Antediluvian World", *Studia Islamica* 52 (1980), p. 41-66 = BL, art. XVI.
17. "Some Imāmī Shī'ī Interpretations of Umayyad History", *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, Carbondale, Southern Illinois University Press 1982, p. 145-159, 249-254 = BL, art. XII.
18. "The Evolution of the Shi'a", *The Jerusalem Quarterly* 27 (1983), p. 109-126 = BL, art. I (different pagination). Originally published in Hebrew as "Ha-Shi'a: si'ato shel 'Alī", in *Zmanim* 8 (1982), p. 16-23, repr. in Martin Kramer (ed.), *Meḥa'a u-mahpekha ba-islam ha-shi'i (Protest and Revolution in Shī'ite Islam)*, Tel-Aviv 1985, p. 11-30.
19. "*Muwāfāt* Doctrines in Muslim Theology", *Studia Islamica* 57 (1983); p. 47-66.
20. "Collection and Transmission of Shī'ī *ḥadīth*", and "Description of the Corpus of Shī'ī *ḥadīth*", *The Cambridge History of Arabic Literature* I, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 299-307. Turkish translation (by M. Ali Büyükkara),"Şii Hadis", in *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (2000), p. 47-56.
21. "Some Imāmī Shī'ī Views on the Ṣaḥāba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), p. 143-175 = BL, art. IX.
22. "Non-Imāmī Muslims in Imāmī *fiqh*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), p. 99-105 = BL, art. X.
23. "The Position of the *walad zinā* in Imāmī Shī'ism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/2 (1985), p. 237-266 = BL, art. XI.
24. "*Barā'a* in Shī'ī Doctrine", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 139-175.
25. "Western Studies of Shi'a Islam", *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, ed. M. Kramer, Westview Press, Boulder, Colorado 1987, p. 31-44 = BL, art. II.

26. "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, ed. N. Levtzion and John O. Voll, Syracuse University Press, Syracuse 1987, p. 133-160 = BL, art. XVII.
27. "Al-uṣūl al-arba'umi'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), p. 128-166 = BL, art. VII. Reproduced in Harald Motzki (ed.), *Ḥadīth: Origins and Developments*, vol. 28 of *The Formation of the Classical Islamic World*, General Editor: Lawrence I. Conrad, Aldershot 2004, chapter 6, p. 109-147. Persian translation (by Muḥammad Kāẓim Raḥmatī), "Al-uṣūl al-arba'umi'a (aṣlihā-yi čihārgānah)", in *'Ulūm-i Ḥadīth* 5/3 (1379sh/2000), p. 69-123.
28. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said A. Arjomand, State University of New York Press, Albany 1988, p. 25-53 = BL, art. XIII.
29. (With B. Z. Kedar:) "A Melkite Physician in Frankish Jerusalem and Ayyūbid Damascus: Muwaffaq al-Dīn Ya'qūb b. Siqlāb", *Asian and African Studies* 22 (1988), p. 113-126.
30. "'Alī b. Mūsā ibn Ṭāwūs and his Polemic against Sunnism", *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien Band 4, ed. Bernard Lewis and Friedrich Niewöhner, Wiesbaden 1992, p. 325-350.
31. "Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shī'ism", *Les retours aux écritures: fondamentalismes présents et passés*, éd. Évelyne Patlagean et Alain Le Boulluec, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, vol. XCIX, Peeters, Louvain-Paris 1993, p. 295-312.
32. "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion", *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa, Brill, Leiden 1995, p. 345-380. Reproduced in *Shi'ism*, ed. Colin Turner and Paul Luft, Routledge 2007.
33. (With B. Z. Kedar:) "The Intercultural Career of Theodore of Antioch", *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean: Studies in Honour of David Jacoby*, ed. B. Arbel, Tel Aviv and London 1996, p. 164-176 [=*Mediterranean Historical Review* 10 (1995)].
34. "Medieval Muslim Views on Martyrdom", *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde* [= Proceedings of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, the Humanities and Social Sciences Division], Nieuwe Reeks, Deel 60, no. 7, Amsterdam 1997, p. 281-307. Hebrew version: "Mot qdoshim ve-haqrava 'azmit ba-islam ha-qlasi", in *Pe'amim* 75 (1998), p. 5-26.
35. "Western Accounts of the Death of the Prophet Muḥammad", *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe : L'invention des origines*, éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi et John Scheid, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, vol. 110, Brepols, Turnhout-Paris 2000, p. 165-195.
36. "In Praise of the Few", *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*, ed. G. R. Hawting, J. A. Mojaddedi and A. Samely, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 149-162.

37. "Early Attestations of the Term 'Ithnā 'ashariyya' ", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), p. 343-357. Reproduced in *Shi'ism*, ed. Colin Turner and Paul Luft, Routledge 2007. Persian translation (by Muḥammad Kāẓim Raḥmatī), "Nukhustīn-i kārburdhā-yi iṣṭilāḥ-i ithnay 'ashariyya", in *Kitābmāh-i dīn* 4/11-12 (1380sh/2001), p. 64-75. Turkish translation (by H. İbrahim Bulut), "İsnā-aşeriyye Teriminin İlk Kullanışları", in *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), p. 95-108.
38. "Martyrs and Martyrdom in Classical Islam", *Religions and Cultures: First International Conference of Mediterraneum*, ed. Adriana Destro and Mauro Pesce, Global Publications, Binghamton, New York 2002, p. 91-120.
39. "Vision and the Imams", *Autour du regard: Mélanges Gimaret*, éd. É. Chaumont, avec la collaboration de D. Aigle, M. A. Amir-Moezzi et P. Lory, Peeters, Louvain-Paris 2003, p. 125-157.
40. "Dmut ha-navi Muḥammad ke-shahid" (The Image of the Prophet Muḥammad as a *shahīd*) (Hebrew), *'Iyyunim ba-islam ha-qadum: dvarim she-ne'emru be-yom 'iyyun likhvod Meir J. Kister bi-mlot lo tish'im shana* (Studies in Early Islam: Papers Honouring Meir J. Kister on his Ninetieth Birthday), The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 5765/2005, p. 45-71.
41. (With M. A. Amir-Moezzi) "Révélation et falsification. Introduction à l'édition du *Kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī", *Journal Asiatique* 293 (2005), p. 663-722.
42. "Shahīd: a Framework on Islamic Martyrdom", *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006), p. 129-141 (updated version of no. 78).
43. "Megamмot ba-sifrut ha-parshanit ha-shi'it imamit ha-qduma u-trumato shel al-Sayyārī" (Trends in Early Imāmī Shī'ī Exegetical Literature and the Contribution of al-Sayyārī) (Hebrew), *Davar davur 'al ofnav: meḥqarim be-farshanut ha-miqra ve-ha-qur'ān bi-me ha-benayim muggashim le-Haggai Ben-Shammai* (*A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān, Presented to Haggai Ben Shammai*), ed. Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa and Bruno Chiesa, Ben-Zvi Institute, Jerusalem 5767/2007, p. 413-446.
44. (With M. A. Amir-Moezzi) "Remarques sur l'histoire de la rédaction du Coran. Autour du Livre des Récitations coraniques d'al-Sayyārī", *Apocrypha* 18 (2007), p. 247-288.

Articles in scholarly encyclopaedias

I. *Encyclopaedia Iranica*

45. "Akbārīya" (I, p. 716-718) (1984)
46. "'Alī b. Abī Ṭāleb" (I, p. 843-848) (1985)
47. "A'maš, Abū Moḥammad Solaymān b. Mehrān" (I, p. 926-928) (1985)
48. "Āmedī, Abu'l-Fatḥ 'Abd-al-Wāḥed b. Moḥammad" (I, p. 929-930) (1985)
49. "'Āmma" (I, p. 966-967) (1985)

50. "Āmolī, Sayyed Bahā'-al-Dīn" (I, p. 983-985) (1985)
51. "Astarābādī, Mollā Moḥammad Amīn" (II, p. 845-846) (1987)
52. "Bahā'-al-Dīn 'Āmelī, Shaikh Moḥammad b. Ḥosayn Bahā'ī" (III, p. 429-430) (1988)
53. "Baḥrānī, Aḥmad b. Moḥammad" (III, p. 527-528) (1988)
54. "Baḥrānī, Yūsof b. Aḥmad" (III, p. 529-530) (1988)
55. "Balāḡī, Moḥammad-Jawād" (III, p. 572-573) (1988)
56. "Barā'a" (III, p. 738-739) (1988)
57. "Bayżāwī, Nāṣer-al-Dīn Abu'l- Kayr 'Abd-Allāh b. 'Omar" (IV, p. 15-17) (1989)
58. "Beḥār al-anwār" (IV, p. 90-93) (1989)
59. "al-Darī'a elā taṣānīf al-šī'a" (VII, p. 35-36) (1994)
60. "Deylamī, Abū Moḥammad Ḥasan" (VII, p. 339-341) (1995)
61. "Ebn Ṭāwūs, Rażī-al-Dīn 'Alī" (VIII, p. 55-58) (1997)
62. "Evil (in Shi'ism)" (IX, p. 82-85) (1998)
63. "Faḍl b. Šāḏān" (IX, p. 463-464) (1999)
64. "Ḡażā'erī, Ḥosayn b. 'Obayd-Allāh" and "Ḡażā'erī, Aḥmad b. Ḥosayn" (X, p. 352-354) (2000)
65. "Ḥalabī, Abu'l-Ṣāleḥ" (read: Abu'l-Ṣalāḥ) (XI, p. 580-581) (2003)
66. "Ḥellī, Najm-al-Dīn" (XII, p. 169-170) (2003)
67. "Kolaynī, Abū Ja'far Moḥammad b. Ya'qūb" (forthcoming)
68. "Rāvandī, Qoṭb-al-Dīn Sa'īd" (forthcoming)

II. *Encyclopaedia of Islam - New Edition*

69. "Muḥammad b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn" (VII, p. 398-400) (1991)
70. "Muḥammadiyya" (VII, p. 459-461) (1991)
71. "Mūsā al-Kāẓim" (VII, p. 645-648) (1992)
72. "Muslim b. 'Aḳīl" (VII, p. 688-691) (1992)
73. "al-Nahīkī" (VII, p. 905-906) (1992)
74. "Radj'a" (VIII, p. 371-373) (1993)
75. "Rāfiḍa" (VIII, p. 386-389) (1994)
76. "Rāwandiyya" (VIII, p. 461-463) (1994)
77. "Safīr" (VIII, p. 811-812) (1995)
78. "Shahīd" (IX, p. 203-207) (1995) (see also no. 42)
79. "al-Shahīd al-Thānī" (IX, p. 209-210) (1996)
80. "Shurayḥ" (IX, p. 508-509) (1996)
81. "Sulaymān b. Ṣurad" (IX, p. 826-827) (1997)
82. "Ṭabrisī, Abū Manṣūr Aḥmad b. 'Alī b. Abī Ṭālib" (X, p. 39-40) (1998)
83. "Ṭabrisī, Amīn al-Dīn al-Faḍl b. al-Ḥasan" (X, p. 40-41) (1998)
84. "Waṣī" (XI, p. 161-162) (2001)

85. "Zayn al-ʿĀbidīn" (XI, p. 481-483) (2002)
86. "Shamir b. Dhi'l-Djawshan" (Supplement, p. 722-723) (2004)

III. *Encyclopaedia of Islam - Third Edition*

87. "ʿAdī b. Ḥātim" (part 2007-3, p. 83-84)

IV. *Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade, London and New York 1987)

88. "Ibn Bābawayhi" (VI, p. 558-559)
89. "al-Majlisī" (IX, p. 141-142)

V. *Ha-Entsiklopedia ha-'Ivrit* (Encyclopaedia Hebraica)

90. "Qur'ān" (Hebrew) (XXX, cols. 50-52) (1978)

VI. *Encyclopedia of Islamic Political Thought*

91. "Ja'far al-Ṣādiq" (forthcoming)

Reviews

92. R. Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, in *Hamizrah Hehadash* 23/2 (1973), p. 206-207 (Hebrew).
93. J. van Ess, *Frühe Muʿtazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāšiʾ al-Akbar (d. 293 H)*, in *Journal of the American Oriental Society* 95/3 (1975), p. 496-497.
94. M. J. Kister *et al.* (eds.), *Israel Oriental Studies*, vols. 1-3 (1971-1973), in: *Hamizrah Hehadash* 26/1-2 (1976), p. 68-72 (Hebrew).
95. M. Lings, *What is Sufism?*, in *Hamizrah Hehadash* 26/1-2 (1976), p. 73-75 (Hebrew).
96. M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, in *International Journal of Middle Eastern Studies* 11(1980), p. 543-544.
97. I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismaʿili Literature*, in *International Journal of Middle Eastern Studies* 12 (1980), p. 217-218.
98. S. H. M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shiʿa Islam*, in *History Today* (April 1980), p. 57.
99. J. N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, in *International Journal of Middle Eastern Studies* 12 (1980), p. 419-421.
100. A. Welch and P. Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 3 (1982), p. 241-242.
101. J. Lassner, *The Shaping of ʿAbbāsid Rule*, in *Journal of the American Oriental Society* 102/2 (1982), p. 371-373.
102. W. C. Chittick (ed. and trans.), *A Shiʿite Anthology*, in *Al-ʿarabiyya* 16 (1983), p. 135-137.

103. W. Madelung, *Streitschrift des Zaiditenimams Aḥmad an-Nāṣir wider die ibaditische Prädestinationslehre*, in *Journal of the American Oriental Society* 107/4 (1987), p. 806-809.
104. M. Momen, *An Introduction to Shiʿi Islam*, in *Asian and African Studies* 21/2 (1987), p. 229-234.
105. A. A. Sachedina, *The Just Ruler in Shiʿite Islam*, in *Journal of Near Eastern Studies* 52/1 (1993), p. 54-56.
106. H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*, in *Journal of the American Oriental Society* 114/3 (1994), p. 459-460.
107. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shīʿisme originel: aux sources de l'ésotérisme en Islam*, in *Arabica* 42/2 (1995), p. 285-288.
108. Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), p. 279-281.
109. Arzina R. Lalani, *Early Shīʿī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65/1 (2002), p. 142-143.
110. A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shīʿism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad*, in *Iranian Studies* 36 (2003), p. 108-110.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE SUR LE *KITĀB SULAYM B. QAYS*, le plus ancien ouvrage shi'ite existant

Mohammad Ali Amir-Moezzi
École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, Paris

I

La littérature shi'ite primitive reste encore insuffisamment connue. J'entends par là les écrits antérieurs au grand corpus du Hadith shi'ite élaboré grosso modo entre le début du IIIe et le début du IVe siècle de l'hégire (environ 850 et 950 de l'ère commune), corpus formé par les compilations de grands traditionnistes tels qu'al-Sayyārī, al-Barqī, al-Ṣaffār al-Qummī, Furāt al-Kūfī, al-'Ayyāshī, al-Kulaynī et quelques autres[1]. Autrement dit, notre connaissance des sources auxquelles ont puisé ces derniers auteurs est encore très incomplète. Jusqu'ici, quelques rares savants ont commencé l'examen critique de cet immense champ d'investigation inexploré: Etan Kohlberg, dans son article fondamental sur les « quatre cents écrits originaux » (*al-uṣūl al-arba'u mi'a*), a attiré l'attention du monde savant occidental sur ces antiques ouvrages dont la grande majorité est perdue et qui sont attribués, tout au moins pour beaucoup d'entre eux, aux disciples directs des imams historiques[2]. Par ailleurs, dans son ouvrage sur Ibn Ṭāwūs, désormais incontournable pour toute étude du shi'isme classique, Etan Kohlberg présente et examine un grand nombre d'écrits parfois fort anciens[3]. Ensuite Hossein Modarressi qui, dans un récent livre magistral, offre une première étude d'ensemble, particulièrement documentée, des écrits shi'ites censés avoir été écrits pendant les trois premiers siècles de l'hégire[4]. Le même savant avait déjà examiné la question dans son ouvrage bibliographique sur la tradition textuelle du droit shi'ite[5]. Enfin, Hassan

1. Sur le corpus du Hadith shi'ite voir K. Modīr Shānehčī, « Kotob-e arba'e-ye ḥadīth-e shī'e », *Nāme-ye āstān-e qods* 1/2 (nouvelle série), 18, Mashhad, s.d. (vers 1975), p. 43-65; E. Kohlberg, « Shī'ī *Ḥadīth* », dans A. F. L. Beeston *et al.* (éd.), *The Cambridge History of Arabic Literature* 1: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, p. 299-307; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrasse 1992 (2007²), p. 48-58; M. 'A. Maḥdavī Rād- A. 'Ābedī- 'A. Rafī'ī, « Ḥadīth », dans *Tashayyo': seyrī dar farhang va tārīkh-e tashayyo'* (il s'agit de l'article « tashayyo' » du *Dā'erat al-ma'āref-e tashayyo'*, en cours de publication à Téhéran), Téhéran 1373 s./1994, p. 109-127 ; R. Gleave, « Between *Ḥadīth* and *Fiqh*: the "Canonical" Imāmī Collections of *Akhbār* », *Islamic Law and Society* 8/3 (2001), p. 350-382.

2. E. Kohlberg, « Al-uṣūl al-arba'umi'a », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), p. 128-166 (repris dans Id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, Variorum Reprints, 1991, article 7).

3. E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leiden 1992.

4. H. Modarressi, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature*, t. 1, Oxford 2003.

5. H. Modarressi Tabātabā'ī, *An Introduction to Shī'ī Law. A Bibliographical Study*, Londres 1984.

Ansari a consacré plusieurs articles en persan, aussi pertinents que riches de pistes de recherche, à la littérature shi'ite très ancienne, articles parus dans des publications iraniennes – malheureusement mal connues des chercheurs occidentaux – ou encore sur internet[6]. Ces études pionnières offrent aux chercheurs de nombreux terrains d'investigation sur les sources écrites les plus anciennes du shi'isme et c'est en toute modestie que le présent article tente également d'y contribuer par quelques brèves notes bibliographiques et historiques sur un ouvrage majeur, et pourtant resté injustement méconnu, du shi'isme naissant.

II

Le *Kitāb Sulaym b. Qays*, appelé aussi *Aṣl Sulaym b. Qays*[7] ou encore *Kitāb al-saqīfa*[8], serait, selon la tradition shi'ite, l'œuvre de Sulaym b. Qays al-Hilālī, disciple du premier imam 'Alī b. Abī Ṭālib et par conséquent un des tout premiers écrits shi'ites voire islamiques. Il est principalement consacré à la perception shi'ite des événements qui auraient marqué la mort et la succession du prophète Muḥammad, à savoir le « complot » savamment fomenté par certains Compagnons de celui-ci, en premier lieu 'Umar b. al-Khaṭṭāb, pour accaparer le pouvoir en plaçant Abū Bakr sur le siège du califat et écartant 'Alī de ce qui lui revenait de droit divin, par la volonté de Dieu et de Son Envoyé, complot qui inaugure ainsi la corruption de la nouvelle religion pour la majorité des fidèles.

Ce contenu, sur lequel on reviendra, ainsi que la très grande ancienneté présumée de l'ouvrage, lui procurent, aux yeux des shi'ites, une importance toute particulière. Un hadith, attribué au sixième imam, Ja'far al-Ṣādiq, illustre ce prestige : « Celui qui, parmi nos partisans (littéralement : nos shi'ites) et ceux qui nous aiment, ne détient pas le Livre de Sulaym b. Qays al-Hilālī, c'est comme s'il ne possédait rien de notre cause et ne connaissait rien des fondements de nos doctrines (littéralement : "nos fondements"). Ce livre constitue l'alphabet du shi'isme et c'est un secret parmi les secrets des descendants de Muḥammad »[9]. Des sources

6. Par ex. Ḥ. F. Anṣārī, « Abū Zayd-e 'Alawī va *ketāb*-e ū dar radd-e emāmiyye », *Ma'āref* 17/1 (2000), p. 125-129 ; « *Nahj al-balāgha* pīsh az *Nahj al-balāgha* », *Nashr i Dānesh* 19/1 (2001), p. 63-67 ; « Zaydiyye va manābe'-e maktūb-e emāmiyye », *'Olūm e ḥadīth* 5/2 (2001), p. 149-161 ; « Az Abū l-Qāsim Kūfī tā nevisande-ye *'Uyūn al-mu'jizāt* », *Ketāb-e māh-e dīn* 117-119, 1386 s./2007, p. 4-17. Voir http://ansari.kateban.com où sont publiés de très nombreux travaux de l'auteur sur notre sujet. Citons aussi la remarquable étude d'un quatrième savant : R. Ja'fariyān, « Shadharāt min kutub mafqūda li-Muḥammad b. Baḥr al-Ruhnī », *Turāthunā* 21/3-4 (1426/2005), p. 7-92. De cette liste sont exclus les travaux non-critiques ; je pense par exemple aux études bibliographiques, érudites mais de type traditionnel, comme *al-Dharī'a* d'Āghā Bozorg al-Ṭihrānī (voir ci-après).

7. Et non pas *Kitāb al-aṣl*, comme cela est indiqué dans M. Djebli, « Sulaym b. Ḳays » *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition (désormais *EI2*), t. 9, p. 854, sans doute à la suite d'I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-1890, t. 2, p. 10-11. Sur *aṣl*, pl. *uṣūl*, voir l'article d'E. Kohlberg cité ci-dessus à la note 2 (mention du *Aṣl Sulaym b. Qays*, à la p. 147, n° 96 de cet article).

8. En référence à la *saqīfa* (préau public, forum) des Banū Sā'ida, clan khazrajite des Anṣār, où eurent lieu, selon la tradition, les discussions sur la succession du Prophète, juste après la mort de celui-ci ; ces discussions aboutirent à la mise à l'écart de 'Alī et à l'élection d'Abū Bakr ; voir G. Lecomte, « al-Saḳīfa », *EI2*, t. 8, p. 918. Je vais y revenir.

9. *Man lam yakun 'indahu min shī'atinā wa muḥibbīnā kitāb sulaym b. qays al-hilālī fa-laysa 'indahu min 'amrinā shay'un wa lā ya'lamu min asbābinā shay'an wa huwa abjad al-shī'a wa huwa sirr min asrār āl muḥammad* ; cette tradition n'est rapportée, à ma connaissance, que par des sources

anciennes rapportent une tradition remontant au quatrième imam, 'Alī b. al-Ḥusayn Zayn al-'Ābidīn, qui, après avoir entendu un disciple lui réciter le Livre de Sulaym, aurait dit : « Tout ce qu'a dit Sulaym est véridique, que Dieu lui fasse miséricorde. Tout cela fait partie de notre enseignement (i.e. à nous les imams) et nous le connaissons »[10].

Que peut-on savoir sur Sulaym et l'ouvrage qui porte son nom ? Les notices consacrées au personnage dans des ouvrages prosopographiques et bibliographiques shi'ites, ainsi que dans certaines études critiques, sont fort nombreuses[11]. Sulaym b. Qays Abū Ṣādiq[12] al-Hilālī al-'Āmirī al-Kūfī aurait fait partie des Épigones (*tābi'ūn*). Compagnon et un des adeptes les plus fervents de 'Alī (m. 40/660), il aurait également connu, grâce à sa longue vie, les quatre imams suivants, al-Ḥasan (m. 49/669), al-Ḥusayn (m. 61/680), 'Alī b. al-Ḥusayn (m. *circa* 92/711) et l'enfant Muḥammad al-Bāqir (m. *circa* 119/737). D'après les récits traditionnels, il avait commencé, dès sa prime jeunesse, à consigner par écrit les événements et les conflits dramatiques qui suivirent la mort du Prophète et marquèrent l'histoire des premiers califats, en se fondant sur les récits recueillis auprès de 'Alī et quelques-uns des principaux partisans et disciples de celui-ci, tels Salmān al-Fārisī, Abū Dharr al-Ghifārī ou al-Miqdād b. Aswad ou encore auprès d'autres acteurs des événements.

Après l'assassinat de 'Alī et la mise en place de la violente politique de répression anti-alide des premiers Omeyyades, Sulaym fut recherché par le cruel gouverneur de l'Irak al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 95/714) qui avait l'intention de le mettre à mort. Il s'évada alors de l'Irak et trouva refuge en Iran méridional, dans le petit village

tardives : al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 110 tomes en 90 volumes, Téhéran-Qumm 1376-1392/1956-1972, t. 1, p. 76 et t. 23, p. 124 (l'auteur écrit avoir copié le hadith de Ja'far d'un manuscrit du Livre de Sulaym daté de 609/1212-1213) ; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Ithbāt al-hudāt*, éd. A. Tajlīl Tabrīzī, Qumm s.d., t. 1, p. 663 ; 'Abd al-Nabī al-Kāẓimī, *Takmilat al-rijāl*, éd. M. Ṣ. Āl baḥr al-'ulūm, Najaf s.d., t. 1, p. 467 ; al-Nūrī al-Ṭabrisī, *Mustadrak al-Wasā'il*, Qumm 1383/1963, t. 3, p. 183 ; al-Māmaqānī, *Tanqīḥ al-maqāl*, Téhéran s.d., t. 2, p. 54 ; Āghā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, Téhéran-Najaf 1353-1398/1934-1978, t. 2, p. 152. Ces références, ainsi que celles des notes qui suivent, ne sont évidemment pas exhaustives. D'une manière générale, on essaiera de citer les plus anciennes et/ou les plus pertinentes parmi les sources.

10. *Ṣadaqa sulaym raḥimahu llāh hādhā ḥadīthunā kulluhu na'rifuhu* ; al-Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, sélections d'al-Ṭūsī, éd. S. M. Rajā'ī, Qumm 1404/1983, t. 2, p. 321 ; al-Ḥasan b. Sulaymān al-Ḥillī (attribué à), *Mukhtaṣar Baṣā'ir al-darajāt*, Najaf 1370/1950, p. 40 ; al-Majlisī, *Biḥār*, t. 1, p. 76 ; t. 23, p. 124 et t. 53, p. 66 ; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, éd. 'A. Rabbānī Shīrāzī, Téhéran 1395/1975, t. 18, p. 72 et t. 20, p. 12 ; Id., *Ithbāt al-hudāt*, t. 1, p. 663.

11. Al-Barqī, *al-Rijāl*, éd. S. K. Mūsawī, Téhéran 1383/1963-1964, p. 4, 7-9 ; al-Kashshī, *Ikhtiyār*, p. 104-105 ; Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. R. Tajaddod, Téhéran 1350 s./1971, p. 275 ; al-Nu'mānī, *Kitāb al-ghayba*, Beyrouth 1403/1982, p. 61 ; Ibn al-Ghaḍā'irī, *Rijāl* (connu également sous le titre de *K. al-ḍu'afā'*), éd. M. R. al-Ḥusaynī al-Jalālī, Qumm 1421/2000, p. 63-64, 118-119 ; al-Najāshī, *Fihrist asmā' muṣannifī al-shī'a* (= *Rijāl al-Najāshī*), éd. M. Sh. al-Zanjānī, Qumm 1407/1986, p. 8 ; al-Ṭūsī, *al-Rijāl*, Najaf 1380/1960, p. 43, 68, 74, 91, 124 ; Id., *al-Fihrist*, éd. M. Ṣ. Āl baḥr al-'ulūm, Najaf 1356/1937, p. 81 ; al-'Allāma al-Ḥillī, *Khulāṣat al-aqwāl*, Najaf 1381/1961, p. 83 ; C. Borckelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar 1898, t. 1, p. 199 ; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, Leiden 1967, p. 525-26 (et non 527 comme cela est indiqué dans l'article « Sulaym b. Ḳays » d'*EI2*) ; M. Djebli, art. cit. dans *EI2* ; H. Modarressi, *Tradition and Survival*, p. 82-86 ; M. B. al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khū'īnī, introduction à son excellente édition critique du *K. Sulaym b. Qays*, 3 vol., Qumm 1426/1995, vol. 1.

12. Et non « Abū Sā'ī b. Qays » comme cela est indiqué dans l'article de l'*EI2*.

de Nobandagān (Nawbandajān, en prononciation arabe), dans la province de Fārs (un village portant ce nom se trouve toujours entre Dārāb et Fasā)[13], en emmenant bien entendu avec lui son précieux Livre, témoignage écrit de ce qu'il considérait comme la plus grande trahison à l'égard du Prophète et sa famille, raconté directement par certains protagonistes eux-mêmes. Très vieux, harassé, croyant à juste titre sa mort proche et craignant la perte définitive de son manuscrit, il trouva un légataire digne de confiance en la personne de l'adolescent « Fīrūz » Abān b. Abī 'Ayyāsh (m. vers 138/755-56)[14]. Peu de temps après, Sulaym mourut et fut enterré à Nobandagān, vers l'an 76/695-96 selon la plupart des rapports, alors qu'al-Ḥajjāj b. Yūsuf était encore au pouvoir en Irak, soulignent les sources (ainsi la date de mort de Sulaym se situerait avant 95/714, date de mort d'al-Ḥajjāj).

À son tour, Abān b. Abī 'Ayyāsh emmena le Livre que Sulaym lui avait confié dans plusieurs grandes villes, notamment à Bassorah, à La Mecque et à Médine, afin de vérifier discrètement son contenu auprès de savants et experts, autorités religieuses et témoins encore vivants des événements. Dans cette dernière cité, il le fit lire au quatrième imam qui, après l'avoir entendu dans sa totalité, fit la déclaration solennelle que nous connaissons déjà. En 138/755-56, Abān confia à son tour le texte certifié exact au traditionniste shi'ite 'Umar b. Udhayna (m. *circa* 169/785), célèbre disciple des sixième et septième imams. Toujours selon le récit traditionnel, c'est grâce à ce dernier que le Livre de Sualym connut une grande diffusion en parvenant à sept grands experts en Hadith des villes de Bassorah et de Koufa qui le firent circuler partout (voir plus bas).

III

Malgré la riche tradition prosopographique concernant notre personnage, l'existence de Sulaym et par conséquent l'authenticité de son livre ont été très vite mises en doute, apparemment même parmi les shi'ites. Le premier à nier l'historicité de Sulaym semble avoir été le savant imamite Ibn al-Ghaḍā'irī Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Wāsiṭī (m. 411/1020)[15]. L'information est reprise par deux auteurs du VII[e]/XIII[e] siècle, l'imamite Ibn Dāwūd al-Ḥillī (né en 647/1249 et mort après

13. Voir H. Gaube, *Die südpersischer Provinz Arrağān/Kuh-Gilūyeh von der arabischen Eroberung bis zur Safawidenzeit*, Vienne 1973 *s.n.* Aussi Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, Beyrouth 1979, t. 5, p. 307.

14. Sur lui, voir par ex. chez les shi'ites, al-Barqī, *Rijāl*, p. 9; al-Ṭūsī, *Rijāl*, p. 83, 106, 156; al-'Allāma al-Ḥillī, *Khulāṣat al-aqwāl*, p. 207 (citant Ibn al-Ghaḍā'irī). Chez les sunnites (qui semblent ignorer le shi'isme d'Abān) voir par ex. al-Bukhārī, *al-Ta'rīkh al-kabīr*, Beyrouth 1407/1986, t. 1, p. 454, n° 1455; al-Dhahabī, *Mīzān al-i'tidāl*, éd. 'A. M. al-Bijāwī, Beyrouth 1382/1963, t. 1, p. 10-15; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, Haydarabad 1325/1907, t. 1, p. 97; tous ces auteurs considèrent notre personnage comme un traditionniste « faible » (*ḍa'īf*). Les auteurs imamites plus tardifs ont essayé de le réhabiliter Voir par ex. al-Astarābādī, *Manhaj al-maqāl*, éd. litho., s. l. (Iran) 1306/1888-89, p. 15; Mīr Ḥāmid Ḥusayn al-Hindī, *Istiqṣā' al-afḥām*, Lukhnow 1376/1956, t. 1, p. 563 *sqq.*; Muḥsin al-Amīn, *A'yān al-shī'a*, Beyrouth 1380/1960, t. 5, p. 50; al-Shaykh Mūsā al-Zanjānī, *al-Jāmi' fī l-rijāl*, Qumm 1394/1974, t. 1, p. 11.

15. Et non pas « al-Ghadanfarī » mort en 411/1030 (sic) comme cela est indiqué dans l'article déjà mentionné de l'*EI2*. Voir Ibn al-Ghaḍā'irī, *Rijāl*, éd. M. R. al-Ḥusaynī al-Jalālī, Qumm 1421/2000, p. 63-64 et 118-119. Comme on le verra plus loin, l'attribution de cet ouvrage à Ibn al-Ghaḍā'irī a été sérieusement mise en doute par certains auteurs.

707/1307) dans son ouvrage prosopographique (où son expression demeure tout de même ambiguë), et le mu'tazilite Ibn Abī l-Ḥadīd (m. 656/1258) dans son commentaire du *Nahj al-balāgha*[16]. Parmi les chercheurs critiques, H. Modarressi considère, lui aussi, que Sulaym b. Qays, qui n'aurait jamais existé réellement, n'était qu'un nom de plume pour un groupe de partisans de 'Alī de la ville de Koufa violemment anti-omeyyades[17]. Sans accepter totalement cette assertion qui nie radicalement une tradition bibliographique et prosopographique riche, il est cependant vrai que l'on peut considérer que beaucoup d'éléments des rapports concernant Sulaym et son Livre peuvent être des récits codés comportant une signification symbolique cachée: Sulaym peut être un « chiffre » pour désigner les Alides de la ville de Koufa à la fin de l'époque omeyyade. Les figures d'Abān b. Abī 'Ayyāsh et de 'Umar b. Udhayna, tous deux « clients » des Banū 'Abd al-Qays, peuvent symboliser le rôle des *mawālī*-s, surtout d'origine iranienne, dans la réception et la transmission de l'ouvrage. Dans un tel contexte, la fuite de Sulaym en Iran et en particulier son refuge dans une localité appelée Nobandagān semble acquérir une portée singulière. Ce toponyme persan « Nobandagān » peut en effet avoir deux sens: soit « Lieu du nouveau barrage », probablement le vrai sens du toponyme (*no*/nouveau + *band*/barrage + le suffixe d'appartenance locale *agān*), soit « Nouveaux serviteurs », peut-être le sens que cherche à évoquer le récit de la transmission du Livre de Sulaym (i.e. nouveaux convertis à l'islam) (*no*/nouveau + *banda*/serviteur ou adorateur – équivalent persan de l'arabe *'abd* – + signe du pluriel de termes se terminant par la voyelle a: *gān*). Ainsi, notre texte et les doctrines qu'il véhiculait étaient menacés en Irak, auraient trouvé bon accueil auprès des nouveaux convertis iraniens et auraient été ramenés et diffusés secrètement par ces derniers en Irak et puis ailleurs. Même les sept experts ayant répandu la copie de 'Umar b. Udhayna peuvent être une métaphore des Sept Climats, c'est-à-dire le monde entier[18].

Ibn al-Ghaḍā'irī, encore lui, aurait considéré l'ouvrage comme une forgerie d'Abān b. Abī 'Ayyāsh[19]. Son exact contemporain, le célèbre Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022), déclare, dans son livre au titre évocateur de « Réctification des croyances », que certaines données du Livre de Sulaym sont corrompues et ne doivent pas être considérées comme authentiques[20]. Le savant religieux imamite contemporain, Abū l-Ḥasan al-Sha'rānī (m. 1393/1973), pense lui aussi que le Livre de Sulaym est une forgerie, un apocryphe créé tout de même dans un but louable, à savoir la dénonciation de l'injustice faite à la famille du Prophète[21]. Dans le camp

16. Ibn Dāwūd al-Ḥillī, K. *al-Rijāl*, Téhéran 1964, p. 178 et 414; Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, éd. M. A. Ibrāhīm, Le Caire 1959, t. 12, p. 217.

17. H. Modarressi, *Tradition and Survival*, p. 83.

18. Sur les convergences anciennes entre Iraniens et shi'ites et l'existence de « récits codés » sur ces convergences, voir M. A. Amir-Moezzi, « Shahrbānū, Dame du pays d'Iran et Mère des Imams: entre l'Iran pré-islamique et le shi'isme imamite », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002) (volume d'hommages à Shaul Shaked), p. 497-549 (repris dans id. *La religion discrète: croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, chap. II).

19. Ibn al-Ghaḍā'irī, *Rijāl*, p. 118-119; l'auteur sunnite Ibn Khallikān reprend l'accusation de forgerie dans ses *Wafayāt al-a'yān*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth 1968-1972, t. 2, p. 339.

20. Al-Shaykh al-Mufīd, *Taṣḥīḥ al-i'tiqād*, Ḥ. Dargāhī, Qumm 1413/1992-1993, p. 149.

21. Abū l-Ḥasan al-Sha'rānī, « Ḥawāshī », dans Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī, *Sharḥ al-Kāfī*, Téhéran, 1382/1962-1963, t. 2, p. 373-374 (cité par H. Modarressi, *Tradition and Survival*, p. 86).

adverse, les défenseurs de l'historicité de Sulaym et de l'authenticité de son Livre sont nombreux surtout, comme il se doit, chez les shi'ites imamites. On ne va pas revenir sur les multiples sources bibliographiques et prosopographques déjà mentionnées ; contentons-nous ici de souligner quelques faits : à partir du IIIe/IXe siècle, Sulaym est souvent cité par les auteurs shi'ites, en particulier les compilateurs de corpus de traditions [22]. Un lettré aussi érudit et bien informé qu'Ibn al-Nadīm présente, au IVe/Xe siècle, le *Kitāb Sulaym b. Qays* comme le tout premier livre shi'ite (*awwalu kitābin ẓahara li l-shī'a*)[23]. L'ouvrage a été considéré par les imamites comme un des « Quatre cents ouvrages originaux »[24] et des auteurs aussi anciens et prestigieux qu'al-Mas'ūdī, al-Najāshī, al-Shaykh al-Ṭūsī ou encore al-Nu'mānī, dès les IVe/Xe et Ve/XIe siècles, ont déclaré avoir eu en leur possession le Livre de Sulaym[25]. Un ou plusieurs des nombreux manuscrits de l'ouvrage ont atteint les modernes tels al-Sayyid Hāshim al-Baḥrānī (m. 1107/1695-96 ou 1109/1697-98) ou Muḥammad Bāqir al-Majlisī (1110/1699) en passant par des médiévaux comme Ibn Shahrāshūb ou Jamāl al-Dīn Ibn Ṭāwūs aux VIe/XIIe et VIIe/XIIIe siècles[26]. Les mises en doutes systématiques d'Ibn al-Ghaḍā'irī, presque jamais prises au sérieux par les auteurs shi'ites, seront réfutées, à partir du VIIIe/XIVe siècle, par al-'Allāma al-Ḥillī (m. 726/1325) et les auteurs postérieurs, jusqu'au XXe siècle où le grand encyclopédiste imamite, Āghā Bozorg al-Ṭihrānī (m. 1389/1969), mit en question, de manière fort documentée, l'authenticité du *Kitāb al-rijāl/al-ḍu'afā'* d'Ibn al-Ghaḍā'irī – contenant effectivement bon nombre d'éléments qui vont contre les croyances shi'ites – et le présenta comme un ouvrage écrit par un adversaire des shi'ites et mis sous le nom d'un savant shi'ite afin de décrédibiliser ceux-ci en général, et Sulaym et son Livre en particulier[27].

Le caractère pseudépigraphique du *Kitāb Sulaym b. Qays* est évident. La présence, en son sein, de données parfois de plusieurs siècles postérieurs à l'époque de son auteur présumé – notamment les nombreux passages sur la révolution abbasside ou encore le nombre douze des imams – ne laisse pas de doute à cet égard pour l'historien. Il est cependant indéniable que des rédactions successives, s'étendant jusqu'après la période des imams historiques au début du IVe/Xe siècle,

22. Par ex. des auteurs célèbres tels al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī, Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī, al-Ḥusayn b. al-Ḥakam al-Ḥibarī ou encore 'Abdallāh b. Ja'far al-Ḥimyarī ; voir al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a*, t. 2, p. 152 *sqq.* ; M. B. al-Anṣārī, introduction à son édition du *K. Sulaym b. Qays*, t. 1, p. 122 *sqq.*

23. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 275.

24. Par ex. Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim al-'ulamā'*, Najaf 1380/1960, p. 3 ; Mīr Dāmād, *al-Rawāshiḥ al-samāwiyya*, éd. litho., s. l. 1311/1893-94, p. 98 ; al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a*, t. 2, p. 125 *sqq.* et 152 *sqq.* ; E. Kohlberg, « Al-uṣūl al-arba'umi'a », p. 147, n° 96.

25. Al-Mas'ūdī, *al-Tanbīh wa l-ishrāf*, éd. 'A. A. al-Ṣāwī, Bagdad 1938, réimp. Beyrouth 1388/1968, p. 198 ; al-Najāshī, *al-Rijāl*, p. 6 ; al-Ṭūsī, *al-Fihrist*, p. 81, n° 336 ; al-Nu'mānī, K. *al-ghayba*, p. 61.

26. Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim al-'ulamā'*, p. 58, n° 390 ; Jamāl al-Dīn Ibn Ṭāwūs cité dans al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn « Ṣāḥib al-Ma'ālim », *al-Taḥrīr al-ṭāwūsī*, Beyrouth 1408/1987, p. 136, n° 175 (voir aussi al-Māmaqānī, *Tanqīḥ al-maqāl*, t. 2, p. 52) ; Hāshim b. Sulaymān al-Baḥrānī, *Ghāyat al-marām*, éd. litho., Téhéran 1272/1855-56, p. 564 ; al-Majlisī, *Biḥār*, t. 1, p. 32.

27. Al-'Allāma al-Ḥillī, *Khulāṣat al-aqwāl*, p. 83 ; Muḥammad Taqī al-Majlisī (al-Majlisī Le Premier), *Rawḍat al-muttaqīn*, Qumm 1399/1979, t. 14, p. 371 ; al-Astarābādī, *Manhaj al-maqāl*, p. 15, 171 ; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, t. 20, p. 210 ; al-Kantūrī, *Kashf al-ḥujub wa l-astār*, Qumm 1409/1988-1989, p. 455 ; al-Tustarī, *Qāmūs al-rijāl*, Téhéran 1379/1959-1960, t. 4, p. 452 et surtout al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a*, t. 4, p. 288 *sqq.* et t. 10, p. 89 ; voir aussi al-Khū'ī, *Mu'jam rijāl al-ḥadīth*, Qumm 1403/1982, t. 1, p. 102.

se sont développées autour d'un noyau primitif très ancien. H. Modarressi considère que ce texte originel est le plus ancien écrit shi'ite qui nous soit parvenu et les arguments qu'il avance, fondés sur un examen inter-textuel minutieux, semblent fort pertinents[28] : tout d'abord, à de nombreux endroits, l'ouvrage fait allusion aux souverains injustes qui gouvernent la communauté musulmane après la mort du Prophète et dont le nombre se limite à douze : les trois premiers califes, Mu'āwiya et son fils Yazīd, et sept descendants d'al-Ḥakam b. Abī l-'Āṣ, c'est-à-dire les califes omeyyades Marwān 1er, 'Abd al-Malik, Walīd 1er, Sulaymān, 'Umar II, Yazīd II et enfin Hishām b. 'Abd al-Malik[29]. Parmi les imams, seuls les cinq premiers sont nommés et le texte insiste sur le fait que l'imamat se prolonge dans la lignée de Muḥammad al-Bāqir[30]. Parmi les descendants de 'Abd al-Muṭṭalib, huit sont présentés comme étant les « Seigneurs du paradis » : le prophète Muḥammad, 'Alī, Ja'far et Ḥamza, respectivement le frère et l'oncle de 'Alī, al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Fāṭima et enfin le Mahdi[31]. Cette énumération est manifestement antérieure à la croyance, probablement datant des débuts de l'époque abbasside, selon laquelle les imams de la lignée de 'Alī, sont de loin supérieurs aux personnages tels que Ja'far b. Abī Ṭālib et Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib. Enfin, le texte exprime l'espérance de la chute des Omeyyades grâce à un descendant de Fāṭima en général et d'al-Ḥusayn en particulier, espérance de type eschatologique qui avait cours parmi les Alides de la ville de Koufa dont la situation est décrite parfois en détail[32]. Hossein Modarressi souligne que tous ces éléments constituent les preuves du fait que le texte originel du Livre de Sulaym a été écrit par les Alides ḥusaynides de Koufa, pendant les dernières années du règne de Hishām b. 'Abd al-Malik (califat de 105 à 125/724-743)[33]. Ces arguments, corroborés par le propos d'Ibn al-Nadīm que nous connaissons déjà et selon lequel le Livre de Sulaym est le premier ouvrage shi'ite, semblent effectivement indiquer que ce noyau primitif qui se trouve dilué dans l'actuel *Kitāb Sulaym b. Qays* serait le plus ancien livre shi'ite parvenu jusqu'à nous.

L'existence des parties ajoutées à un texte primitif selon les exigences de chaque époque est également soulignée par Patricia Crone dans l'étude qu'elle a consacrée à un fragment du Livre de Sulaym, rapportant une lettre présumée du calife Mu'āwiya à son gouverneur de l'Irak Ziyād b. Abīhi[34]. Selon elle, ce texte, issu des milieux appartenant au shi'isme hāshimite de tendance rāfiḍite[35], et non

28. H. Modarressi, *Tradition and Survival*, p. 83-84.

29. *K. Sulaym b. Qays*, Najaf s.d. (édition utilisée par H. Modarressi), p. 110, 136, 170, 174-75, 200, 205.

30. *Ibid.*, p. 168 et 206.

31. *Ibid.*, p. 217.

32. *Ibid.*, p. 140 et 175.

33. H. Modarressi, *Tradition and Survival*, p. 83.

34. P. Crone, « *Mawālī* and the Prophet's Family : an Early Shī'ite View », dans M. Bernards and J. Nawas (ed.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden-Boston 2005, p. 167-194. Sur ce texte voir aussi A. Hakim, « 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb : l'autorité religieuse et morale », *Arabica* 55/1 (2008), p. 30-31 (l'ensemble de l'article p. 1-34).

35. Sur ce terme, appliqué aux shi'ites, voir E. Kohlberg, « The Term 'Rāfiḍa' in Imāmī Shī'ī Usage », *Journal of the American Oriental Society* 99 (1979), p. 677-79 (repris dans id., *Belief and Law in Imāmī Shī'sm*, article 4). P. Crone l'entend dans le sens de ceux qui rejettent radicalement la légitimité des trois premiers califes et d'autres Compagnons.

singulièrement ḥusaynide, a dû avoir vu le jour juste après la victoire de la révolution abbasside, mais avant le virement anti-alide des nouveaux maîtres de l'empire, peut-être juste avant la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya en 145/762, en tout cas pas après 164/780 où les derniers grands représentants du shi'isme hāshimite auraient disparu[36]. Ces ajouts successifs, parfois en contradiction avec d'autres éléments fournis par le texte, semblent indiquer que celui-ci, dans sa forme parvenue jusqu'à nous, n'a pas subi de suppressions et qu'il contient, selon une très forte probabilité et dans la grande majorité des manuscrits, la totalité du noyau originel[37]. Cependant s'il est facile, à cause des anachronismes évidents, de reconnaître certains ajouts, il est par contre très difficile, voire impossible, de reconstituer la totalité du texte original du Livre de Sulaym, apparemment fragmenté et disséminé à travers le texte actuel.

IV

Avant de passer au contenu du *Kitāb Sulaym b. Qays*, disons un mot sur ses éditions et ses manuscrits dont le grand nombre témoigne de l'importante popularité de cet ouvrage auprès des shi'ites. Rien qu'à Najaf, celui-ci a été édité 5 fois à la Maktabat Ḥaydariyya (192 p., sans date; 236 p. s.d.; 270 p. s.d. en deux formats différents; 212 p. 1366/1946), 3 fois à Beyrouth (270 p. réimpression de l'édition de Najaf, Dār al-funūn et Maktabat al-īmān, 1400/1979; 215 p., Mu'assasat al-bi'that, 1407/1986; 270 p., Mu'assasat al-a'lamī, 1412/1991), une fois à Téhéran (328 p., Mo'assese-ye be'that, 1408/1987), enfin trois fois à Qumm (270 p., s.d.; 270 p., réimpression de l'édition Dār al-funūn de Beyrouth, vers 1982; 3 volumes, en pagination continue: 1467 p., Nashr al-hādī, 1415/1995, il s'agit de l'édition critique faite par Muḥammad Bāqir al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khū'īnī[38]). Du Livre

36. P. Crone, « *Mawālī* and the Prophet's Family: an Early Shī'ite View », p. 178-179; aussi id., *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004, p. 85. H. Modarressi semble être en désaccord avec cette qualification « hāshimite et non particulièrement ḥusaynide » puisque, comme on vient de le voir, selon lui l'ouvrage est de tendance ḥusaynide; ce désaccord ne figure pas dans la version originale anglaise de *Tradition and Survival*, mais dans la traduction persane de l'ouvrage, faite par S.'A. Qarā'ī et R. Ja'fariyān, *Mīrāth-e maktūb-e shī'e az seh qarn-e nakhostīn-e hejrī*, Qumm 1383s./2005-2006, p. 121 (où P. Crone n'est pas nommément identifiée; notice sur le *Livre de Sulaym*, p. 119-124). Les deux savants peuvent cependant avoir raison étant donné que le *Livre de Sulaym* est composé de fragments de datations et probablement de tendances shi'ites différentes.

37. Et cela malgré les divergences, d'ordre structurel, entre la plupart des manuscrits (al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a*, t. 2, p. 152-159). Le cas le plus flagrant de la conservation du texte originel est une mention de treize (sic) imams, point qui est à l'origine de la mise en doute de l'authenticité de l'ouvrage par (pseudo-?) Ibn al-Ghaḍā'irī (voir *K. Sulaym b. Qays*, p. 217-218). Al-Najāshī connaissait déjà cette version puisqu'il écrit que cette tradition a été exploitée par un shi'ite zaydite du IV^e^/X^e^ siècle pour ajouter le nom de Zayd b. 'Alī à la liste des douze imams (voir *al-Rijāl*, p. 330). La version du Livre de Sulaym en possession d'al-Mas'ūdī ne contenait apparemment que ce nombre treize des imams (*al-Tanbīh wa l-ishrāf*, p. 198-199). Les versions plus tardives ajouteront beaucoup d'autres traditions sur le nombre douze des imams (*K. Sulaym*, p. 62, 109, 125, 136, 151, 166-168, 201, 207), sans censurer la tradition sur les treize imams; voir H. Modarressi, *Tradition and Survival*, p. 84-85.

38. Le premier volume (p. 7-548 + 43 p.) est consacré à l'étude de l'ouvrage et de son auteur présumé. Malgré la grande érudition qui le caractérise, ce travail – une vraie mine d'informations – demeure très peu critique, ce qui ne surprend guère de la part d'un savant religieux. Le deuxième volume contient le texte de l'ouvrage (p. 555-873: traditions n° 1-48, selon la majorité des manuscrits;

de Sulaym il existe une traduction en ourdou, faite par Malik Muḥammad Sharīf Rasūlavī Multānī en 1375/1956 et publiée par la Maktabat Sājid, au Pakistan, en 1391/1971. Il en existe aussi deux traductions en persan: celle, faite par Ismā'īl Anṣārī, d'abord en 1400/1979, tirée en plusieurs centaines de milliers d'exemplaires sur une quinzaine d'années, à Téhéran, Qumm et Mashhad, sous le titre de « Secrets des descendants de Muḥammad » (*Asrār-e āl-e Muḥammad*). Cette même traduction a été complétée après la publication de l'édition critique de Muḥammad Bāqir al-Anṣārī et republiée à Qumm, par Nashr al-hādī en 1416/1996. La seconde traduction persane est due à Muḥammad Bāqir Kamara'ī, parue à Téhéran, chez Enteshārāt-e ahl-e beyt en 1412/1991.

Pour ce qui est des manuscrits du Livre de Sulaym, les explications quelque peu sommaires et confuses d'Āghā Bozorg al-Ṭihrānī[39] sont utilement et méthodiquement complétées par le nouvel éditeur du texte, le Shaykh Muḥammad Bāqir al-Anṣārī sur une centaine de pages[40]. Selon les notices bio-bibliographiques consacrées à Sulaym ainsi que la tradition manuscrite de son Livre, sept célèbres traditionnistes du II^e^/VIII^e^ siècle des villes de Bassorah et de Koufa reçurent l'ouvrage de la part de 'Umar b. Udhayna et le firent circuler; il s'agirait d'Ibn Abī 'Umayr, Ḥammād b. 'Īsā, 'Uthmān b. 'Īsā, Ma'mar b. Rāshid al-Baṣrī, Ibrāhīm b. 'Umar al-Yamānī, Hammām b. Nāfi' al-Ṣan'ānī et 'Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan'ānī. Ces personnes se trouvent à la base de la circulation de six catégories de manuscrits du Livre de Sulaym b. Qays:

1- Les copies issues d'al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 465/1072) dont l'*isnād* remonte à Ibn Abī 'Umayr. Six copies de cette sorte ont été présentées par les sources dont trois ont survécu. Ils contiennent 48 hadith-s et ont connu une large diffusion à partir du V^e^/XI^e^ siècle dans les villes shi'ites de Najaf, Kerbela et Hilla.

2- Les copies issues de Muḥammad b. Ṣubayḥ b. Rajā' (IV^e^/X^e^ siècle) dont la chaîne des transmetteurs remonte jusqu'à Ibn Abī 'Umayr, copies répandues d'abord au Yémen et ensuite en Syrie, en particulier à Damas. 22 copies en ont été identifiées dont douze existent encore. Elles contiennent 41 des 48 hadith-s de la catégorie précédente, présentés cependant dans un ordre différent.

3- Les copies issues d'Abū Muḥammad al-Rummānī en 609/1212-1213. Le début et la fin manquent et par conséquent leur chaîne des transmetteurs est inconnue. Six copies des quinze identifiées par les sources ont survécu. Elles présentent des divergences avec les deux premières catégories, en particulier 22 de ses ḥadith-s ne se retrouvent pas ailleurs. Elles sont constituées de deux parties distinctes comptant respectivement 32 et 7 traditions.

4- Les copies issues de la version d'Ibrāhīm b. 'Umar al-Yamānī transmise par al-Ḥasan b. Abī Ya'qūb al-Dīnawarī (II^e^-III^e^/VIII^e^-IX^e^ siècles). Apparemment un seul

p. 877-929 : traditions n° 49-70, selon quelques manuscrits; p. 932-967 : traditions n° 71-98: suppléments – *mustadrak* – réunis à partir des citations de Sulaym dans d'autres ouvrages; de toute évidence les traditions n° 92 à 98 ont été ajoutées à la dernière édition) + 78 p. d'index thématique. Enfin, le troisième volume (p. 961 [*sic* – puisque dans l'avant-dernière édition, le deuxième volume s'arrêtait à la tradition n° 91, p. 958] -1467) contient de nombreux index, les références des traditions du Livre de Sulaym dans d'autres sources ainsi que la bibliographie.

39. *Al-Dharī'a*, t. 2, p. 156-159.

40. *K. Sulaym b. Qays*, éd. al-Anṣārī, t. 1, p. 308-408.

manuscrit de cette catégorie des neuf identifiés par les sources nous est parvenu. Il contient 40 traditions présentes dans le même ordre que la catégorie 2.

5- Il s'agit d'une série de dix manuscrits présentés par diverses sources mais qui n'ont pas été retrouvés et dont nous ne connaissons pas les caractéristiques.

6- Une copie antique, ayant appartenu au Shaykh Ya'qūb al-Manṣūrī de la ville de Khorramshahr (dans le Khouzistan iranien), en écriture koufique et inscrite sur une peau de gazelle, apparemment datant du II/VIII[e] siècle et perdue en 1981, lors des bombardements de la ville pendant la guerre Iran-Irak.

V

Comme l'indique l'un des titres sous lesquels il est connu, le Livre de Sulaym b. Qays est principalement consacré aux événements de Saqīfa et ses conséquences des plus néfastes pour la communauté musulmane naissante, selon le point de vue shi'ite. Très sommairement dit, il s'agit du récit d'une conspiration, longuement préparée dès avant la mort du Prophète, visant à éliminer ce dernier et les membres de sa proche famille, à dénaturer sa religion afin d'accaparer le pouvoir et faire main basse sur les Musulmans. Les principaux acteurs de cette conspiration diabolique ont été 'Umar, Abū Bakr et Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ[41]. Le langage du livre est simple, direct; les traditions composant l'ouvrage relatent les événements et les propos des protagonistes sur le vif. L'ouvrage ne contient presque aucun développement spéculatif de type théologique – il comporte néanmoins quelques parties doctrinales de type cosmogonique, anthropogonique et imamologique – et semble ainsi refléter les croyances de la population alide de l'Irak des tout premiers siècles de l'hégire.

Pour avoir une idée du contenu de l'ouvrage, il serait utile de présenter sa table des matières. Comme on s'en rendra facilement compte, les sujets sont non seulement subversifs sur le plan politique, mais ils seront très rapidement perçus comme hautement hérétiques avec l'établissement d'une certaine orthodoxie sunnite à l'époque abbasside et la canonisation des personnages de l'islam naissant, plus particulièrement les trois premiers califes. Cette perception shi'ite de l'histoire des débuts de l'islam, radicalement opposée à la version officielle sunnite dans ses différentes formes, constituait une source d'inquiétude réelle pour les shi'ites, souvent victimes de féroces répressions de la part des Omeyyades d'abord, des Abbassides ensuite. Le Livre de Sulaym aurait certainement dû circuler sous le manteau et son contenu semble être à la base de la transformation de certains courants shi'ites en sociétés secrètes et de certaines doctrines en enseignements ésotériques de type initiatiques. Cette forme d'ésotérisme, liée à la dénonciation de la traîtrise de la quasi-totalité des personnages importants entourant le Prophète et le caractère criminel de l'islam officiel majoritaire sous les trois premiers califes et ensuite les Omeyyades, est sans doute plus ancienne que l'ésotérisme lié à un certain nombre de doctrines principalement imamologiques, dont certains devaient

41. H. Lammens, « Le triumvirat Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obaida », *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph de Beyrouth* 4 (1910), p. 113-144; G. Lecomte, « Sur une relation de la Saqīfa ṭttribuée à Ibn Qutayba », *Studia Islamica* 31 (1970), p. 171-183; id., « al-Sakīfa », *EI2*, t. 8, p. 918; W. Madelung, *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Califate*, Cambridge 1997, chap. I, p. 28 *sqq*.

rester cachés de ceux qui n'en étaient pas dignes[42]. L'enseignement spécifiquement shi'ite à ce stade, devenu secret sans doute très rapidement, aurait ainsi consisté en la dénonciation de la vraie personnalité et le rôle d'un certain nombre de personnages historiques précis dont la plupart seront auréolés de sainteté par les adversaires des shi'ites, devenus majoritaires et soutenus par le pouvoir. L'importance fondamentale, accordée dans l'économie du religieux aux personnes de manière positive ou péjorative, se trouve à la base d'une doctrine herméneutique shi'ite appliquée très tôt au Coran et selon laquelle beaucoup de versets coraniques ont été en fait révélés au sujet de telle ou telle personne. Ainsi, les éléments positifs et négatifs du texte sacré seraient en fait des métaphores désignant respectivement les personnages saints du shi'isme et leurs adversaires et les enseignements herméneutiques des imams ont pour fonction, entre autres, de dévoiler ces métaphores en identifiant les personnes visées par la Parole divine[43]. Plusieurs traditions des imams justifient cette conception herméneutique: « Le Coran est révélé en quatre parties: un quart nous concerne (i.e. nous, les gens de la Famille prophétique), un autre quart est au sujet de notre Adversaire, un troisième quart au sujet du licite et de l'illicite et un dernier quart concerne les devoirs et les préceptes. Les parties les plus nobles du Coran nous appartiennent »[44]. « Personne n'égale 'Alī dans le Livre de Dieu pour ce qui a été révélé à son sujet »[45]. « Soixante-dix versets ont été révélés au sujet de 'Alī auxquels personne d'autre ne peut être associé »[46]. Comme

42. Bon nombre de ces doctrines ont été étudiées dans M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel: aux sources de l'ésotérisme en islam*; voir aussi E. Kohlberg, « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (éd.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, p. 345-380. Cet article complète magistralement une étude antérieure d'E. Kohlberg, « Some Imāmī-Shī'ī Views on *taqiyya* », *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), p. 395-402 (repris dans id., *Belief and Law*, art. III). Voir aussi M. Massi Dakake, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, New York 2007.

43. Cette conception herméneutique est à la base des commentaires coraniques shi'ites appelés conventionnellement *tafāsīr mā nazal* (littéralement: les commentaires [consacrés] à ce qui a été révélé [au sujet d'un tel ou un tel]) ; par ex., pour ne citer que quelques exemples anciens, les commentaires d'al-Ḥibarī (m. 286/899), éd. M. R. al-Ḥusaynī, Beyrouth 1408/1987, d'Ibn Abī l-Thalj (m. 325/936) (voir *al-Dharī'a*, t. 11, p. 75), d'al-Ḥasan b. al-Qāsim b. Ayyūb Abū 'Abdallāh al-Kātib (IV[e]/X[e] siècle) (voir al-Najāshī, *al-Rijāl*, p. 52), etc.; à ce sujet, voir M. A. Amir-Moezzi, « Le *Tafsīr* d'al-Ḥibarī (m. 286/899). Remarques sur l'ésotérisme shi'ite primitif » (sous presse). Voir aussi M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden-Boston… 1999, partie III/2, p. 104 *sqq*. Il semble que l'interprétation des données coraniques comme des « codes secrets » désignant les imams, leurs fidèles et leurs adversaires avait cours dès l'époque des imams historiques; voir al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. M. M. 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire 1950, t. 1, p. 75; W. F. Tucker, « Abū Manṣūr al-'Ijlī and the Manṣūriyya: a Study in Medieval Terrorism », *Der Islam* 54 (1977), p. 59-75, surtout p. 72.

44. *Nazala l-qur'ān arba'a arbā'in rub'un fīnā wa rub'un fī 'aduwwinā wa rub'un ḥalāl wa ḥarām wa rub'un farā'iḍ wa aḥkām wa lanā karā'im al-qur'ān*; tradition souvent attribuée à 'Alī, mais aussi au Prophète, et rapportée avec diverses variantes; voir par ex. Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. M. al-Kāẓim, Téhéran 1410/1990, p. 45 *sqq*.; al-Ḥibarī, *Tafsīr* (voir note précédente), tradition n° 2, p. 233; al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, éd. M. B. al-Maḥmūdī, Beyrouth 1393/1973, n° 57 *sqq*.

45. *Mā nazala fī aḥad min kitāb allāh ta'ālā mā nazala fī 'alī*; tradition remontant à Ibn 'Abbās: al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, t. 1, p. 39 *sqq*.

46. *Nazalat fī 'alī sab'ūn āya lam yashruk-hu fīhā aḥad*; tradition remontant à Mujāhid: al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, t. 1, p. 43.

on va le voir tout de suite, de nombreuses traditions du Livre de Sulaym illustrent cette conception.

Table des matières du *Kitāb Sulaym b. Qays* [47] :

Introduction sur la transmission de l'ouvrage.

Tradition 1 : dernières paroles du Prophète avant sa mort /la souffrance de Fāṭima /l'élection divine des descendants de Muḥammad /les douze imams /les vertus de ʿAlī et des Gens de la demeure prophétique /les prédictions du Prophète concernant l'injustice faite à ʿAlī.

Tradition 2 : le jardin particulier de ʿAlī au paradis /la solitude de ʿAlī après la mort du Prophète / le plan de ʿAlī et l'épreuve divine subie par la communauté.

Tradition 3 : les événements de Saqīfa rapportés par le Compagnon al-Barrāʾ b. ʿĀzib : le lavement du cadavre du Prophète / la conspiration des alliés de Saqīfa / les Banū Hāshim et les événements de Saqīfa / le complot nocturne pour tromper al-ʿAbbās et la réaction de celui-ci / les poèmes d'al-ʿAbbās sur l'usurpation du califat par les adversaires de ʿAlī.

Tradition 4 : les événements de Saqīfa rapportés par Salmān le Perse : le serment d'Abū Bakr / les ruses des Qurayshites / le rôle de Satan / ultimatum de ʿAlī / ʿAlī cherche vainement le soutien des Muhājirūn et des Anṣār / collecte du Coran et l'invitation de ʿAlī à respecter le Livre saint / le martyre de Fāṭima : ʿUmar met le feu à la maison de Fāṭima enceinte et la blesse grièvement / l'intervention de ʿAlī / l'ordre d'Abū Bakr d'attaquer Fāṭima / serment forcé de ʿAlī / la mort, à la suite de ses blessures, de Fāṭima et de l'enfant qu'elle portait / dialogue de ʿAlī et d'Abū Bakr / Abū Bakr forge des propos qu'il attribue au Prophète / le Feuillet maudit contenant les déclarations des conspirateurs / intervention d'al-Miqdād b. Aswad, Salmān et Abū Dharr / Interventions d'Umm Ayman et de Burayda al-Aslamī / serments de fidélité à Abū Bakr arrachés sous la menace de mort / similitude entre les Musulmans et les Israélites.

Tradition 5 : dialogue entre Satan et ʿUmar.

Tradition 6 : vertus de ʿAlī / prédictions du Prophète concernant ʿAlī / al-Ḥasan al-Baṣrī et son attitude hypocrite à l'égard de Alī.

Tradition 7 : division de la communauté en 73 sectes / la secte du salut et ses imams / différences entre foi (*īmān*) et soumission (*islām*) / prière de ʿAlī sur Sulaym.

Tradition 8 : définition de la foi /les piliers de la foi.

Tradition 9 : définition de la soumission.

Tradition 10 : raisons des divergences entre les récits des partisans de ʿAlī et ceux de leurs adversaires / catégories de transmetteurs de traditions / toute la connaissance se trouve auprès du Prophète, ʿAlī et leurs descendants /confirmation de la véracité des récits de Sulaym par les imams / trahison d'Abū Bakr, de ʿUmar, de ʿUthmān et de la majorité de la communauté / les batailles de Jamal, Ṣiffīn et

47. D'après l'édition en trois volumes de M. B. al-Anṣārī. Cette table des matières est indicative. L'ouvrage contient en effet, parfois de manière exubérante, beaucoup plus de sujets.

Nahrawān / la répression et le massacre des Alides / fabrication, falsification et censure du Hadith.

Tradition 11 : ultimatum et arguments de ʿAlī pendant le règne de ʿUthmān : récit de création de Muḥammad et de ʿAlī / lumières des Gens de la famille prophétique / les vertus de ʿAlī / innombrables allusions du Coran à ʿAlī / récit de Ghadīr Khumm / traditions prophétiques en éloge de ʿAlī / Abū Bakr et ʿUmar, usurpateurs et forgeurs de traditions et leur réfutation / le caractère obligatoire de la *walāya*[48] des imams / collecte du Coran / codex de ʿAlī / codex de ʿUmar /codex de ʿUthmān / douze guides de l'égarement.

Tradition 12 : un des derniers sermons de ʿAlī sur les événements de Saqīfa et ses implications.

Tradition 13 : le Trésor Public sous le califat de ʿUmar / injustices et privilèges injustifiés.

Tradition 14 : innovations blâmables des deux premiers califes / spoliation violente de Fadak, héritage de Fāṭima / plan d'assassinat de ʿAlī / offenses et irrespects des deux premiers califes à l'égard du Prophète.

Tradition 15 : sermon de ʿAlī avant la bataille de Ṣiffīn sur les trois premiers califes.

Tradition 16 : prédictions de Jésus au sujet du Prophète et des imams et leurs adversaires usurpateurs.

Tradition 17 : sermon de ʿAlī sur les épreuves de la communauté et ses prédictions au sujet de l'arrivée au pouvoir des Omeyyades et leur tyrannie.

Tradition 18 : sermon de ʿAlī sur les mirages de la vie, la soif du pouvoir et la puissance des passions / sermon de ʿAlī sur les innovations blâmables des trois premiers califes.

Tradition 19 : Abū Dharr et autres fidèles de ʿAlī / comment la communauté fut trompée par les ruses des deux premiers califes.

Tradition 20 : vrais fidèles et vrais traîtres / Abū Dharr, Ḥudhayfa b. al-Yamān et ʿAmmār b. Yāsir.

Tradition 21 : plusieurs récits sur l'amour du Prophète à l'égard de ses petits-fils, al-Ḥasan et al-Ḥusayn.

Tradition 22 : sermon de ʿAmr b. al-ʿĀṣ contre ʿAlī et la réponse de ce dernier / le Prophète avait maudit Muʿāwiya et ʿAmr b. al-ʿĀṣ / vieille hostilité de Muʿāwiya à l'égard de ʿAlī / exploitation de l'assassinat de ʿUthmān par Muʿāwiya contre ʿAlī.

Tradition 23 : lettre secrète de Muʿāwiya à son gouverneur Ziyād Ibn Abīhi sur la politique de ʿUmar contre ʿAlī et les partisans de ce dernier parmi les *mawālī*-s iraniens.

Tradition 24 : dédain de ʿĀʾisha à l'égard de ʿAlī et la réaction du Prophète contre elle.

Tradition 25 : Lettres échangées entre ʿAlī et Muʿāwiya avant et pendant la bataille de Ṣiffīn.

48. Sur cette notion, aussi complexe que centrale dans la foi shiʿite, voir M. A. Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), p. 722-741 (repris dans id., *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shiʿite*, Paris 2006, chap. VII) ; M. Massi Dakake, *The Charismatic Community* (voir ci-dessus note 42 ; l'ouvrage est une monographie consacrée à cette notion).

Tradition 26 : argumentations de Qays b. Sa'd b. 'Ubāda contre l'attitude de Mu'āwiya / propos d'Ibn 'Abbās contre Mu'āwiya au sujet des assassinats de 'Umar et 'Uthmān et l'interprétation du Coran / violente répression des Alides par Mu'āwiya et la politique de ce dernier pour réhabiliter les trois premiers califes / sermons de l'imam al-Ḥusayn b. 'Alī contre Mu'āwiya et sa politique et l'éloge de la mémoire de 'Alī.

Tradition 27 : récit de la mort du Prophète par Ibn 'Abbās et le complot de 'Umar.

Tradition 28 : sur la bataille de Jamal.

Tradition 29 : 'Alī s'adresse à Ṭalḥa et al-Zubayr / réfutation de la tradition des « Dix personnes promises au salut » (*al-'asharat al-mubashshara*).

Tradition 30 : les mille chapitres de la science initiatique de 'Alī.

Tradition 31 : 'Alī détient la connaissance complète du Coran et de son interprétation.

Tradition 32 : dialogue de 'Alī avec le savant juif sur la division de la communauté en 73 sectes.

Tradition 33 : Ibn 'Abbās témoigne que 'Alī détenait le livre révélé contenant les noms de tous les bienheureux sauvés et les malheureux égarés parmi les Musulmans.

Tradition 34 : récit du dernier jour de la bataille de Ṣiffīn (*yawm al-harīr*) / correspondances entre Mu'āwiya et 'Alī.

Tradition 35 : autres moments de la bataille de Ṣiffīn / courage de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya.

Tradition 36 : récits sur l'amitié intime entre le Prophète et 'Alī et leur amour mutuel.

Tradition 37 : les conspirateurs au moment de leur mort : les cas de Mu'ādh b. Jabal, Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ, Abū Bakr et 'Umar / relations de 'Alī avec le Prophète après la mort de ce dernier / relations des imams avec les anges.

Tradition 38 : division de la communauté en « Gens du vrai » et « Gens du faux » / traditions sur la *walāya*.

Tradition 39 : sur Ghadīr Khumm / poèmes de Ḥassān b. Thābit sur Ghadīr / colère d'Abū Bakr et de 'Umar.

Tradition 40 : dix vertus exclusivement réservées à 'Alī / amour à l'égard des Gens de la famille prophétique.

Tradition 41 : dernières paroles du Prophète au sujet des fidèles de 'Alī / 'Ā'isha et Ḥafṣa, épouses du Prophète, frappées de surdité / deux versets coraniques sur les adeptes et les adversaires de 'Alī.

Tradition 42 : dialogues entre 'Abdallāh b. Ja'far et Mu'āwiya : les Omeyyades sont « l'Arbre maudit » mentionné par le Coran / prédictions du Prophète sur son propre assassinat par empoisonnement et la mort violente des imams / les Quatorze Impeccables, entités de lumière / unité et dispersion de la communauté / la science sacrée et la collecte du Coran.

Tradition 43 : dialogue entre Hammām b. Shurayḥ et 'Alī au sujet de la foi et des fidèles (i.e. le shi'isme et les shi'ites).

Tradition 44 : la connaissance de l'Invisible du Prophète / la création de Muḥammad et 'Alī / 'Alī est l'intermédiaire entre le Créateur et les créatures.

Tradition 45 : manque de respect d'un qurayshite à l'égard des Gens de la famille prophétique et la réaction du Prophète / création des Gens de la demeure prophétique / vertus de 'Alī et l'élection des imams.

Tradition 46 : les plus grandioses vertus de 'Alī énumérées par Abū Dharr et al-Miqdād.

Tradition 47 : éloge de 'Alī par Salmān.

Tradition 48 : les événements de Saqīfa et leurs implications rapportés par Ibn 'Abbās / injustices et violences à l'égard de Fāṭima et 'Alī / mise à feu de leur maison et agression de Fāṭima par 'Umar et Khālid b. al-Walīd / résistance et arrestation de 'Alī / menaces de mort et humiliation / les défenseurs de 'Alī et de sa cause / spoliation de l'oasis de Fadak / martyre et enterrement secret de Fāṭima / plan d'assassinat de 'Alī par Abū Bakr, 'Umar et Khālid et leur crainte de la réaction violente de ses fidèles.

Complément du Kitāb Sulaym b. Qays.

Tradition 49 : autres récits sur la conspiration fomentée par 'Umar.

Tradition 50 : position privilégiée de 'Alī auprès du Prophète.

Tradition 51 : position privilégiée des Gens de la famille prophétique.

Tradition 52 : Salmān, Abū Dharr et al-Miqdād appellent le peuple à 'Alī pendant le califat de 'Umar / les deux premiers califes usurpent jusqu'aux surnoms de 'Alī.

Tradition 53 : raisons de 'Alī pour mener les batailles de Jamal et de Ṣiffīn.

Tradition 54 : conseils et paroles de sagesse de 'Alī / allusions coraniques aux Gens de la famille prophétique.

Tradition 55 : confessions de Sa'd b. Abī Waqqāṣ au sujet des droits bafoués de 'Alī.

Tradition 56 : un rapport sur les batailles de Jamal, Ṣiffīn et Nahrawān.

Tradition 57 : regrets de trois Compagnons pour ne pas avoir aidé 'Alī dans ses combats.

Tradition 58 : poussière bénie des pas de 'Alī / discussions entre Abān b. Abī 'Ayyāsh et al-Ḥasan al-Baṣrī.

Tradition 59 : prière de 'Alī lors des batailles de Jamal, Ṣiffīn et Nahrawān.

Tradition 60 : Éloge de 'Alī par le Coran et le Prophète et l'attitude méprisante des deux premiers califes à son égard.

Tradition 61 : dernières recommandations du Prophète avant sa mort : réunion des Banū 'Abd al-Muṭṭalib / présentation des possesseurs de la *walāya* / absence des épouses du Prophète / les douze imams de la guidance et les douze imams de l'égarement / prédictions des souffrances futures des Gens de la famille prophétique sous les Omeyyades et les Abbassides.

Tradition 62 : dialogue de Salmān et le Prophète au sujet des Gens de la famille prophétique et la révélation des versets les concernant / prédictions prophétiques au sujet du Mahdi.

Tradition 63 : privilège exclusif de 'Alī.

Tradition 64 : les chapitres infinis de la science initiatique de 'Alī.

Tradition 65 : discussion de 'Alī avec un savant juif et un savant chrétien.

Tradition 66 : récit d'Ibn 'Abbās sur la possession, par 'Alī, du livre contenant la totalité des événements du monde jusqu'au Jour de la résurrection / réactions des deux premiers califes.

Tradition 67 : sermon de 'Alī, à Bassorah, après la bataille de Jamal : explication des faits à partir du complot de Saqīfa / trahison de la mission du Prophète par les trois premiers califes et ensuite par 'Ā'isha, Ṭalḥa et al-Zubayr / prédiction

de son propre assassinat / éloge de la noblesse et du courage de Muḥammad b. Abī Bakr.

Tradition 68 : dernières paroles du Compagnon Ibrāhīm b. Yazīd al-Nakha'ī en faveur de 'Alī et ses descendants.

Tradition 69 : dernières heures de la vie de 'Alī et son testament.

Tradition 70 : propos et conseils de 'Alī.

Suppléments au Kitāb Sulaym b. Qays.

Tradition 71 : connaissance et méconnaissance de l'imam.

Tradition 72 : 'Alī s'adresse au soleil et l'astre du jour exécute son ordre.

Tradition 73 : sur l'amour de 'Alī.

Tradition 74 : allusion coranique à 'Alī.

Tradition 75 : Abū Dharr, défenseur de la cause des Gens de la famille prophétique.

Tradition 76 : sermon de l'imam al-Ḥasan b. 'Alī lors de sa trêve avec Mu'āwiya et la défense de la cause des Gens de la famille prophétique.

Tradition 77 : le Prophète loue en al-Ḥusayn, encore enfant, le père de la lignée des imams des descendants de 'Alī.

Tradition 78 : les quatre personnes aimées de Dieu et du Prophète / la science de 'Alī et des imams de sa lignée.

Tradition 79 : les Gens de la Vérité (i.e. les shi'ites) et le pouvoir injuste.

Traditions 80-85 : allusions coraniques aux imams.

Tradition 86 : définition et piliers de l'infidélité et de l'hypocrisie.

Tradition 87 : 'Alī présente les deux sciences.

Tradition 88 : 'Alī présente deux passages coraniques comme des prières pour atténuer les douleurs de l'accouchement.

Traditions 89-90 : conseils moraux de 'Alī.

Tradition 91 : prédictions prophétiques au sujet du Mahdi.

Tradition 92 : le Prophète énumère les vertus sacrales de 'Alī.

Tradition 93 : vertus de 'Alī, de son oncle Ḥamza et de son frère Ja'far.

Tradition 94 : sur Uways al-Qaranī.

Tradition 95 : éloge de 'Alī.

Tradition 96 : sur la *sunna* et l'innovation blâmable.

Tradition 97 : sur Salmān, « membre » de la famille prophétique.

Tradition 98 : quelques propos de 'Alī[49].

49. Les sept dernières traditions ont été ajoutées à l'ultime édition de l'ouvrage (sur les différentes divisions du texte et les traditions qui les composent, voir ci-dessus note 38). La traduction persane de cette édition par I. Anṣārī intitulée *Asrār-e āl-e Muḥammad* (voir plus haut), quant à elle, s'arrête à la fin de la tradition 93.

UNE VERSION INCOMPLÈTE DU *KITĀB AL-NUBUWWA* D'AL-ṢADŪQ

Hassan Ansari

Doctorant à l'École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, Paris

Parmi les ouvrages d'Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. Mūsā Ibn Bābūya al-Qummī appelé al-Shaykh al-Ṣadūq, deux titres concernent le thème de la prophétie : *Kitāb al-nubuwwa* et *Jāmi' ḥujaj al-anbiyā'*[1]. Notre auteur fait allusion au premier à divers endroits de ses écrits, par exemple dans les livres suivants : *Kitāb man lā yaḥḍuruhu l-faqīh*, *al-Tawḥīd*, *al-Khiṣāl*, *'Ilal al-sharā'i'* ou encore *'Uyūn akhbār al-Riḍā'* [2]. Ibn Shahrāshūb mentionne le *Kitāb al-nubuwwa* dans ses *Ma'ālim al-'ulamā'* en précisant qu'il est composé de neuf sections[3]. Cette explication indiquerait qu'il possédait un exemplaire du livre. D'un autre côté, nous savons qu'Ibn Shahrāshūb a utilisé le *Kitāb al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq pour la rédaction de ses *Manāqib āl abī ṭālib*[4]. D'autres auteurs comme al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī dans le *Majma' al-bayān*, son fils al-Ḥasan b. al-Faḍl dans les *Makārim al-akhlāq* ou son petit-fils 'Alī dans le *Mishkāt al-anwār*, aux VI^e^/XII^e^ et VII^e^/XIII^e^ siècles, ont exploité l'ouvrage d'al- Ṣadūq[5]. Ibn Ṭāwūs rapporte du

1. Voir la liste des œuvres d'al-Ṣadūq dans al-Najāshī, *Rijāl*, éd. Shubayrī Zanjānī, Qumm 1407 h., p. 389 ; aussi Āghā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, Téhéran-Najaf 1353-1398/1934-1978, t. 24, p. 40 *sqq*.

2. Voir *K. [...] al-faqīh*, éd. al-Mūsawī al-Kharsān, Najaf 1376/1957, t. 1, p. 179, t. 2, p. 149 ; *al-Tawḥīd*, éd. Ḥusaynī Ṭihrānī, Qumm, Jamā'at al-mudarrisīn, p. 288, 316 ; *al-Khiṣāl*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Qumm, Jamā'at al-mudarrisīn, p. 60 (le passage concerne un rapport de 'Abdallāh b. Sulaymān dont un extrait est reproduit par al-Rāwandī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 123-125, qui cite apparemment, comme on va le voir plus loin, d'après le *K. al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq), p. 280 (d'après ce passage, le *K. al-nubuwwa* aurait comporté quatre sections), p. 492 ; *'Ilal al-sharā'i'*, éd. M. Ṣ. Baḥr al-'ulūm, Najaf 1385/1966, p. 44 ; *'Uyūn akhbār al-Riḍā'*, Mashhad 1413h., t. 1, p. 421, 588. Notre auteur rapporte ailleurs certaines traditions qu'il dit avoir reproduites dans son *K. al-nubuwwa* aussi. Il faut préciser que si l'on cherche à reconstituer ce dernier ouvrage, il convient de reproduire les hadith-s avec leurs chaînes de transmetteurs complètes et ne pas se contenter des chaînes parfois incomplètes comme c'est le cas par exemple dans *al-Khiṣāl*. Le rapport de 'Abdallāh b. Sulaymān, déjà mentionné, est par exemple reproduit, apparemment de manière complète, dans *Kamāl al-dīn*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Qumm 1405h., p. 394-406.

3. Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim al-'ulamā'*, Najaf 1381/1961, p. 112. Comme on l'a dit précédemment (note 2), il semble que les sections du livre, dans la version de l'auteur lui-même, n'auraient pas été plus que quatre.

4. Ibn Shahrāshūb, *Manāqib āl abī ṭālib*, Najaf 1376h., t. 1, p. 17, 53, 243.

5. Voir al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī, *Majma' al-bayān*, Beyrouth 1415h., t. 1, p. 163, 168, 275 ; t. 4, p. 281, 285 ; t. 5, p. 272, 281, 364, 373, 420, 445, 450, 456, 458, 459 ; t. 7, p. 107. Al-Ḥasan b. al-Faḍl al-Ṭabrisī, *Makārim al-akhlāq*, Qumm, Manshūrāt Raḍī, p. 16, 17, 23, 29. 'Alī b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī, *Mishkāt al-anwār*, Najaf 1358/1965, p. 450. À la même époque voir la citation du *K. al-nubuwwa* dans Abū l-Futūḥ al-Rāzī, *Tafsīr rawḥ al-jinān*, Mashhad 1408, t. 15, p. 195.

Kitāb al-nubuwwa dans ses livres *al-Iqbāl* et *Faraj al-mahmūm*[6]. Le disciple de ce dernier, Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Ḥātim al-Shāmī semble avoir utilisé deux ouvrages d'al-Ṣadūq, le *Mawlid al-nabī* et le *Kitāb al-nubuwwa*, dans la rédaction d'*al-Durr al-naẓīm*. Il est fort probable que le premier ait été une partie du second et il n'est pas sûr que l'auteur ait eu en sa possession l'ouvrage d'al-Ṣadūq. En effet, dans son livre, al-Shāmī rapporte dans une large mesure des *Manāqib* d'Ibn Shahrāshūb ainsi que de divers ouvrages d'Ibn Ṭāwūs et rarement d'une source directe[7].

Il est intéressant de noter qu'Ibn Ṭāwūs dans son *Iqbāl* rapporte un récit à propos du Prophète Muḥammad qu'il dit avoir tiré de la quatrième section du *Kitāb al-nubuwwa*, en précisant que le récit provient de la partie finale (du livre ou de la section?)[8]. Ceci montrerait que l'exemplaire d'Ibn Ṭāwūs, différent de celui d'Ibn Shahrāshūb, comportait quatre sections puisque la Vie du Prophète venait, selon toute logique, à la fin de l'ouvrage. Cependant, dans le *Faraj al-mahmūm*, Ibn Ṭāwūs raconte une histoire concernant Jésus qu'il dit rapporter de la sixième section du *Kitāb al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq[9]; il aurait donc vu ou possédé deux exemplaires distincts de celui-ci. À un autre endroit du même ouvrage, Ibn Ṭāwūs rapporte un récit tiré d'un ouvrage d'al-Ṣadūq intitulé *Dalā'il al-nubuwwa*, ouvrage qu'E. Kohlberg pense être identique au *Kitāb al-nubuwwa*[10]. Peut-être qu'Ibn Ṭāwūs avait en sa possession deux livres d'al-Ṣadūq, le *Kitāb al-nubuwwa* et aussi le *Jāmi' ḥujaj al-anbiyā'* dont le sujet peut correspondre à celui des *Dalā'il al-nubuwwa*; d'autant plus qu'Ibn Ṭāwūs cite dans un même ouvrage deux fois le Shaykh al-Ṣadūq, en indiquant une fois le titre de *Kitāb al-nubuwwa* et une seconde fois celui de *Dalā'il al-nubuwwa*. Mais la citation de ce dernier ouvrage dans le *Faraj al-mahmūm* semble provenir d'une version incomplète du *Kitāb al-nubuwwa* que nous essayons d'identifier dans la présente étude[11] et ceci peut être une indication selon laquelle le livre qui était à la disposition d'Ibn Ṭāwūs était le *Kitāb al-nubuwwa* et non le *Jāmi' ḥujaj al-anbiyā'* (ou bien les *Dalā'il al-nubuwwa*).

Il est à noter que le *Kitāb al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq, appelé cette fois-ci le *Kitāb al-babawāb* (le titre ne porte pas de points diacritiques; il s'agit sans doute d'*al-nubuwwāt*), a été exploité par l'auteur ismaélien du *Dastūr al-munajjimīn*, écrit par un Nizārite iranien vers l'an 500 de l'hégire; cela indique que l'ouvrage d'Ibn Bābūya jouissait d'une certaine importance et probablement une large diffusion jusque dans les milieux non-imamites[12]. Aux époques plus récentes, Zayn al-Dīn Abū Muḥammad 'Alī b. Yūnus al-'Āmilī al-Nabāṭī al-Bayāḍī (m. 877 h.) cite le *Kitāb*

6. E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leiden... 1992, p. 302.

7. Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Ḥātim al-Shāmī, *al-Durr al-naẓīm*, Qumm 1420h., p. 29 (citation de la section IV du *Kitāb al-nubuwwa* consacrée au Prophète Muḥammad); voir aussi p. 105, 108, 220, 221 (du *Mawlid al-nabī*). À d'autres endroits également l'auteur cite Ibn Bābawayh, peut-être à partir du *Kitāb al-nubuwwa* (par ex. p. 47, 63, 84-85, 101 et 119).

8. Ibn Ṭāwūs, *al-Iqbāl*, Téhéran 1390h., p. 623.

9. Ibn Ṭāwūs, *Faraj al-mahmūm*, Najaf 1368h., p. 28.

10. *Ibid.*, p. 209; E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work*, p. 302.

11. Voir Quṭb al-Dīn al-Rāwandī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, éd. Gh. R. 'Erfāniyān, Mashhad 1409h., p. 227; cf. Ibn Ṭāwūs, *Faraj al-mahmūm*, p. 209.

12. Voir M. Qazwīnī, « Dastūr al-munajjimīn » dans *Yād dāsht hā ye Qazwīnī*, Téhéran s.d., t. 8, p. 116 et n. 1.

al-nubuwwa dans *al-Ṣirāt al-mustaqīm*[13], tout comme al-Astarābādī dans son *Ta'wīl al-āyāt al-ẓāhira*[14]. Ces mentions tardives ne signifient pas nécessairement que l'ouvrage d'al-Ṣadūq existaient à ces époques puisque ces derniers auteurs citent très souvent leurs sources de manière indirecte.

De ce qui apparaît de la citation d'al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī dans le *Majma' al-bayān*[15], al-Ṣadūq ne s'est pas contenté dans son *Kitāb al-nubuwwa* de rapporter des hadith-s mais il les a aussi commentés, comme c'est également le cas dans son K. *al-Tawḥīd*.

Par ailleurs, il semble que la principale source de Quṭb al-Dīn al-Rāwandī dans ses *Qiṣaṣ al-anbiyā'* pour ce qui est la transmission des hadith-s des Imams ait été justement le *Kitāb al-nubuwwa*. Le point est digne d'intérêt dans la mesure où l'ouvrage d'al-Rāwandī ne contient, à quelques exceptions près, que des traditions tirées de l'ouvrage d'al-Ṣadūq qui nous intéresse et peut même être considéré comme un « extrait » (*takhrīj*) du *Kitāb al-nubuwwa*.

À mon sens, Quṭb al-Dīn al-Rāwandī avait à sa disposition un exemplaire de l'ouvrage et en a reproduit de larges extraits dans ses *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. Comme on le sait, al-Rāwandī citait les ouvrages d'al-Ṣadūq par différentes « chaînes » (*ṭuruq*), se fodant sur l'autorité de plusieurs maîtres (*mashāyikh*), et ce qu'il accomplit dans ses *Qiṣaṣ* c'est de se reporter au *Kitāb al-nubuwwa* au début des chapitres en citant les hadith-s de ce dernier tout le long du chapitre. Il est certain qu'al-Rāwandī peut être considéré comme un des maîtres incontestables de hadith-s imamites, rapportant d'après de nombreuses *ijāzāt* et *thabat*, ayant lu et/ou écouté le Hadith en présence de nombreux maîtres de cette discipline et possédant leurs autorisations officielles. Cependant, en ce qui concerne le *Kitāb al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq, nous ne savons pas s'il l'avait bien lu auprès des maîtres ou s'il en connaissait de différentes versions. Probablement al-Rāwandī possédait un exemplaire de l'ouvrage ou bien il l'avait lu et/entendu dans le cercle d'enseignement d'un maître en Hadith et avait obtenu l'autorisation de le transmettre par d'autres maîtres. Or comme il avait la possibilité de rapporter un grand nombre des ouvrages d'al-Ṣadūq par de nombreuses « chaînes », afin d'en tirer les bénédictions – comme cela était largement pratiqué – et aussi de montrer l'ampleur de sa transmission, il a cité au début de chaque chapitre, par une des chaînes autorisées, le *Kitāb al-nubuwwa*. Cette méthode ressemble à celle des savants plus tardifs qui, dans leurs *ijāzāt*, font remonter les « chaînes », non pas à des sources mais à des personnes; ce qui, selon les critères de la science du Hadith, n'est évidemment pas très légitime.

13. Al-Bayāḍī, *al-Ṣirāt al-mustaqīm*, éd. M. B. Behbūdī, Téhéran, Maktaba Murtaḍawiyya, t. 2, p. 256.

14. Al-Astarābādī, *Ta'wīl al-āyāt al-ẓāhira*, Qumm 1407h., t. 2, p. 556. Par ailleurs, Āghā Bozorg, dans *al-Dharī'a*, mentionne parmi les ouvrages d'Ibn Bābūya un *A'lām al-nubuwwa* qu'on ne trouve nulle part dans les listes anciennes des œuvres de notre auteur. Selon Āghā Bozorg, l'auteur d'un certain *Baḥr al-jawāhir al-hūmāyūnī*, rédigé vers 1050h., cite quelques hadith-s tirés de cet ouvrage d'al-Ṣadūq (*al-Dharī'a*, t. 2, p. 240). De même, les citations de Rūzbehān b. 'Imād b. Rūzbehān al-Iṣfahānī dans *Khirqa – yi 'ulamā*, ouvrage d'époque safavide proviennent du *K. al-nubuwwa*, voir *Mīrāth-i jāvīdān* 10 (1374 h. solaire), p. 114.

15. Al-Ṭabrisī, *Majma' al-bayān*, éd. Rasūlī Maḥallātī et Yazdī Ṭabāṭabā'ī, Beyrouth 1408/1988, t. 1, p. 378-379.

Nous rapportons ici les « chaînes » reliant al-Rāwandī à al-Ṣadūq, comme elles sont reproduites dans le texte édité des *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (en rectifiant, le cas échéant, quelques erreurs qui s'y sont glissées) :

1. 'Alī b. 'Alī b. 'Abd al- Ṣamad al-Nīsābūrī > son père > Abu l-Barakāt 'Alī b. al-Ḥusayn al-Jawzī > al-Ṣadūq.
2. Muḥammad b. 'Alī b. 'Abd al- Ṣamad al-Nīsābūrī... (la suite est identique à la chaîne précédente).
3. Abu l-Ḥarb al-Mujtabā b. al-Dā'ī al-Ḥasanī > Ja'far b. Muḥammad al-Dūryastī > son père > al-Ṣadūq.
4. Abu l-Ṣamṣām Dhu l-faqār b. Muḥammad b. Ma'bad al-Ḥasanī > Abū Ja'far al-Ṭūsī > al-Shaykh al-Mufīd > al-Ṣadūq.
5. Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī b. al-Muḥassin al-Ḥalabī > Abū Ja'far al-Ṭūsī... (la suite est identique à la chaîne précédente).
6. Sayyid Abu l-Barakāt Muḥammad b. Ismā'īl (al-Mashhadī) > 'Alī b. 'Abd al-Ṣamad al-Nīsābūrī... (la suite est identique aux chaînes 1 et 2).
7. Ustādh Abu l-Qāsim b. Kumayj/Kumaj > Ja'far b. Muḥammad al-Dūryastī > al-Shaykh al-Mufīd > al-Ṣadūq.
8. Abū Ja'far Muḥammad b. al-Marzubān > Abū 'Abdallāh Ja'far al-Dūryastī... (la suite est identique à la chaîne 3).
9. *Al-adīb* Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn al-Mu'addib al-Qummī > Ja'far al-Dūryastī... (la suite est identique à la chaîne 3).
10. Abū Sa'd al-Ḥasan b. 'Alī al-Ārābādī et Abu l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥadīqī > Ja'far b. Muḥammad b. al- 'Abbās (= al-Dūryastī)... (la suite est identique à la chaîne 3).
11. Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan b. al-Faḍl al-Ṭabrisī > Ja'far al-Dūryastī... (comme la chaîne 3).
12. Abu l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Rashkī (?) > Ja'far al-Dūryastī... (comme la chaîne 3).
13. Hibatallāh b. Da'wīdār (al-Qummī) > Abū 'Abdallāh al-Dūryastī...
14. Al-Murtaḍā b. al-Dā'ī al-Ḥasanī > Ja'far al-Dūryastī...
15. 'Alī b. Abī Ṭālib al-Saylaqī > Ja'far b. Muḥammad al-Dūryastī...
16. Abu l-Sa'ādāt Hibatallāh b. 'Alī al-Shajarī > Ja'far b. Muḥammad al-Dūryastī...
17. Abu l-Maḥāsin Mas'ūd b. 'Alī al-Ṣawābī > 'Alī b. 'Abd al- Ṣamad al-Tamīmī... (comme la chaîne 1).
18. Abū Naṣr al-Ghāzī > Abū Manṣūr al-'Ukbarī > al-Murtaḍā et al-Raḍī > al-Mufīd > al-Ṣadūq[16].

Il faut tout de même préciser que Quṭb al-Dīn al-Rāwandī a également utilisé dans son ouvrage d'autres écrits d'Ibn Bābūya, comme le *Kamāl al-dīn* (p. 282), tout comme il a rapporté de 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī ou encore du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (p. 317, 321, 332). Cependant, il me paraît comme quasiment certain que la source principale des *Qiṣaṣ al-anbiyā'* est bien le *Kitāb al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq. Ajoutons que ce dernier a été également exploité par al-Rāwandī dans ses

16. Pour les maîtres d'al-Rāwandī, voir 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, « *Nahj al-balāgha* 'abr al-qurūn - 7 », *Turāthunā*, 10e année, 1415h., n° 38-39, p. 256-60.

al-Kharā'ij wa l-jarā'iḥ[17]. C'est peut-être une preuve supplémentaire du fait qu'il possédait l'ouvrage d'al-Ṣadūq. Peut-être que même certaines des autres citations de ce dernier que l'on trouve dans *al-Kharā'ij wa l-jarā'iḥ* proviennent du *Kitāb al-nubuwwa*. De plus, des citations de celui-ci, faites chez d'autres auteurs, se retrouvent également dans les *Qiṣaṣ al-anbiyā'* d'al-Rāwandī[18], ce qui est un élément supplémentaire pour consolider l'hypothèse selon laquelle la source principale des *Qiṣaṣ* était effectivement le *Kitāb al-nubuwwa* d'Ibn Bābūya al-Ṣadūq. Par conséquent, nous pouvons aujourd'hui reconstituer une grande partie de cet ouvrage perdu à partir de ses extraits cités dans les *Qiṣaṣ al-anbiyā'* d'al-Rāwandī et d'autres sources examinés dans cette étude[19].

17. Qumm 1409h., t. 2, p. 522, t. 3, p. 1167.

18. Par exemple *Qiṣaṣ*, p. 42, hadith n° 6 dans *Majma' al-bayān*, Beyrouth 1415h., t. 1, p. 163; *Qiṣaṣ*, p. 81, hadith 65 dans *Majma'*, t. 4, p. 281 ; *Qiṣaṣ*, p. 84, hadith n° 75 dans *Majma'*, t. 5, p. 272; *Qiṣaṣ*, p. 128, hadith n° 128 dans *Majma'*, t. 5, p. 373; *Qiṣaṣ*, p. 129, hadith n° 133 dans *Majma'*, t. 5, p. 364; *Qiṣaṣ*, p. 135, hadith n° 138 dans *Majma'*, t. 5, p. 459; *Qiṣaṣ*, p. 142-43, hadith n° 154 dans *al-Kharā'ij*, t. 2, p. 552; *Qiṣaṣ*, p. 213, hadith n° 277 dans *Majma'*, t. 7, p. 107. Comme on s'en rend compte, certaines citations du *K. al-nubuwwa* dans le *Majma' al-bayān* d'al-Ṭabrisī sont fidèlement reproduites dans les *Qiṣaṣ* d'al-Rāwandī. Il est à rappeler que celui-ci a été le disciple du premier et a pu recevoir l'ouvrage d'al-Ṣadūq des mains mêmes de son maître.

19. Au cours de la rédaction de cet article, j'ai su que l'ouvrage d'al-Ṣadūq a été publié, selon les indications fournies dans une première mouture de la présente étude et publiée dans *Nashr – i Dānesh*, année 19, n° 3, 1381h. solaire/2002, p. 33-35. Voici les références de l'ouvrage : Ibn Bābūya, *Kitāb al-nubuwwa*, Téhéran, Mu'assasat al-Ḍuḥā et Ministère de l'Orientation, s.d.

A CENTURY OF SHI'I CONSTITUTIONALISM

Saïd Amir ARJOMAND
State University of New York

Introduction

Shi'ism was exposed to Western constitutionalism later than Sunni Islam and for decades made no significant response to it. Prototypically, Islamic constitutionalism appears in the writings of a group of Islamic modernists among the reformist bureaucrats, notably Khayr al-Dīn Pasha in Tunisia and Namık Kemal in Turkey, who participated in the drafting of the Tunisian Constitution of 1861 and the Ottoman Constitution of 1876 respectively, and argued that representative, constitutional government captured the spirit of Islam. This argument was also forcefully made by the Iranian consul in Tblisi, Yūsuf Khān Mustashār al-Dawla, in a short tract published in 1871, *Yak kalama* ("One Word"), but without any particularly Shi'i inflection. In this period, Aḥmad b. Abī Ḍiyāf (2005, esp. p.75), another Tunisian bureaucrat and drafter of its constitution, based his constitutionalist reading of Islamic history on his remarkable intuition that the *sharī'a* imposed a limitation upon autocratic monarchy, or in his words, "monarchy limited by law" (*qānūn*) was indeed the normative form of government in Islam after the pristine Caliphate. It was violated in some historical periods but was restored by the great Ottoman dynasty. Similar assertions were made by the proponents of constitutionalism in Iran three decades later. One pamphleteer asserted that constitutional government had been founded by the Prophet Muḥammad and was first demanded from the rulers of Europe by the returning crusaders who discovered it as the secret of the Muslims' success; and a leading journalist claimed it as the pristine form of government in Islam that had subsequently been forgotten by Muslims (cited in Ajūdānī 2003-4, p. 367-368, 371-372)

In the twentieth century, by contrast, the defining features of Islamic constitutionalism, as it emerged in Iran during the first decade of the century, bore the distinctive mark of Shi'ism. This formative Shi'i contribution was occasioned by the prominence of the Shi'i jurists in the Constitutional Revolution (1906-1911), who assumed national leadership against the Shah and autocracy and consequently generated a deeper and more serious constitutional debate about Islam. All the major issues and problems concerning the place of Islam in a modern constitutional order surfaced in this public debate in the new free press during the process of constitution-making and judicial reforms.

The peculiarity of Iran as the only Muslim country where Shi'ism was the established religion thus left an indelible mark on the character of Islamic constitutionalism in general as it developed in the twentieth century. By the nineteenth century, what distinguished the Shi'i from the Sunni branch of Islam was the existence of a powerful Shi'i hierocracy independent of the state and firmly institutionalized clericalism. Unlike the Ottoman constitutionalists, who needed to persuade the Sultan directly, the Iranian constitutionalists also had the option of

turning to the Shi'i hierocracy. As a result of the conscious strategy of the constitutionalist movement to draw in the leaders of the Shi'i hierocracy in order to pressure the Shah into granting Iran a constitution, the aims of the movement were presented as fully consistent with Islam, and implicitly with the interest of the hierocracy to limit the power of the autocratic state. Therefore, from the very beginning of the movement demanding a constitution from the Shah in the spring of 1905, the demand was couched in religious terms. An early open letter by one of the main constitutionalist secret societies in May 1905 demanded the limitation of the powers of governmental and religious authorities according to the *sharī'at* (Lambton 1965, p. 650), and in January 1906 (Dhū al-Qa'da 1323), Muẓaffar al-Dīn Shāh ordered the prime minister to establish a "governmental house of justice" (*'adālatkhāna-ye dawlatī*) in order to "implement the ordinances of the sacred *sharī'at*... in such a way that all classes of subjects (*ra'iyyat*) be equally treated" and draft a constitutional charter (*kitābcha*) "according to the laws (*qawānīn*) of the incumbent *shar'*" (cited in Rahimi 1978, p. 60-61). It took almost a year of popular pressure and a different prime minister, however, to have a constitution drafted. It is interesting to note that the term *mashrūṭa* (literally "conditional") for constitutional government, emanating from the Ottoman Empire, was resisted even after the constitution was signed by Muẓaffar al-Dīn Shāh on his deathbed at the end of December 1906, and that his successor, Muḥammad 'Alī Shāh, opposed the term and proposed "*sharī'a*-permissible" (*mashrū'a*), instead of *mashrūṭa* (Bayat 1991, p. 158-159). Furthermore, the Majlis representatives almost acquiesced in accepting the term (Taqīzāda 1971, p. 393-394). In February 1907, however, the new monarch was prevailed upon to issue a decree confirming that Iran was now included among the constitutional states (*duval-e mashrūṭa-ye ṣāḥib-e konstitusion*) (Arjomand 1992b for further details). The constitutionalists were nevertheless forced into a defensive position almost immediately as a result of the emergence of a traditionalist movement in opposition to the Majlis to be discussed presently, and even two years later, in a pamphlet entitled *Lālān* ("The Dumb"), the Shaykhī leader and clerical constitutionalist Thiqat al-Islām Tabrīzī would feel constrained to affirm, in defence of the new constitutional order, that the "Iranian constitutionalism" (*mashrūṭiyyat*) was not to imitate foreign constitutionalism and "does not wish any (reprehensible) innovation (*bid'at*) to occur in religion" (cited in Ājūdānī 2003-4, p. 205).

The pervasive assertion of the identity of constitutionalism and Islam often involved crude and misleading reductionism. The conflation was seriously aggravated by a double entendre with the traditional and modern meanings of *millat* as "religious community" and as the "nation". This double meaning made the leaders of the Shi'i community appear as the leaders of the Iranian nation as well. The double entendre was useful in securing support for the constitutionalist movement of the clerics who thought they were promoting the interests of Islam and of the hierocracy against the state, and incidentally allowing the representation of Christian, Jewish and Zoroastrian minorities as independent constituencies in the newly established Iranian Parliament (Majlis)[1]. It also caused, however, very serious confusion as a given expression, for example, "rights of the *millat*/*millī* rights", could be read as national [i.e. constitutional] rights by the one side and

1. Just as with the Ottoman *millet* system.

religious rights [i.e. as specified by the *sharī'a*] by the other, and unintentionally inscribed the religious leaders into the constitutionalist movement and the constitutional order (Ājudānī 2003-4).

The illusion of the identity of Islam and constitutionalism was badly shaken as the secularizing implications of constitutional law and parliamentary legislation became clear in this process, but it was never given up, and was in fact made more robust by being transformed into the proposal for *shar'ī* or *sharī'a*-permissible constitutionalism (*mashrūṭa mashrū'a*). Although few of these problems were definitively or satisfactorily resolved by it, the idea of *shar'ī* constitutionalism became clearly defined and elaborated. As distinct from secular constitutionalism, this form of Islamic constitutionalism considered the *sharī'a* a firm limitation on government and legislation.

The emergence of this Shi'i constitutionalism was, in the first instance, elaborated in 1907 by Shaykh Faẓl Allāh Nūrī (d. 1909). Nūrī, one of the three highest ranking Shi'i jurists who had supported the demand for a constitution in 1905-6, was alarmed by the secular implications of constitutional government and split from the constitutionalist camp when the discussion of the draft supplement to the Fundamental Law began in 1907. His determined opposition forced all parties in the constitutional debate to scrutinize the principles of order that underlay the Western constitutional models, while he himself launched an Islamic traditionalist movement that eventually rejected parliamentary government altogether and advocated a return to traditional autocracy. In 1907, however, he cogently formulated the idea of *shar'ī* constitutionalism which gained considerable currency even among the clerics who remained in the constitutionalist camp (Hairi 1977, Arjomand 1981). The core idea of *shar'ī* constitutionalism was embodied in Article 2 of the 1907 Supplement to the Fundamental Law, which declared: "At no time must any legal enactments of the National Consultative Assembly... be at variance with the sacred principles of Islam...". Furthermore, a committee of no less than five religious jurists (*mujtahids*) was given the power to "reject, repudiate, wholly or in part, any proposal which is at variance with the sacred laws of Islam". It was further elaborated in a considerable number of traditionalist pamphlets and books inspired by Nūrī's argument (Zargarīnizhād 1998).

The clause that became Article 8 of the Supplement made all Iranian citizens equal before the law. The equality of Muslim and non-Muslim citizens was the clearest instance of the incompatibility of constitutional law and the *sharī'a*. It had set off Nūrī's popular agitation in defence of Islam and split the *'ulamā'*. In May 1907 the British minister in Tehran reported:

> Of the three great Mujteheds only one, Seyid Mohammad [Tabātabā'ī], declared in favor of it. The others, supported by a large body of the clergy maintain that Musulman law must be enforced in a Musulman country (cited in Hairi 1977, p. 232).

Nūrī and his followers vehemently objected to this article and mobilized broad clerical opposition to it. They also objected that compulsory education, as proposed by what became Article 19 of the Supplement, was against the *sharī'a*, especially with regard to girls (Afary 1996, p. 104). Sayyid 'Abdallāh Bihbahānī, the other constitutionalist *mujtahid*, too, opposed the equality of Muslims and non-Muslim minorities, saying the latter should pay the *jizya*. The religious minorities, however, counter-mobilized in support of the article and the Armenians threate-

ned armed resistance if it was not passed. Bihbahānī is said to have withdrawn his objection after a credible threat on his life (Hairi 1977, p. 233-234). This allowed the passage of the article, which was an important victory for the constitutionalists. Nevertheless, they were forced to make a significant concession, even though the traditionalists could not take practical advantage of it. The wording of this crucial equal protection Article 8 of the 1907 Supplement to the Fundamental Law met with fierce traditionalist opposition and was modified to read: "The people of the kingdom of Iran will have equal rights before the *state* law" (emphasis added), the intention being to exclude from equal protection of law the inequalities between Muslims and non-Muslims, men and women, free persons and slaves as prescribed in the *sharī'a* (Ājudānī 2003-20044, p. 145-153).

The most elaborate and influential justification of constitutionalism in terms of Shi'i jurisprudence was written in Iraq in the same period and, despite the fact that its author was in the constitutionalist camp, followed Nūrī in insisting on the observance of the *sharī'a* as a limitation on parliamentary legislation. *Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* ("The Admonishment of the *Umma* and the Purification of the Nation/Religious Community") by Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Gharavī Nā'īnī (d. 1936) was published in Baghdad in 1909. Nā'īnī was close to the constitutionalist *mujtahid*s of Najaf, Ākhund Mullā Muḥammad Kāẓim Khurāsānī, and Mullā 'Abdallāh Māzandarānī, who had consistently supported the Majlis and continued their support after its bombardment and the short-lived restoration of autocracy in 1908. He adopted the dichotomy of despotic and constitutional governments from the contemporary Arab thinker 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, modifying it into two forms of government called "proprietary or patrimonial" (*tamallukiyya*) and "custodial" (*vilāyatiyya*). He then put forward a new reconciliation of constitutional government and the Shi'i theory of the Imamate, beginning with the Shi'i belief that truly legitimate government belongs to the Twelfth Imam, who will remain in occultation until the end of time. According to this new Shi'i constitutional theory, it was necessary to change a despotic regime to a constitutional one because the former consisted of three sets of usurpations and wrongdoings: 1) it was a usurpation of the authority of God and an injustice (*ẓulm*) to Him; 2) it was usurpation of the Hidden Imam's authority and injustice to the Imam, and 3) it involved injustice to or oppression of the people. By contrast, constitutional government was only injustice to the Hidden Imam, because his authority was usurped. Thus, a constitutional regime reduced the three sets of injustices to one and was therefore as the lesser evil preferable to despotism. With one condition, this qualified legitimacy of constitutional government could become categorical: if the constitutional ruler in his exercise of custodial authority "gains the approval of the *ulamā'* [as deputies of the Hidden Imam], then there will remain no usurpation and no injustice to the Imam" (Hairi 1977, p. 193-194 – translation slightly modified). Furthermore, Nā'īnī was careful to impose all the same limitations on parliamentary legislation as other Shi'i jurists, who had supported constitutionalism but modified the wording of the crucial equal protection Article 8 of the 1907 Supplement to the Fundamental Law to read: "The people of the kingdom of Iran will have equal rights before the *state* law" (emphasis added). Nā'īnī accordingly accommodated the substance of the idea of *sharī'* constitutionalism as regards the restriction of parliamentary legislation to secular or customary (*'urfī*) affairs, and explicitly restricted equality before the law to man-made or positive laws (*qavānīn mawḍū'a*) on the assumption that they cannot override the *sharī'a* (Hairi 1977, p. 225).

In short, the Supplementary Fundamental Law of 1907 represented a compromise between the Western-inspired constitutionalists who introduced modern constitutional law by drawing heavily on the Belgian and Bulgarian Constitutions and the *'ulamā'*s demand for safeguarding the *sharī'a*. As such, it reconciled two heterogeneous principles of order. The term *mashrūṭa mashrū'a* may not only be entirely inappropriate for describing this compromise. It would be more accurate and less contentious, however, to describe this synthesis, which reflects the impact of Islam on constitutionalism, as double (or even treble) *mashrūṭiyyat*: the compromise quite simply amounted to the imposition of limitations not only on the Executive Power but also on the Legislative Power and on the bill of rights. The impact of Islam was thus a negative or rather a limiting one. It resulted in the imposition of limitations on the bill of rights in the constitutional text itself and in the creation of the committee of five *mujtahid*s as the institutional mechanism for securing the continuous limitation of ordinary laws by the *sharī'a*. This result is due to the fact that, in the constitutional debates of 1906-7, Islam was discussed as part of the larger issue of constitutional governance and *not* as the basis of the constitution. The idea of Islam as the *basis* of constitution did not occur because it depended on the abstraction of Islam and the Islamic state.

So much for the theory of *sharī'* constitutionalism as it was formulated in relation to Shi'i jurisprudence in Iran in the first decade of the twentieth century. The practice was very different. The committee of five *mujtahid*s was never formed because the great majority of Shi'i jurists selected by the Second Majlis (1909-11) in several rounds considered it beneath their dignity to accept, and the majority of clerical supporters of the Majlis withdrew from politics in disillusionment. Only two politically ambitious clerics in the Majlis, Sayyid Ḥasan Mudarris and Ḥājj Mīrzā Yaḥyā, the Imām Jom'a of Khoi, performed the supervisory role of ensuring consistency of legislation with the *sharī'a* in a fashion, without formally instituting a committee (Arjomand 1993). A generation later, however, some of the Shi'i jurists inspired by it partially fulfilled the promise of Islamic constitutionalism by codifying many of the substantive norms of the *sharī'a* in the Iranian Civil Code.

In the first phase of Shi'i constitutionalism surveyed in this section, the *sharī'a(t)* appeared as a *limitation* to government and legislation. There was never a presumption that it should be the *basis* of the constitution itself. In this period Islam is considered a part of the larger issue of constitutional government and not as the basis of the constitution.

Ideological constitution-making in the Islamic Revolution of 1979

The impact of Islam on constitutionalism with the late coming of the age of ideology to the Middle East was radically different from the first, and far more destructive. In this wave of ideological constitution-making[2], Islam increasingly

2. The defining characteristics of the ideal-type I have called "ideological constitution", as originally developed in the Soviet Constitution of 1918, are (a) the conception of constitution primarily as an instrument of social transformation and only secondarily as the foundation of the political order, and (b) the nullification of civil and human rights when found inconsistent with the ideological principles underlying the constitution. The interwar period is considered the high point of the age

appears as the *basis* of the constitution and the state rather than a *limitation* thereto. Shi'i jurists joined this trend in ideological constitution-making quite late, but did so with the vengeance of the latecomer.

The age of Islamic ideology began outside Iran and did not affect Shi'ism for a long time. It did, however, eventually bring about an ideological revolution in Shi'ism centred on the transformation, by Āyatollāh Sayyid Rūḥallāh Khomeini, of the concept of *vilāyat-e faqīh*. The concept had traditionally been defined narrowly as the authority in matters of *ḥisba* devolving on the jurist by default – that is, in cases where the principle was lacking or deficient. Khomeini expanded it into a theory of theocratic government based on the mandate of the jurist to rule (Arjomand 1988). The impact of ideology on Islamic constitutionalism had begun with the creation of Pakistan as a new state for the Muslims of India in 1947. Islamic ideological constitution-making has been treated at length elsewhere (Arjomand 2007a). Suffice it to say for our present purpose that its distinctive feature has been the ideological treatment both of Islam and of the constitution.

The Islamic revolution of 1979 in Iran happened at the end of the era of ideological constitutions outside the Middle East – an era that had begun with the Mexican Constitution of 1917 and the Soviet Constitution of 1918. The neologism of "Islamic government" (*ḥukūmat-e islāmī*) had been the key slogan of Khomeini's revolutionary movement[3], and he ordered its translation into constitutional law after the overthrow of the monarchy. Islam was simply put in the place of the dominant ideology and was explicitly referred to as such in the constitutional documents in the Preamble to the Fundamental Law of 1979. The *sharī'a* thus came back with a vengeance and swallowed the modernized state and its constitution. An Appendix consisting of a number of traditions (*ḥadīths*) pertaining to its most important articles demonstrates that the 1979 constitution of the Islamic Republic of Iran is partially derived from the *sharī'a*. As an ideological constitution, the articles pertaining to the bill of rights and several others were restricted by the requirement of conformity to "the Islamic standards" (*mavāzīn-e islāmī*). Above all, Article 4 declares all laws found inconsistent with the *sharī'a* null and void, including the constitution itself! The critical function of nullification of all proposed and existing laws found inconsistent with the *sharī'a* is given to the six clerical jurists of the Council of Guardians. The Council of Guardians, it should be noted, was a modification of the committee of five *mujtahids*, provided for in the Supplement to the Fundamental Law of 1907 in response to demands of the Islamic constitutionalists but never implemented.

The Islamic government in Iran could obviously not condone any acts considered illicit by the *sharī'a*. The consumption of alcohol and pork were immediately forbidden, and the question of the dubious status of imported frozen meat and

of ideology in Europe, with Communism and Fascism pushing liberal democracy into a defensive corner intellectually. It shifted to the emerging Third World after expiring in Western Europe in 1945 (S. A. Arjomand, "Constitutions and the struggle...", *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology* 33/4 (1992), p. 39-82). Developmentalism and nationalism, usually claiming to be socialist, were the typical third world ideologies. The Muslim world in addition produced a supranational Islamic ideology.

3. As far as I know, the source of the neologism is Mawdūdī's *Ḥākimiyya[t]*, via the Arabic translation (S. A. Arjomand, "Authority in shi'ism...", in W. Ende and R. Brunner (eds.), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History*, Leiden 2000, p. 301-332).

caviar did not take long to arise. These issues were solved pragmatically by means of *fatwās* by Khomeini as the charismatic leader of the Islamic revolution rather than by legislation. The production of caviar was a state monopoly, and sturgeon was considered *ḥarām* in Shi'i *fiqh* because it did not have scales, and the same would apply to its roe. As the Islamic state could not trade in illicit foodstuff, the state caviar monopoly initiated the process of obtaining *fatwās* from the Grand Āyatollāhs Khomeini and Golpaygānī. Khomeini ordered an investigation by his representative in the Caspian region of Gilan and eventually issued a *fatwā* in 1983, declaring sturgeon and caviar *ḥalāl* as the rough areas near the tail and fins could be considered scales (Chehabi 2007). Of greater constitutional importance was the question of the authority of theocratic government from the viewpoint of Shi'i jurisprudence (*fiqh*). This had already surfaced during the debates of the constituent Assembly of Experts in 1979 and contradictions regarding the place of the *sharī'a* and Islamic jurisprudence in the constitutional order of the Islamic Republic of Iran produced a decade of constitutional crisis that was resolved only in the last year of Khomeini's life and with some decisive additional innovations by him.

Already in the Assembly of Experts working on the 1979 draft constitution, Āyatollāh Ḥasan-'Alī Montaẓerī understood that the creation of an Islamic government on the basis of Islam as a total ideology required the removal of the traditional duality and contradiction between customary government (*ḥukūmat-e 'urfī*) and hierocratic government (*ḥukūmat-e shar'ī*). Montaẓerī made an important distinction between two kinds of ordinances: Qur'ānic and jurisprudential (*fiqhī*) ordinances derived from the Traditions, and governmental ordinances (*aḥkām-e ḥukūmatī*), the new category he was introducing into Shi'i jurisprudence. The latter type is not derived from the Qur'ān and the Traditions by methods of jurisprudence, but is based on generalities and the necessity of maintenance of order (cited in Arjomand 2000, p. 304-305). Montaẓerī's novel concept, however, did not take root until a number of other traditional categories had been tried. As early as October 1981, Majlis Speaker Hāshemī-Rafsanjānī sought Khomeini's explicit intervention as the Jurist to overcome the veto of the Council of Guardians. The position taken by Hāshemī-Rafsanjānī rested on a radically broadened interpretation of the Shi'i jurisprudential principles of public expediency or interest (*maṣlaḥa*) and overriding necessity (*ẓarūra*). In the first instance in 1981, when the Council of Guardians had vetoed a bill on land within the limits of cities, Khomeini refused to intervene, but issued an order delegating his authority as the Jurist to the majority of the deputies of the Majlis to determine overriding necessity and posit laws, on a temporary basis, as "secondary titles" (*'anāvīn-e thānaviyya*). The Council of Guardians, however, persisted in its veto, and it was not until four years later that Khomeini reaffirmed the delegation of his authority to the Majlis to determine overriding necessity, this time requiring a majority of two thirds. In 1983, and again in 1986-87, Hāshemī-Rafsanjānī tried once more to invoke Khomeini's extraconstitutional authority to solve the constitutional deadlock, but Khomeini's intervention again fell short of the explicit exercise of the legislative authority of the supreme Jurist. In January 1988 Khomeini finally did what he had been reluctant to do earlier. He reprimanded President Sayyid 'Alī Khāmanā'ī for saying that the authority of Islamic government could only be exercised within the framework of the ordinances (*aḥkām*) of the *sharī'a*. Government in the form of the God-given absolute mandate (*vilāyat-e muṭlaq*) was "the most

important of the divine commandments and has priority over all derivative divine commandments... [It is] one of the primary commandments of Islam and has priority over all derivative commandments, even over prayer, fasting and pilgrimage to Mecca". Five days later, he reaffirmed that:

> The commandments of the ruling Jurist (*valī-ye faqīh*) are primary commandments and are like the commandments of God... The regulations of the Islamic Republic are Islamic regulations and obedience to them is incumbent... [They are all] governmental ordinances (*aḥkām-e ḥukūmatī*) of the ruling Jurist... In reality, it is because of the legitimacy of the Mandate [of the Jurist] that they all acquire legitimacy... The Mandate of the Jurist is like the soul in the body of the regime. I will go further and say that the validity of the Constitution, which is the basis, standard and framework of all laws, is due to its acceptance and confirmation by the ruling Jurist. Otherwise, what right do fifty or sixty or a hundred experts have...? What right do the majority of people have to ratify a Constitution and make it binding on all the people?

On 6th February 1988, Khomeini appointed a commission, which included the six jurists of the Council of Guardians, the President and the Prime Minister, to determine "governmental ordinances" in cases of disagreement between the Majlis and the Council of Guardians. It was soon designated the Commission for the Determination of the Interest of the Islamic Order (*majmaʿ-e tashkhīṣ-e maṣlaḥat-e niẓām-e islāmī*) and was recognized as such in the constitutional amendments of 1989 (new Article 112), shortly after Khomeini's death[4]. Āyatollāh ʿAbdol-Karīm Mūsāvī-Ardabīlī, the President of the Supreme Judiciary Council, who was among those who had pressed Khomeini to set up the Maṣlaḥat Council and was appointed to it, hailed its creation as "the most important of all the achievements of the revolution" (cited in Arjomand 2000, p. 311). From another point of view, the adoption of the Sunni principle of *maṣlaḥa(t)*, which had been firmly rejected by the Shiʿi tradition, amounted to considerable Sunnization of Shiʿism. With the traditional dualism of religious and political authority being replaced by theocratic monism, the Leader of the Islamic Republic assumes a position similar to the Ottoman Sultan as the Caliph: (a) he legitimizes the entire apparatus of the state and all public law as Islamic, and (b) he can legislate on the basis of expediency and public interest. Furthermore, Article 57 qualified the independence of the three Powers by placing them under "the Absolute Mandate to Rule" (*vilāyat-e muṭlaq-e amr*).

Since 1979 the global spread of the slogan that the *sharīʿa* must be the source of legislation has been the consequence of the spread of politicized Islamic fundamentalism generally referred to as political Islam or Islamism. This was built on the myth of the Islamic state whose primary function is the execution of the *sharīʿa* – whatever be the meaning of "execution" with respect to a law without codes which Weber called a "jurists' law" and which includes rules for acts of worship, ritual, diet and cleanliness. It seemed oblivious to the undeniable historical fact that, with the exception of Turkey after the adoption of Swiss family

4. The functions of the Maṣlaḥat Council were, however, expanded beyond arbitration between the Majlis and the Council of Guardians. It was also to advise the Leader on "the determination of the general policies of the regime" (Article 110) and on any other matter he referred to it.

law, the *sharīʿa* is a major source of the most important acts of legislation, namely the Civil Codes of Iran, which were enacted in 1928 and 1935, and that of Egypt, which was enacted in 1948 and served as the model for many other Arab countries. Just as with the codification movement in the Ottoman empire and Egypt, which was aptly characterized as demonstrating the "translatability of Islamic jurisprudence into legislation" (*qābiliyyat al-fiqh al-islāmī li-l-taqnīn*), the highly successful codification of important legal sections of the Shiʿi *sharīʿa* by Iranian clerical jurists in the 1920s, who saw their effort as the consolidation of the constitutionalist achievements of 1906-11, had in fact made the *sharīʿa* a major source of state law in Iran (Arjomand 2008). This codification was a very reasonable solution to the problem of the place of Islam and Islamic law in a modern constitutional order, but it was subjected to wilful amnesia during the Islamic revolution, resulting in the Islamist urge to reinvent the wheel. It is surely telling that the clerical elite of the Islamic regime created by the revolution in fact found very little in the civil and other codes of the 1930s that was un-Islamic and in need of alteration. The Civil Code survived the revolution virtually unchanged. Furthermore, the attempts to introduce a labour law based entirely on Shiʿi jurisprudence in 1982 failed completely, inducing Khomeini to issue a *fatwā* in 1985, making the state a partner to labour contracts, and the Labour Law that eventually went into effect in 1990 was not all that different from that of 1958 (Schirazi 1997, p. 210-214) Khomeini's followers could only fulfill their ideological commitment by enacting the penal code of the *sharīʿa*, which had historically been in abeyance in Iran as in most of the rest of the Islamic world. Here as elsewhere, the punitive urge behind the outcry for the imposition of the *sharīʿa* was the execution of its atavistic and cruel *ḥudūd* punishments, most notably the stoning of women for adultery. Their subsequent attempt to Islamicize the judiciary procedure by abolishing the procuracy and collapsing the functions of prosecutor, investigator and judge into a single judge with the introduction of General Courts in 1994 was abandoned and the procuracy restored by Āyatollāh Maḥmūd Shahrūdī, a disciple of the reformist martyr, Āyatollāh Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (see below) and Chief Justice since 1999.

In short, the lasting effect of the codifications of the 1920-30s was the replacement of Islamic jurisprudence by legislation, and the Islamic revolution of 1979 did not change this substantially. Article 167 of the Constitution of the Islamic Republic makes Shiʿi jurisprudence a residual source of law by requiring the judge to base his judgment "on valid Islamic sources or valid *fatwās*" in the absence of statutory law[5]. It is true that during the first decade of revolutionary turmoil, Khomeini's manual of jurisprudence, *Taḥrīr al-vasīla*, had the force of law (Schirazi 1997, p. 68) and that many sentences were delivered, especially by Revolutionary Courts, on the basis of Islamic sources "without due consideration to positive and codified law" (Zubaida 2003, citing the UN Commission on Human Rights, A/49/514, October 1994). However, once the process of rationalization set in and the Judiciary provided guidelines for judges in cases of uncertainty, strange as it may seem, the position of Shiʿi jurisprudence in the theocratic Islamic Republic of Iran in practice, too, came to conform to Article 167: it is the

5. Article 1 of the Egyptian Civil Code had similarly provided for residual resort to Islamic jurisprudence in the absence of a statutory provision or an applicable custom.

residual source of law in the absence of a pertinent statute. It turns out that only positive law can guarantee legal rationality and certainty, and in its absence the judge can choose among a set of usually contradictory but equally valid *fatwās* supplied for his guidance by the Judiciary (Arjomand 2007b).

Return of Shi'i constitutionalism and its post-ideological transformation

Khomeini had been living in exile in Iraq for well over a decade before his triumphal return to Iran on the crest of the Islamic revolutionary wave. Despite Saddam Husayn's fierce repression, the Najaf he left in 1978 had been the centre of a movement for Islamic renewal, especially the renewal of Islamic law which Mallat has aptly termed the "Shi'i international". The Shi'i reform movement in the 1960s and 1970s made two previously underdeveloped areas of Islamic jurisprudence the core of its renewal of Shi'i law: "the constitutional part of public law, and the large field opened up by modern economics: labour law, land law... and banking" (Mallat 1993, p. 4). As a consequence, Islamic law suddenly gained ground "in disciplines which had seemed only a few decades ago beyond the pale: constitution, economics and banking" (ibid., p. 189). The chief architect of this renewal of Shi'i law was Moḥammad Bāqir as-Ṣadr, who was executed with his sister by Saddam's order in April 1980.

In Ṣadr's economic and political theory, the unsuspected conditioning by the Marxist antithesis, which made him swallow the Marxist *esprit de système* and the Marxist notion of ideology, is notable in his characterization of the traditional Shi'i *marja'iyya* (authoritative source of imitation) as "ideological leadership", and of the jurist holding this position as "the supreme representative of the Islamic ideology" (cited in Mallat 1993, p. 66). This marks a break with his early writing by placing a specifically Shi'i institution, the highest rank in the hierocracy, at the centre of the Islamic political system. The search for the principles of this Islamic political system prompted Ṣadr to embark on an endeavour to develop Islamic constitutional law toward the end of his life, an endeavour that assumed historical significance with the Islamic revolution in Iran.

In *Iqtiṣādunā* Ṣadr had conceived of a discretionary area subject to the (legislative) authority of the ruler, stating that Islam allowed the *walī al-amr* (an undefined term Mallat reasonably translates as "the ruler") to exercise *ijtihād* according to the needs and interests of society (p. 119). In 1976, in a novel division of the rules of the *sharī'a* into four categories, Ṣadr offered as the last of these the category of rules pertaining to public conduct, covering the conduct of the *walī al-amr* according to the principles of the *wilāyat al-'āmma* (general mandate). Ṣadr deftly avoids the thorny discussion of the referent of the term *walī al-amr* (the person invested with authority); we are left to guess whether the *walī al-amr* is the ruler (*sulṭān*) of the mediaeval jurists, or Khomeini's theocratic *faqīh*. In a note proposing a constitution for an Islamic republic in Iran, written a week before the final collapse of the monarchy, he put the general vicegerency (*al-niyāba al-'āmma*) that pertains to the supreme jurist (*al-mujtahid al-muṭlaq*) in place of the *wilāyat al-'āmma* as the mandate to rule, and the supreme jurist as *marjā* in place of the ruler (*walī al-amr*) of his earlier writings, thus offering a legal formulation of the *wilāyat al-faqīh* as the Mandate of the Jurist [to rule] (Mallat 1993, p. 70-71). Ṣadr's formulation was much more precise than the vague statement put forward by Khomeini a decade earlier in his lectures on the Mandate of the Jurist. The term (*walī-ye amr*) is in fact used in the section

embodying the Mandate of the Jurist in the 1979 Constitution, though the official designation of the supreme jurist is the Leader of the Islamic Republic of Iran.

In the 1990s after the death of Khomeini, however, new constitutionalist writings in Iran took a firmly anti-ideological turn in opposition to the theocratic regime whose chief organ of constitutional review became overburdened with an unexpected function of political control, mainly by using its power of supervising elections to disqualify candidates, and failed to generate any constitutional jurisprudence. In daring attempts to find an alternative to the official theocracy enshrined in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, a number of dissident clerics had been striving for a different kind of constitutional democracy consistent with the *sharī'a*. Politically the most consequential of these was the radical modification of the Mandate of the Jurist into a purely supervisory one by one of its chief architects in the Assembly of Experts, Āyatollāh Ḥasan-'Alī Montaẓerī, Khomeini's successor-designate until 1988, who had published a treatise on Islamic jurisprudence justifying the Mandate of the Jurist (Montaẓerī 1988). The young jurist who followed Montaẓerī's hint and developed a full-fledged critique of Khomeini's constitutionally enshrined theory of Mandate of the Jurist was one of his students, Ḥojjat al-Islam Moḥsen Kadīvar. This critique unfolded in two stages. The first was implicit, and consisted of the relativization of Khomeini's theory by presenting it as one among many recognized Shi'i views of the state. Kadīvar's *Naẓariyya-hā-ye dawlat dar fiqh-e shī'a* ("Theses on the State in Shi'i Jurisprudence") [1997] takes this step and is valuable for its departure from the official position that Khomeini's thesis was *the* Shi'i view of government. While dutifully tracing its genealogy, Kadīvar separates Khomeini's earlier and later views on theocratic government into two theses, and puts them alongside seven other theses which were presented as equally plausible. Khomeini's earlier view, incorporated into the Fundamental Law of 1979, was characterized as "the general appointive mandate of the collectivity of jurists" and the later view, acknowledged in the Amended Fundamental Law of 1989, as the "absolute appointive mandate of the jurists" (*vilāyat-e muṭlaqa-ye faqīhān*). Kadīvar (1997, p. 80) points out that the difference between the two positions is relatively minor, and consists of the extent of governmental authority. The latter thesis gives the supreme jurist "absolute authority" by making his ordinances, which are referred to as "governmental ordinances" (singular: *ḥukm-e ḥukūmatī*), superior to those of the *sharī'a*. The orders of the supreme jurists, according to this thesis, must not only be obeyed as a religious duty, but also prevail, in cases of contradiction, over the state law and the sacred law alike (Kadīvar 1997, p. 108-109). Since Kadīvar wrote his first book, Āyatollāh Khāmana'ī as the supreme jurist has used his absolute authority a number of times, most decisively in August 2000 in order to demolish the pro-President Khātamī reform movement that had captured the majority of the Majlis seats in a landslide electoral victory a few months earlier. He abruptly ordered the Majlis, on 6th August 2000, to stop its deliberations concerning the first major reformist endeavour, a new press bill. The Majlis Speaker and reformist cleric, Mahdī Karrūbī, felt obliged to stop the parliamentary debate and confirmed the authority of the Leader of the Islamic Republic, as the *valī-ye faqīh*, to issue a "governmental ordinance" to the Majlis, defending it as the constitutional exercise of the Absolute Mandate of the Jurist (Arjomand 2005, p. 510).

Kadīvar intermittently points out (1997, p. 18, 36-37, 78-79) that the idea of theocratic government was rejected by some prominent jurists from Shaykh

Murtaẓā Anṣārī (d. 1864) to the present. Rather than taking the Mandate of the Jurist as a constitutionalized principle, Kadīvar simply discusses both the weaker and the stronger versions of Khomeini's juristic theses alongside seven others presented as equally authoritative. Historically, the most significant of these is the legitimation of monarchy in what I have called the theory of the two powers. Kadīvar presents this view as the first Shi'i thesis on government and supports it by citations from the seventeenth and eighteenth centuries as well as the early constitutional periods. The second historically significant thesis is Nā'īnī's above-mentioned justification of constitutional government in 1909.

The remaining theses belong to the era of the Islamic Republic of Iran but diverge from its official constitutional interpretation. The later view of Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (d. 1980) is typified as "Caliphate of the people with the supervision of the 'sources of imitation'" (*khilāfat-e mardum ba niẓārat-e marja'iyyat*), while his earlier views, alongside those of the Lebanese jurists, Shaykh Muḥammad Javād Mughniyya and Shaykh Muḥammad Mahdī Shams al-Dīn, are presented as the thesis on "elective Islamic government". Coming close to this view, according to Kadīvar, is the theory of Mahdī Ḥā'irī-Yazdī, presented in *Ḥikmat va ḥukūmat* ("Wisdom and Government") [1995], which assimilates parliamentary representation to grant of power of attorney by the people as the joint owners of the country and constitutes Kadīvar's thesis on "representation through deputation by joint property-owners" (*vilāyat-e mālikān-e shakhṣi-ye mushā'*). Last but not least, we have the thesis on the "elective and conditional mandate of the jurists", which represents the views of Āyatollāh Montaẓerī and of Shaykh Ni'matullāh Ṣāliḥī-Najafābādī. This class of contemporary Islamic constitutionalist writings represents modernist attempts to create various legal fictions, drawn from Shi'i jurisprudence, for the justification of a modern Islamic constitutional state. Ṣāliḥī-Najafābādī attempts to reconcile sovereignty of God with representative government in a subordinate position through the idea of an Islamic social contract. Though perhaps more liberal, such attempts been weaker than some of the Sunni derivations of constitutional principles from Islam. Ḥā'irī-Yazdī comes a little closer to Western social contract theories on the basis of the implicit recognition of the natural law in the Qur'ān, buttressed by ad hoc reinterpretation or extension of categories of joint ownership and legal representation in Islamic jurisprudence. Though recognizably Islamic, it is not deemed convincing in the derivation of the social contract from Islam (Akhavi 2007).

Kadīvar took the second and final step a year later with the publication of *Ḥukūmat-e vilā'i* ("Mandate-based Government") [1998], or government based on the "absolute appointive mandate of the jurists". He now offered an explicit critique of Khomeini's theory and a refutation of the legal arguments for the validity of the official doctrine of theocratic government (Kadīvar 1998, p. 13). The book consists of two roughly equal parts; the first traces the progressive extension of the authority of the jurists from judiciary competence to the right to rule, and from authority over special categories of persons such as the insane and orphans, as specified by the *ḥisba* rules of the *sharī'a*, to authority over the people in general (Kadīvar 1998, p. 102-103, 124, 132-133). This is followed by an interesting account of the politics of the incorporation of the theory into the Fundamental Law of 1979. The second part of the book is the painstaking, and often abstruse, refutation of the "traditional" and "rational" bases of the official doctrine in terms of traditional Shi'i jurisprudence. Kadīvar's theory remains strictly within the bounds of Shi'i jurisprudence and offers no hermeneutic questioning of Shi'i jurisprudence itself as a historically contingent discipline[6].

The most radical epistemic break with Khomeini's theocratic theory, however, was put forward in a series of lectures and articles which were later published as two books by Mujtahid-Shabistari, a Shi'i cleric who had been the director of the Islamic Centre in Hamburg and been elected to the first Islamic Majlis in 1980. Undermining the premises of the constitution and official ideology of the Islamic Republic of Iran, Mujtahid-Shabistari (1996: 46-66) forcefully argues that no political regime was founded on the basis of the science of Islamic jurisprudence in the past, or can be so founded in the future. Rather, the science of jurisprudence can only offer answers to certain questions that arise within the institutional framework of existing political regimes. Furthermore, Mujtahid-Shabistari (2000, p. 12) explicitly refutes the two cardinal tenets of the official clericalist reading of Islam, namely that "Islam as a religion has political, economic and legal regimes based on the science of jurisprudence" suitable for all ages, and that "the function of government among Muslims is the execution of the commandments of Islam".

Mujtahid-Shabistari's ideas were very influential in the reform movement under President Muḥammad Khātamī (1997-2005), who propounded the idea of "religious democracy" together with the leading reformist intellectual, 'Abdol-Karīm Sorūsh. Sorūsh had denounced the characterization of Islam as an "ideology" in the 1990s and moved on to argue that Islam was essentially secular, and consistent with democratic forms of government which a fortiori are also secular. However, as democracy is majoritarian and the majority of Iranians are religious, for Sorūsh as for Khātamī, democracy in Iran would naturally assume the form of a "religious democracy". Sorūsh (2000, p. 215, 220) juxtaposed this underspecified idea of religious democracy to the view of the ruling clerical elite as "the fascist reading of religion", and spoke of them as the "bearers of religious despotism", affirming that "the new generation that has now arisen in Iran does not see the jewel of religion in jurisprudence and ideology". Last but not least, in a major departure from his earlier purely instrumental, "managerial" view of democracy as a rational method of management of society, Sorūsh (2000, p. 376–77) now offers a normative definition of democracy as resting on three pillars: rationality, pluralism and human rights.

A missed opportunity for Shi'i constitutionalism in Iraq

Revolutions and wars are often occasions for radical constitutional reconstruction. The American invasion of Iraq in 2003 brought the Shi'i majority to power, albeit by default rather than design. It thus created an opportunity for a new phase of Shi'i constitutionalism that could adopt updated (post-1989) constitutional designs as well as some of the reformist ideas developed in Iran and Lebanon. It is unfortunate that this opportunity has been lost, even though this failure is by no means the most tragic aspect of the Iraqi fiasco. As has been pointed out, the *mujtahids* of Najaf had played an important role during the Iranian Constitutional

6. The clerical establishment felt threatened by Kadīvar and sentenced him to eighteen months in prison by the Special Court for Clerics in April 1999.

Revolution, and one of them, Nā'īnī, had written a treatise justifying *shar'ī* constitutionalism in terms of Shi'i jurisprudence.

Āyatollāh Sayyid 'Alī al-Ḥusaynī al-Sīstānī, the foremost *marja' al-taqlīd* of the Iraqi Shi'a and a native of Mashhad and citizen of Iran, dramatically entered the process of constitution-making in Iraq with the famous "Jeffersonian" *fatwā* of 26th June 2003, requiring the Coalition Provisional Authority to change its plans in favour of an elected constituent assembly as the only body with legitimate authority to write an Iraqi constitution. Āyatollāh Sīstānī, whose father had studied in Najaf and been a supporter of *shar'ī* constitutionalism during the Constitutional Revolution, has a keen interest in history and must himself be familiar with Nā'īnī's treatise. He has expressed his nostalgia for the leading role of the Shi'i *mujtahids* of Najaf during the Iranian Constitutional Revolution[7] and, according to his representative in Qum, is also familiar with and sympathetic to the political ideas of the Iranian reformists. Sīstānī reportedly supports a form of Islamic democracy consistent with "the religious facts and the social values of the Iraqi people", a formulation which resonates with the above-mentioned idea of "religious democracy" propounded by Sorūsh and Khātamī (B. Rahimi, p. 13, 26 n. 35).

About the time of his spectacular entry into Iraqi constitutional politics with the above-mentioned demand for the election of a constituent assembly in June 2003, Sīstānī also made a very significant move to declare, in a set of *fatwās* published on his website[8], his position on Khomeini's concept of the Mandate of the Jurist, as enshrined in the Iranian constitution. As his mentor, Grand Āyatollāh Abū al-Qāsim Khū'ī (d. 1992), had opposed Khomeini and his theocratic theory, and he himself had kept his distance from the theocratic regime in Iran and steered clear of the ideological revolution in Shi'ism, and further given his attachment to the pre-ideological *mujtahids* of Najaf, it is reasonable to assume that Sīstānī sees his own role as the continuation of the latter and adhered to their *shar'ī* constitutionalism in preference to Khomeini's revolutionary theory. He had therefore not deemed fit to discuss the topic of *vilāyat al-faqīh* in his writings on jurisprudence before 2003. Now, he seemed to replace Nā'īnī's notion of "custodial" (*vilāyatiyya*) government by a watered down version of Khomeini's notion of *vilāyat al-faqīh*. In the most important of the *fatwās* published on his website, Sīstānī confirmed the validity of the concept in the traditionally accepted narrow sense pertaining to matters of *ḥisba*, "which is proven for every jurist who has all the qualifications for being followed". But he further recognized the *vilāyat al-faqīh* "in what is broader than the above"[9], that is, as the authority of a supreme jurist accepted by the believers and pertaining to "general matters on which the Islamic social order depends". This definition is certainly broad and vague enough to justify Sīstānī's intervention in the constitutional politics of Iraq, and also suggests that

7. See, for instance, his statement reported by Juan Cole, *Informed Comment* (www.juancol.com), January 25, 2005.

8. Of the original six, then seven, *fatwās* put on Sīstānī's website (www.sistani.org) in 2003, only two in Arabic and three in Persian are still retained at the time of this writing (August 2007), including the critical one cited below and also confirmed under seal in December 2005 for broader publication.

9. This important clarifying phrase is taken from the Arabic text and is missing in the Persian, though the contrast is clear in the Persian text as well.

the supervision of government action and political developments is well within its scope. This implication was subsequently highlighted in Sīstānī's pronouncement (*bayān*) of 27th April 2006 (cited in Visser 2006a).

Returning to the *fatwā* of 26th June 2003 (25 Rabi' II 1424), Sīstānī declared legitimate constitution-making in Iraq the exclusive right of an elected constituent assembly, subject to approval in a national referendum by all Iraqi men and women. Consistently with this position, he denied the legitimacy of the Coalition Provisional Authority as a constituent power, declared that its interim constitution, the Transitional Administrative Law, was not binding on a future constituent assembly and successfully prevented its endorsement by the UN Security Council through the UN special envoy to Iraq, Lakhdar Brāhīmī. In a set of pronouncements in March 2004 he further insisted that the process of constitution-making should "preserve the unity of the country and the rights of all its sons of all ethnic groups and sects", and firmly opposed the division of the presidency and ministries that would result in "fragmentation (*tajzi'a*) and partition (*taqsīm*)"[10].

Āyatollāh Sīstānī's public declarations in this period demonstrate that he was prepared to go beyond Nā'īnī's early twentieth century *shar'ī* constitutionalism in at least two significant respects:

1) in endorsing the sovereign rights of the people irrespective of religion. It is worth remembering that the first Iranian constitution had been a royal grant. There was no constituent assembly in Iran in 1906 and 1907 ; the Fundamental Law and its Supplement were approved by the first Majlis but drew their legitimacy and legality from the Shah. Nā'īnī and other *mujtahids* took this for granted and never required a plebiscite.

2) in extending national sovereignty and constituent power to religious minorities, avoiding sectarianism in the political organization of a unified though pluralistic republic, and thereby minimizing the Shi'i features of Islamic constitutionalism. In sharp contrast to Nā'īnī's jurisprudence, the Twelfth Imam remains hidden in Sīstānī's constitutionalism, though still implicit in the extra-constitutional right of a supreme jurist (*valī al-faqīh*) to supervise government action and political developments on behalf of the Shi'a of Iraq.

Sīstānī's position thus opened the way for further development of Islamic constitutionalism in Iraq. Article 2 of the Iraqi Constitution of 2005 moves significantly in that direction by entrenching the principles of democracy (Article 2.1.b) and constitutional rights (Article 2.1.c) alongside "the established norms of Islamic law" (*thawābit aḥkām al-islām*) (Article 2.1.a) as limitations on legislative power. No progress was made, however, in making the rest of the constitution consistent with and supportive of this article. The main reasons for the failure to do so were the American refusal to extend the restrictive time-table for constitution-making, and the two-track negotiation process adopted by L. Paul Bremer for talking to the Kurds and Arabs separately (Arato 2007). As a result, the composition of the Federal Supreme Court with the power of judicial review, whose interpretation of Article 2 would make all the difference between a liberal and an Islamist democracy, was left undecided (Article 89.2). The Court was not given jurisdiction over

10. The quotations are from the *bayāns* of 8th and and 19th March 2004 (16 and 27 Muḥarram 1425) respectively, as cited by R. Visser ("Sistani, the United States and politics in Iraq: from Quietism to Machiavellianism?", Oslo 2006 (available at http://historiae.org), p. 12.

the constitutionality of any legislation by the parliament of the Kurdish Region in contradiction to national legislation (Articles 111, 117.1-2), and presumably the same would apply to any legislature by a future Shi'i (super)region envisioned by the law passed, pursuant to Articles 113-115, but to Sīstānī's chagrin, on the first anniversary of the new constitution in October 2006. In other words, the future Federal Supreme Court, whatever its composition, will not affect the superiority of regional over national legislation. Thus, not only did the Iraqi Constitution of 2005 not assure the unity and integrity of Iraq, as persistently demanded by Sīstānī, but paved the way for its constitutional ethnic and sectarian disintegration.

Conclusion

As Weber noted, the canon law of Western Christendom was unique among sacred laws in its type of legal rationalization, which was due to the bureaucratic organization of the Catholic Church, while Jewish and Islamic sacred laws remained "jurists' laws" (Arjomand 1993). As a consequence, constitutionalism in Western Europe did not clash with canon law but, on the contrary, had some roots in it. The later reception of constitutionalism in the Islamic Middle East, by contrast, resulted in a direct clash with the *sharī'a* as a jurists' law (ibid.).

This clash was in principle overcome in the first phase of Islamic constitutionalism by turning the *sharī'a* into a theoretical limitation on government and legislation. This resolution was, however, rejected in the post-World War II wave of ideological constitution-making and political Islam or Islamism, which required that Islam and the *sharī'a* be made the basis of the constitution of an Islamic state with complete disregard for the historical evolution of public law in the Muslim world. This creates a serious problem, making the compatibility of the ideological reading of Islam and constitutionalism questionable. By giving the state virtually unrestricted discretion in the final revolutionary act of his life in 1988, Khomeini completed the transformation of the Shi'i jurists' law into the positive law of the modern bureaucratic Iranian state, thereby subjecting it to the type of legal rationalization that had informed mediaeval Catholic canon law. But legal rationalization is one thing, constitutionalism quite another.

The latest variant of Shi'i constitutionalism in Iran was developed mainly by dissident clerics. It has not been translated into the constitutional law of any Middle Eastern country but is a key component of the current reform movement in Iran or elsewhere. It disowns the myth of the Islamic state and accepts democracy and the legal modernization of the mid-twentieth century, thereby making the principles of the *sharī'a* not the source of all constitutional and ordinary legislation but one constitutional principle which should act as a limitation on government and legislation, as with the first generation of Islamic constitutionalists, but this time alongside other constitutional principles. This all-important nuance makes government limited by law much less restricted, as the law can expand significantly beyond the confines of the *sharī'a*. The future of reformist Shi'i constitutionalism cannot be predicted. What is certain, however, is that in its latest form it is consistent with the model of Islamic constitutional democracy that is emerging elsewhere in the Muslim world and would allow for the emergence of Islamic democratic parties similar to the Christian democratic parties in Western Europe and elsewhere, and to the Nahdlatul Ulama and the Muhammadiyya in Indonesia and the Justice and Development Party currently in power in Turkey.

REFERENCES

J. Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, New York 1996.

Ahmad ibn Abi Diyāf, *Consult Them in the Matter. A Nineteenth-Century Islamic Argument for Constitutional Government*, L. C. Brown, ed. & tr., Fayetteville, Arkansas 2005 [1872].

S. Akhavi, "Shi'ite theories of social contract", in F. Griffel and A. Amanat (eds.), *Sharī'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford 2007.

M. Ājūdānī, *Mashrūṭa-ye īrānī* ("Iranian Constitutionalism"), Tehran 2003-2004/1382.

A. Arato, "From interim to permanent constitution in Iraq", in S. A. Arjomand (ed.), *Constitutional Politics in the Middle East (with special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan)*, London 2007.

S. A. Arjomand, "The *'ulama*'s traditionalist opposition to parliamentarianism: 1907-1909", *Middle Eastern Studies* 17/2 (1981), p. 174-190.

- "Ideological revolution in shi'ism", in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, NY 1988, p. 178-209.

- "Constitutions and the struggle for political order: a study in the modernization of political traditions", *Archives européennes de sociologie/ European Journal of Sociology* 33/4 (1992a), p. 39-82.

- "Constitutional revolution. III, The constitution", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6 (1992b), p.187-192.

- "Religion and constitutionalism in Western history and modern Iran and Pakistan", in S. A. Arjomand (ed.), *The Political Dimensions of Religion*, Albany, NY 1993, p. 77-82.

- "Authority in shi'ism and constitutional developments in the Islamic Republic of Iran", in W. Ende and R. Brunner (eds.), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History*, Leiden 2000, p. 301-332.

- "The rise and fall of President Khātami and the reform movement in Iran", *Constellations* 12/4 (2005), p. 502-520.

- "Islamic constitutionalism", *Annual Review of Law and Social Science* 3 (2007a), p. 115-140.

- "Sharī'a and constitution in Iran: a historical perspective", in F. Griffel and A. Amant (eds.), *Sharī'a and Constitution*, Stanford 2007b.

- "Islam and constitutionalism since the nineteenth century: the significance and peculiarities of Iran", in S. A. Arjomand (ed.), *Constitutional Politics in the Middle East (with special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan)*, London 2008.

M. Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York 1991.

B. Botiveau, "Contemporary reinterpretations of Islamic law: the case of Egypt", in C. Mallat (ed.), *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, London 1993.
H. E. Chehabi, "How caviar turned out to be *halal*", *Gastronomica*, Spring 2007, p. 17-23.
A. H. Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977.
M. Ḥā'irī-Yazdī, *Ḥikmat va ḥukūmat*, Tehran 1983 (and many other editions).
M. Kadīvar, *Naẓariyya-hā-ye dawlat dar fiqh-e shī'a*, Tehran 1997/1376.
- *Ḥukūmat-e vilā'ī*, Tehran 1998/1377.
A. K. S. Lambton, "Dustur; Iran", *EI²*, vol. 2, Leiden 1965, p. 649-657.
C. Mallat, *The Renewal of Islamic Law. Muḥammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge 1993.
M. Mujtahid-Shabistari, *Hermeneutic, kitāb va sonnat*, Tehran 1996/1375.
- *Naqdī bar qirā'at-e rasmī-ye dīn*, Tehran 2000/1379.
H. 'A. Montaẓerī, *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh*, 2 vols., Qum 1988/1408Q.
A. H. Navā'ī, "Qānūn-e asāsī-ye Īrān va mutammim-e ān chiguna tadvīn shod", *Yādgār* 4/5 (1948/1326), p. 34-49.
B. Rahimi, *Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Ba'athist Iraq*, United States Institute of Peace Special Report, Washington 2006.
M. Rahimi, *Qānūn-e asāsī-ye Īrān va uṣūl-e dimukrāsī*, Tehran 1978/1357[3].
A. Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, J. O'Kane, tr., London 1997.
Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *Iqtiṣādunā*, Beirut 1977.
'A. K. Sorūsh, *Siyāsat-nāmah*, Tehran 2000/1379.
S. H. Taqīzāda, *Maqālāt*, vol. 1, ed. I. Afshār, Tehran 1971/1349.
R. Visser, "Sistani and Maliki: towards a more active role for Najaf ?" 29 April 2006 a (http://historiae.org).
- "Sistani, the United States and politics in Iraq: from Quietism to Machiavellianism ?", Oslo 2006 b (available at http://historiae.org)
Gh. H. Zargarinīzhād, *Rasā'il-e mashrūṭiyyat*, Tehran 1998/1377.
S. Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, London 2003.

LE RAPPORT DE LA RELIGION NUṢAYRITE-'ALAWITE AU SHI'ISME IMAMITE

Meir M. Bar-Asher
L'Université Hébraïque de Jérusalem

Introduction

La question des origines de la religion nuṣayrite-'alawite[1] a occupé les chercheurs depuis le début des études islamologiques dans la seconde moitié du XIX[e] siècle. Celles-ci se sont intéressées de près à la nature syncrétique du nuṣayrisme-'alawisme, et des travaux spécifiques ont été consacrés à l'analyse des différentes composantes de la mosaïque d'idées et de rituels de cette religion. Ce syncrétisme est composé d'éléments païens (reliquats de religions établies en Syrie et en Mésopotamie pendant l'Antiquité) et d'éléments gnostiques, iraniens, chrétiens et musulmans, aussi bien sunnites que shi'ites[2]. Cependant l'accent a surtout été mis sur les composantes païennes, chrétiennes[3] et iraniennes[4] de cette religion. Curieusement, le rapport spécifique du nuṣayrisme-'alawisme avec l'Islam shi'ite, en particulier le shi'isme imamite, a priori évident, n'a pas bénéficié d'une attention suffisante de la part des chercheurs.

La lecture des écrits de la religion nuṣayrite montre que, contrairement à l'opinion de Dussaud qui la considère comme une croyance païenne primitive contenant des éléments issus de croyances diverses dont certaines d'origine musulmane en particulier shi'ite, cette religion s'est en réalité développée au sein même du shi'isme. J'étudierai ici d'une part les circonstances de l'émergence du

1. Tout le long de cet article, nous désignerons par trois noms la religion qui nous occupe: le nuṣayrisme, le nuṣayrisme-'alawisme ou l'"alawisme. Les deux premiers termes seront employés quand nous parlerons des époques « classiques », c'est-à-dire depuis les origines jusqu'au début du XX[e] siècle. Le terme « 'alawisme » sera employé quand nous évoquerons la période ultérieure, à partir de 1920, moment où l'on commença à appeler la communauté par ce nom. Il va sans dire que ces distinctions s'appliquent également à la dénomination des adeptes de la religion: Nuṣayrites, Nuṣayrites-'Alawites ou 'Alawites.

2. On en trouvera une description dans le travail pionnier de R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, Paris 1900, p. 17-76 (« les Noṣairîs depuis l'époque romaine jusqu'à nos jours »). Le caractère syncrétique du nuṣayrisme ressort aussi des études de M. Moosa, *Extremist Shi'ites: the Ghulat Sects*, New York 1988, et notamment le chapitre consacré aux fêtes (*ibid.*, p. 382-397). Au sujet de la présence du syncrétisme dans l'Islam en général, voir C. Colpe, « The phenomenon of syncretism and the impact on Islam », *Syncretistic Religious Communities in the Middle East: Collected Papers of the Symposium*, Berlin 1995, éd. K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele et A. Otter-Beaujean, Leiden, New York et Cologne 1997, p. 35-48.

3. Voir H. Lammens, « Les Nousairis furent-ils chrétiens? À propos d'un livre récent », *Revue de l'Orient Chrétien* 6 (1901), p. 33-50; M. M. Bar-Asher « Sur les éléments chrétiens de la religion nuṣayrite-'alawite », *Journal Asiatique* 289 (2001), p. 185-216.

4. Voir M. M. Bar-Asher, « The Iranian component of the Nuṣayrī religion », *Iran* 41 (2003), p. 217-227.

nuṣayrisme et son développement dans un milieu shi'ite, comme il ressort des écrits prosopographiques sunnites et shi'ites et de la littérature nuṣayrite elle-même, et d'autre part les doctrines essentielles de celle-ci qui révèlent la force de ses rapports avec le shi'isme, surtout l'imamisme. Les chercheurs se sont surtout penchés sur la ressemblance évidente entre le nuṣayrisme et l'ismaélisme, qui s'exprime tout particulièrement dans la théologie des émanations divines et dans la conception de l'imamologie cyclique. Celles-ci ne proviennent pas forcément de l'ismaélisme mais peut-être d'une source commune aux deux sectes. En revanche, on a prêté beaucoup moins d'attention aux racines imamites-duodécimaines du nuṣayrisme, déjà dans sa période de formation. Il faut cependant souligner que lorsque nous parlons de la période de formation du nuṣayrisme, c'est-à-dire de la fin du IIIe/IXe siècle – tout comme le soutient H. Halm, nous considérons le nuṣayrisme comme une secte shi'ite apparue à cette époque[5] – il n'est pas toujours facile d'établir avec certitude que telle doctrine ou tel rituel shi'ite trouve précisément sa source dans le shi'isme imamite (ou proto-imamite). La fin du IIIe/IXe siècle est la période principale de la cristallisation de diverses sectes shi'ites où les limites entre celles-ci n'étaient pas encore bien définies.

Je voudrais également montrer que la proximité du nuṣayrisme avec le shi'isme n'est pas seulement un épisode passager au début du développement du nuṣayrisme (du IIIe/IXe au Ve/XIe siècles). Dans les générations ultérieures également, lorsque le nuṣayrisme se retrouve souvent face au défi, à la fois interne et externe, de définir son identité et en même temps d'échapper à l'accusation de constituer une branche déviante de l'islam composée de croyances étrangères à celui-ci, il choisit de se définir comme appartenant au shi'isme imamite.

Du point de vue de la conscience qu'il a de sa propre nature, le nuṣayrisme se considère comme « le shi'isme des élus ». La conscience de cette élection s'exprime dans les écrits théologiques nuṣayrites, déjà au stade le plus ancien. Dans un poème composé par al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī (m. 346/957-8 ou 358/969), le plus grand théologien de la religion nuṣayrite et le fondateur de sa doctrine, les Nuṣayrites sont désignés par une série d'appellations exprimant leur appartenance à une religion supérieure. Dans ce poème cité par Abū Sa'īd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī (m. 426/1034-35) dans son ouvrage *Majmū' al-a'yād* (Recueil des fêtes)[6], le nuṣayrisme est désigné comme « le shi'isme majeur (*al-shī'a al-kubrā'*) », « le shi'isme du droit chemin[8] (*shī'at al-hudā*[9]) », « le vrai shi'isme » ou bien « le shi'isme de la vérité (*shī'at al-ḥaqq*[10]) » et enfin le « shi'isme de Ḥusayn (*shī'at al-Ḥusayn*[11]) ». Parfois, le terme shi'isme apparaît seul, ou accompagné d'un adjectif péjoratif. Il est alors dirigé contre la masse shi'ite, en particulier les imamites, tandis que les adeptes du nuṣayrisme sont désignés dans le contexte de cette comparaison comme des unitaires (*ahl al-tawḥīd* ou *al-muwaḥḥidūn*). Par

5. H. Halm, *Die islamische Gnosis: die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich et Munich 1982, p. 282-283.

6. Le titre complet de l'ouvrage est *Kitāb sabīl rāḥat al-arwāḥ wa-dalīl al surūr wa-l-afrāḥ al-ma'rūf bi-majmū' al-a'yād*, éd. R. Strothmann, *Der Islam* 27 (1946), p. 1-273.

7. *Ibid.*, p. 112, ligne 7.

8. *Ibid.*, ligne 7.

9. *Ibid.*, ligne 8.

10. *Ibid.*, p. 113, ligne 10.

11. *Ibid.*, ligne 20.

exemple, quand al-Ṭabarānī décrit les rites de la fête du sacrifice (*'īd al-aḍḥā*), il dit que « la masse (= les sunnites)[12] et les Shi'ites exotéristes ont l'habitude de faire des sacrifices et des offrandes à Dieu, qu'Il soit exalté, en faisant couler le sang [des sacrifices] (*wa-ista'malat al-'āmma wa-ẓāhiriyyat al-shī'a fīhi al-ḍaḥāyā wa-l-dhabā'iḥ wa-l-taqarrub ilā llāh ta'ālā bi-ihrāq al-dimā'*) ». Cela en opposition avec les ésotéristes (*ahl al-bāṭin*), c'est-à-dire les Nuṣayrites eux-mêmes, qui comprennent le sens profond de la fête et donnent aux rites qui la composent une explication allégorique[13].

Muḥammad b. Nuṣayr et le rapport du nuṣayrisme au shi'isme imamite durant la période de formation

Contrairement à une série d'hypothèses contestées qui se sont développées parmi les chercheurs au sujet de l'origine du terme nuṣayrisme[14], nul ne conteste aujourd'hui que l'étymologie correcte est celle qui dérive ce terme du nom de Muḥammad b. Nuṣayr al-Namīrī (ou al-Numayrī), considéré comme le fondateur éponyme de la religion nuṣayrite. Le lien entre Ibn Nuṣayr et le shi'isme imamite ancien se dégage clairement tant des écrits prosopographiques du shi'isme imamite que de la littérature nuṣayriste elle-même.

D'après les prosopographes imamites anciens tels qu'al-Nawbakhtī et al-Kishshī[15], Ibn Nuṣayr était à l'origine un adepte de 'Alī al-Hādī (m. 254/868), le dixième Imam du shi'isme duodécimain, disciple banni par la suite parce que soupçonné d'hérésie, accusé notamment de croire à la transmigration des âmes et d'avoir des tendances antinomistes. Dans les écrits nuṣayrites, Ibn Nuṣayr est présenté comme le disciple du onzième Imam al-Ḥasan al-'Askarī (m. 260/873-4), qui aurait nommé Ibn Nuṣayr prophète d'une nouvelle religion, le noyau originel du futur nuṣayrisme.

Qu'Ibn Nuṣayr ait été le disciple de l'Imam 'Alī al-Hādī ou de son fils, l'Imam al-'Askarī, les sources nuṣayrites et non-nuṣayrites ont en commun leur insistance sur le rapport existant entre Ibn Nuṣayr et les Imams du shi'isme duodécimain – ou « la ligne de l'imāmat (*saṭr al-imāma*) »[16], comme l'appellent les écrits nuṣayrites.

12. Sur le terme *'āmma* (la masse) désignant les sunnites, voir E. Kohlberg, « 'Āmma », *Encyclopaedia Iranica* I, p. 976-977.

13. *Majmū' al-a'yād*, p. 25, lignes 5-6. Dans un autre endroit de l'ouvrage (*ibid.*, p. 54) où s'exprime la conception shi'ite de l'événement de Ghadīr Khumm, la *shī'a* toute entière est désignée comme *kāffat al-shī'a al-muqaṣṣira* (tous les shi'ites réducteurs). Ceci en opposition avec les vrais unitaires qui interprètent correctement l'événement comme la déclaration, faite par Muḥammad, de la divinité de 'Alī. Sur l'appellation *muqaṣṣira*, voir H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton 1993, p. 29, 35-37.

14. Certains chercheurs pensent qu'il s'agit d'un diminutif du nom *naṣārā* (« chrétiens »), eu égard aux éléments qui rattachent la doctrine chrétienne et la religion nuṣayrite. D'autres constatent que les nuṣayrites eux-mêmes considèrent leur nom comme dérivé du mot *anṣār* (les « Auxiliaires » ou les « Aides » médinois du prophète Muḥammad après l'Hégire) ; Pour ces hypothèses ainsi que d'autres propositions voir, par exemple, R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, p. 12-14.

15. Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaq al-shī'a*, éd. H. Ritter, Istanbul 1931, p. 79 (= *Les Sectes shi'ites*, traduction annotée par M. J. Mashkour, Téhéran 1980, p. 106) ; Abū 'Amr Muḥammad b. 'Umar al-Kishshī, *Kitāb al-rijāl*, éd. A. al-Ḥusaynī, Najaf s.d., p. 138.

16. Sur cette expression, très récurrente dans les textes nuṣayrites anciens, voir par exemple M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion: an enquiry into its theology and liturgy*, Leiden 2002, p. 15, n. 48.

Ce rapport se dégage de différents ouvrages, mais il semble qu'il trouve sa pleine expression dans le *Kitāb al-ma'ārif* d'al-Ṭabarānī, œuvre doctrinale importante de la religion nuṣayrite restée encore inédite[17]. Il faut cependant noter que l'ouvrage insiste non tellement sur les Imams, dont la croyance en leur divinité constitue un pilier essentiel de la doctrine nuṣayrite, mais plus précisément sur leurs *bāb* (« seuils » ou « portiques »), c'est-à-dire les annonciateurs agissant dans le monde en leurs noms, qui sont également perçus comme des êtres dans lesquels réside une étincelle divine. Il est à noter que la plupart des personnages apparaissant en tant que *bāb* nous sont connus comme des personnages marquants parmi les disciples des Imams du shi'isme imamite, comme, par exemple, Salmān al-Fārisī, 'Abd al-Raḥmān b. Waraqa al-Riyāḥī et Jābir al-Ju'fī; certains d'entre eux sont connus pour avoir été excommuniés par les Imams en raison de leurs opinions radicales, comme 'Umar b. al-Furāt ou al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī.

Avec le développement de la doctrine de l'apothéose des Imams, le rôle de leurs *bāb* fut particulièrement mis en valeur. Le statut spécifique de ces derniers est exposé dans le *Kitāb al-ma'ārif* par les miracles qu'ils auraient accomplis. Une liste des *bāb* quasi-historiques a ainsi été dressée pour accompagner les onze premiers Imams shi'ites[18].

Le dernier *bāb* est ainsi Muḥammad b. Nuṣayr, le fondateur éponyme de la religion nuṣayrite. Al-Ṭabarānī donne un poids majeur aux figures du onzième Imam, Ḥasan al-'Askarī et son *bāb* Ibn Nuṣayr, en insistant sur leur rôle éminent dans l'histoire originelle de la secte. Ainsi il consacre des récits sommaires aux dix premiers *bāb* et à leurs miracles, alors que l'histoire d'Ibn Nuṣayr est particulièrement élaborée, constituant en réalité le récit le plus détaillé que nous connaissions sur ce dernier.

17. Il existe deux manuscrits de cet ouvrage. L'un, dont seront tirées nos citations, se trouve à Hamburg, ms. Or. 304 dans la Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Carl von Ossietzky, fol. 1a-126b. L'autre est conservé à la bibliothèque Sulaymāniyya d'Istanbul. Une édition annotée, basée sur ces deux manuscrits, est en cours par les soins de M. M. Bar-Asher et A. Kofsky. Sur l'importance de l'ouvrage, voir M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, « Dogma and ritual in *Kitāb al-ma'ārif* by the Nuṣayrī theologian Abū Sa'īd Maymūn b. al-Qāsim al-Ṭabarānī (d. 426/1034-35) », *Arabica* 52 (2005), p. 43-65.

18. *Kitāb al-ma'ārif*, fol. 75a-83a. Pour des listes similaires, voir « Nuṣayrī catechism », dans M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, p. 176-183. À noter la position ambivalente du nuṣayrisme concernant le nombre des Imams. Parallèlement à la reconnaissance des douze Imams, certains textes nuṣayrites parlent de onze Imams uniquement, dont le dernier est al-Ḥasan al-'Askarī. Certains d'autres évoquent explicitement les douze Imams (par exemple *Munāẓarat Yūsuf ibn al-'Ajūz al-Nashshābī al-Ḥalabī tataḍammanu akhaṣṣa 'aqā'idihim bi-l-tawḥīd*, dans ms. Paris, Bibliothèque Nationale, fonds arabe 1450, fol. 122b-123a). Dans une discussion au sujet d'al-Ḥasan al-'Askarī, celui-ci est présenté comme le onzième et dernier Imam dans lequel Dieu s'est incarné, tandis que son fils Muḥammad n'est pas compté comme Imam (*ibid.*, fol. 118a-121b), ou bien lui sert seulement de *ism*. Cette dernière doctrine se rattache à la doctrine nuṣayrite centrale concernant l'incarnation de la divinité dans les onze Imams, et la révélation des mystères religieux par al-'Askarī à son disciple Muḥammad b. Nuṣayr. Dans cette conception il n'y a pas d'imamat pour Muḥammad, le fils d'al-'Askarī, et ce malgré le fait qu'il est considéré, comme dans le shi'isme duodécimain, identique au Mahdi. Pour une liste des onze Imams, voir S. Lyde, *The Asian Mystery: the Ansaireeh or Nusairis of Syria*, Londres 1860, p. 132-133; H. Halm, *Islamische Gnosis*, p. 302. Voir aussi « Kitāb al-majmū' » dans R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, p. 187, lignes 4-5 (texte arabe); p. 167 (traduction française): « J'atteste qu'al-Ḥasan al-Akhīr 'Askarī est le premier et le dernier, le caché et le manifeste, et qu'il est tout-puissant ».

Le panégyrique sur Ibn Nuṣayr d'al-Ṭabarānī commence par les propos d'un certain 'Alī b. Ḥassān[19], décrit comme « une autorité fiable parmi les unitaires (*wa-huwa thiqa 'inda ahl al-tawḥīd*) »[20]. Dans un dialogue, Ibn Ḥassān pose à l'Imam al-'Askarī la question suivante:

> Alors que les opinions sont si nombreuses, qui peut me donner des conseils sur ma religion?

Al-'Askarī répond:

> Celui que les ennemis de la shī'a (*nāṣiba*) accusent de shi'isme (*rafḍ*)[21]; celui que "les réducteurs" (*muqaṣṣira*)[22] accusent d'exagération (*ghuluww*); celui que ceux qui déclarent la supériorité (des Imams) (*murtafi'a*[23]) jalousent, le dénonçant comme hérétique – cherche-le, et tu trouveras auprès de lui des conseils valables au sujet de ta religion[24].

Il s'agit en fait ici d'une auto-définition « en creux » de l'identité nuṣayrite par rapport à l'attitude de ses adversaires. La religion véritable, c'est-à-dire le nuṣayrisme, est identifiée par al-Ṭabarānī comme « le vrai shi'isme (*shī'at al-ḥaqq*) »[25], autrement dit la branche du shi'isme dénoncée par le courant dominant comme une hérésie[26]. Ibn Nuṣayr est donc dépeint comme le dernier représentant de ce shi'isme suprême et comme le sage religieux par excellence.

En outre, al-Ṭabarānī raconte une histoire au sujet de deux documents signés par l'Imam al-Ḥasan al-'Askarī, qui présentent Ibn Nuṣayr comme le dernier *bāb* et « l'intermédiaire entre Dieu et ses serviteurs (*al-wāsiṭa bayna Allāh wa-bayna 'ibādihi*) »[27], impliquant implicitement la divinité de l'Imam. Ibn Nuṣayr est ainsi dépeint comme le père de la tradition nuṣayrite.

Particulièrement significative est la tradition présentant la rivalité entre Ibn Nuṣayr et Isḥāq al-Aḥmar, le fondateur éponyme des Isḥāqiyya, la secte concurrente du nuṣayrisme[28]. Selon cette tradition, transmise par Muḥammad b. Jundab – un assistant personnel de l'Imam al-Ḥasan al-'Askarī[29] – quand une délégation

19. On peut l'identifier à 'Alī b. al-Ḥassān al-Hāshimī, considéré comme une source dénuée de toute crédibilité (à son sujet, voir al-Kishshī, *Kitāb al-rijāl*, p. 383).

20. *Kitāb al-ma'ārif*, fol. 81a, lignes 4-5.

21. Pour la notion de *rafḍ* (littéralement: rejet) et le titre *rāfiḍa* ou *rawāfiḍ* comme l'une des désignations courantes des shi'ites, voir E. Kohlberg, "The Term Rāfiḍa in Imāmī Shīʿī Usage", *Journal of the American Oriental Society* 99 (1979), p. 677-679 (republié dans id., *Belief and Law in Imāmī Shīʿism*, Variorum, Aldershot 1991, chap. IV); id., "al-Rāfiḍa" ou "al-Rawāfiḍ", *EI²*, t. 8, p. 400-402.

22. Voir plus haut, n. 13.

23. Sur cette appellation, voir H. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 23.

24. *Kitāb al-ma'ārif*, fol. 81a, lignes 6-10. Cf. R. Strothmann, « Seelenwanderung bei den Nuṣairī », *Oriens* 12 (1959), p. 104.

25. *Majmū' al-a'yād*, p. 113, ligne 10.

26. Sur l'auto-définition du nuṣayrisme comme le vrai shi'isme, voir aussi *Kitāb al-ma'ārif*, fol. 101a, lignes 5-9.

27. *Kitāb al-ma'ārif*, fol. 82a, lignes 4-5.

28. Sur la rivalité entre les nuṣayriyya et les Isḥāqiyya, voir M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, p. 16-19.

29. *Kitāb al-ma'ārif*, fol. 94a, ligne 1. Ibn Jundab y est appelé « le *yatīm* de l'époque (*yatīm al-waqt*) ». Les *yatīms* (incomparables) sont des entités divines émanant du *bāb*, c'est-à-dire le troisième personnage de la Trinité nuṣayrite. Les *yatīms*, comme les hypostases de la Trinité, sont identifiés aux

de chevaliers perses rendit visite à ce dernier, elle trouva en sa présence Isḥāq lui faisant lecture d'un livre. Entrant et se prosternant devant l'Imam, Isḥāq dit alors aux hôtes, vêtus en vert, de lever la tête et de présenter leurs requêtes à l'Imam. Ils répondirent qu'ils ne parleraient pas avant que l'Imam ne leur en donne la permission. L'Imam leur ordonna alors de présenter leurs requêtes et de montrer ce qu'ils avaient apporté. Chacun d'entre eux sortit un dinar et l'offrit à l'Imam. L'Imam ordonna alors à Ibn Nuṣayr d'apposer sa signature sur les pièces et de les rendre à leurs propriétaires. Ibn Nuṣayr obéit et dit à chacun personnellement: « Prends ceci, ta requête s'y trouve exaucée ». Et voici que sur une face de chaque pièce était écrit: « Il n'y a pas d'autre dieu que le maître al-Ḥasan al-'Askarī, son *ism* c'est Muḥammad et son *bāb* c'est Muḥammad (b. Nuṣayr) », et sur l'autre face: « Il n'y a pas d'autre dieu que le maître al-Ḥasan al-'Askarī, son *ism* c'est Muḥammad et son *bāb* c'est Abū Shu'ayb Muḥammad b. Nuṣayr b. Bakr al-Namīrī (ou al-Numayrī). Quiconque dit autre chose est un menteur ». L'Imam ordonna ensuite à Ibn Nuṣayr de donner à lire un dinar à Isḥāq. Lorsqu'il regarda la pièce, Isḥāq changea de teint, devenant successivement noir et rouge. « La communauté est détruite (*halakat al-umma*) », déclara-t-il, ce à quoi l'Imam répondit: « C'est donc toi (qui es détruit) (*idhan kunta anta*) ». Le visage d'Isḥāq rougit encore plus. Ibn Jundab poursuit son récit en racontant que les quatre hôtes quittèrent l'Imam très heureux, tandis qu'Isḥāq, à chaque fois qu'il regardait Ibn Nuṣayr, rougissait et détournait ses yeux (*yaḥmarru wajhuhu wa-tazwarru 'aynuhu*), jalousant le rang d'Ibn Nuṣayr en tant qu'adjoint et représentant de l'Imam. D'où le nom d'Isḥāq al-Aḥmar, « Le Rouge »[30].

Outre qu'elle souligne la position d'Ibn Nuṣayr comme confident du onzième Imam, cette histoire met clairement l'accent sur le climat de rivalité à l'époque du nuṣayrisme naissant, et sur les circonstances dans lesquelles la secte émergea. Ici, la rivalité religieuse est présentée comme un affrontement mythique entre deux membres du cercle fermé des disciples de l'Imam al-'Askarī. Le statut inférieur d'Isḥāq est dépeint explicitement en contraste avec le statut d'al-'Askarī et d'Ibn Nuṣayr qui sont vêtus de vert, tout comme les justes au paradis[31]. Le caractère étiologique de ce récit est clair et explique l'épithète du rival par excellence qu'illustre Isḥāq « Le Rouge ». En outre, al-Ṭabarānī franchit une étape supplémentaire en présentant Ibn Nuṣayr comme le *bāb* de l'Imam, en lien direct avec le symbolisme trinitaire. Ceci s'exprime clairement dans la formulation unique d'une quasi-*shahāda*, inscrite sur les deux faces des pièces d'argent. Al-'Askarī est appelé Dieu, c'est-à-dire l'incarnation de la première hypostase de la Trinité, tandis qu'Ibn Nuṣayr est identifié avec la troisième hypostase de la Trinité nuṣayrite, qui est l'incarnation du *bāb* Salmān[32].

Cette présentation d'Ibn Nuṣayr ne signifie pas qu'il faille le considérer comme l'auteur réel de cette transformation de l'identité nuṣayrite naissante en un groupe religieux organisé doté d'une théologie claire, une liturgie élaborée et une cohésion sociale. Tout cela s'est certainement produit au cours des générations suivantes. Cependant, il semble qu'Ibn Nuṣayr doive être considéré comme un personnage central, presque mythique, adopté dès les premiers temps de la reconstruction historique, enveloppée de mystère, de la religion nuṣayrite.

Le statut d'Ibn Nuṣayr et sa proximité avec l'Imam al-Ḥasan al-'Askarī, tel que cela se donne à lire dans les sources mentionnées ici, illustre bien le rapport entre le nuṣayrisme et le shi'isme imamite. D'une part, les racines du nuṣayrisme se trouvent dans l'imamisme primitif. Cela s'exprime dans la perception d'Ibn Nuṣayr comme disciple des Imams du shi'isme duodécimain et dans l'intégration de la lignée des Imams de ce courant du shi'isme dans la doctrine nuṣayrite. Mais comme dans d'autres conceptions religieuses dont on parlera plus loin, ici aussi le nuṣayrisme développe, dans une direction radicale, des idées qui trouvent leur source dans le shi'isme. Dans la doctrine nuṣayrite, les Imams ne sont pas uniquement des personnages dotés de pouvoirs divins (idée qu'on trouve également dans des textes shi'ites imamites et non-imamites[33]) ; ils sont perçus, ainsi que leurs *bāb* qui agissent à leurs côtés dans le monde visible, comme la divinité elle-même. Il faut cependant noter qu'au sein du nuṣayrisme lui-même se sont affrontées deux tendances contradictoires quant à la façon dont il faut comprendre la divinité des Imams. On trouve d'une part ceux qui mettent l'accent sur l'incarnation de la divinité en 'Alī et en ses descendants les Imams ; à l'inverse, d'autres tendent vers l'abstraction de la divinité et sa séparation claire d'avec l'imamat[34].

Comme nous l'avons déjà dit, le rapport du nuṣyarisme avec le shi'isme en général et l'imamisme en particulier ne caractérise pas uniquement les débuts de la secte, cette époque d'Ibn Nuṣayr plongée dans un brouillard plus mythique qu'historique. Ce rapport continue à être une caractéristique notoire de l'époque d'al-Khaṣībī et du cercle de ses disciples, c'est-à-dire le long des IVe/Xe et Ve/XIe siècles, durant lesquels se façonna la doctrine nuṣayrite et furent écrits ses ouvrages importants dont une partie seulement est parvenue jusqu'à nous[35]. Actif dans les cours shi'ites des Buwayhides en Irak et des Ḥamdanids en Syrie, al-Khaṣībī était directement soumis à l'influence des écrits et des idées shi'ites. Parmi ses œuvres, on compte *al-Hidāya al-kubrā*, recueil « biographique » des quatorze saints du shi'isme duodécimain – c'est-à-dire le prophète Muḥammad, sa fille Fāṭima et les douze Imams – ressemblant par sa structure aux ouvrages imamites, comme le *Kitāb al-irshād* du célèbre théologien al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022). Cependant

figures musulmanes. Sur la place des *yatīm*s dans la théologie nuṣayrite, voir R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, p. 68 *sqq* ; M. Moosa, *Extremist Shi'ites*, p. 357-361. Cf. « Nuṣayrī Catechism » dans M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, p. 183, où Ibn Jundab est présenté comme le premier *yatīm* d'Ibn Nuṣayr.

30. *Ibid.*, fol. 93b-95b. Sur une autre tradition concernant la rivalité entre Ibn Nuṣayr et Isḥāq al-Aḥmar, voir *Risālat al-Shaykh Maḥmūd Ba'amra b. al-Ḥusayn al-Nuṣayrī*, dans R. Strothmann, « Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi : Geschichten und Traditionen von den heiligen Meistern aus dem Prophetenhaus », *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1958, fol. 18 (du texte arabe de ms. Hambourg 303).

31. Voir Coran 76:21.

32. Sur la doctrine de la Trinité dans la religion nuṣayrite, voir M. M. Bar-Asher, « Sur les éléments chrétiens de la religion Nuṣayrite-'Alawite », p. 191-199.

33. À ce sujet, voir M. A. Amir-Moezzi, « Remarques sur la divinité de l'Imam », dans id., *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, p. 89-108.

34. Sur ces différentes tendances, voir M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, p. 30-33.

35. Sur le rôle principal d'al-Khaṣībī dans la formation et la cristallisation de la doctrine nuṣayrite, voir Y. Friedman, « Al-Ḥusayn ibn Ḥamdân al-Khaṣîbî : a historical biography of the founder of the Nusayrî-'Alawite sect », *Studia Islamica* 93 (2001), p. 91-111.

al-Hidāya al-kubrā présente uniquement la face exotérique du nuṣayrisme, tandis qu'al-Khaṣībī enseigna la doctrine ésotérique dans d'autres écrits dont la plupart semblent aujourd'hui perdus. Mais le fait même qu'il ait écrit un livre dont les douze Imams constituent le sujet principal suffit pour nous éclairer sur le rapport du nuṣayrisme avec le shi'isme duodécimain. Il serait inexact de penser qu'il s'agit d'un rapport externe découlant uniquement des considérations relevant de la *taqiyya* (dissimulation tactique) à l'égard des Buwayhides et des Ḥamdanides; le ton de l'ouvrage paraît tout à fait sincère et celui-ci est partout cité parmi les écrits nuṣayrites.

Au-delà du contexte historique dans lequel évolua al-Khaṣībī, il faudrait également considérer les idées qui se dégagent de ses écrits et de ceux de ses disciples, dont le principal est comme nous l'avons dit al-Ṭabarānī, lequel cite abondamment les propos de son maître. Les écrits nuṣayrites sont empreints d'idées shi'ites fondamentales qui sont devenues partie intégrante de la doctrine nuṣayrite. Entre autres, mentionnons par exemple le devoir de fidélité (*walāya*) aux Imams et tout d'abord à Dieu-'Alī, l'obligation de dissociation (*barā'a*) d'avec les ennemis du shi'isme, à commencer par les trois premiers califes, ou encore la doctrine de la *taqiyya*[36]. Le recueil de poèmes religieux d'al-Khaṣībī qui a été récemment publié[37], et dont de nombreux poèmes nous étaient déjà connus à travers les écrits de ses disciples, surtout le *Majmū' al-a'yād* d'al-Ṭabarānī, jette une intense lumière sur ces idées. La poésie théologique d'al-Khaṣībī illustre à la fois les fondements shi'ites de la religion nuṣayrite et l'interprétation radicale qui en a été donnée.

Le calendrier nuṣayrite et son rapport avec le shi'isme imamite

Il semble qu'il n'y ait aucun domaine dans lequel l'ambivalence du développement du nuṣayrisme ne se donne à voir autant que dans celui des rituels des fêtes. Cependant, comme le calendrier nuṣayrite a déjà été étudié de façon détaillée[38], je me contenterai ici d'en relever les aspects propres à illustrer notre sujet.

Le caractère syncrétique de la religion nuṣayrite est remarquablement illustré par son calendrier rempli de fêtes d'origines diverses: chrétienne, perse (surtout zoroastriens) et musulmane (aussi bien sunnite que shi'ite). De l'Islam, les Nuṣayrites ont adopté le *'īd al-fiṭr* (la fête de la fin du jeûne), bien que celui-ci ne soit ici précédé d'aucun jeûne (!) et le *'īd al-aḍḥā* (la fête du sacrifice), traditionnellement fêté au retour du pèlerinage à la Mecque, quoique, comme dans la religion druze, les Nuṣayrites ne considèrent pas ce pèlerinage comme obligatoire. De l'Islam shi'ite, ils ont adopté le *'īd al-ghadīr*, qui commémore dans la tradition shi'ite la nomination de 'Alī par Muḥammad comme son successeur à Ghadīr Khumm et le 'Āshūrā' – jour du martyre de l'Imam al-Ḥusayn b. 'Alī et ses compagnons massacrés à Karbalā', en 61/680.

Je ne m'occuperai pas ici de l'ensemble des fêtes musulmanes en général et shi'ites en particulier qui ont été introduites dans la religion nuṣayrite. Il me semble qu'une étude des deux dernières fêtes shi'ites mentionnées, occupant une place centrale dans le calendrier imamite, et de la façon dont elles ont pénétré dans la tradition nuṣayrite, constituera pour nous une illustration éloquente du type de rapport existant entre le nuṣayrisme et le shi'isme imamite.

36. Sur la *taqiyya* dans la religion nuṣayrite, voir M. Moosa, *Extremist Shi'ites*, p. 411-413, et aussi M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, p. 62.

37. *Dīwān al-Khaṣībī*, éd. S. Ḥabīb, Beyrouth 1421/2001.

38. Voir M. Moosa, *Extremist Shi'ites*, p. 382-397; M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, p. 111-151.

Parmi les fêtes d'origine shi'ite adoptées par le calendrier nuṣayrite le jour de Ghadīr Khumm est d'une grande importance. Ghadīr Khumm (l'étang de Khumm, situé entre la Mecque et Médine) devint célèbre dans l'histoire musulmane à cause du récit d'une déclaration en faveur de 'Alī qui, selon la tradition, aurait été prononcée par le Prophète à cet endroit. Selon de nombreuses sources tant sunnites que shi'ites, le Prophète, revenant de son dernier pèlerinage à la Mecque, rassembla ses adeptes à Ghadīr Khumm et leur fit un sermon où, entre autres choses, il adressa à 'Alī l'une des déclarations les plus célèbres de l'histoire de la controverse shi'ite-sunnite: « Celui dont je suis le *mawlā*, 'Alī en est aussi le *mawlā*. O Dieu, sois l'ami de son ami, et l'ennemi de son ennemi (*man kuntu mawlāhu fa-'Alī mawlāhu, allāhumma wāli man wālāhu wa-'ādi man 'ādāhu*) »[39].

Alors que shi'ites et sunnites sont unanimes sur les circonstances dans lesquelles cette déclaration a été faite, leurs opinions divergent quant à la signification du terme de *mawlā*, le mot-clef de ce rapport. Dans les sources sunnites, *mawlā* est censé signifier « ami » ou « parent ». Ainsi, selon l'interprétation sunnite, le Prophète ne comptait exprimer aucune position politique ou religieuse quant au statut de 'Alī, mais cherchait simplement à exhorter ses adeptes à tenir son cousin et gendre en haute estime. La tradition shi'ite, en revanche, donne une autre signification à *mawlā* – à savoir « patron » ou « chef » – et interprète les propos du Prophète comme la nomination explicite (*naṣṣ*) de 'Alī comme son successeur. Elle affirme donc qu'il faut traduire cette phrase par: « Celui dont je suis le patron, 'Alī en est aussi le patron »[40].

Venons-en maintenant au commentaire que fait al-Ṭabarānī de ce récit; selon lui, la version de la déclaration citée plus haut est celle de « tous les shi'ites réducteurs (*kāffat al-shi'a al-muqaṣṣira*) »[41]. La version transmise et vérifiée par les vrais unitaires (*ahl al-tawḥīd*) – c'est-à-dire les nuṣayrites – est fondamentalement différente. Le Prophète aurait prononcé en faveur de 'Alī ces mots: *man kuntu mawlāhu fa-'Alī ma'nāhu* («Celui dont je suis le *mawlā*, 'Ali est le *ma'nā* »)[42]. En d'autres termes, en rassemblant ses fidèles à Ghadīr Khumm, le Prophète n'avait pas seulement l'intention de distinguer 'Alī des autres en le nommant Imam, comme le croient les shi'ites exotéristes, mais il voulait aussi le déclarer comme *ma'nā*, l'hypostase suprême de la Trinité nuṣayrite. La signification du jour de Ghadīr Khumm réside

39. Il existe une vaste littérature sur cet événement et ses implications religieuses et politiques. Le volumineux ouvrage de 'A. A al-Amīnī, *al-Ghadīr fī al-kitāb wa-l-sunna wa-l-adab* (Téhéran 1372/1952), illustre la place majeure que l'événement de Ghadīr Khumm occupe dans le shi'isme. Pour un résumé du débat shi'ite-sunnite au sujet de Ghadīr Khumm, voir par exemple L. Veccia Vaglieri, « Ghadīr Khumm », *EI²*, t. 2, p. 1015-1017. Voir aussi W. Madelung, *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, p. 253 *sqq.*

40. En Iran, jusqu'à il y a peu, la fête de Ghadīr Khumm était célébrée par la préparation de trois bamboches en pâte remplies de miel représentant Abū Bakr, 'Umar et 'Uthmān que l'on perçait avec des couteaux. Le miel qui en sortait symbolise le sang des trois usurpateurs haïs. Voir L. Veccia Vaglieri, p. 1017.

41. Sur ce terme, voir plus haut, n. 13.

42. *Majmū' al-a'yād*, p. 54, lignes 9-10.

donc dans la croyance selon laquelle ce jour-là « [Muḥammad] a élucidé l'essence divine de notre seigneur, le Commandeur des Croyants [= ʿAlī] parce que c'est le jour [...] au cours duquel la divinité s'est manifestée et révélée »[43].

L'importance de ce jour dans le calendrier nuṣayrite est encore plus clairement illustrée par l'ode qu'al-Khaṣībī y a consacré. Nombre de ses vers décrivent la scène de Ghadīr Khumm et des enseignements attribués à Muḥammad au sujet de la divinité de ʿAlī à cette occasion[44]. Le poème dresse l'inventaire des autres attributs divins de ʿAlī, puis décrit la position de Muḥammad par rapport à ce dernier : « Je suis son serviteur, le messager [envoyé] vers vous avec un livre révélé ; il [ʿAlī] a dit : "parle de moi à mes serviteurs ; je suis leur protecteur et leur soutien le plus sûr" »[45].

L'idée énoncée dans la deuxième strophe, à savoir que la divinité s'est révélée elle-même le jour de Ghadīr Khumm, est encore plus élaborée dans une prière réservée à ce jour. Moment unique qui se situe au-delà du temps (« Car aucun jour ne l'a précédé ni suivi »)[46], Dieu a appelé toutes ses créatures à Le reconnaître. L'auteur expose encore le concept nuṣayrite récurrent selon lequel la divinité se révèle elle-même à la communauté et aux individus en fonction de leur capacité de perception[47]. La différence essentielle entre les natures des hommes explique pourquoi les « fidèles réducteurs », en entendant les propos du Prophète, ont compris qu'ils proclamaient l'imamat de ʿAlī, tandis que les croyants – c'est-à-dire les Nuṣayrites – les ont correctement interprétés comme se rapportant à sa divinité[48].

Comme l'Islam shiʿite, la tradition nuṣayrite interprète la scène de Ghadīr Khumm comme la reconfirmation, dans ce monde, d'une alliance préexistante avec Muḥammad et sa sainte famille. Dans le *Majmūʿ al-aʿyād*, ce fait est intégré à une théologie cosmogonique[49].

La tendance du *Majmūʿ al-aʿyād* à mettre l'accent sur l'importance des fêtes nuṣayrites en dressant l'inventaire des séries d'événements qui, à travers l'histoire, se sont produits ces jours-là précisément prévaut également ici. Diverses expressions, coraniques pour la plupart, contenant le mot *yawm* (jour) que l'auteur interprète comme des références au jour de Ghadīr Khumm, feraient allusion à ces événements[50]. Après avoir décrit les diverses dimensions de ce jour, al-Ṭabarānī, à son habitude, passe aux aspects liturgiques, offrant un ensemble d'instructions concernant les rituels à accomplir à cette occasion. Baignés et parés, les croyants doivent se rassembler en s'assurant qu'aucun adversaire, enfant ou esclave féminine, n'est présent. Ils doivent ensuite sacrifier un animal, brûler de l'encens et offrir à boire et à manger aux participants. Après le repas, les croyants doivent se laver les mains et verser l'eau restante de l'ablution rituelle dans les coins de la maison où la cérémonie s'est déroulée. C'est à ce moment qu'il faut servir le

43. *Ibid.*, lignes 10-11.
44. *Ibid.*, lignes 6-8.
45. *Ibid.*, p. 56, lignes 14-15.
46. *Ibid.*, lignes 2-3.
47. *Ibid.*, lignes 11-12.
48. *Ibid.*, lignes 5-7.
49. *Ibid.*, p. 60-61.
50. *Ibid.*, p. 77-78.

vin sacramentel (appelé *ʿabd al-nūr*, littéralement : « serviteur de la lumière »)[51], accompagné d'un encensoir rempli ; tous les participants doivent partager le vin, lever les mains vers Dieu, s'embrasser et réciter une prière contenant des formules de louanges au sujet du Dieu-ʿAlī et un résumé des divers mérites de ce jour[52]. Comme il s'agit d'un jour où les prières sont censées être particulièrement efficaces, les croyants sont encouragés à « prier pour que l'absent revienne, que le malade guérisse et que l'indigent bénéficie de la miséricorde divine »[53]. Enfin, jeûner ce jour-là est hautement recommandé[54].

Une autre tradition, citée dans le traité intitulé *al-Muqniʿ* du théologien imamite al-Shaykh al-Mufīd, fournit également des instructions rituelles pour la fête de Ghadīr. Ces instructions cependant – analogues en partie seulement aux précédentes – s'adressent aux Shiʿites en général[55]. Hormis l'obligation de se laver, de se parer et de porter ses plus beaux vêtements, les croyants reçoivent des ordres au sujet de la prière du matin[56].

Une autre fête importante du calendrier nuṣayrite dont les racines se trouvent dans la tradition shiʿite est le jour de ʿĀshūrāʾ. La désignation même du jour de ʿĀshūrāʾ comme une fête (*ʿīd*) indique déjà la conception élaborée par al-Ṭabarānī selon laquelle, contrairement à l'Islam shiʿite, le nuṣayrisme ne le considère pas comme un jour de deuil. Le motif exploité par al-Ṭabarānī dans sa discussion de la fête de Ghadīr Khumm – à savoir que les traditions shiʿites normatives concernent les aspects exotériques des événements historiques et échouent dans la perception de leurs aspects secrets et donc plus essentiels – est encore plus prononcé dans son traitement du jour de ʿĀshūrāʾ. Le conflit qui opposa les Omeyyades à l'Imam al-Ḥusayn et qui s'acheva avec la mort de celui-ci et celle des autres descendants du Prophète à Karbalāʾ (au mois de Muḥarram 61/octobre 680) est interprété de façon symbolique par al-Ṭabarānī. Sa connaissance des récits traditionnels à propos de ce soulèvement peut être déduite des descriptions rapides qui se trouvent à la tête de son chapitre consacré à ʿĀshūrāʾ. Cependant, comme en d'autres cas, il insiste sur le fait que ces récits ne s'accordent pas avec la vision nuṣayrite des séquences historiques des événements mais avec la version racontée par « les sunnites et les shiʿites exotéristes (*al-ʿāmma wa-ẓāhiriyyat al-shīʿa*) »[57]. Selon ces derniers, al-Ḥusayn aurait été tué durant le massacre de Karbalāʾ, position complètement rejetée par al-Ṭabarānī qui propose une interprétation « docétiste » de la mort de l'Imam. Tandis qu'il se trouvait à Karbalāʾ, al-Ḥusayn imprima son image extérieure (*alqā shibhahu*)[58] à son partisan Ḥanẓala b. Asʿad al-Shibāmī[59], qui à

51. Sur le vin sacramentel (*ʿabd al-nūr*), voir M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nusayrī-ʿAlawī Religion*, p. 169.
52. *Majmūʿ al-aʿyād*, p. 64-68.
53. *Ibid.*, p. 67, lignes 17-18.
54. *Ibid.*, p. 79, ligne 15.
55. *Ibid.*, p. 80-81. Voir en particulier le début du passage (p. 80, ligne 17 ; p. 81, ligne 5), qui reproduit presque fidèlement le *Muqniʿ* d'al-Mufīd (publié dans *Silsilat muʾallafāt al-Shaykh al-Mufīd*, Beyrouth 1414/1993, vol. 14, p. 203-206).
56. *Majmūʿ al-aʿyād*, p. 81, lignes 9-10.
57. *Ibid.*, p. 107, ligne 4.
58. *Ibid.*, lignes 9-10.
59. Selon la tradition shiʿite, ce Ḥanẓala serait l'un des martyrs de Karbalāʾ ; voir par exemple al-Shaykh al-Mufīd, *al-Irshād fī maʿrifat ḥujaj Allāh ʿalā al-ʿibād*, Najaf 1381/1962, p. 238. Voir aussi

son tour fut enlevé au ciel puis remplacé par « le second » (*al-thānī*), c'est-à-dire le second calife 'Umar b. al-Khaṭṭāb, l'ennemi emblématique du shi'isme, désigné aussi comme « le diable des diables et le Pharaon des Pharaons (*iblīs al-abālisa wa-fir'awn l-farā'ina*) »[60].

Al-Ṭabarānī assimile l'erreur commise par « tous les musulmans et par les shi'ites exotéristes (*kāffat al-'āmma min al-muslimīna wa-ẓāhiriyyat al-shī'a*) »[61] à celle des chrétiens à propos de Jésus – puisqu'ils croient de façon erronée à la mort et à la crucifixion de ce dernier. L'interprétation véridique, affirme l'auteur, est celle que donne le Coran (4:157), à savoir que Jésus n'a été ni tué ni crucifié : « cela leur est seulement apparu ainsi (*wa-lākin shubbiha lahum*) ». La tendance à établir une analogie entre al-Ḥusayn et Jésus est assez courante dans les écrits shi'ites[62]. Notre texte, cependant, élargit cette analogie pour y inclure une interprétation docétiste de leur mort, un motif plus fréquemment employé pour caractériser l'affinité entre Jésus et 'Alī[63]. Dans le *Majmū' al-a'yād*, al-Ḥusayn est explicitement identifié à Jésus: « [...] Car notre maître al-Ḥusayn est le Christ et le Christ est al-Ḥusayn »[64].

Puisque la mort d'al-Ḥusayn est ainsi niée, toute cérémonie de deuil effectuée lors de la cérémonie annuelle de 'Āshūrā' est absurde et strictement condamnée. Dans un poème dédié au jour de 'Āshūrā', al-Khaṣībī exclut explicitement du rang de ses adeptes ceux qui pleurent la mort d'al-Ḥusayn durant le jour de 'Āshūrā': « celui qui pleure son seigneur, je ne suis pas – Dieu soit loué – du même bord que lui (*wa-bākiyan yabkī 'alā rabbihi lastu bi-ḥamdi llāhi min ḥizbihi*) »[65]. À l'inverse des Shi'ites (appelés ici *addād*, "opposants"), qui sont en deuil ce jour là, pleurent et s'habillent de noir, « les unitaires – c'est-à-dire les Nuṣayrites – se réjouissent et sont joyeux, louent Dieu, lui adressent des prières et confessent son unicité, contrairement aux renégats »[66].

Un résumé poétique et succinct de l'interprétation nuṣayrite du jour de 'Āshūrā' est proposé dans le poème d'al-Khaṣībī mentionné plus haut[67]. Il met en particulier l'accent sur la dichotomie entre la masse des shi'ites et les Nuṣayrites, qu'al-Khaṣībī désigne comme « les vrais shi'ites (*shī'at al-ḥaqq*) »[68]. Notre penseur fait l'éloge de ceux qui effectuent le pèlerinage au lieu saint de Karbalā', tout

M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism*, La Haye 1978, p. 116.

60. *Majmū' al-a'yād*, p. 110, lignes 4-5. Voir aussi *ibid.*, p. 127, ligne 7, où une interprétation analogue est rapportée par al-Khaṣībī au nom de son maître 'Alī b. Aḥmad al-Ṭurbā'ī.

61. *Ibid.*, p. 107, ligne 12.

62. Voir par exemple M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, p. 34-36, 116; G. Kanazi', « The massacre of al-Ḥusayn b. 'Alī: between history and folklore », dans *Studies in Canonical and Popular Literature*, éd. S. Ballas et R. Snir, Toronto 1998, p. 23-26.

63. Voir M. M. Bar-Asher, « The Qur'ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-'Askarī », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), p. 369-374.

64. *Majmū' al-a'yād*, p. 107, lignes 16-17. Une autre formulation, plus précise encore, de ce concept apparaît dans deux vers d'un poème d'al-Khaṣībī, décrivant la scène de Karbalā' (*ibid.*, p. 108, lignes 11-12).

65. *Ibid*, p. 110, ligne 13.

66. *Ibid.*, lignes 9-11.

67. *Ibid.*, p. 110-115.

68. *Ibid.*, p. 113, ligne 10.

en connaissant la vérité du mystère d'al-Ḥusayn[69]. Il exhorte plus loin ceux qui ignorent ce secret à prier Dieu[70] pour qu'Il les guide vers « la connaissance intérieure cachée (*'ilm bāṭin mastūr*) » de ce mystère. Al-Khaṣībī utilise élégamment la métaphore classique de l'ascension d'une échelle pour dépeindre les efforts spirituels du vrai croyant pour accéder au mystère divin: « Cherche une échelle et monte vers la vérité, et promène-toi autour de l'essence de la connaissance cachée... »[71]. En effectuant cette promenade mystique dans le royaume divin, divers secrets sont révélés au vrai croyant. Il approfondit sa connaissance des écritures sacrées de toutes les religions[72] et reconnaît qu'il n'y a aucune vérité ni dans les récits répandus selon lesquels al-Ḥusayn a trouvé la mort « sous les sabots du cheval d'Ibn Ziyād le maudit, ni dans l'opinion selon laquelle il est enterré »[73]. Le croyant perçoit ensuite l'essence véritable d'al-Ḥusayn, réalisant qu'il est « le maître de la création »[74].

Un ensemble de récits mettant l'accent sur les caractéristiques surnaturelles et les pouvoirs miraculeux d'al-Ḥusayn est inclus dans un chapitre intitulé *Khabar al-ṭufūf* – c'est-à-dire l'histoire du (jour de) *Ṭufūf*, lieu à proximité de Karbalā'[75]. Al-Ḥusayn y est présenté d'une manière progressive, d'abord comme le Mahdi, combattant ses ennemis et accomplissant des miracles[76] puis devenant la divinité elle-même, proclamant explicitement: « Je suis Dieu le Très-Haut, le Très Glorieux (*ana allāh al-'alī al-'aẓīm*) »[77].

Comme dans d'autres sections du *Majmū' al-a'yād*, la description du jour de 'Āshūrā' s'achève par une prière destinée à ce jour qui, significativement, résume ses caractéristiques principales: confirmation de la divinité d'al-Ḥusayn et rejet catégorique de sa mort et de tout autre attribut banalement humain[78].

Ces deux fêtes centrales de la tradition shi'ite et nuṣayrite illustrent aussi bien une continuité entre les deux qu'un changement. La continuité s'exprime par la conservation de ces fêtes shi'ites en tant que partie intégrante de la tradition nuṣayrite, ainsi que par la référence à la littérature shi'ite imamite, comme par exemple le *Muqni'* d'al-Shaykh al-Mufīd, pour ce qui est la description des rites qui y sont accomplis. Quant au changement, il s'exprime dès le début dans l'approche critique du nuṣayrisme à l'égard du shi'isme en général et de l'imamisme en particulier, présentés comme la masse ignorante ne comprenant que l'aspect exotérique des choses. À travers cette évolution apparaît l'effort des théologiens nuṣayrites, en l'occurrence al-Khaṣībī et al-Ṭabarānī, pour une réinterprétation radicale des fêtes shi'ites comme portant l'une (Ghadīr Khumm) sur la manifestation de 'Alī

69. *Ibid.*, lignes 9-10.

70. En référence au Coran 70:3.

71. *Majmū' al-a'yād*, p. 114, lignes 1-2.

72. *Ibid.*, ligne 8.

73. *Ibid.*, lignes 17-18.

74. *Ibid.*, ligne 12.

75. *Ibid.*, p. 117-124. Ces événements sont devenus un thème traditionnel de la martyrologie shi'ite. Voir par exemple Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266) dans son *al-Luhūf* (ou *al-Malhūf*) *'alā qatlā al-ṭufūf* décrit dans E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leiden 1992, p. 42.

76. *Majmū' al-a'yād*, p. 119, ligne 1-2.

77. *Ibid.*, p. 118, ligne 19.

78. *Ibid.*, p. 131-132.

comme Dieu, et l'autre (ʿĀshūrāʾ) comme concernant la nature divine d'al-Ḥusayn et la présentation « docétiste » de sa mort à Karbalāʾ. Dans cette lecture spirituelle de l'événement de Karbalāʾ, le nuṣayrisme critique la tradition shiʿite qui le perçoit, en raison de sa compréhension réductrice, de façon exotérique. De là provient la profonde divergence entre la vision shiʿite de ʿĀshūrāʾ comme un jour de deuil et la vision nuṣayrite qui le considère comme une grande fête.

Le retour du nuṣayrisme au sein du shiʿisme imamite à l'époque moderne

Notre connaissance du nuṣayrisme durant près de huit siècles, c'est-à-dire du XIe au XIXe siècle, demeure très lacunaire. Au début du XIIe siècle, les Croisés conquirent une partie de la région montagneuse de Lattaquié. Après sa reconquête par Ṣalāh al-Dīn al-Ayyūbī (Saladin) en 584/1188, la région fut annexée au sultanat des Ayyubides. Durant la période mamelouke, on raconte que Baybars (m. 676/1277) ainsi que son successeur Qalāwūn (m. 689/1290), échouèrent dans leurs tentatives de conversion des Nuṣayrites à l'Islam sunnite en leur ordonnant de construire des mosquées dans leurs villages.

Durant la majeure partie de la période ottomane, les Nuṣayrites étaient considérés comme un groupe séparé, ayant le droit de maintenir leur propre système juridique. Cependant, ils perdirent cette autonomie avec la fin de l'ère ottomane et furent donc contraints d'avoir recours aux tribunaux musulmans[79].

L'intérêt de l'Occident moderne pour la religion nuṣayrite prit naissance au milieu du XIXe siècle, lorsque des voyageurs européens, des diplomates et des missionnaires rencontrèrent en Syrie les Nuṣayrites, prirent conscience de la spécificité de leur religion et acquirent certains manuscrits de leurs écrits canoniques. Parmi eux, Joseph Catafago, chancelier et drogman du consulat général de Prusse en Syrie, publia en 1848 de brefs textes liturgiques nuṣayrites[80]. Quelques années plus tard (en 1860), fut publiée par le missionnaire anglais Samuel Lyde sa monographie pionnière déjà citée[81].

Curieusement, malgré le rapport historique et doctrinal du nuṣayrisme avec le shiʿisme en général et l'imamisme en particulier, les bases shiʿites qui s'y trouvaient ont disparu et se sont fondues dans le magma du reste des composantes du syncrétisme nuṣayrite. L'ampleur de l'éloignement d'avec l'Islam a été bien décrite par le célèbre théologien musulman Taqī al-Dīn ibn Taymiyya (m. 729/1328), qui, vivant en Syrie, a, semble-t-il, connu les Nuṣayrites de près. Dans l'un de ses décrets, il précise l'attitude que doit avoir l'Islam « orthodoxe » face aux Nuṣayrites :

> Ces gens ci-dessus décrits et appelés Noṣayrîs… sont plus infidèles que les Juifs et les Chrétiens, que dis-je, plus infidèles encore que bien des idolâtres. Le mal qu'ils ont fait à la religion de Mahomet… est plus grand que celui que font les infidèles belligérants, Turcs, Francs et autres. Ils feignent auprès des Musulmans ignorants d'être Shiʿites…, mais en réalité, ils ne croient ni à Dieu, ni à son Prophète, ni à son livre ; ni à la rétribution, ni au châtiment ; ni au paradis, ni à l'enfer ; ni à l'envoyé

79. Pour un aperçu historique détaillé du nuṣayrisme durant l'ère ottomane, voir M. Moosa, *Extremist Shiʿites*, p. 267-279 et voir aussi H. Halm, « Nuṣayriyya », *EI*², t. 8, p. 147-150.

80. J. Catafago, « Die Drei Messen der Nussairier », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 2 (1848), p. 388-394.

81. Voir plus haut, n. 18.

> de Dieu avant Mahomet (que Dieu le protège et le sauve !) ni à aucune des religions précédentes… Les docteurs de l'Islam sont tous d'accord sur ces points : qu'il est illicite de contracter le mariage avec de tels gens, et qu'un homme ne peut ni cohabiter avec son esclave, si elle est Noṣairî, ni prendre femme parmi eux ; que les animaux tués par eux sont impurs… il n'est pas licite d'enterrer les Noṣairîs dans les cimetières musulmans, ni de réciter les prières sur leur corps…[82]

Le tournant dans l'initiative du nuṣayrisme pour éradiquer – du moins en apparence – les doctrines religieuses et les rituels « hétérodoxes » qu'il avait conservés plus de mille ans et pour se présenter comme une branche du shiʿisme imamite est très fortement lié au début de l'ère coloniale, plus précisément à la pénétration des Français en Syrie et au Liban après la fin de la première guerre mondiale.

Le passage des Nuṣayrites de l'oubli historique à l'arène politique en Syrie au début du XXe siècle provoqua une hostilité manifeste à leur égard. Du côté musulman, d'innombrables tentatives furent faites pour rappeler à tous les nombreuses « hétérodoxies » présentes dans la religion nuṣayrite et pour présenter ses croyants comme déviants et apostats. À l'opposé les Nuṣayrites firent des efforts parallèles pour se présenter comme faisant pleinement partie de l'Islam shiʿite imamite. Dans leurs tentatives pour recevoir le sceau de leur identité islamique, ils embauchèrent des savants religieux célèbres aussi bien sunnites que shiʿites.

L'expression symbolique la plus significative dans le processus de retour du nuṣayrisme au sein de l'Islam shiʿite est le changement du nom de la secte. Les Nuṣayrites, bien conscients que le nom de leur religion était un facteur important dans leur mise au ban, demandèrent ici et là à en être libérés et commencèrent à s'appeler ʿAlawites. Le nom d'origine les liait fortement d'une part à la personne d'Ibn Nuṣayr, dont le rapport avec les cercles radicaux du shiʿisme est bien connu, et d'autre part, comme nous l'avons déjà noté, au nom *naṣārā* (« chrétiens »), qui évoque les éléments chrétiens présents dans leur doctrine religieuse. À l'inverse, le nom ʿAlawites (dérivé, comme on le sait, du nom de ʿAlī) mettait justement en valeur leur rapport à ʿAlī en particulier et au shiʿisme en général.

De même, le nom de la région dans laquelle avait vécu la majorité de la communauté nuṣayrite durant des siècles changea également, passant de *Jabal anṣāriyya* à *Jabal al-ʿAlawiyyīn*. Nous ne pouvons pas dater avec exactitude l'apparition du terme ʿAlawiyyūn. Quelques chercheurs affirment que l'utilisation la plus ancienne (ou l'une des plus anciennes) du nom par un membre de la secte ʿalawite fut faite par Muḥammad Amīn Ghālib al-Ṭawīl, nuṣayrite-ʿalawite de la ville de Adana (d'où il partit vivre à Antioche puis à Lattaquié). En 1924 il publia son célèbre ouvrage sur l'histoire de la secte et l'intitula *Taʾrīkh al-ʿalawiyyīn* (« Histoire des ʿAlawites »)[83]. Dans ce livre, al-Ṭawīl fait une tentative apologétique intense pour décrire l'histoire de la secte comme faisant partie du shiʿisme imamite. Il rappelle lui-même que l'emploi du terme ʿAlawites, qui est un retour au nom originel des membres de la secte, a débuté en 1920. Le fait est lié à la décision des Français,

82. Traduction de S. Guyard, « Le fetwa d'Ibn Taymiyyah sur les Noṣairîs », *Journal asiatique* VI/18 (1871), p. 185-186, 192 et 194.

83. L'ouvrage se fonde sur une version antérieure du livre écrite en turc quelques années auparavant. En l'absence d'une meilleure source, le livre d'al-Ṭawīl est considéré, malgré les imprécisions nombreuses qu'il renferme, comme un document important pour l'étude de l'histoire des Nuṣarites-ʿAlawites.

le 31 août 1920, de définir le territoire dans lequel résidait la population nuṣayrite comme *Territoire des Alawites* et, deux ans plus tard, l'état qui y avait été édifié comme *État des Alawites*[84].

Al-Ṭawīl note également que le 1er septembre 1920, un 'Alawite de la ville de Tartouse commença à publier un journal intitulé *al-Ṣadā al-'alawī* (l'Écho 'alawite)[85]. Le changement de nom, qui découlait entre autres de la volonté des Français de prêter une oreille attentive aux souhaits des membres de la communauté, ouvrit la voie à la volonté des membres de la secte de se rapprocher du shi'isme imamite. Le 16 septembre 1922, les Nuṣayrites furent reconnus comme une école juridique indépendante, légiférant selon le droit imamite-ja'farite[86].

L'indépendance politique et religieuse à laquelle accédèrent les 'Alawites à Jabal Anṣāriyya grâce au gouvernement français engendra la colère de différents cercles de pouvoir qui espéraient l'édification d'un état syrien unifié dans lequel seraient rassemblés tous les groupes religieux du pays. Ces cercles, à commencer par la majorité sunnite, virent dans le comportement politique de la plupart des 'Alawites, heureux de l'autonomie accordée[87], un acte de collaboration avec l'état français qui employait la tactique du « diviser pour régner » en basant sa maîtrise de la Syrie sur la domination des minorités marginales comme les 'Alawites et les Druzes[88]. C'est sur ce fond qu'il faut comprendre les tentatives, émanant principalement des cercles sunnites, pour noircir l'image des 'Alawites en les présentant comme une secte d'apostats, en mettant constamment en avant que leur changement de nom ne témoigne aucunement de leur changement de nature. Ces cercles mirent impitoyablement l'accent sur les bases « hérétiques » de la doctrine nuṣayrite, comme leur rapport au personnage d'Ibn Nuṣayr, la croyance en l'incarnation de Dieu dans 'Alī et les Imams, leurs pratiques antinomistes, etc.[89]

La littérature anti-nuṣayrite s'étend sur un large périmètre, et existe encore de nos jours (également sur les sites internet), mais elle ne contient pas beaucoup de nouveautés[90]. Les arguments dirigés contre les 'Alawites ne sont pas différents de ceux qui avaient été émis contre eux au Moyen Âge, comme dans la *fatwā* d'Ibn Taymiyya citée plus haut. À l'opposé il existe une littérature apologétique des 'Alawites et de leurs sympathisants, destinée à repousser ces arguments et à les présenter comme des musulmans intègres ou du moins comme des Shi'ites-imamites. Parmi les ouvrages de ce type, mentionnons *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn man hum wa-ayna hum* (Les 'Alawites Nuṣayrites : Qui sont-ils et

84. Al-Ṭawīl, *Ta'rīkh al-'alawiyyīn* p. 449-450 ; H. Halm, « Nuṣayriyya », *EI²*, t. 8, p. 149 ; G. Yaffe, « Between separatism and union : the autonomy of the 'Alawī religion in Syria, 1920-1936 », thèse de doctorat, Université de Tel-Aviv, Tel-Aviv 1992 (en hébreu), p. 10 ; Suhayr Muḥammad 'Alī al-Fīl, *al-Nuṣayriyyūn* (dans *Silsilat ba'ḍ al-ṭayyārāt al-fikriyya al-mu'āṣira wa-mawqif al-islām minhā*), Le Caire 1410/1990, p. 21.

85. Al-Ṭawīl, *Ta'rīkh al-'alawiyyīn*, p. 449.

86. Le nom de Ja'farites, c'est-à-dire les adeptes de l'Imam Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765), est le nom le plus courant en Syrie et au Liban pour désigner les Shi'ites imamites.

87. Il est à noter cependant qu'il y avait aussi au sein des 'Alawites des opposants farouches à l'état français, comme le rebelle célèbre Ṣāliḥ al-'Alī, voir G. Yaffe, « Between separatism and union… », p. 75-84.

88. Voir, par exemple, Moosa, *Extremist Shi'ites*, p. 292-310 ; al-Fīl, *al-Nuṣayriyyūn*, p. 129.

89. Al-Fīl, *al-Nuṣayriyyūn*, p. 47 *sqq*.

90. Le livre par excellence de ce genre est l'ouvrage d'al-Fīl, cité dans les deux notes précédentes.

où sont-ils ?) par Munīr al-Sharīf, un sunnite syrien[91], et le second *al-'Alawiyyūn bayna al-usṭūra wa-l-ḥaqīqa* (Les 'Alawites entre légende et histoire) par Hāshim 'Uthmān[92].

Dans son ouvrage, Munīr al-Sharīf, soutient l'opinion selon laquelle les 'Alawites font partie de l'Islam shi'ite. Il fonde ses propos aussi bien sur l'avis des savants non-'alawites que des 'Alawites eux-mêmes ainsi que ses propres réflexions sur ces derniers. Il y étudie leurs croyances et leurs coutumes observées de près, dit-il, au cours de ses nombreux séjours dans leurs villages en Syrie.

L'avis officiel le plus connu depuis l'époque du mandat français en Syrie, rapporté par al-Sharīf, est celui du célèbre Mufti palestinien, Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī, publié dans le journal damascène *al-Sha'b*, le 31 juillet 1936 :

> Les 'Alawites sont des musulmans et tous les musulmans ont l'obligation de collaborer avec eux dans l'accomplissement de bonnes actions et dans la crainte de Dieu, et de s'abstenir de les traiter injustement. Il faut les soutenir pour n'avoir avec eux qu'un seul cœur en vue de la victoire de l'Islam. Il faut être avec eux main dans la main en faveur des intérêts de la religion. Cela parce qu'ils (les 'Alawites) sont nos frères en religion, et parce que les fondements de leur foi sont identiques (à ceux de tous les musulmans) et leurs intérêts religieux sont associés (à ceux de l'ensemble des musulmans). C'est pourquoi tous ont l'obligation, eu égard à la solidarité islamique, de vouloir pour autrui ce qu'ils souhaitent pour eux-mêmes[93].

Il n'est pas besoin de préciser que ces propos d'al-Ḥusaynī sont totalement à l'opposé de ceux tenus par Ibn Taymiyya quelque six cents ans auparavant. Mais, à la différence d'Ibn Taymiyya dont l'opinion se fondait sur une bonne connaissance de la doctrine et des rituels nuṣayrites, al-Ḥusaynī semble fonder ses dires non sur une véritable connaissance de la religion nuṣayrite mais sur des motifs politiques. Al-Ḥusaynī soutenait le pan-islamisme et voulait que les 'Alawites et les autres minorités syriennes fassent partie intégrante de l'Islam. Il était opposé aux gouvernements coloniaux français et britanniques qui souhaitaient asseoir leur domination sur le Moyen-Orient par la mise en relief des divergences entre les minorités religieuses et ethniques[94].

Cependant, plus qu'aux propos d'al-Ḥusaynī lui-même ou des tenants de son opinion, nous nous intéressons à leur écho chez les 'Alawites eux-mêmes. Quelques semaines après la publication de ces propos, un groupe de quatorze dignitaires de la communauté 'alawite (*al-hay'a al-dīniyya al-'ulyā*) publia dans le journal

91. La première édition de cet ouvrage parut à Damas en 1946. Le livre fut à nouveau publié en 1994, enrichi de deux nouvelles introductions dont la plus importante est celle de l'Ayatullah Ḥasan Shīrāzī, contenant sa *fatwā* sur les 'Alawites que j'évoquerai plus loin. Les éloges qui se trouvent dans cette édition sur le livre d'al-Sharīf sont très significatifs (p. 44-52). Les citations favorables du livre parues dans des journaux ou bien prononcées par des personnalités célèbres en Syrie reflètent sans doute l'influence du gouvernement 'alawite de la Syrie qui avait intérêt à la réhabilitation de l'image des 'Alawites. Les citations ci-dessous renvoient à cette nouvelle édition : Munīr al-Sharīf, *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn man hum wa-ayna hum*, Beirut 1415/1994.

92. Le livre fut publié à Beyrouth en 1405/1985.

93. Sharīf, *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn*, p. 110 ; Aḥmad Ḥusayn Khaṭīb, *al-Khabar al-akīd 'an al-'alawiyyīn ahl al-tawḥīd*, Jdédé (= Jadīda, en Israël) 2004, p. 424. Voir aussi P. Boneschi, « Une fatwâ du Grand Mufti de Jérusalem Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī sur les 'Alawites », *Revue de l'histoire des religions* 122 (1940), p. 134-152.

94. Voir par exemple Moosa, *Extremist Shi'ites*, p. 280-287.

al-Qabas (daté du 27 juillet 1936) à Damas, un manifeste dans lequel ils insistaient sur leur complète appartenance à l'Islam. Ce manifeste contient deux articles :

> 1. Tout 'Alawite est musulman. (qui) croit dans les deux articles de profession de foi (*al-shahādatān*)[95] et accomplit les cinq piliers de l'Islam. 2. Tout 'Alawite qui refuse de considérer le Coran comme son Livre et Muḥammad – que Dieu le bénisse ainsi que sa famille – comme le prophète de Dieu n'est pas véritablement un 'Alawite...[96]

Peu après la publication de ce manifeste se tint dans le village de Qardāḥa de la province 'alawite en Syrie une réunion de dignitaires de la communauté où furent proclamées des déclarations de même type.[97]

Dans la suite de l'histoire de la communauté 'alawite en Syrie au XX^e^ siècle, le même scénario se poursuivit. D'une part, des tendances nourries par certains musulmans sunnites anti-'alawites ou certains colonialistes qui avaient intérêt à mettre en relief la différence des 'Alawites et le fait qu'ils constituaient un groupe hérétique et, d'autre part, les 'Alawites eux-mêmes et leurs auxiliaires musulmans, désirant mettre en évidence l'attachement des 'Alawites à l'Islam.

Un tournant dans l'histoire de la secte, attirant sur elle l'attention des musulmans et à leur tête la population sunnite de Syrie et des pays voisins, se produisit en novembre 1970 lorsque les 'Alawites présidés par Ḥāfiẓ al-Asad réussirent à prendre les rênes du pouvoir en Syrie au moyen d'un coup d'état. Le 22 février 1970, Asad devint le premier président 'alawite de la Syrie. Désormais la secte ne fut plus seulement une communauté dotée de l'autonomie religieuse et politique dans une province du pays, mais une communauté minoritaire dirigeant un pays majoritairement sunnite. Cette nouvelle réalité politique était une épine dans le pied de la majorité sunnite, et des tentatives de dénigrement et de dé-légitimation de la communauté 'alawite émanant de cercles sunnites et surtout des Frères Musulmans atteignirent leur apogée. Pour les 'Alawites, le besoin de légitimation nouvelle et de l'islamité de leur communauté devint encore plus pressant que dans le passé. Nous ne possédons pas de témoignage sur les efforts qui furent faits en coulisse pour atteindre cette légitimité. De toutes façons, celle-ci se produisit par différentes voies[98]. Tout d'abord par l'intermédiaire de Mūsā Ṣadr, à cette époque dirigeant spirituel de la communauté shi'ite-imamite libanaise. Dès qu'il accéda au rang de chef du conseil shi'ite supérieur au Liban en 1969, Ṣadr commença à œuvrer en faveur des 'Alawites libanais placés sous sa protection. Par la suite il tenta également un rapprochement avec les 'Alawites syriens en présentant la secte comme partie intégrante du shi'isme imamite[99]. Environ deux ans et demie après l'arrivée d'Asad au pouvoir, une légitimation de l'intégrité de la communauté 'alawite émana également de l'autorité shi'ite iranienne, l'Ayatullah Ḥasan Shīrāzī. Celui-ci visita la Syrie à la tête d'une délégation de *'ulamā'*, du 12 au 16 septembre 1972, sur ordre de son frère l'Ayatullah Muḥammad Shīrāzī, et il va sans dire

95. C'est-à-dire la foi en un seul Dieu et la croyance dans le fait que Muḥammad est Son prophète.
96. Sharīf, *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn*, p. 111 ; Khaṭīb, *al-Khabar al-akīd*, p. 403.
97. Sharīf, *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn*, p. 112 ; Khaṭīb, *al-Khabar al-akīd*, p. 404.
98. Voir M. Kramer, « Syria's Alawis and Shi'ism », dans id., *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Londres 1987, p. 237-254 ; voir aussi, K. M. Firro, « The 'Alawīs in modern Syria : from Nuṣayrīya to Islam via 'Alawīya », *Der Islam* 82 (2005), p. 1-31.
99. *Ibid.*, p. 247-248.

que cela se fit à l'instigation du gouvernement syrien. La délégation rendit visite à la communauté 'alawite de la ville de Tartouse, et Shīrāzī rapporte qu'elle y rencontra les sages religieux et les intellectuels 'alawites ainsi que les citadins et les campagnards « aussi bien dans leurs mosquées que dans leurs lieux de rassemblement (*fi jawāmi'ihim wa-majāmi'ihim*) ». Bien évidemment, les membres de la délégation invitée, et à leur tête Shīrāzī, arrivèrent à la même conclusion que les autres sages religieux qui avaient été amenés à parler de l'essence de la religion 'alawite. Ainsi Shīrāzī conclut sa *fatwā* à leur égard :

> Comme je le pensais dès le début, j'ai trouvé qu'ils font partie des shi'ites de la famille du Prophète, marqués par une fidélité pure et par un attachement sans faille à la vérité (*fa-wajadtuhum kamā kāna ẓannī bihim min shī'at ahl al-bayt alladhīna yatamatta'ūna bi-ṣafā' al-ikhlāṣ wa-barā'at al-iltizām bi-l-ḥaqq*)[100].

Shīrāzī trouva un fondement à ses propos dans un manifeste publié par des membres de la communauté 'alawite en 1972, intitulé *al-Muslimūn al-'Alawiyyūn shī'at ahl al-bayt : bayān 'aqīdat al-muslimīn al-'alawiyyīn* (Les musulmans 'alawites : les shi'ites de la famille [du Prophète] : profession de foi des musulmans 'alawites)[101]. Je ne m'emploierai pas ici à évoquer en détail ce manifeste signé par quatre-vingts sages religieux et dignitaires de la communauté 'alawite de toute la Syrie et du Liban. Il suffit de dire qu'il contient l'énumération détaillée des fondements de la foi et des principes des lois 'alawites qui sont absolument identiques à ceux qui caractérisent le shi'isme imamite. Les propos de Shīrāzī qui les mit en rapport avec sa visite ainsi qu'avec la lecture de ce manifeste mérite notre attention :

> Le manifeste que les sages religieux et les dignitaires 'alawites soumettent à l'opinion publique énonce clairement deux principes : 1. les 'Alawites sont Shi'ites, liés au Commandeur des croyants, 'Alī b. Abī Ṭālib, dans un rapport de pure fidélité (*walāya*), et même certains d'entre eux lui sont unis par un lien de fidélité et de généalogie (*ba'ḍuhum yantamī ilayhi bi-l-walāya wa-l-nasab*), comme le reste des Shi'ites qu'un lien de foi lie à l'Imam 'Alī, et dont certains membres lui sont aussi liés par un lien de généalogie. 2. 'Alawites et Shi'ites sont synonymes comme les mots *ja'fariyya* et *imāmiyya*. Tout Shi'ite est 'alawite dans sa croyance et tout 'Alawite est shi'ite en son école juridique (*kullu shī'ī huwa 'alawī al-'aqīda wa-kullu 'alawī huwa shī'ī al-madhhab*)[102].

Shīrāzī insiste sur le fait que l'époque de la division et de l'accusation d'un groupe religieux par un autre est révolue. Il ressort de ses propos qu'il attache une grande importance à l'image que les 'Alawites veulent offrir d'eux-mêmes et à leurs efforts visibles pour se présenter comme de vrais musulmans. Celui qui se détourne d'eux abandonne, selon ses termes, les paroles de Dieu dans le Coran :

100. Le texte fut publié dans différents endroits, voir par exemple Sharīf, *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn*, p. 7-8 ; Khaṭīb, *al-Khabar al-akīd*, p. 422.
101. Pour le texte du manifeste voir Sharīf, *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn*, p. 17-30 ; Khaṭīb, *al-Khabar al-akīd*, p. 407-419.
102. Sharīf, *al-'Alawiyyūn al-nuṣayriyyūn*, p. 8 ; A. Ḥ. Khaṭīb, *al-Khabar al-akīd*, p. 422. M. Kramer, « Syria's Alawis and Shi'ism », p. 250.

« Ne dites pas à celui qui vous offre la paix : "Tu n'es pas croyant !" (*wa-lā taqūlū li-man alqā ilaykum al-salāma lasta mu'minan*) » (Q. 4:94)[103].

Ici, un fait relevé par Martin Kramer mérite d'être noté : l'attestation que les 'Alawites sont musulmans n'émane pas des autorités les plus éminentes. Kramer note que dans ce contexte on n'entendit point la voix des autorités shi'ites-imamites de premier rang telles que l'Ayatullah Abū al-Qāsim al-Khū'ī de Najaf ou l'Ayatullah Kāẓim Sharī'atmadarī de Qom[104]. Le fait que les deux hommes à avoir soulevé la question de la légitimation des 'Alawites, Shīrāzī et Ṣadr, aient agi en raison de facteurs politiques – et dans le cas de Shīrāzī on connaît également ses rapports très proches avec l'élite du gouvernement syrien – nuance considérablement l'importance que l'on peut rattacher à leurs propos quant au rapprochement doctrinal et juridique entre le nuṣayrisme et le shi'isme imamite.

Conclusion

Le rapport historique du nuṣayrisme au shi'isme en général et à l'imamisme en particulier est indéniable. Tant les circonstances historiques de la genèse de la secte que les doctrines importantes qui sont les siennes témoignent de ce rapport. Cependant, au cours de l'histoire, le nuṣayrisme finit par se détacher de plus en plus des différents courants du shi'isme. Il se développa comme une religion ésotérique indépendante, consciente de sa supériorité et de son élection par rapport aux autres courants shi'ites. Il considérait que ces derniers ne détenaient que l'écorce tandis que lui-même possédait le noyau intérieur de la foi, ses aspects les plus ésotériques. Pour garder son caractère unique, la religion nuṣayrite conserva de toutes ses forces le secret de sa doctrine, mais il fut connu par différentes voies des observateurs extérieurs – ses voisins musulmans et des voyageurs qui visitèrent leurs pays. Le statut socio-économique marginal de la secte en Syrie et au Liban durant les deux derniers siècles lui permit de garder profil bas. Cet état de fait commença à se modifier irréversiblement avec l'arrivée des Français. Les Nuṣayrites, dont les croyances hétérodoxes avaient éveillé l'hostilité de leurs voisins musulmans, cherchèrent par différents moyens de revenir, du moins en apparence, au sein de la tradition shi'ite. Une littérature apologétique proliféra et d'importants efforts d'explication furent mis en œuvre par les sages religieux et les dirigeants politiques, membres de la secte, pour lui bâtir une nouvelle identité : l'identification avec le shi'isme imamite. Il est important d'insister sur le fait que ces efforts ne furent pas seulement dictés par des raisons opportunistes ; comme nous l'avons vu, ils jouissaient d'un fondement historique et doctrinal solide. Les 'Alawites s'adonnèrent à une véritable rééducation en foi shi'ite, avec l'envoi de sages religieux de tout âge dans les universités traditionnelles imamites en Irak et en Iran. Cependant dans une religion telle que le nuṣayrisme, où la conservation du secret et l'obéissance au principe de *taqiyya* sont des obligations canoniques, il est difficile de savoir dans quelle mesure le passage au shi'isme a été sincère. Il semble possible, à cet égard, d'accepter globalement la conclusion de Sabrina Mervin : « Quant au rapprochement purement doctrinal, à lire les ouvrages alaouites "ja'farites", il est achevé : leurs croyances ne diffèrent en rien de celles des chiites duodécimains.

103. M. Kramer, *Ibid.*
104. *Ibid.*

Toutefois, l'ancienne religion des nuṣayrīs a, semble-t-il, encore des adeptes dans la montagne »[105].

Ces propos donnent à penser que le passage des Nuṣayrites au shi'isme imamite a été massif et que les adeptes de l'ancienne religion, les habitants de Jabal al-'alawiyyīn, ne sont désormais que minoritaires. Cependant, en l'absence de données statistiques, nous ne pourrons tirer des conclusions définitives dans ce domaine. Ce qui est évident, c'est que toutes les publications 'alawites de ces dernières décennies n'offrent qu'une présentation très générale de leur doctrine religieuse. Aucune d'entre elles ne témoigne d'une connaissance profonde de l'héritage shi'ite imamite.

105. S. Mervin, « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrīb*) des alaouites vers le chiisme », dans *Islamstudien ohne Ende : Festschrift für Werner Ende zum 65 Geburtstag*, éd. R. Brunner, M. Gronke, J. P. Laut et U. Rebstock, Würtzburg 2002, p. 288.

LE CHARISME DES SONGEURS
Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī et la fonction des rêves dans le shi'isme duodécimain

Rainer BRUNNER*
Centre National de la Recherche Scientifique, Villejuif

Ich schaff' mir meine Träume nicht an
La Maréchale, dans *Le Chevalier à la Rose*
(Richard Strauss)

À partir de l'image que 'Abdallāh al-Māmaqānī dépeint de lui-même dans l'article autobiographique de son ouvrage majeur *Tanqīḥ al-maqāl*, il n'est pas difficile de se figurer la scène suivante: il passe une nouvelle journée à son bureau à Najaf le samedi 17 octobre 1896, étudiant sans cesse les traditions imamites et rassemblant des matériaux pour son vaste recueil de biographies des traditionnistes shi'ites. Peut-être sa femme a-t-elle une fois de plus posé de petits morceaux de pain sur ses livres pour qu'il n'oublie pas de manger. Toutefois, cette nuit il lui est réservé la compensation de toutes ses privations passées. Il nous informe en effet, qu'il vit en rêve un escalier en haut duquel l'Imam Ja'far al-Ṣadiq était assis. Sans lui demander la permission, il monta vers l'Imam, lui adressa la parole en langue turque – sa langue maternelle –, et lui demanda sa salive, car cela, comme il nous l'explique lui-même, lui permettra la rédaction d'un nouveau livre, chose qu'il avait remise depuis des années, faute de temps et en raison d'autres obligations. L'Imam, nullement surpris, répondit tout simplement « si tu le veux », et mit sa langue dans la bouche d'al-Māmaqānī, célébrant ainsi le rite magique ancien du *taḥnīk*[1]. Le savant suça avidement la salive de l'Imam, en s'assurant que celle-ci ne coulât pas directement dans son estomac mais se déversât harmonieusement dans son sang. Une fois nourri, il se réveilla et éprouva immédiatement l'effet positif de son expérience: tandis qu'il n'avait pu écrire jusque-là que deux pages par jour, il réussit maintenant à en rédiger huit chaque jour, voire dix au bout d'une semaine, et à terminer ainsi son ouvrage avec une rapidité extraordinaire[2].

---

* La recherche pour cet article fut effectuée en grande partie pendant un séjour à l'Institute for Advanced Studies à Princeton en 2004-2005. Je suis reconnaissant à l'Institute et plus particulièrement à Patricia Crone de m'y avoir invité et d'y avoir mis à ma disposition des conditions idéales pour la recherche. Mes remerciements s'adressent également à Daniela Scheuermann qui eut la patience de corriger mon français.

1. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris 2007 (1992[1]), p. 192-195.

2. 'A. al-Māmaqānī, *Tanqīḥ al-maqāl fī aḥwāl al-rijāl*, t. 2, Najaf 1349/1930, p. 210; sur l'auteur (m. 1933), voir *The Encyclopaedia of Islam* (désormais *EI*[2]), Leyde 1954-2004, t. VI, p. 312f.; Āghā Bozorg al-Ṭehrānī, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'a* 1/1-4: *Nuqabā' al-bashar fī l-qarn ar-rābi' 'ashar*, Najaf 1954-1968, rééd. Mashhad 1984, p. 1196-1199 (désormais *ṬASh*).

Pour nos esprits sceptiques, cette méthode d'accroissement de la productivité scientifique présente un air assez déconcertant. Du point de vue de l'histoire culturelle cependant, ce bref récit est particulièrement éclairant, allant bien au-delà d'une anecdote curieuse sur les préoccupations d'un savant ermite. Il va également au-delà de nombreux récits des miracles des Imams, si centraux dans la pensée shi'ite, qui nous informent sur leurs pouvoirs pratiquement illimités[3]. Ce récit nous révèle quelque chose sur l'image que les *'ulamā'* shi'ites ont d'eux-mêmes, sur leur relation spirituelle avec les Imams et sur l'autorisation qu'ils en tirent pour produire leur œuvre et qu'ils exercent envers la communauté des croyants. De même, cette histoire nous informe sur la présence persistante et l'influence profonde des Imams, ainsi que sur la façon dont la mémoire culturelle se perpétue dans le shi'isme[4]. Al-Māmaqānī, qui mourut en 1933, n'est absolument pas un cas isolé dans une tradition obsolète.

La rencontre avec l'Imam eut lieu dans un rêve. Ce fait n'est pas forcément étonnant en soi, parce qu'il n'y a d'autre manière d'entrer en contact avec les défunts que les rêves ou les visions. Néanmoins, cela nous fournit une première impression de l'importance que ce moyen de communication a gardée en Islam. Et pas seulement en Islam : rappelons que le célèbre livre de Sigmund Freud sur l'interprétation des rêves est paru en 1900 et bouleversa véritablement la compréhension que peut avoir l'homme de son for intérieur[5]. Il est vrai que Freud se concentrait sur des aspects psychanalytiques et ne s'intéressait pas aux connotations religieuses – et encore moins théologiques – des rêves, alors que les liens entre la religion et le rêve sont aussi anciens que le phénomène religieux lui-même.

En effet, dans la vision du monde de l'antiquité, l'interprétation des rêves a été située avec justesse dans la zone grise entre la sphère des Dieux et celle des humains, les premiers ayant finalement pris le dessus. La raison principale en était d'arracher la connaissance du futur aux Dieux et d'échapper ainsi aux restrictions humaines. C'est pour cela que les Dieux ont codé les rêves afin que les hommes ne puissent avoir qu'une compréhension limitée des desseins divins[6]. Cependant la valeur des rêves allait bien au-delà d'une concurrence entre des dieux païens et l'humanité. Dans les grandes religions monothéistes aussi l'intelligence des visions nocturnes se révélait essentielle. Sans doute, le meilleur exemple en est la figure biblique de Joseph qui réussit à faire une carrière administrative impressionnante après avoir interprété les rêves du Pharaon.

L'histoire de Joseph, et le pouvoir de celui-ci d'interpréter les rêves, a été incorporée dans le Coran (12:43-49), mais elle n'est pas la seule source de l'oniromancie islamique. C'est le prophète Muḥammad lui-même qui a fourni – en prolongement conscient ou involontaire de la tradition talmudique – la justification la plus importante de la divination par les songes en déclarant que le rêve véridique est

3. Pour ce genre littéraire, voir J. Loebenstein, « Miracles in Šī'ī Thought. A case study of the Miracles Attributed to Imām Ja'far al-Ṣādiq », *Arabica* 50 (2003), p. 199-244.

4. Pour la mémoire culturelle shi'ite, voir R. Brunner, « The Role of Ḥadīth as Cultural Memory in Shī'ī Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), p. 318-360.

5. W. Mertes, *Traum und Traumdeutung*, Munich 2000², p. 13-66 ; pour un survol du rôle des rêves dans l'histoire intellectuelle moderne voir P. A. Alt, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, Munich 2002.

6. C. Walde, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf, Zurich 2001, p. 13ff.

la quarante-sixième part de la prophétie[7]. Comme nous allons le voir plus loin, d'autres auteurs et tendances étaient plus nuancés[8], mais l'intention en demeurait la même : les songes peuvent en partie remplacer la prophétie, donnant la possibilité au rêveur de participer à l'inspiration divine et permettant du même coup à celle-ci de continuer d'atteindre le monde – à petite dose bien sûr – même après la disparition du « Sceau des Prophètes ». Muḥammad a également fait comprendre que, dans le rêve véridique, le diable n'aura pas la possibilité de tromper le croyant pour le détourner du droit chemin : « Celui qui me voit en songe me voit réellement ; le diable ne pourra jamais prendre mes traits », déclare-t-il dans un autre *ḥadīth* célèbre et fort répandu[9].

L'aspiration à connaître la volonté de Dieu et ses implications dans le cours des événements futurs se trouve donc à l'origine de l'interprétation des rêves. Celle-ci est, pour ainsi dire, l'agrafe qui attache le présent à l'avenir, et c'est dans ce sens qu'Ibn Khaldūn définit la science de l'oniromancie comme faisant partie des sciences issues de la loi religieuse et comme étant éclairée par la lumière de la prophétie[10]. Le genre devint extrêmement populaire, ce qui est attesté par le grand nombre de manuels d'interprétation de rêves qui furent composés tout au long des périodes classique et médiévale de l'Islam[11]. Plus particulièrement en soufisme et en philosophie, des théories élaborées sur les songes prospérèrent grandement[12]. Un descendant relativement tardif de ce courant fut le célèbre esprit universel 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (m. 1731), qui composa une encyclopédie entière du symbolisme des rêves appelée *Ta'ṭīr al-anām fī ta'bīr al-manām*. Le livre contient

7. Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ. Ṭab'a jadīda kāmila fī mujallad wāḥid mashkūla wa-muraqqama al-kutub wa-l-abwāb wa-l-aḥādīth*, éd. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, Beyrouth 1425/2004., p. 1268 (no. 6983) ; cf. aussi Y. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley 1989, p. 83-86 ; voir en général « Dreams and Sleep », dans McAuliffe, J. Dammen (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (désormais *EQ*), Leyde 2001-2006, t. I, p. 546-53 ; « Dreams and Dream Interpretation », dans *Encyclopedia Iranica* (désormais *EIr*), Londres *et al.* 1982, t. VII, p. 549-51 ; « ru'yā », dans *The encyclopaedia of Islam* (désormais *EI²*), Leyde 1954-2004, t. VIII, p. 645-49. Dans le Talmud de Babylone, il est mentionné que cinq choses sont un soixantième d'une autre chose, par exemple le sommeil est un soixantième de la mort (en Islam, on dira que le sommeil est le frère de la mort) et le rêve un soixantième de la prophétie. Le nombre soixante ne semble pas avoir une importance particulière et ne signifierait que « beaucoup » ; voir le Talmud de Babylone. *Berakhoth* VI, fol. 40a, trad. all. L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*, vol. I, Berlin 1930, p. 177, n. 117 pour le nombre 60 ; *Berakhoth* IX, fol. 57b, *ibid.*, p. 255 pour le rêve ; je suis reconnaissant à Meir Bar-Asher qui a attiré mon attention sur ces passages.

8. Cf. ci-dessous, n. 34.

9. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, p. 1271 (no. 6993ff.) ; pour d'autres références voir L. Kinberg, « Literal Dreams and Prophetic *Ḥadīṯs* in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation », *Der Islam* 70 (1993), p. 285, n. 16.

10. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *The Muqaddimah. An Introduction to History, translated from the Arabic by Franz Rosenthal*, New York 1958, t. III, p. 103, 110 ; cf. P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003, p. 68-77.

11. D. E. Reynolds, « Symbolic Narratices of Self : Dreams in Medieval Arabic Autobiographies », dans P. F. Kennedy (éd.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden 2005, p. 263f.

12. S. Sviri, « Dreaming Analyzed and Recorded. Dreams in the World of Medieval Islam », dans D. Shulman, G. G. Stroumsa (éd.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York, Oxford 1999, p. 193-256.

plus de 1700 entrées par ordre alphabétique, y compris sur quelques héros de l'histoire ancienne de l'Islam et une description plus ou moins détaillée du sens de leur présence dans un rêve[13]. Comme les hommes des temps modernes ne rêvent plus par nécessité des chameaux et des grappes de raisin, des « commentateurs » contemporains qui ne suivent les traces d'al-Nābulusī qu'assez légèrement y intègrent aussi des stations d'autobus, des motos et des tunnels[14]. En ce qui concerne cet attrait perpétuel – sans parler des pages Web qui offrent d'abondants exemples types – on ne peut pas se défaire de l'impression que le désir de l'homme de trouver des informations sur son avenir en étudiant ce qui lui est arrivé au cours de la nuit passée résiste vivement au désenchantement généralisé du monde moderne.

Le regard vers l'avenir n'est cependant qu'un des aspects du rêve. Un autre – probablement encore plus important – est le retour au passé et sa mobilisation pour des raisons de justification. Ainsi, les rêves sont devenus aussi une agrafe très puissante pour attacher le passé au présent et vice versa. L'histoire safavide et pré-safavide en donne un bon nombre d'exemples: les historiens se servirent non seulement d'un rêve ou deux que le fondateur de l'ordre safavide, Shaykh Ṣafī al-Dīn, aurait eus, mais ils les réécrirent à plusieurs reprises à la lumière des événements ultérieurs et pour les besoins de la cause historiographique[15]. De plus, le couvre-chef célèbre des Qızılbaş (un chapeau à douze bords symbolisant les Imams shi'ites) aurait été suggéré par 'Alī à Shaykh Ḥaydar dans un rêve également[16]. Enfin, Shāh Ṭahmāsp aurait annulé quelques impôts sur le commerce et l'industrie contraires à la loi islamique (*sharī'a*) après avoir reçu l'ordre approprié du Mahḍī au cours d'un rêve[17]. Dans un esprit plus « extrémiste », Muḥammad Nūrbakhsh fonda lui aussi ses prétentions à être un descendant de Muḥammad et une incarnation du Mahdī sur une série de rêves[18]. L'histoire ottomane, quant à elle, est remplie de la même façon de récits de rêves dont l'objectif est de fournir un sens au cours de l'histoire et de projeter ce sens dans l'avenir[19]. Le premier empereur Moghol Bābur avait vu sa future conquête de Samarqand en rêve, et le lieu de pèlerinage Mazār-e Sharīf dans le nord de l'Afghanistan actuel doit son

13. al-Nābulusī, 'Abd al-Ghanī, *Ta'ṭīr al-anām fī ta'bīr al-manām*, Beyrouth s.d, p. 17, 296-98, 387-90: d'après lui, rêver de 'Alī signifie la victoire contre les ennemis, ou encore l'apparition de 'Umar promet la longévité; sur al-Nābulusī voir E. Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus. 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641-1731*, Londres, New York 2005, p. 57-83.

14. A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*, Munich 1998, p. 90-93.

15. S. Quinn, *Historical Writing During the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation and Legitimacy in Safavid Chronicles*, Salt Lake City 2000, p. 65-81; Id., « The Dreams of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing », *Iranian Studies* 29 (1996), p. 127-147.

16. « Ṣafawids », *EI²* VIII, p. 766.

17. B. Fragner, « Social and Internal Economic Affairs », dans Peter Jackson (éd.), *The Cambridge History of Iran*, t. VI : *The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge 1986, p. 541.

18. S. Bashir, « The Imam's Return. Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism », dans Linda Walbridge (éd.), *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid* (sic!), Oxford 2001, p. 28.

19. G. Hagen, « Träume als Sinnstiftung – Überlegungen zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. orient. T 17/1) », dans Hans Stein (éd.), *Wilhelm Pertsch. Orientalist und Bibliothekar. Zum 100. Geburtstag*, Gotha 1999, p. 109-30; H. Reindl-Kiel, « Fromme Helden, Wunder, Träume. Populäre Geschichtsauffassungen im Osmanischen Reich des 18. und frühen 19. Jahrhunderts », *Journal of Turkish Studies* 26/2 (2002), p. 175-81.

origine à une vision dans laquelle il a été identifié comme le vrai lieu d'enterrement de 'Alī b. Abī Ṭālib[20]. Un cas ancien très célèbre à cet égard c'est l'affirmation d'Ibn al-Nadīm selon laquelle le soutien du calife abbaside al-Ma'mūn à la traduction en arabe d'ouvrages grecques de philosophie prenait source dans un rêve, dans lequel le calife avait rencontré Aristote en personne[21]. Peu importe si aucun de ces rêves n'est « vrai » au sens historique – très probablement nul songe ne l'est. Ce qui compte, c'est que la voie de la communication avec le passé soit un rêve – et ce bien qu'un personnage comme Aristote ait refusé qu'un songe même envoyé par Dieu puisse justifier quoique ce soit[22].

Le domaine où convergent les deux aspects du rêve – à savoir la justification fondée sur le passé d'une part, l'avantage tiré pour l'avenir d'autre part – est la littérature du *ḥadīth*. Ce n'est donc guère par hasard que l'ancêtre semi-légendaire de l'interprétation musulmane des rêves, Ibn Sīrīn (m. 728), ait été en même temps un grand traditionniste. Apparemment, une connexion étroite existait dès le départ entre les *muḥaddithūn* et l'interprétation des rêves[23]. Ainsi, des récits oniromantiques étaient utilisés de la même manière que des *ḥadīth*s prophétiques afin de légitimer certains développements religieux. Les cas les plus frappants parmi ceux-ci ont été l'évolution des *madhāhib* ou encore la fixation des lectures standardisées du Coran. Il est donc justifié de conclure avec Leah Kinberg que « dreams function similarly to *ḥadīth* »[24]. Cependant tout cela soulève le problème du rôle et de l'image des transmetteurs des traditions, c'est-à-dire les *'ulamā'*, surtout lorsqu'il ne s'agit pas des rêves du Prophète ou, dans le cas du shi'isme, d'un Imam, mais quand c'est le *'ālim* lui-même qui est vu dans un rêve, soit dans les siens soit chez d'autres personnes.

L'Islam shi'ite présente un cas particulièrement significatif à cet égard. Tout comme dans l'Islam sunnite, la réflexion sur les rêves commença très tôt, fondée sur des *ḥadīth*s des Imams, corpus différent bien sûr de celui des Sunnites[25]. À part cela, la riche littérature prosopographique du shi'isme est d'une valeur inestimable pour notre propos, d'innombrables biographies de savants étant parsemées de récits détaillés de leurs rêves. Aussi dans leurs notices autobiographiques, beaucoup d'auteurs se montrent assez généreux quand il s'agit de communiquer au lecteur leurs visions nocturnes. Ainsi, 'Alī b. Muḥammad al-'Āmilī (m. 1691-

20. N. Green, « The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam », *Journal of the Royal Asiatic Society* 13/3 (2003), p. 303f., 308f.

21. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd - 4th/8th - 10th centuries)*, Londres 1998, p. 95-104.

22. N. Green, « The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam », p. 288.

23. J. C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, Albany 2002, p. 16; pour Ibn Sīrīn voir aussi *EI²* III, p. 947f.

24. L. Kinberg, « Dreams as a Means to Evaluate Ḥadīth », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), p. 79; cf. aussi du même auteur: « The Standardization of Qur'ān Readings: The Testimonial Value of Dreams », *The Arabist – Budapest Studies in Arabic* 3-4 (1991), p. 223-238; « Legitimization of the *maḍāhib* Through Dreams », *Arabica* 32 (1985), p. 47-79; « Interaction between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition », *Oriens* 29-30 (1986), p. 285-308.

25. Āghā Bozorg al-Ṭehrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a* (désormais *DhTSh*), Beyrouth 1983, t. IV, p. 206-208, donne une liste de quatorze livres intitulés *Ta'bīr al-ru'yā* (la plupart d'entre eux semblent être perdus) ; quant aux œuvres du *ḥadīth*, il suffit de mentionner ici Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār. al-Jāmi'a li-durar akhbār al-a'imma al-aṭhār*, Beyrouth 1983, t. LXI, p. 151-244.

1692) et Muḥammad Sulaymān al-Tunukābunī (m. 1884-1885), pour ne mentionner qu'eux deux, décrivent un bon nombre de situations où un rêve leur indiquait le chemin futur de leur vie – et non seulement de leur propre vie. Al-'Āmilī, par exemple, reçut en rêve de son arrière-grand-père, le Second Martyr, une mise au point importante concernant quelques autres savants[26]. Al-Tunukābunī, quant à lui, mentionne avec fierté que son père avait rêvé entrer au paradis et boire une poignée d'eau d'une rivière. Un *mullā* lui expliqua que cette vision indiquait qu'il allait se marier et avoir un fils qui comptera parmi les *'ulamā'* les plus célèbres de son époque[27].

Le livre qui illustre le mieux l'importance des rêves en Islam shi'ite est sans doute le *Dār al-salām fī mā yata'allaq bi-l-ru'yā wa-l-manām*. Il a été composé par le savant iranien Ḥusayn Taqī al-Nūrī al-Ṭabrisī (m. 1902), qui ne semblait d'ailleurs pas du tout apprécier son collègue al-Tunukābunī qu'il appelait « un de ces gens affectés qui aimerait bien être compté comme auteur (*ba'ḍ al-mutakallifīn al-ladhī aḥabba an yu'adda min al-mu'allifīn*) »[28]. Terminé en 1875, le livre fut publié lithographiquement treize ans plus tard en deux gros volumes. Dans les années 1950, une édition en quatre volumes parut à Qom, réimprimée par la suite à Beyrouth et encore à Qom en 1983. Celle-ci semble être la seule édition disponible de l'œuvre, en dehors d'une traduction persane qui remonte aux années 1970[29]. Le *Dār al-salām* n'est pas le seul ouvrage où al-Nūrī s'occupe des visions surnaturelles au sens large : deux autres de ses écrits sont consacrés aux rencontres avec le Mahdī, qui, bien entendu, ne se limitent pas à des rêves nocturnes, mais peuvent aussi se passer à tout moment sous forme d'expérience visionnaire à l'état de veille[30].

Le *Dār al-salām* est donc le livre des visions nocturnes, mais seulement les deux premiers volumes de l'édition imprimée sont consacrés aux récits de rêves au sens strict, alors que les volumes III et IV concernent les conduites à avoir pour devenir digne de recevoir des rêves véridiques. Cela revient plus ou moins à une liste de vertus, par exemple lorsque l'auteur énumère, sur plus de cent pages et

26. 'Alī b. Muḥammad al-'Āmilī, *ad-Durr al-manthūr min ma'thūr wa-ghair al-ma'thūr*, Qom 1978, t. II, p. 241 ; pour ce livre voir *DhTSh* VIII, p. 76f. ; cf. ci-dessous, n. 93.

27. Muḥammad b. Sulaymān al-Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, Beyrouth 1413/1992, p. 79 ; pour ce livre, voir *DhTSh* XVII, p. 107 ; pour les savants shi'ites et leurs autobiographies en général voir R. Brunner, « "Siehe, was mich an Unglück und Schrecken traf!" – Schiitische Autobiographien », dans Id. *et al.* (éd.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Wurtzbourg 2002, p. 59-68.

28. Ḥusayn Taqī al-Nūrī al-Ṭabrisī, *al-Fayḍ al-qudsī fī tarjamat al-'Allāma al-Majlisī*, éd. Ja'far al-Nabawī, Qom 1419/1998, p. 294.

29. *DhTSh* VIII, p. 20 ; sur l'auteur voir R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, Wurtzbourg 2001, p. 39-42, et les références qui y sont indiquées.

30. al-Nūrī al-Ṭabrisī, *Jannat al-ma'wā fī dhikr man fāza bi-liqā' al-ḥujja*, Beyrouth 1412/1992 (cf. *DhTSh* V, p. 159f. ; à l'origine, ce livre a été un supplément au *Kitāb al-ghayba* dans al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, t. LIII, p. 200-336) ; Id., *al-Najm al-thāqib fī aḥwāl al-imām al-ghā'ib*, Téhéran 1347/1930 (une quasi paraphrase en persan du *Jannat al-ma'wā* ; voir *DhTSh* XXIV, p. 69) ; sur ce genre littéraire voir M. A. Amir-Moezzi, « Visions d'imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine » dans Id., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Paris 2006, p. 253-276 (d'abord dans E. Chaumont *et al.* (éd.), *Autour du regard. Mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret*, Louvain, Paris 2003, p. 97-124), notamment p. 256-60 ; cf. aussi ci-dessous, n. 116.

par ordre alphabétique, les traits de caractère qui font un « bon » musulman, ou quand il donne des dizaines de conseils concernant l'hygiène personnelle. Il n'est pas toujours facile d'y discerner les actes pieux des pratiques magiques – les limites entre ces dernières et des superstitions n'étant pas non plus très claires –, en particulier quand l'auteur évoque des exercices préparatoires avant que le croyant n'aille se coucher, pratiques destinées à empêcher les rêves d'être polluées par de mauvais esprits. D'autres sections ont pour sujet la durée convenable du sommeil, le sommeil des anges, des démons ou des animaux, les catégories et l'interprétation des rêves ou encore des considérations générales sur la vision du Prophète et des Imams. Dans le présent article, cependant, la discussion sera limitée à la première partie du livre qui contient les récits des rêves.

Dans son introduction relativement volumineuse[31], al-Nūrī ancre solidement le phénomène onirique dans la sphère religieuse en le décrivant comme un message clair et incontestable de Dieu au rêveur croyant (et à lui seul exclusivement) et comme une occasion d'atteindre la connaissance – au moins partielle – des choses cachées. Dès le début, al-Nūrī met un net accent sur ce que l'on pourrait appeler une théologie des rêves : ceux-ci permettent de prendre connaissance d'une sorte de monde parallèle au nôtre (ce *'ālam al-mithāl* que Henry Corbin a traduit par « monde imaginal », *mundus imaginalis*)[32], et fournissent des preuves incontestables de l'existence de Dieu. De plus, comme les rêves véridiques sont un « chemin droit » (*ṣirāṭ mustaqīm*, une allusion à Q. 1:6)[33], ils n'ont pas besoin d'être confirmés ; au contraire, ils sont eux-mêmes confirmation de la prophétie, bien que notre auteur prenne soin de refuser l'opinion sunnite selon laquelle un rêve est la quarante-sixième part de la prophétie. Le shi'isme se montre plus prudent à cet égard, car al-Nūrī – qui se fonde dans son argumentation sur un grand nombre d'exégèses shi'ites classiques et post-classiques – souligne par le menu qu'il ne s'agit en fait que de la soixante-dixième part de la prophétie[34]. En même temps, les rêves constituent un moyen important de communication et de réduction sérieuse de distance entre Dieu et les hommes. Le modèle en soi n'est pas nouveau, car Dieu est parfois entré en contact avec ses prophètes au moyen des rêves, et il est assez symptomatique que le début de la révélation coranique – selon la tradition musulmane – eut également lieu en songe[35]. En ce qui concerne l'homme ordinaire, Dieu se sert de ce médium qu'est le rêve pour annoncer à celui-ci s'il est d'accord avec sa manière de vivre ou pas et qui peut donc, le cas échéant, lui recommander un changement comportemental pour une amélioration. Ce stimulant de la bonne conduite se déroule sur deux niveaux : d'abord de façon indirecte, le message est transmis lors d'une rencontre avec des personnes défuntes qui racontent leurs expériences *post mortem* au rêveur où les raisons de leur châtiment ou de

31. al-Nūrī al-Ṭabrisī, *Dār al-salām fī mā yata'allaq bi-l-ru'yā wa-l-manām*, Beyrouth 1403/1983, t. I, p. 2-37 (désormais *DS*).

32. *DS* I, p. 11 ; cf. H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971, t. I, p. 120ff. et t. IV, p. 523f. (index s.v. *mundus imaginalis*).

33. *DS* I, p. 3.

34. *DS* I, p. 17-22.

35. *DS* I, p. 9f. ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, p. 13f. (no. 3), 1268 (no. 6982) ; là, de nouveau, il y a des parallèles nombreux avec la tradition biblique, où Dieu entre en contact avec des prophètes grâce aux rêves.

leur récompense sont indiquées[36]. Ensuite, la manière directe pour connaître le destin des *aṣḥāb al-qubūr* (« les enterrés ») est quand le croyant rêve de sa propre destinée après la mort. Peu importe, selon al-Nūrī, si le serpent qui le tracasse ou l'enchantement qu'il savoure soient réels ou non ; ce qui compte, c'est que « le rêve est le frère de la mort »[37], analogie par laquelle la phase finale de la rétribution est anticipée et le *barzakh*, cet isthme énigmatique que l'on peut comprendre comme « la vie de la tombe », est symbolisé[38].

En dehors de telles idées purement religieuses, al-Nūrī cite également d'autres aspects qui, dans notre terminologie moderne, pourraient être appelés psychologiques, sans qu'il soit bien sûr toujours possible de séparer nettement les catégories. Ainsi, il parle des rêves comme une possibilité de mieux connaître son âme et ce qui se trouve au-delà de ce qui est perceptible par les sens. Cependant la conception de l'âme demeure toujours théologique, car c'est elle qu'il faut sauvegarder après la décomposition du corps[39]. Cette connexion du religieux et du corporel vaut également pour les effets physiques du rêve : le sommeil et les songes calment l'esprit et permettent à l'âme de supporter plus facilement les chagrins et les afflictions. Ici encore, toute forme d'épreuve est d'ordre religieux. Il s'agit d'accepter le destin imposé par Dieu, d'éviter des péchés et finalement de sublimer, si cela s'avère nécessaire, le manque de relations sexuelles légitimes afin de ne pas être obligé d'avoir recours à des méthodes juridiquement illicites[40]. Al-Nūrī finit cette partie de son ouvrage par une réfutation vigoureuse des livres onirocritiques sunnites, ce qui donne une première impression du caractère polémique que l'on retrouvera tout le long de l'œuvre[41].

Après ces remarques préliminaires, al-Nūrī, avec une érudition impressionnante, rapporte 658 récits de rêves, auxquels s'ajoutent 25 de plus dans un court *mustadrak* à la fin du deuxième volume. Au début, l'ordre est approximativement chronologique, commençant par les rêves du Prophète, des Imams et d'éminents personnages pré-islamiques, mais plus loin les récits sont assemblés plus ou moins arbitrairement. Cette manie de la collection – qui rappelle immédiatement au lecteur la structure d'autres livres de l'auteur, par exemple son *Faṣl al-khiṭāb* fortement controversé[42] – se fonde sur la méthode de la quasi-totalité de la littérature

36. *DS* I, p. 15 ; cf. J. I. Smith, « Concourse between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature », *History of Religions* 19/3 (1980), p. 224-236 ; L. Kinberg, « Interaction between this World and the Afterworld », *passim*.

37. *DS* I, p. 25 ; cf. aussi Q. 6:60.

38. *DS* I, p. 11-14 ; cf. P. Lory, *Le rêve et ses interprétations*, p. 172-74 ; A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen*, p. 198-229 ; l'expression « Grabesleben » (« la vie de la tombe ») est empruntée à U. Rebstock, « Das "Grabesleben'. Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle », dans R. Brunner *et al.* (éd.), *Islamstudien ohne Ende*, p. 372-382. Voir en général R. Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala 1941. Une brève histoire du genre littéraire des « livres de la mort » est fournie par T. Bauer, « Islamische Totenbücher. Entwicklung einer Textgattung im Schatten al-Ġazālīs », dans S. Leder *et al.* (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*, Louvain, Paris, Sterlin / VA 2002, p. 421-436.

39. *DS* I, p. 6-8.

40. *DS* I, p. 26ff.

41. *DS* I, p. 35-37.

42. Pour des détails au sujet de ce livre, voir R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, p. 42-65.

théologique shi'ite, surtout les recueils de *ḥadīth* et les commentaires coraniques. Apparemment, les récits les plus récents proviennent souvent de communications personnelles[43]. Dans la plupart des cas, les récits sont des anecdotes avec peu ou pas de contenu symbolique. Les rares exemples symboliques sont très courts et stéréotypés, ne comprenant parfois que deux ou trois lignes, tel l'homme qui rêvait d'uriner dans sa propre main, ce qui est interprété par le quatrième Imam 'Alī b. al-Ḥusayn comme une indication de son mariage illicite[44]. Un autre cas c'est celui d'un homme qui voyait dans un rêve que la vigne de son jardin produisait des pastèques ; il est informé par l'Imam Muḥammad al-Bāqir que sa femme lui a été infidèle et était tombée enceinte d'un autre homme[45].

Mais ces exemples sont exceptionnels. Les récits ont habituellement un caractère purement édifiant et fournissent de temps en temps des aperçus sur l'histoire sociale de l'environnement où ils sont nés. Le lecteur apprend par exemple – même si c'est seulement entre les lignes, sans aucune information sur les tenants et les aboutissants des événements – les circonstances dures de la vie aux *'atabāt* où les gens étaient souvent victimes de la peste[46] ou des tribus criminelles[47]. Et si le danger ne venait pas de la nature ou du brigandage, il y avait le risque constant d'attaques des ennemis extérieurs ou des agitations internes : en 1802 les Wahhabites assiégèrent Karbalā' et Najaf[48], et en 1816 un conflit prolongé entre les bandes armées des Zuqurt et des Shmurt secoua la ville de Najaf[49].

La guérison de maux, parfois même des maladies fatales, effectuée par le Prophète ou un des Imams dans un rêve est un autre sujet classique. On peut en trouver un certain nombre dans la compilation d'al-Nūrī, bien qu'il ne semble pas que cette sorte de miracle y joue un rôle fondamental. De nouveau, la plupart de ces récits sont assez courts, ne dépassant parfois guère un paragraphe[50]. L'exception à cette règle est l'histoire quelque peu ennuyeuse de Yaḥyā b. Muḥammad Ibrāhīm al-Abharī, un contemporain d'al-Nūrī, qui se rend de sa ville natale de Qazwīn à Karbalā' où il est guéri de ses tumeurs douloureuses après un rêve fait dans le lieu saint[51]. Cette exception confirme la règle générale selon laquelle une souffrance voulue par Dieu ne doit pas être évitée. Ceci se reflète par exemple dans quelques rêves des premiers Imams, particulièrement al-Ḥusayn. À plusieurs reprises

43. Dans très peu de cas, tous anciens sans exception, al-Nūrī cite aussi des sources sunnites : *DS* I, p. 16-19 (al-Bukhārī), p. 146 (al-Zamakhsharī).

44. *DS* I, p. 146 ; cf. J. C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition*, p. 24, qui rapporte l'anecdote d'une source différente (Ibn Sa'd).

45. *DS* I, p. 159.

46. *DS* II, p. 41, 79, 201-03. Au sujet des problèmes sanitaires aux *'atabāt* au XIX^e^ siècle, voir A. Pistor-Hatam, « Pilger, Pest und Cholera. Die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten im Irak als gesundheitspolitisches Problem im 19. Jahrhundert », *Die Welt des Islams* 31 (1991), p. 228-45.

47. *DS* II, p. 55f., 61.

48. *DS* II, p. 232. Dans la littérature secondaire, on trouve souvent la date erronée de 1801 ; voir J. Reissner, « Kerbela 1802, ein Werkstattbericht zum "Islamischen Fundamentalismus', als es ihn noch nicht gab », *Die Welt des Islams* 28 (1988), p. 431-444.

49. *DS* II, p. 101-06 ; cf. également M. Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The 'Ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge 1998, p. 123-25 et P. Heine, « Zghurt and Shmurt. Aspects of the Traditional Shi'i Society », dans F. Abdul-Jabar (éd.), *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movement in Iraq*, Londres 2002, p. 36-44.

50. *DS* II, p. 59, 77f.

51. *DS* II, p. 292-300.

celui-ci fut informé par le Prophète du destin tragique qui l'attendait à Karbalā'. Néanmoins – ou peut-être à cause de cette information – il refusa le conseil de son demi-frère Muḥammad b. al-Ḥanafiyya de s'enfuir au Yémen, ainsi que le soutien de quelques *jinn*s qui lui proposèrent de tuer ses ennemis[52]. Accepter ces offres généreuses aurait entraîné une infraction à la volonté de Dieu telle qu'elle fut expressément communiquée dans le rêve. Al-Nūrī signale même dans un épisode le refus catégorique d'une guérison : un aveugle se plaint à 'Alī et prie l'Imam de le guérir de sa cécité. 'Alī le met alors devant un choix dramatique : ou bien il récupère sa vue et sera ainsi obligé à répondre de ses péchés au Jugement Dernier comme tout le monde – ou bien il reste aveugle et ira directement au Paradis. Inutile de dire que le *shaykh* préféra la seconde option[53]. Être sauvé de la souffrance est donc possible grâce à la clémence des Imams mais ne peut en aucun cas être objet de marchandage.

La dévotion shi'ite est tellement liée à la bienveillance continuelle des Imams, qu'il n'est nullement surprenant que la visite des tombes de ceux-ci dans les lieux saints tienne une place importante dans le livre d'al-Nūrī, étant donné que c'est là que les Imams peuvent le plus facilement entrer en contact avec les croyants grâce aux rêves de ces derniers. Chacun est ainsi fortement encouragé à effectuer la *ziyāra* ; les Imams paraissent en effet affligés dans les rêves d'un croyant qui a cessé de les visiter (quoique cela n'arrive que pour des raisons de vieillesse ou de manque d'argent)[54], et chacun est bienvenu à rendre visite aux Imams, même les personnes les moins présentables[55]. Même un brigand peut y espérer être protégé contre la foule furieuse et être libéré de la prison par l'intervention nocturne d'un Imam[56]. Si le rêve de guérison d'un croyant s'avère exact – il s'agit souvent de l'aveugle, du paralysé, du parent d'un enfant attardé mental, ou de quelqu'un atteint d'une maladie incurable par les médecins –, cela a très souvent lieu aux *'atabāt* de l'Irak ou à Mashhad[57]. Mais encore plus important que la guérison physique, c'est le salut spirituel qui peut émaner des tombes des Imams. La proximité de ceux-ci est la meilleure préparation pour la vie de l'au-delà, parce qu'ainsi c'est l'Imam en personne qui promet dans le rêve d'intercéder en faveur du croyant au Jugement Dernier. Comme le dit l'Imam al-Ḥusayn : « Celui qui me rend visite de son vivant, je lui rendrai visite après sa mort »[58]. D'où aussi le désir de nombre de fidèles – des savants en premier lieu – d'être enterrés dans les lieux saints, ce qui a généré le véritable secteur commercial des caravanes de transport des morts (*naql al-janā'iz*)[59].

Karbalā', l'épicentre de la piété shi'ite, est sans aucun doute et depuis toujours la ville plus importante des *'atabāt* à côté de Najaf. En ce qui concerne notre sujet,

52. *DS* I, p. 73f., 77.
53. *DS* II, p. 270 ; al-Nūrī y joint un deuxième récit d'une veine similaire.
54. *DS* II, p. 137f.
55. *DS* II, p. 62f., 80.
56. *DS* II, p. 80f. ; cf. Y. Nakash, « The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century », *Studia Islamica* 81 (1995), p. 157.
57. *DS* II, p. 61, 63f., 67f., 77f. ; mais aussi un lieu plus éloigné des régions proprement shi'ites comme le sanctuaire de Sayyida Nafīsa au Caire est mentionné à propos d'un rêve, *DS* I, p. 159 ; cf. « Nafīsa, al-Sayyida », *EI²* VII, p. 879.
58. *DS* II, p. 138 ; cf. I, p. 150.
59. *DS* II, p. 252-54 ; cf. A. Pistor-Hatam, « Pilger, Pest und Cholera », p. 236-40, 243-45.

c'est en rêve que Muḥammad et, un peu plus tard, 'Alī b. Abī Ṭālib voient la mort violente de Ḥusayn[60] ; Ibn 'Abbās et Umm Salama reçoivent une confirmation du drame dans des visions le jour même des événements bien avant que la nouvelle soit connue de tous[61]. Du côté des adversaires, ceux qui ont participé au massacre ont eux aussi des rêves dans lesquels ils se voient mutilés par Muḥammad et les Imams qui prennent ainsi une cruelle revanche[62]. Le danger d'être l'objet de cette revanche est omniprésent et peut s'étendre également aux ennemis postérieurs des shi'ites. Ainsi des prédicateurs khārijites ou des calomniateurs qui avaient inlassablement médit 'Alī et Fāṭima sont tués, pendant que leurs parents, leurs disciples ou bien leurs adversaires en ont une vision dans un rêve. D'autres se voient eux-mêmes subir un châtiment de la part des Imams dans un songe ou bien se trouvent mutilés à leur réveil – et se convertissent après cela au shi'isme[63].

Les rêves en rapport avec le carnage de Karbalā' font également partie d'une autre préoccupation centrale du *Dār al-salām* : la polémique anti-sunnite. Bien que le nombre de rêves proprement polémiques soit relativement modeste, l'hostilité à l'égard des Sunnites est sans aucun doute un des leitmotivs de l'ouvrage en entier. De façon paradigmatique, l'inimitié inévitable entre les deux principales confessions musulmanes est exprimée dans un songe, dans lequel le croyant voit l'humanité divisée en deux groupes au jour du Jugement Dernier. Les uns ont le visage noir – un motif constant dans ce contexte – et sont obligés de boire de l'eau putride. Les autres ont le visage lumineux et boivent de l'eau douce. Être sauvé du premier groupe n'est réalisable que grâce à l'intercession de Muḥammad ou des Imams. Quand 'Alī voit que le rêveur appartient au groupe de ses fidèles, il lui lave le visage et lui étanche la soif avec de l'eau douce – ce qui fait que le croyant, après s'être réveillé, ne ressent plus le besoin de boire de l'eau durant quatre mois[64]. De manière implicite, les piques contre les Sunnites sont presque omniprésentes dans le livre : tout en méditant la destruction du *ḥaram* de La Mecque en 1039h (1629-1630) par des inondations dévastatrices qui coûtèrent la vie à plus de 4000 personnes, Nūr ad-Dīn b. Murād b. 'Alī al-Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Kāshī (qui est la source d'al-Nūrī dans ce récit) se sent soulagé de savoir que ce furent Abraham et par la suite Muḥammad et l'Imam Zayn al-'Ābidīn qui construisirent les fondations de la *ka'ba* – et non pas les Sunnites (*al-mukhālifūn*, littéralement « les opposants »), car dans ce cas tout aurait été anéanti[65]. Même le conflit susmentionné entre les Zuqurt et les Shumurt est transformé en une *fitna* entre les fidèles de l'étendard de Ḥusayn et les partisans de celui de Yazīd[66].

Quant aux rêves aux accents polémiques classiques, une vision de Muḥammad s'élève plus particulièrement au-dessus des autres. Le Prophète y voit des singes s'agiter autour de son *minbar*, ce qui est interprété par lui (et plus tard également par les Imams) comme un symbole des Umayyades qui allaient s'emparer

60. *DS* I, p. 49, 58.
61. *DS* I, p. 161f., 198-200.
62. *DS* I, p. 247-53.
63. *DS* I, p. 223-28, 233-38, II, p. 67, 69-72, 74-76.
64. *DS* II, p. 82f.
65. *DS* II, p. 113 ; cf. aussi S. Faroqhi, *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt*, Munich, Zurich 1990, p. 151f. ; pour al-Kāshī et son livre *Mufarriḥat al-anām fī ta'sīs bayt Allāh al-ḥarām*, où al-Nūrī a pris cette anecdote, voir *DhTSh* XXI, p. 362f. (no 5464).
66. *DS* II, p. 103.

du pouvoir après sa mort. Dans différentes versions et appuyée par des dizaines de références, cette histoire célèbre occupe plus de trois pages[67]. D'autres rêves de ce genre ont pour sujet le châtiment de Mu'āwiya et 'Amr b. al-'Āṣ en enfer[68], la traîtrise d'Abū Bakr et 'Umar à l'égard de Muḥammad qui avait explicitement désigné 'Alī comme son successeur[69], ou encore la cruauté d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf dont le complot pour tuer le quatrième Imam 'Alī b. al-Ḥusayn est déjoué, et qui apparaît dans un rêve comme un cadavre puant[70].

La dissociation complète à l'égard du sunnisme porte naturellement aussi sur l'interprétation des rêves. Ibn Sīrīn et d'autres penseurs similaires sont totalement rejetés, par exemple parce qu'ils n'interprètent pas le songe d'une lumière comme un signe de la « vraie » religion (*dīn*) du rêveur, c'est-à-dire le shi'isme[71]. Dans une confrontation directe, l'attitude juste est la *taqiyya:* ainsi, l'Imam Ja'far se montre d'accord avec une interprétation de rêves faite par Abū Ḥanīfa, ce qui déconcerte considérablement un croyant shi'ite présent. Cependant, après le départ d'Abū Ḥanīfa, Ja'far dévoile l'explication véridique shi'ite du rêve à son coreligionnaire[72].

Ce genre de récits contre les champions du sunnisme – souvent empruntées des sources anciennes (les deux derniers exemples sont rapportés d'*al-Kāfī*) – aussi bien que la centralité des événements de Karbalā' font partie de la perception traditionnelle de l'histoire dans le shi'isme. Il est donc tout à fait naturel de les trouver dans une telle compilation. En ce qui concerne l'image que le shi'isme a de soi-même, une autre catégorie de récits de rêves, occupant une grande partie du livre d'al-Nūrī, est encore plus révélatrice. Il s'agit de rêves dans lesquels des savants shi'ites, particulièrement des périodes plus récentes de l'histoire musulmane, jouent un rôle de premier ordre. Presque toutes ces histoires sont prises évidemment des sources tardives, beaucoup d'entre elles des dictionnaires biographiques tel que *Riyāḍ al-'ulamā'* de 'Abdallāh al-Iṣbahānī, d'autres sont tirées des livres sur le *ḥadīth*, comme *al-Durr al-manthūr* de 'Alī b. Muḥammad al-'Āmilī (mentionné ci-dessus), ou des œuvres comme le livre de Shams al-Dīn Muḥammad al-Riḍawī au sujet des miracles de l'Imam 'Alī, *Ḥabl al-matīn fī mu'jizāt amīr al-mu'minīn*[73], pour ne mentionner que trois exemples d'époque Safavide tardive fréquemment cités.

67. DS I, p. 45-48; l'identification des Umayyades à des singes (remontant probablement à un rapport transmis, entre autres, par al-Mas'ūdī sur le deuxième calife umayyade Yazīd, singulièrement détesté par les shi'ites), a continué jusqu'au XX^{e} siècle; par exemple, 'Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn s'en sert dans un jeu de mots méchant contre Muḥammad Kurd 'Alī; voir R. Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leyde 2004, p. 57.

68. *DS* I, p. 45, 61.

69. *DS* I, p. 138 (sous le titre « un rêve véritable d'Ibn Abī Quḥāfa », i.e. Abū Bakr).

70. *DS* I, p. 80f., 147.

71. *DS* I, p. 144f.; dans la tradition qui suit immédiatement celle-ci, il est souligné que celui qui voit Dieu dans un rêve n'a pas de *dīn* du tout, car Dieu ne peut pas être vu. Pour les problèmes liés au terme ambigu de *dīn* voir J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin, New York, 1991-1997, t. 4, p. 565-567.

72. *DS* I, p. 143.

73. Cf. ci-dessus, n. 26; pour 'Abdallāh b. Muḥammad Ṣāliḥ al-Iṣbahānī (m. 1707), voir sa notice autobiographique dans *Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, Qom 1981, t. 3, p. 230-234. Pour *Ḥabl al-matīn* voir *DhTSh* VI, p. 239f. (no. 1326).

Très souvent, les rêves tournant autour des savants ont pour sujet l'évolution théologique ou juridique du shi'isme. Parfois des savants de différentes époques discutent ensemble des questions doctrinales dans des rêves, par exemple lorsqu'al-'Allāma al-Ḥillī résout un problème après avoir consulté Sayyid al-Murtaḍā et Shaykh al-Ṭūsī[74], ou quand Muḥammad Bāqir al-Qazwīnī voit le visage illuminé de Muḥammad Bāqir Bihbihānī qui lui indique une référence dont al-Qazwīnī a besoin pour comprendre un passage difficile[75]. Bihbihānī, quant à lui, voit dans un rêve Muḥammad b. 'Alī al-'Āmilī, l'auteur des *Madārik al-aḥkām*, et lui présente ses excuses pour quelques commentaires peu respectueux qu'il avait réservés à ce livre. Al-'Āmilī ne montre aucune amertume, ce qui signifie qu'il lui accorde son autorisation générale pour corriger les *'ulamā'* antérieurs et leurs livres[76]. Même un livre aussi fondamental pour le shi'isme que le *Nahj al-balāgha* n'échappe pas à des rectifications: al-Nūrī déclare qu'il a obtenu lui-même un exemplaire de cet ouvrage contenant un long *ḥadīth* de Kumayl b. Ziyād qui ne se trouvait dans aucune autre édition. Ceci lui arriva après avoir rencontré dans un rêve le compilateur du livre, al-Sharīf al-Raḍī, qui lui avait promis de lui en faire parvenir la version originale (*nuskhat al-aṣl*)[77]. Bon nombre de livres importants ont été composés à cause d'un rêve[78], ou bien confirmé et popularisé par un rêve[79]. Beaucoup d'auteurs n'ont pu trouver des livres dont ils avaient grand besoin qu'à l'aide d'un Imam ou d'un collègue décédé rencontrés dans un rêve[80].

Parfois, un savant hésitant est invité par un Imam à écrire un certain livre, notamment après des moments de crise. Le thème est ancien: déjà Ibn Bābūya est dit avoir reçu l'injonction du Mahdī pour composer un livre sur la *ghayba*[81]. Plus tard, nous avons l'exemple de Muḥammad Taqī al-Majlisī dont la carrière d'écrivain théologien paraît s'être poursuivie dans une large mesure à l'instigation des Imams. Pas moins de quatre rêves (dans lesquels il a vu son maître Shaykh

74. *DS* II, p. 121.

75. *DS* II, p. 196f.; pour Bihbihānī (m. environ 1792) voir *ṬASh* II.1*: al-Kirām al-barara fī l-qarn al-thālith ba'd al-'ashara*, Najaf 1954, 1958, p. 171-74 (rééd. Mashhad 1984) ; *EIr* IV, p. 98f. et la note suivante.

76. *DS* II, p. 40; cf. aussi R. Gleave, *Inevitable Doubt. Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*, Leyde 2000, p. 74; pour al-'Āmilī (m. 1600), voir Muḥammad Bāqir al-Mūsawī al-Iṣfahānī al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt*, Qom 1390/1970, t. 7, p. 45-56. Pour son livre voir *DhTSh* XX, p. 239. À part la correction des erreurs – qui s'applique parfois aux livres du rêveur lui-même (*DS* II, p. 291) – on trouve un autre thème courant à savoir la confirmation des traditions rapportées; par exemple *DS* I, p. 150, II, p. 205f.

77. *DS* II, p. 25-35; pour le livre voir *EI*^{2} VII, p. 903f.; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 56-58 et H. J. Kornrumpf, « Untersuchungen zum Bild 'Alīs und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem *Nahǧ al-Balāġa* des Šarīf ar-Raḍī) », *Der Islam* 45 (1969), p. 1-63 et 261-298.

78. *DS* II, p. 35f. (par exemple *Maṭālib as-su'āl fī manāqib Āl ar-rasūl* par Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa al-Ḥalabī) ; voir E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leyde 1992, p. 264.

79. *DS* II, p. 37f. (par exemple *Kashf al-maḥajja* par Ibn Ṭāwūs; voir E. Kohlberg, « 'Alī b. Mūsā ibn Ṭāwūs and his Polemic against Sunnism », dans B. Lewis, F. Niewöhner (éd.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, p. 331-336, 341, 344, et Id., *A Medieval Muslim Scholar*, p. 41f.) ; *DS* II, p. 24f. (*al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa-l-fatāwā* par al-Shaykh al-Ṭūsī; cf. *DhTSh* XXIV, p. 403-405).

80. *DS* II, p. 38f., 41.

81. *DS* II, p. 24.

al-Bahā'ī, mais aussi l'Imam 'Alī b. al-Ḥusayn, Muḥammad, 'Alī et Fāṭima) et une crise sérieuse de santé (dont il sera d'ailleurs guéri grâce à un de ces rêves) furent nécessaires pour qu'il se décidât à écrire son commentaire célèbre au *Kitāb man lā yaḥḍuruhu l-faqīh* d'Ibn Bābūya[82]. Des rêves peuvent être aussi d'une grande importance dans la transmission de la science; c'est par exemple en rêve qu'est accordée par le Mahdī à Isḥāq al-Astarābādī (l'informateur d'al-Majlisī) la permission (*ijāza*) de citer la prière *al-Ḥirz al-yamānī* attribuée à 'Alī[83], ainsi que l'*ijāza* de transmettre le recueil de prières *al-Ṣaḥīfa al-kāmila al-sajjādiyya* remontant au quatrième Imam 'Alī Zayn al-'Ābidīn[84].

Le résultat d'un tel contact avec des autorités spirituelles est presque toujours une augmentation extraordinaire de la productivité intellectuelle. Cela vaut pour al-Majlisī de la même façon que pour ses collègues. Dans un autre récit, Asadallāh al-Kāẓimaynī rend visite à 'Abdallāh Shubbar al-Kāẓimaynī; il est stupéfait du grand nombre de livres que celui-ci a réussi à écrire, surtout en comparaison avec le peu qu'il a pu composer lui-même – sentiment fort familier dans le monde académique. 'Abdallāh répond que c'est l'Imam Mūsā al-Kāẓim qui, une fois dans un rêve, lui avait donné une plume et lui avait ordonné d'écrire – ce qu'il avait fait immédiatement après s'être réveillé (la liste de ces œuvres est méticuleusement dressée par al-Nūrī, qui énumère jusqu'au nombre de lignes de chaque livre)[85].

Précision importante: l'érudition dans le contexte des rêves est toujours d'ordre strictement religieux, et c'est pourquoi par exemple la philosophie est fortement dévalorisée. Quand un *'ālim* questionne en rêve le prophète Muḥammad sur Ibn Sīnā, il s'entend répondre que le philosophe est destiné à l'enfer parce qu'il avait cherché atteindre Dieu sans l'intermédiaire du Prophète[86]. Plusieurs savants s'intéressant outre mesure aux écritures philosophiques voient 'Alī en rêve qui leur déclare qu'il se détournera d'eux s'ils n'abandonnaient pas leur prédilection douteuse au profit de l'étude du *ḥadīth*. Pour l'un d'entre eux, l'avertissement semble trop tardif: après douze années d'étude du *Kitāb al-ishārāt*, un savant est questionné par l'Imam en rêve comment pouvait-il espérer la bienveillance divine sept jours avant la mort? Inutile de dire que la réalité s'avérera cruelle[87].

82. *DS* II, p. 39f.; al-Ṭehrānī (*DhTSh* XVIII, p. 369f.) cite ce livre sous le titre d'*al-Lawāmi' al-qudsiyya*.

83. *DS* II, p. 12f.; cf. *DhTSh* VI, p. 394; sur la *ijāza* en général voir « Ejāza », *EIr* VIII, p. 273-75; S. Schmidtke, « Forms and Functions of "Licences to Transmit" (*ijāzas*) in 18th-Century-Iran: 'Abd Allāh al-Mūsawī al-Jazā'irī al-Tustarī's (1112-1173/1701-59) *Ijāza kabīra* », dans G. Krämer, S. Schmidtke (éd.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leyde 2006, p. 95-127.

84. *DS* II, p. 41-43; le livre qui porte aussi le titre d'*al-Ṣaḥīfa al-sajjādiyya al-ūlā* est honoré par une série d'expressions telles que *Ukht al-qur'ān, Injīl ahl al-bayt* ou *Zabūr Āl Muḥammad* (voir *DhTSh* XV, p. 18f.); cf. aussi al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, t. CX, p. 43, 45, 60, 63, 79, et mon article « Majlesī, Mollā Moḥammad-Taqī b. Maqṣūd-'Ali Esfahānī » dans *EIr* (sous presse, disponible sur www.iranica.com). La renommée de visionnaire de ce dernier était si grande que même un observateur européen contemporain écrivait à son sujet que le savant shi'ite avait reçu l'ordre de célébrer la prière de vendredi à Iṣfahān lors d'une vision du Mahdī; voir R. Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, Paris 1890, p. 58.

85. *DS* II, p. 250f.; pour 'Abdallāh al-Kāẓimī Shubbar (m. 1827) voir *ṬASh* II.2, p. 777-79; al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, t. IV, p. 261-263. Pour Asadallāh al-Kāẓimaynī (ou al-Kāẓimī; m. environ 1824-25), voir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, t. I, p. 99-101.

86. *DS* II, p. 48f.

L'affirmation de l'excellence de l'étude du *ḥadīth* est une constante chez al-Nūrī qui se montre ainsi modérément favorable aux *akhbārī*s. Pratiquement tous les rêves au sujet des sciences religieuses convergent vers les traditions des Imams, un bon nombre d'entre eux servant de confirmation d'un *ḥadīth* spécifique ou faisant l'éloge de ceux qui contribuent à la circulation des traditions. Dans un de ces rêves, al-Kulaynī en personne se plaint auprès de Muḥammad b. 'Alī al-'Ūdī, un disciple du Second Martyr Zayn al-Dīn al-'Āmilī, du fait que les gens ne prennent plus soin des livres. Comme il dit ne disposer lui-même que d'un seul volume de son propre ouvrage *al-Kāfī*, on peut facilement comprendre son inquiétude qui, au-delà de l'état des livres, concerne bien entendu leur contenu, c'est-à-dire des traditions menacées d'oubli. Quand le rêveur présente à al-Kulaynī les autres volumes du *Kāfī*, celui-ci est évidemment ému de constater que les traditions sont malgré tout sauvegardées[88].

Par endroits, le lecteur peut percevoir des controverses entre shi'ites. Ainsi, Muḥammad Amīn al-Astarābādī, l'auteur célèbre d'*al-Fawā'id al-madaniyya* qui marqua le début – ou plutôt la renaissance – de l'école *akhbārī*, aurait dit qu'al-'Allāma al-Ḥillī apparut une fois en rêve à son fils et rejeta ses opinions et ses *fatwā*s antérieures[89]. Ailleurs, al-Astarābādī dit que la raison principale de la rédaction de ses *Fawā'id* se trouvait dans plusieurs rêves où il avait reçu l'ordre (dont d'autres gens en étaient par ailleurs informés dans leurs propres visions) de mettre par écrit les traditions du *Kāfī* d'al-Kulaynī. Enfin, pendant qu'il se trouvait à La Mecque et à Médine, il a eu une vision d'une roseraie du Paradis où une rose était plus grande que les autres. On lui dit alors qu'il est, lui, cette rose magnifique alors que les autres fleurs sont les autres savants illustres (*fuḍalā' mujtahidūn*)[90].

De tels exemples concernant la haute position des *'ulamā'*, bien au-dessus des croyants ordinaires, et leur relation avec le Prophète et les Imams grâce à leurs rêves sont nombreux: c'est de cette manière que Muḥammad Bāqir al-Dāmād apprend la forme correcte de la profession de foi du prophète Muḥammad[91];

87. *DS* II, p. 83f.; al-Nūrī ne donne aucune précision sur ce livre étudié pendant douze ans (al-Ṭehrānī présente une liste de douze ouvrages portant ce titre; voir *DhTSh* II, p. 94-98); il est cependant presque sûr qu'il s'agit du *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt* d'Ibn Sīnā; pour celui-ci voir *DhTSh* II, p. 96f.

88. *DS* II, p. 22-24; cf. ci-dessous, n. 93 et 110.

89. *DS* II, p. 36f.; pour al-Astarābādī (m. environ 1626), voir *EIr* II, p. 845f, et la note suivante.

90. *DS* II, p. 49f.; il y a un rêve où un illustre savant *akhbārī* s'en tire très mal: Muḥsin al-Kāshānī apparaît à un autre savant dans un état lamentable, lui avouant que ceci est dû aux doctrines perverses et aux opinions basses auxquelles il avait adhéré: *DS* II, p. 49. Pour l'*akhbāriyya* en général, voir E. Kohlberg, « Some Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », dans N. Levtzion, J. O. Voll (éd.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse 1987, p. 133-160 (réimprimé dans E. Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, chapitre XVII); D. J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City 1998, p. 175-208; et maintenant surtout R. Gleave, *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*, Leyde 2007.

91. *DS* II, p. 52f; sur al-Dāmād (dit Mīr Dāmād, m. 1631-32), voir al-Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, p. 356-58; ailleurs, al-Tunukābunī illustre par un autre exemple significatif – et assez humoristique – l'image négative de la philosophie: Mollā Ṣadrā (m. 1640; voir par exemple H. Corbin, *En Islam Iranien*, t. IV, p. 54-122) voit en rêve al-Dāmād après la mort de celui-ci et lui demande: « Pourquoi les

Muḥsin al-A'rajī al-Kāẓimī, dont la demeure était misérable, reçoit de Dieu un édifice somptueux[92]; Zayn al-Dīn b. 'Alī b. Aḥmad al-'Āmilī, le Second Martyr déjà mentionné, voit au paradis une longue rangée de sièges, dont chacun est occupé par un savant, sauf celui qui se trouve à côté du Premier Martyr, Muḥammad b. Makkī al-'Āmilī, et qui lui est réservée, à lui[93]; Zayn al-Dīn est apparemment attendu par ses collègues avec impatience. Comme dans son cas, le destin des grands savants semble tracé dès leur naissance: le jour de la naissance de Muḥammad Mahdī Baḥr al-'Ulūm, son père voit en rêve l'Imam 'Alī al-Riḍā allumant une grande lumière brillante au-dessus de sa maison[94].

Les récits ne présentent pas toujours un aspect solennel dépassant la vie quotidienne. De temps en temps les *'ulamā'* se comportent d'une façon très humaine et entretiennent même parfois des rapports assez légers avec les Imams[95]. Parfois, ils se montrent étonnamment sûrs d'eux-mêmes, comme c'est le cas de l'auteur célèbre du commentaire coranique *Majma' al-bayān*, Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī: il voit en rêve Moïse interroger Muḥammad sur l'identité « des savants » dans le fameux *ḥadīth* « les savants de ma communauté sont semblables aux prophètes des Fils d'Isrā'īl ». Le Prophète désigne alors du doigt al-Ṭabrisī et dit « il est l'un d'entre eux ». Alors Moïse se tourne vers le savant pour lui poser une question et se voit tancé par celui-ci. Al-Ṭabrisī reproche en effet à Moïse que dans sa réponse à la question de Dieu « Qu'est cela dans ta main droite, O Moïse? », il s'était montré irrespectueusement bavard, débinant un tas de mots inutiles en disant « C'est mon bâton sur lequel je m'appuie et avec lequel j'abats du feuillage pour mes moutons; il me sert encore à d'autres usages »[96]. C'est sans doute à cause de ce traitement inqualifiable réservé au grand prophète biblique qu'al-Nūrī met en doute l'authenticité de ce récit tout en tâchant de résoudre le problème en déclarant que les *'ulamā'*, exactement comme les prophètes israélites, suivirent tous l'exemple de leur prophète, c'est-à-dire respectivement Muḥammad et Moïse[97].

Aucun des savants mentionnés jusqu'ici ne peut cependant atteindre le rang dévolu à Muḥammad Bāqir al-Majlisī. Après la guérison de ses tumeurs, Yaḥyā b. Muḥammad al-Abharī, que nous avons déjà rencontré, voit ce dernier en rêve prêcher sur la chaire de la mosquée de Karbalā' en présence de 500 autres savants

gens jettent-ils l'anathème sur moi et pas sur toi, alors que ma pensée (*madhhabī*) n'est pas différente de la tienne? » Al-Dāmād répond: « Parce que moi, j'ai écrit les chapitres de la sagesse (*maṭālib al-ḥikma*) d'une façon que ni les *'ulamā'* ni personne d'autre, étranger à la philosophie, ne peuvent comprendre, tandis que toi, tu les as tellement explicités que même un instituteur d'école primaire pourrait les saisir ».

92. *DS* II, p. 213f.; sur al-Kāẓimī (m. 1816), voir Muḥammad 'Alī Āzād Kashmīrī, *Nujūm al-samā' fī tarājim al-'ulamā'*, Téhéran 1382sh/2003, p. 368f.

93. *DS* II, p. 41; Pour les deux martyrs, voir *EI²* VII, p. 407 (I) et IX, p. 209f. (II); aussi S. H. Winter, « Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī 'al-Shahīd al-Awwal' (d. 1384) and the Shi'ah of Syria », *Mamlūk Studies Review* 3 (1999), p. 149-182.

94. *DS* II, p. 206f.; pour Baḥr al-'Ulūm (m. 1797) voir al-Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, p. 184-90; *EIr* III, p. 504.

95. *DS* II, p. 197f.

96. Q. 20:17f. (trad. D. Masson); au sujet de Moïse et le Coran, voir l'article « Moïse » dans M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 558-63. Pour Abū 'Alī al-Ṭabrisī (m. 1154), voir *EI²* X, p. 40f.

97. *DS* II, p. 44-46.

avant d'être invité à rejoindre Fāṭima et al-Ḥasan à l'intérieur du *ḥaram*[98]. Un autre savant, Muḥammad Ḥasan al-Najafī, a la vision d'une congrégation de tous les *'ulamā'* de tous les temps où la place d'honneur est occupée par al-Majlisī appelé « la porte des Imams »[99]. Enfin, un pauvre narrateur des récits de deuils shi'ites (un *rawḍe-khān* en persan) apprend, terrifié, en rêve qu'à cause de sa profession, faisant état des humiliations (*dhilla, tadhallul*) subies par al-Ḥusayn, il doit se soumettre à un interrogatoire minutieux au Jugement Dernier. Alors, il essaye de se justifier en affirmant qu'al-Majlisī a recommandé la pratique dans le volume X de ses *Biḥār al-anwār*. Le narrateur se trouve ensuite devant une assemblée immense des *'ulamā'*, où chacun d'entre eux a ses œuvres devant lui. La place d'honneur est ici encore occupée par al-Majlisī. 'Alī ordonne alors à l'accusé de lui montrer le passage en question, ce dont il est naturellement incapable. Finalement c'est Muḥammad en personne qui intervient et prie 'Alī d'être moins rigoureux, sinon personne ne connaîtra le salut. Au réveil, le pauvre bonhomme abandonne son métier[100]. Afin d'illustrer son admiration pour al-Majlisī, al-Nūrī saisit l'occasion pour écrire un long passage sur la vie et l'œuvre de celui-ci, en y ajoutant une table des matières détaillée des *Biḥār al-anwār*[101]. Ce résumé est probablement le « premier jet » de la biographie d'al-Majlisī qu'al-Nūrī écrira quelques années plus tard sous le titre *al-Fayḍ al-qudsī fī tarjamat al-Majlisī*, à l'occasion de l'édition lithographiée des *Biḥār*. Dans cette biographie, il inclut un chapitre sur des rêves que différentes personnes avaient eus d'al-Majlisī, chapitre reprenant en grande partie les passages correspondants du *Dār al-salām*[102].

Ailleurs, l'importance des *'ulamā'* est soulignée de manière paradoxale par al-Nūrī. Ici, intervient souvent ce que je voudrais appeler « le motif de la pomme »: dans quelques rêves, il est rappelé aux savants – et donc aux lecteurs – que ce qui importe le plus ce sont la charité et l'humilité. Ainsi, selon Ni'mat Allāh al-Jazā'irī dont l'œuvre principale *al-Anwār al-nu'māniyya* sert de source ici à al-Nūrī, un savant demande en rêve à son collègue défunt 'Abdallāh al-Shūshtarī ce qui l'avait sauvé. Celui-ci répond que c'était une pomme qu'il avait offerte un jour à un petit orphelin à la sortie de la mosquée de vendredi d'Iṣfahān[103]. Dans le cas d'un autre savant anonyme vu en rêve, c'est un petit chat menacé par le gel et la neige et sauvé par le manteau chaud du savant qui éveille la compassion de Dieu pour ce dernier[104]. Une fois de plus, c'est Muḥammad Bāqir al-Majlisī qui sort du lot de

98. *DS* II, p. 300-302; pour Muḥammad Bāqir al-Majlisī (m. 1699/1700), voir R. Brunner, « The role of *ḥadīth* as cultural memory », p. 323ff.; au sujet de son œuvre majeure *Biḥār al-anwār* voir *ibid.*, 336ff. et *EIr* IV, p. 90-93.

99. *DS* II, p. 244.

100. *DS* II, p. 234-36; cf. 'A. Qummī, *al-Fawā'id al-riḍawiyya fī aḥwāl 'ulamā' al-madhhab al-ja'fariyya*, s.d. 1327sh/1948, p. 416f.

101. *DS* II, p. 236-44.

102. al-Nūrī, *al-Fayḍ al-qudsī*, p. 275-95.

103. *DS* II, p. 47; pour al-Jazā'irī (m. 1701), voir son autobiographie dans Ni'mat Allah al-Jazā'irī, *al-Anwār an-nu'māniyya fī ma'rifat al-nash'a al-insāniyya*, éd. Muḥammad 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, Tabrīz 1382/1962-1963, Beyrouth 1984⁴, t. IV, p. 302-26 (trad. D. J. Stewart, « The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allāh al-Jazā'irī (d. 1112/1701) », *Iranian Studies* 22/4 (1989), p. 47-81); pour al-Shūshtarī (appelé aussi al-Tustarī; m. 1612), le maître de Muḥammad Taqī al-Majlisī, voir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, t. IV, p. 234-43.

104. *DS* II, p. 50.

manière singulière. Le grand savant avait conclu un accord avec son beau-frère et maître Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī[105] selon lequel celui d'entre les deux qui mourra le premier viendra informer l'autre en rêve des événements *post-mortem*. Quand al-Majlisī se manifesta enfin à son beau-frère au bout d'un an, il était toujours secoué par l'interrogatoire – tout à fait comparable à celui du pitoyable *rawḍe-khān* – auquel il a été forcé à se soumettre. Ni ses nombreuses œuvres sur le *ḥadīth* ni ses services rendus à la religion n'avaient été acceptés, et on lui avait reproché de n'avoir agi que pour des motifs superficiels. Il s'avère finalement que la raison de son salut a été un coing qu'il avait offert un jour qu'il se promenait dans Iṣfahān à un petit enfant[106]. Dans une autre version de ce récit rapportée par le contemporain d'al-Nūrī, 'Abd al-Karīm Jazzī (m. 1920-1921), il est question d'une pomme au lieu d'un coing et d'un enfant juif au lieu d'un petit enfant[107].

Évidemment, ces récits ne sont pas à prendre au pied de la lettre. Personne ne peut admettre que le destin d'un savant tel qu'al-Majlisī puisse littéralement dépendre d'un simple fruit. Le motif de la pomme semble plutôt devoir être déchiffré comme l'achèvement subtil de récits hagiographiques proprement dits. Il s'agirait de montrer qu'au-delà de leur science, al-Majlisī et ses collègues méritent la vénération également à cause de leur humanisme, ce qui ajoute à l'aura de sainteté dont ils sont enveloppés. À cet égard, la pomme, le chat et le coing représentent une idée plus simple du point de vue théologique, à savoir l'amour des Imams. Quelqu'un demande en rêve à al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī la raison de la hauteur de son rang dans l'au-delà. Il répond: « Toutes mes œuvres que tu connais n'ont trouvé finalement que peu de preneurs. Ce qui était avantageux pour moi, c'était mon amour de l'Imam 'Alī »[108]. Cette dévotion inconditionnelle qui éclipse littéralement tout autre acte – il y a de courts récits selon lesquels même un boucher tel que Tamerlan est sauvé grâce à son amour des *ahl al-bayt*[109] – produit un mélange paradoxal d'humilité et de supériorité pour les savants et ouvre finalement la voie à leur apothéose. Muḥammad b. 'Alī al-'Ūdī, le disciple susmentionné du Deuxième Martyr qui avait procuré les volumes manquants du *Kāfī* à al-Kulaynī, se voit dans un rêve sur la voie de l'enfer. Portant deux feuilles sur lesquelles ses bonnes et mauvaises actions sont inscrites, il passe devant Muḥammad. Pendant que celui-ci le regarde avec insistance, la feuille des mauvaises actions se vide complètement, tandis que l'autre feuille sur laquelle seul est inscrit son amour à l'égard des *ahl al-bayt* se remplit miraculeusement. Muḥammad l'envoie au paradis où il rencontre ses collègues et les Imams qui le félicitent[110].

Quelles conclusions peut-on tirer de tout cela ? Que les savants musulmans soient considérés comme les successeurs des prophètes en général et de Muḥammad en

105. Pour lui (m. 1670 ou 1676) voir R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, p. 19 et les références indiquées.

106. *DS* II, p. 50f.

107. 'Abd al-Karīm Jazzī, *Rejāl-e Esfahān yā tadhkerat al-qobūr*, s.l. 1328sh/1949, p. 125; pour Jazzī voir *ṬASh* I.3, p. 1183f.

108. *DS* II, p. 46f.; pour al-Ardabīlī (m. 1585) voir *EIr* II, p. 368-70.

109. *DS* II, p. 9.

110. *DS* II, p. 18-22; pour al-'Ūdī voir *DhTSh* III, p. 136f. Au sujet de sa biographie du Second Martyr *Bughyat al-murīd fī l-kashf 'an aḥwāl al-Shaykh Zayn al-Dīn al-Shahīd* (qui sert de source à al-Nūrī et dont n'ont subsisté que les passages transmis par al-'Āmilī dans *al-Durr al-manthūr*) voir ci-dessus, n. 88.

particulier est loin d'être une découverte: *Inna l-'ulamā' hum warathat al-anbiyā'*, dit un *ḥadīth* bien connu, répété tout au au long de l'histoire, jusqu'à l'historiographe égyptien tardif al-Jabartī (m. 1825-1826) et même au-delà[111]. Al-Majlisī le rapporte aussi dans ses *Biḥār al-anwār* [112] et y ajoute plusieurs autres dans le même esprit: comme les croyants, coupés des Imams, sont semblables aux orphelins, il revient aux *'ulamā'* d'en prendre soin. Ou encore un seul savant est un ennemi plus efficace pour Satan que mille croyants qui ne se soucient que d'eux-mêmes[113]. C'est pour cette raison qu'un seul savant dont la science profite à toute la communauté vaut mieux que 70000 croyants, et qu'au Jugement Dernier, l'encre des savants vaudra plus que le sang des martyrs[114]. La tâche principale des *'ulamā'* est donc de conserver le savoir, de le rendre accessible au fidèle et de le transmettre aux générations postérieures. Ainsi, ils peuvent aussi atteindre un grand pouvoir, parce que de même que les rois dirigent les peuples, les *'ulamā'* dirigent les rois, comme l'aurait dit le sixième Imam Ja'far[115].

Ces *ḥadīth*s connus, stéréotypés et comportant des prétentions quelque peu ternes, ne deviennent remplis de vie que dans la compilation d'al-Nūrī, dans la mesure où ils rendent tangible ce qu'une relation intime avec les Imams signifie – et il s'agit souvent d'une relation réellement intime, comme cela est illustré de façon impressionnante par la rencontre d'al-Māmaqānī avec l'Imam Ja'far mentionnée au début de cet article. De plus, les rêves donnent accès à une dimension plutôt inconnue de la vie des savants, par-delà leur érudition et la rigueur de leurs traités théologiques, et les montrent sous un éclairage très humain, avec leurs angoisses, leurs désirs, leurs jalousies et leur humour. En matière d'humour, il convient de citer l'exemple du célèbre Muḥammad al-Ḥurr al-'Āmilī lorsqu'il rencontre le Mahdī dans un rêve et lui présente une feuille de papier portant ses questions. Quand le Mahdī y note ses réponses, le savant pense en lui que l'écriture de son propre maître était de loin meilleure que celle de l'Imam. Celui-ci, bien sûr fort en télépathie, se tourne vers notre homme et déclare: « Avoir une belle écriture ne fait pas partie des conditions d'Imam (*laysa min sharṭ al-imām an yakūna jayyid al-khaṭṭ jiddan*) ! » Al-'Āmilī ne peut qu'acquiescer[116].

Nous trouvons tout le long du recueil d'al-Nūrī une illustration manifeste de la « routinisation du charisme » (*Veralltäglichung des Charisma*, selon la théorie de Max Weber)[117]. Il s'agit de l'idée selon laquelle le charisme est une qualité qui peut

111. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, p. 30; 'Abd al-Raḥmān al-Jabartī, *'Ajā'ib al-āthār fī l-tarājim wa-l-akhbār*, éd. Ḥasan Muḥammad Jawhar *et al.*, Le Caire 1958, t. I, p. 10-15; cf. *EI²* II, p. 354-57.

112. al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, t. I, p. 164, 216; t. II, p. 92.

113. al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, t. II, p. 1ff.; t. I, p. 177.

114. al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, t. II, p. 14, 18.

115. al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, t. I, p. 183; cf. *DS* II, p. 187: dans un rêve, Muḥammad loue le sultan de Khorāsān, Ismā'īl al-Sāmānī, pour le bon traitement qu'il avait réservé à un savant et lui garantit le pouvoir pendant sept générations.

116. *DS* II, p. 135f.; l'ensemble de six récits de rêves qu'al-Nūrī rapporte de l'*Ithbāt al-hudāt* d'al-Ḥurr al-'Āmilī (p. 134-137) montre que ce dernier était en contact permanent avec le Mahdī, même une fois guéri par lui. Pour al-Ḥurr al-'Āmilī (m. 1693) voir *EI²* III, p. 588f. et *EIr* XII, p. 478f.; voir aussi M. A. Amir-Moezzi, « Contribution à la typologie des rencontres avec l'Imam caché », dans id., *La religion discrète*, p. 317-336 (d'abord dans *Journal Asiatique* 284 (1996), p. 109-35), p. 330f.

117. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Francfort-sur-le-Main 2005, p. 182ff. (trad. fr.: *Économie et société*, Paris 1971, p. 326ff.); cf. aussi R. Dericquebourg,

être transférée à d'autres ou même fabriqué entièrement comme « charisme de fonction » (le *Amtscharisma* dans la terminologie de Weber). Ce qui existe dans la culture occidentale de façon fort ritualisée – l'onction ou l'ordination des prêtres, le couronnement des rois – semble avoir un équivalent beaucoup plus informel dans le shi'isme sous forme de relation étroite et continuelle entre les Imams et les savants, ces derniers se substituant plus ou moins aux premiers. Le message pour les croyants est sans équivoque : pas de salut sans recours aux savants qui donnent accès aux Imams. C'est sans doute là une des raisons principales de la genèse de la puissante hiérocratie des savants dans le shi'isme. Les récits de rêves comportent un message « subliminal » destiné aux fidèles et expliquent en même temps l'évolution juridique bien connue au sein du shi'isme qui fit des savants les successeurs des Imams[118]. De la même manière que les Imams sont des *muḥaddathūn*, c'est-à-dire les interlocuteurs des anges qui leur transmettent la connaissance par inspiration, les savants se présentent eux aussi en quelque sorte comme des *muḥaddathūn*, dans la mesure où ils sont les interlocuteurs des Imams qui leur transmettent ainsi leur charisme[119].

L'importance des rêves reste pratiquement intacte jusqu'à nos jours. Ainsi, le théoricien de la pensée constitutionaliste, Muḥammad Ḥusayn Nā'īnī (m. 1936), aurait reçu l'ordre de soutenir le gouvernement constitutionnel directement du Mahdī dans un rêve[120]. Le dictionnaire biographique, problématique mais fort utile, *Ganjīne-ye dāneshmandān* de Moḥammad Sharīf Rāzī (né en 1922) est, lui aussi, plein de miracles, de rencontres avec le Mahdī et de rêves[121]. Citons pour terminer l'exemple de Ḥosayn 'Alī Montaẓerī, qui fut, dans les années 1980, le successeur désigné de l'Āyatollāh Khomeynī en tant que « guide de la révolution » (*rahbar-e enqelāb*) avant qu'il ne devienne l'objet de disgrâce de ce dernier et placé en résidence surveillée quelques mois avant la mort de Khomeynī en 1989. Dans ses mémoires, parus en 2001, Montaẓerī mentionne trois occasions où il

« Max Weber et les charismes spécifiques », *Archives de sciences sociales des religions* 137 (2007), p. 21-41.; L. N. Takim, dans *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany 2006, p. xiif., 78ff. et 135ff., en se fondant également sur la théorie de Weber, arrive à des conclusions similaires quant à la période primitive du shi'isme et la transition des Imams aux *rijāl* (les hommes saints dans sa terminologie). Malheureusement, c'est seulement après la rédaction de cet article que j'ai pris connaissance du livre de L. N. Takim. C'est pourquoi je suis contraint de me limiter à cette seule mention de cet ouvrage.

118. Cette évolution est largement développée dans M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris 2004, p. 181-220.

119. Pour le terme *muḥaddath* et ses implications dans le shi'isme, voir E. Kohlberg, « The Term *muḥaddath* in Twelver Shī'ism », *Studia Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jérusalem 1979, p. 39-47 (réimprimé dans *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, chap. V) ; cf. aussi M. A. Amir-Moezzi, « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », dans E. Patlagean, A. de Boulluec (éd.), *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, p. 63-81.

120. M. Ḥ. Nā'īnī, *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla*, éd. Jawād War'ī, Qom 1382sh/2003, p. 78f., 174f.; sur Nā'īnī et la portée de son livre, voir R. Hajatpour, *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jh.*, Wiesbaden 2002, p. 93-137.

121. M. Glünz, « Das aussergewöhnliche als Bestandteil der Biographie : Anmerkungen zu Šarīf-e Rāzīs *Ganjīne-e dāneshmandān* », dans Gherardo Gnoli, Antonio Panaino (éd.), *Proceedings of the 1st European Conference of Iranian Studies [...]*, Rome 1990, p. 389-401.

aurait rencontré l'Imam Khomeynī défunt en rêve[122]. Là, ils se mirent d'accord pour se réunir de nouveau afin de résoudre les divergences qui s'étaient manifestées entre eux. Cependant, contrairement à al-Māmaqānī qui sentit, immédiatement après le *taḥnīk*, les effets bénéfiques de son entrevue avec l'Imam Ja'far, – autant que je sache – Montaẓerī semble attendre toujours le rendez-vous promis avec Khomeynī. Manifestement le titre d'Imam n'est pas suffisant pour résoudre toutes sortes de problèmes.

122. H. 'A. Montaẓerī, *Matn-e kāmel-e khāterāt Āyatollāh Ḥoseyn'alī Montaẓerī*, Spanga (Suède), Vincennes, Essen 2001, p. 395f.; voir aussi *ibid.*, p. 97 : il mentionne trois autres rêves où il aurait vu l'Āyatollāh Borūjerdī (m. 1961).

MADRASA SUNNITE *VERSUS DĀR AL-'ILM* CHIITE ?

En marge du *Kitāb al-naqḍ* sur les politiques culturelles et les images historiographiques entre les époques bouyide et seldjoukide

Leonardo CAPEZZONE
Université La Sapienza, Rome

I

En 415/1024, le *sayyid* Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Abū Ṭāhir b. Abī 'Alī al-Ja'farī fit commencer les travaux de construction d'une *dār al-kutub* à Qazwīn ; la bibliothèque fut placée par son fondateur, amateur de *adab* et d'historiographie, sous l'obligation juridique du *waqf*, qui en soulignait le caractère d'utilité publique. C'est l'ouvrage prosopographique *al-Tadwīn* d'al-Rāfi'ī qui nous rapporte la nouvelle sporadique d'une bibliothèque bâtie la veille de l'entrée de Ṭughril Beg à Bagdad en 451/1059 (KN : 529, n. 2). Peut-être en se trompant sur la datation de l'événement (477/1055, mais ce n'est pas le seul cas : voir BU : 10 ; cf. Eche 1967 : 116 ; Makdisi 1981 : 26), Yāqūt met implicitement en relation l'entrée de l'armée seldjoukide dans la capitale avec l'incendie qui détruisit la grande *dār al-'ilm* du vizir chiite Sābūr b. Ardashīr, la *dār al-'ilm* de Bagdad par antonomase (IA : I, 799). Cela revient à dire que l'interprétation historiographique de l'événement des Seldjoukides du point de vue anti-chiite est déjà présente dans une certaine historiographie musulmane et passe par l'image d'un changement des politiques culturelles en ayant recours à un lieu commun récurrent chez les historiens qui décrivent l'entrée en ville d'une armée de conquête – justement celui de la destruction de bibliothèques, prises évidemment comme symbole éloquent de l'ordre idéal que la ville représente. Dans les descriptions de ce même ordre idéal, à l'époque seldjoukide, le changement apparaît de manière plus évidente là où l'idée de municipalité souligne le rapport entre la ville et le savoir : un élément de grande visibilité sociale comme la bibliothèque (*dār al-'ilm* ou *dār al-kutub*) est remplacé par la madrasa ; en se fondant sur cette « substitution », Yāqūt semble se faire l'interprète d'une sensation diffuse selon laquelle le renforcement seldjoukide de l'orthodoxie sunnite, après l'intervalle pro-chiite des Bouyides, aurait été jusqu'à tirer de la vigueur des cendres des bibliothèques chiites. Avec des images différentes, mais avec la même intention, la *Rāḥat al-Ṣudūr* fait l'éloge de ces domaines favoris du savoir des souverains seldjoukides – sciences coraniques, étude des *ḥadīth* et des *akhbār* – contre l'hérésie des *falāsifa*, des partisans du *tanāsukh*, de la *dahriyya* (RA : 29-30).

Un préjugé semble ressortir du rapport évoqué par Yāqūt – arrivée des Seldjoukides, fin des académies et des bibliothèques – ; préjugé qui prend corps et qui s'est prolongé longtemps chez les chercheurs dans leur façon de voir l'institutionnalisation de la transmission du savoir réalisée par la madrasa et ses idéaux

sociaux, venant d'un conflit apparent entre deux modèles de savoir situés dans la ville islamique : l'académie/bibliothèque, de « matrice » chiite, et la madrasa, de « matrice » sunnite. Ce lien préjudiciable, récurrent chez Yāqūt, semblerait pourtant être démenti par la source pro-seldjoukide, traduite en arabe par al-Bundārī, de Anūshīrwān b. Khālid, ministre imamite de Muḥammad b. Malikshāh ; on dirait même que le premier geste de « politique culturelle » seldjoukide est un acte de récupération du patrimoine de livres, probablement encore dans ces visions d'urbanité – si on veut, de civilisation – qui souvent, dans les sources, est confiée à l'image de la conservation du savoir (qui rappelle implicitement d'autres images d'ordre, de catalogage et de classification) : après les désordres qui précèdent l'entrée de Ṭughril Beg à Bagdad, et qui se terminent par l'incendie de la *dār al-'ilm* (*dār al-kutub*, dans cette source) de Sābūr, située dans le quartier chiite d'al-Karkh, le vizir du sultan, 'Amīd al-Mulk al-Kundurī, disperse la foule qui est en train de saccager les locaux de la bibliothèque désormais détruits, et met en sécurité les volumes qui ont survécu au feu, dans le but d'en rétablir l'ordre bouleversé (BU : 18).

II

Comment finira, à l'époque seldjoukide, la *dār al-'ilm* ? La question a deux raisons d'être : d'une part, la représentativité de la *dār al-'ilm*, et la visibilité sociale de ses activités qui se déroulent dans l'espace physique (on pourrait dire municipal) de la bibliothèque, caractérisant la politique culturelle de l'époque bouyide, comme cela nous est parvenu par l'image historiographique de l'époque, semblent se dissoudre avec l'arrivée de la dynastie seldjoukide et de la madrasa – institution qui, depuis lors, définira de manière presque exhaustive la nouvelle image historiographique, tout autant « municipale », du savoir dans ses relations avec la vie politique et sociale de la ville islamique. D'autre part, il apparaît comme donnée établie (ici, on ajoutera quelques éléments comme confirmation ultérieure) que la *dār al-'ilm* ait constitué un modèle presque spontané pour la madrasa.

Le *Kitāb al-naqḍ*, écrit vers le milieu du VI^e^/XII^e^ siècle par 'Abd al-Jalīl Nāṣir al-Dīn b. Abī'l-Ḥusayn b. Abī'l-Faḍl al-Qazwīnī al-Rāzī, est sans aucun doute la source la plus riche et la plus suggestive de l'époque, surtout pour l'intérêt qu'il suscite au niveau de l'institution de la madrasa. Dans des années pas très récentes, la source a eu la faveur des savants de notre domaine, en fournissant, en particulier, l'occasion de trois essais importants (Bausani 1968 ; Calmard 1971 ; Scarcia Amoretti 1981) desquels notre recherche est explicitement débitrice. Ce que nous voudrions mettre en relief ici est l'étendue des données fournies par cette source qui – au-delà d'une incontestable composante idéologique qui alimentait la faveur seldjoukide à l'égard de la diffusion de la madrasa – dément l'idée que cette institution ait été liée congénitalement à une conception des études académiques et à une planification de la culture dont on accentue habituellement une matrice sunnite de « réaction » aux précédentes politiques culturelles de l'époque bouyide. Selon cette idée, la *dār al-'ilm* et les bibliothèques publiques ou semi-publiques sont généralement vues à leur tour comme des expressions intellectuelles, ou de propagande (Mackensen 1934-1935), « typiques » du chiisme (Eche 1967 : 67 ss. ; Kraemer 1986 : 31 ss.). La source persane qui inspire nos réflexions va démentir, souvent avec une ironie subtile, une série de préjugés anti-chiites qui se nourris-

sent justement de ce conflit esquissé depuis peu, tout entier construit sur les images du savoir et des intellectuels, et de leur intégration dans un nouveau système de transmission du savoir comme celui représenté par la madrasa. Une des accusations les plus récurrentes auxquelles répond notre texte, en effet, est l'absence de chiites savants dans le panorama intellectuel de ce temps-là. Dans les pages du *Kitāb al-naqḍ*, plutôt, le fait que le chiisme imamite adopte la madrasa justement comme véhicule d'affirmation visible de la présence chiite dans certains centres d'Iran, en recourant à elle comme modèle institutionnel et institutionnalisé de transmission du savoir, laisse entendre que la madrasa répondait à une exigence, largement sentie, de consolidation et d'affirmation du corps social des juristes, qui dépassait le seuil des conflits entre chiisme et sunnisme, et impliquait les instances de représentativité de cette figure intellectuelle qu'est le juriste, à la recherche d'un nouvel équilibre dans ses rapports avec le pouvoir.

Le *Kitāb al-naqḍ* documente un réseau d'enseignements qui se développent, dans l'Iran seldjoukide, dans le système de la madrasa, à une époque où cette institution traverse encore une phase formatrice ; mais, dans cette source aussi, on constate un vide en ce qui concerne la transmission des sciences dites étrangères. Un vide (comme l'a noté Makdisi 1981 : 78) qui ne semble jamais avoir été comblé par la même vaste documentation recueillie, relative le plus souvent à Bagdad et au monde arabe, et qui permet de déduire la tendance générale, déjà constante entre le VI^e^/XII^e^ siècle et le VII^e^/XIII^e^ siècles, à une double formation intellectuelle, juridique et humaniste, donnée à l'intérieur et en dehors de la madrasa. En d'autres mots, si, pour les IV^e^-V^e^/X^e^-XI^e^ siècles, on peut reconstruire plus ou moins soigneusement certains *curricula* philosophiques ou scientifiques le long des lieux du savoir qui en ont permis l'obtention (qu'on pense à Miskawayh, étudié par Arkoun 1970, ou à l'itinéraire intellectuel d'Avicenne dans les bibliothèques des cours persanes, dans Wiesweiler 1956), pour les siècles suivants, une telle entreprise paraît plus problématique, malgré le fait que la présence des sciences exactes, à la même époque seldjoukide soit une donnée importante. Les répertoires biographiques du genre des *Ṭabaqāt al-ḥukamā'/al-aṭibbā'*, en effet, nous disent éventuellement auprès de quel maître un savant a reçu sa formation scientifique, mais pas auprès de quelle bibliothèque ou centre d'études.

Pourtant, justement grâce à l'incontestable présence des sciences exactes dans la cour et dans la société seldjoukide ('Umar al-Khayyām, pour ne donner qu'un exemple très connu, était au service de Malikshāh), ou à l'importance que la philosophie politique de matrice hellénico-iranienne garde dans l'étique de gouvernement seldjoukide, comme le démontrent de nombreux passages du *Siyāsat-nāmah*, nous savons qu'une formation philosophique et scientifique, au VI^e^/XII^e^ siècle, rentrait dans une pratique d'études certainement plus élitiste par rapport aux possibilités d'accès aux cours offertes par la madrasa, et encore soumise au contrôle du mécénat de souverains et hommes d'État – duquel, en revanche, la madrasa s'était détachée, comme on le sait. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, pour citer un des exemples les plus significatifs de double formation de ce temps-là, étudie la philosophie à Marāgha auprès d'al-Mājid al-Jīlī (AU : II, 23 ; IQ : 291-93) ; cependant, nous ignorons les étapes de la formation de son *curriculum* scientifique sophistiqué qui lui permit de rédiger son *Jāmi' al-'ulūm* (Vesel 1990).

Certainement, le *Kitāb al-naqḍ* – pris ici comme texte de référence privilégié, nous le répétons, justement parce qu'il est une source qui contredit le caractère présumé « sunnite » de la madrasa – déçoit de façon prévisible l'attente d'un

tableau historique exhaustif relatif aux institutions publiques ou semi-publiques qui ne soient pas liées à la madrasa et aux études juridico-traditionnalistes. Le but premier de cette source est en effet de souligner l'intégration de l'imamisme, en tant que *madhhab*, à la dimension juridique de la ville islamique justement en donnant de l'importance à la madrasa comme instrument institutionnel qui permet une telle intégration. Cependant, même si c'est de manière sporadique, dans le *Kitāb al-naqḍ* on trouve des allusions à la fondation de bibliothèques ou à la continuation de leurs activités, même à l'intérieur d'un cadre où l'on constate un changement de modèles descriptifs du rapport ville-savoir. Ces allusions signalent donc la présence et la fonction publique des bibliothèques aux côtés des madrasas, et de façon explicitement distincte.

Par exemple, la munificence du chiite Bahā' al-Dīn Kamāl Thābit al-Qummī, *mustawfī* de Sulṭān Maḥmūd, est montrée à travers la fondation, à Qumm, de mosquées et de *minbar*, de chaires pour *'ulamā'*, sièges de *majālis*, de bibliothèques (*kitābkhāna-hā*) pleines d'œuvres de *tawā'if*, et de madrasas (KN: 163). Une nouvelle d'un certain intérêt aussi est celle du fait que la fameuse *dār al-'ilm* de Ṣāḥib Ibn 'Abbād (m. 995) à Rayy, donnée pour détruite par Yāqūt (IA: II, 315) soit encore bien vivante au v^e^/xi^e^ siècle (KN: 211) malgré sa réputation de bibliothèque riche de textes hétérodoxes (TW: 295-96; cf. Arkoun 1970: 190 ss.; Kraemer 1986: 249-52). Plus généralement, on constate la diffusion de l'institution du *waqf* sur les fonds de livres qui ne sont pas toujours inclus dans les madrasas; ce qui est aussi confirmé par la *Rāḥat al-ṣudūr*, dans un passage où l'on fait référence à des livres conservés en *waqf* qui sont quelquefois saccagés dans les madrasas et dans les *dār al-kutub* (RA: 336).

Abstraction faite (mais pas trop) de la spécificité chiite du *Kitāb al-naqḍ*, et en replaçant cette œuvre dans le contexte culturel de l'époque, sa lecture confirme une modification, par la disposition historiographique, de la focalisation des lieux référentiels d'un discours – en soi ancien, classique selon de nombreux points de vue – sur la fonction sociale, politique, « municipale », du savoir relié à la ville. Cela vaut la peine de rappeler que le caractère d'utilité publique d'une institution est justement établi par l'obligation légale du *waqf*. L'époque bouyide marque le passage de la conception privée du *bayt al-ḥikma* à celle publique de la *dār al-'ilm* au moyen du recours de plus en plus généralisé à cette institution juridique même dans le cas d'un bien mobilier et périssable comme le livre; ceci en opposition, dans le principe, avec la perpétuité idéale des biens sauvegardés auxquels était destiné ce statut juridique à l'origine (Eche 1967: 68 ss.; Makdisi 1990: 54 ss.)

Alors qu'à l'époque bouyide, le pôle d'un tel discours est la *dār al-'ilm*, à l'époque seldjoukide, on assiste à une mutation du cadre de référence où est contextualisé le nœud entre savoir et société, situé et décrit dès lors dans le modèle de transmission du savoir réalisé par la madrasa. Le *Kitāb al-naqḍ*, en tant que texte chiite, montre non pas l'adaptation, mais la pleine participation de l'élite intellectuelle imamite à ce processus de modification; en tant que source d'époque seldjoukide, il montre les indices d'un changement généralisé de la conception sociale du savoir et de ses modèles de communication et de jouissance. Nous verrons plus loin, la répercussion de ce changement dans la perspective historique où le *Kitāb al-naqḍ* présente ce qui, pour l'auteur, est la continuité d'un style de patronat.

III

Quel aspect prédominant de la *dār al-'ilm* a vraiment fourni un modèle à la madrasa? Certainement la conservation des fonds de livres conçue en terme d'utilité publique. Dans la centralité de la bibliothèque dans les deux institutions, on a justement pu remarquer une cohérence presque spontanée, c'est-à-dire un passage évident de l'organisation interne du premier au second des deux espaces sociaux (souligné par Eche 1967: 150 ss., 159 ss.; cf. l'hypothèse alternative d'un passage du *masjid* ou *masjid-khān* à la madrasa dans Makdisi 1981: 27 ss., et la critique de Mottahedeh 1997: 65). L'autre aspect plus problématique, en revanche, est celui qui, encore suivant Eche, révélerait un transfert de modèles et fonctions dans un « passage direct à la madrasa des deux éléments caractéristiques du *dār al-'ilm*: étudiants et professeurs » (Eche 1967: 157).

Les données recueillies par Eche pour démontrer l'existence, déjà dans la *dār al-'ilm*, de programmes établis d'enseignement, sont sûrement indicatives d'une tendance, exprimée par de grands maîtres et favorisée par des mécènes et vizirs, à exercer son enseignement dans un lieu public, différencié des mosquées, caractérisé par la présence des livres (et de leur accumulation); cette présence apparaît comme un élément de plus en plus complémentaire du couple maître/élève et un indice d'un pluralisme encyclopédique des connaissances et des formations intellectuelles individuelles. Une tendance dont ce lieu public allait incarner la signification aussi symbolique (l'exaltation de la valeur sociale et religieuse de la connaissance; la permanence de tel maître plus ou moins prestigieux dans un lieu public d'une ville déterminée) que concret (la politique des mécénats de l'époque bouyide qui implique de grandes personnalités en relation constante avec les lieux du pouvoir).

Parmi les exemples les plus significatifs, relatifs aux iv^e^/x^e^ siècles, découverts par Eche dans les sources, rappelons-nous de la *dār al-'ilm* fatimide du Caire qui accueille un professeur de philologie, des *fuqahā'* ismaélites surtout mais aussi sunnites (Eche 1967: 89-93; cf. Bianquis 1986: I, 359-61) ; nous avons encore l'exemple du professeur mutazilite qui enseigna régulièrement la dialectique dans la *dār al-'ilm* sunnite d'Ibn Siwār à Baṣra (AT: 413; Eche 1967: 100). On pourrait ajouter à ces exemples, l'activité d'enseignement (sciences religieuses et sciences humanistes) exercée par al-Sharīf al-Murtaḍā dans sa *dār al-'ilm* (cf. IH: IV, 223; Ṣaffar 1407/1987: 64) – ou par son frère al-Sharīf al-Raḍī, suivant IN: 199. Ces données richement mises en lumière par Eche ne réussissent pourtant pas à constituer une véritable série homogène permettant de déduire de la pratique d'enseignement, de manière généralisée, un trait distinctif de la *dār al-'ilm*. De la même façon, affirmer comme le fait Eche (1967: 154, sur les traces duquel s'est ensuite établie une opinion très répandue) qu'à l'origine de la madrasa, il y a une « réaction contre l'esprit hétérodoxe du *dār al-'ilm* », apparaît excessif et ne fait que renouveler l'ancien préjugé si combattu de l'auteur du *Kitāb al-naqḍ*: d'un côté, en effet, cette interprétation néglige un processus d'affirmation des études juridico-traditionalistes qui tirait son élan de propulsion d'une dialectique pour ainsi dire autonome, autoréférentielle, de confrontation entre les *madhāhib* sunnites, active en particulier entre le chafiisme et le hanafisme (voir comme exemplification Bulliet 1972), qui fournit ample matière à réflexion à des recherches diversement formulées sur l'origine de la madrasa (par exemple Sourdel 1976; Mottahedeh 1980 et 1997) ; de l'autre, elle contemple une nuance subjective de jugement qui porte à

lire l'arrivée de la madrasa en termes habituels de restauration (sunnisme/orthodoxie seldjoukides *versus* chiisme/hétérodoxie bouyide), jugement perçu comme intrinsèquement conservateur, voire réactionnaire, et porteur d'une régression. Un indice ultérieur de cette interprétation serait l'exclusion du savoir philosophique et scientifique (exalté par la *dār al-'ilm*) du statut de fondation de la madrasa et de ses programmes d'étude (Tibawi 1962; Makdisi 1981: 10; sur l'insertion discutée des matières scientifiques dans les *curricula* des madrasas, cf. la synthèse de Ihsanoğlu 2002).

Cette ligne d'interprétation porte Eche à conclure que la madrasa annule la *dār al-'ilm* après l'avoir prise comme modèle (Eche 1967: 154); en reprenant l'argument, Makdisi pense que les forces traditionalistes assimilent des méthodes et des cadres épistémologiques aux courants culturels qu'ils ont combattus (Makdisi 1981: 77). Mais est-ce que cela peut être la clé de lecture principale de la transition de la *dār al-'ilm* à la madrasa, comme reflet univoque de la politique culturelle, idéologiquement orientée, inaugurée par les Seldjoukides? Cette transition se présente certainement à l'enseigne d'un renforcement du sunnisme, même dans les expressions publiques du savoir, mais qu'on ne peut exemplifier qu'en partie dans le passage de l'une à l'autre des institutions du savoir. Là où l'on tend à accentuer, dans ce passage, une intention de politisation (« sunnitisation » si l'on préfère) des institutions culturelles, on doit avant tout tenir compte de la portée historique des études juridiques et de la tendance de la figure du juriste à se constituer comme corps social et intellectuel de médiation entre le pouvoir et les masses; une tendance dont les Seldjoukides et les inspirateurs de leur politique se font sans aucun doute les interprètes, mais qui mûrissait sous des formes de visibilité sociale qui auraient mené à la madrasa (Mottahedeh 1997; mais, en général, Lambton 1981). Par conséquent, on doit évaluer le hiatus entre les images historiographiques du savoir et les pratiques réelles de l'organisation des études et de la division des savoirs, reflétées par les multiples classifications des sciences apparues entre le IV^{e}/X^{e} siècle et le V^{e}/XI^{e} (de celle d'al-Fārābī et d'Avicenne à celle d'al-Ghazālī, pour ne citer que les plus connues), là où l'on veut lire non seulement une diversité dans la théorisation des relations entre les savoirs, mais aussi un guide concret, propédeutique pour des parcours différenciés de formation, miroir d'une différentiation en cours entre les instances sociales derrière lesquelles s'illustrent, durant deux siècles, les représentations du savoir en cours dans la ville islamique.

IV

La masse de matériel récolté par Eche montre en soi une hétérogénéité dans la matrice politico-religieuse de la *dār al-'ilm*, qu'on peut lire en relation avec la madrasa non nécessairement en termes univoques d'opposition et de conflit, mais plutôt dans un panorama des pratiques réelles des connaissances dominé d'abord par la confluence, dans la *dār al-'ilm*, de tous les domaines du savoir. Ainsi, l'*incipit* du catalogue de la prestigieuse *dār al-'ilm* de Sābūr b. Ardashīr, conservé par Sibṭ ibn al-Jawzī, nous montre le critère inspirateur de la bibliothèque, tourné encore vers un modèle classique de totalité, et sa consistance, organisée suivant une tripartition de principe des connaissances: sciences religieuses (*maṣāḥif*, exégèses et lectures du Coran, *fiqh*, selon les diverses écoles juridiques, *kalām*, *khilāf*, textes relatifs au *ahl al-bayt*) ; *adab* (généalogie, philologie, grammaire,

lexicographie, poésie, histoire) ; sciences rationnelles (médecine, astronomie, philosophie, géométrie) (cit. dans Eche 1967: 325-26). Dans un second temps, ce panorama – apparemment dominé par la madrasa comme unique entité visible (du moins dans les sources) de raccord entre élites intellectuelles, politique de mécénat et gestion seldjoukide de la culture – se révèle caractérisé par la coprésence, dans les espaces urbains, de lieux de transmission publique du savoir différenciés par une classification générale des sciences; classification par ailleurs très connue et développée sur la base de la répartition entre sciences arabes et sciences étrangères et assumée comme modèle de spécialisation des connaissances et de leur domaine de recherche. En effet, c'est encore Eche qui a découvert d'importantes *dār al-'ilm* explicitement sunnites dont certaines datent de l'époque seldjoukide: rappelons celle déjà citée de Ibn Siwār à Baṣra (IV^{e}/X^{e} siècle), mentionnée par Muqaddasī, et qui semble avoir été la première bibliothèque constituée sous l'obligation légale du *waqf* (AT: 413) ; celle, encore à Baṣra, fondée par le *qāḍī'l-quḍāt* Abū'l-Faraj b. Abī'l-Baqā al-Baṣrī (m. 499/1105), spécialisée dans les études de littérature et philologie (Eche 1967: 128) ; celle, à Bagdad, du *faqīh* hanbalite 'Ubaydallāh b. 'Alī b. Naṣr Ibn al-Māristāniyya (541/599/1146-1202), également soumise à l'obligation du *waqf* et qui contenait des ouvrages de *adab*, médecine, logique et philosophie (Eche 1967: 129).

L'information digne d'intérêt fournie par ces trois *dār al-'ilm* fondées par des sunnites, dans notre contexte, est constituée autant par le fait qu'elles contredisent le paradigme « madrasa sunnite contre *dār al-'ilm* chiite », que par l'initiative privée de leur fondation, par ailleurs orientée vers une finalité ouverte à la municipalité; Il s'agit de trois exemples de mécénat qui ne semblent pas du tout s'insérer dans une planification des politiques culturelles du patronat « typiques » de l'époque. Alors que la *dār al-'ilm* d'Ibn Siwār naît à une époque où cette institution conserve encore le trait distinctif de l'activité patronale du pouvoir, les deux *dār al-'ilm* d'époque seldjoukide voient le jour à une période où le pouvoir qui parraine le savoir crée désormais des madrasas, où la typologie disciplinaire qui distingue le patrimoine de livres semble avoir une fonction autonome propre. La spécialisation dans la consistance en livres peut être un indice de la différenciation survenue. Il est significatif que l'incendie de la *dār al-'ilm* de Sābūr b. Ardashīr comporte une sorte de course au remplacement destinée à l'échec: d'abord la tentative de reconstruction par Hilāl al-Ṣābī (Makdisi 1981: 26), puis celle de la remplacer, par Ghars al-Ni'ma (Eche 1967: 138) ont eu en effet une durée éphémère. Les deux bibliothèques ferment en peu de temps, éclipsées par le succès de la Niẓāmiyya, et les fondateurs vont même jusqu'à révoquer le *waqf* qui la régissait, puisque la fondation de la grande madrasa voulue par Niẓām al-Mulk, avec sa bibliothèque, les rendait inutiles. Il semblerait qu'à l'origine d'une telle inutilité, il y ait aussi une importante masse de doublons de livre. Cela revient à dire que le modèle d'exhaustivité de la *dār al-'ilm* de Sābūr, d'abord entrevu dans son catalogue, est très probablement dupliqué par la Niẓāmiyya; même le dernier bibliothécaire (un imamite, d'après MQ: I, 267) de la *dār al-'ilm*, Abū Yūsuf b. Sulaymān al-Isfarā'inī (m. 488/1085) fera partie du personnel de la Niẓāmiyya en qualité de conservateur de la nouvelle grande bibliothèque de Bagdad (Eche 1967: 111).

Cette spécialisation dans les services (si on peut le définir ainsi), qui constitue probablement l'élément caractérisant des bibliothèques nées *en parallèle* des madrasas, pourrait peut-être expliquer aussi l'apparente interchangeabilité entre les termes *dār al-'ilm* et *dār al-kutub* avec lesquels les sources rédigées à partir

du v^e/xi^e siècle font allusion à la bibliothèque de Sābūr (par exemple KHB: XI, 58; IA: I, 799; BU: 18). Les deux différentes dénominations semblent exprimer, plus qu'une indistincte mais identique réalité, une différenciation historique, mais aussi conceptuelle, entre deux formes différentes de conservation du patrimoine de livres. Ainsi, à l'archaïque dénomination de *dār al-'ilm*, qui évoque sans aucun doute un climat – pour ainsi dire – classique, succède celle, plus moderne, de *dār al-kutub*, qui s'appliquera à toutes les bibliothèques, en même temps que le terme persan correspondant *kitābkhānah*.

On peut aussi noter la différenciation entre les deux institutions en suivant la différente disposition de mécénat qui inspire la fondation d'une *dār al-'ilm* ou d'une madrasa – rappelons que toutes les deux voient leurs activités se dérouler autour d'une bibliothèque – comme cela nous est fourni par l'image historiographique du patronat, et suivant le modèle duquel il s'inspire. Dans les deux institutions, on constate un fort caractère personnaliste qui marque de son empreinte les activités qui y sont exercées. Dans le cas de la *dār al-'ilm*, la permanence d'un modèle « classique » est évidente; cet aspect est conservé dans la représentation historiographique de la cour (surtout la cour du vizir: qu'on pense aux *majālis* décrits par Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī dans son *Imtā' wa'l-mu'ānasa*), où la conservation du patrimoine de livres, quand il ne représente pas de référence explicite à la magnificence du ministre mécène, est de toute façon une indication des pratiques du savoir. À l'époque bouyide, la relation entre les lieux du pouvoir et ceux du savoir semble avoir son centre (symbolique et concret) à l'intérieur de la cour, et des fonctions publiques au travers desquelles elle s'étend, font de ce centre un pôle vers lequel la ville tend. Cette image est inhérente, depuis les origines de la bibliothèque, au monde arabo-islamique: le vizir-patron est le continuateur conscient d'une tradition culturelle, celle du *bayt al-ḥikma* à proximité de la bibliothèque palatine, tout en la développant en réunissant autour de sa personne les thèmes qui président le modèle du souverain éclairé. L'image historiographique prépondérante de cette relation entre pouvoir et savoir, au moins depuis al-Ma'mūn jusqu'aux Bouyides, est constituée par le souverain conseillé par un philosophe.

La madrasa, au contraire, est décentrée par rapport à la cour, et déplace sensiblement le point d'équilibre entre pouvoir et savoir. C'est justement parce qu'elle est située physiquement et symboliquement à l'extérieur de la cour, qu'elle constitue pour la ville un autre pôle dont la centralité est donnée par la présence du maître, du grand juriste appelé à y enseigner. Ici la figure du fondateur n'est plus la figure clé de l'institution, comme cela était le cas pour la *dār al-'ilm*; la politique culturelle du vizir, pour se raccorder à la ville, a recours à la figure du maître: Niẓām al-Mulk fonde, comme on le sait, la Niẓāmiyya et appelle le grand juriste chafiite Abū Isḥāq al-Shīrāzī pour y enseigner à Bagdad. La figure même du souverain, dans cette optique et à cette période, subit une modification par rapport au portrait de l'époque précédente: du *Siyāsat-nāmah* nous arrive l'image d'un souverain qui apprend auprès des docteurs (SN: 82-83), mais l'admonestation philosophique de modèle de l'antiquité tardive qui caractérise le rapport entre le souverain juste et le conseiller de l'*adab* abbaside, est maintenant remplacée par l'éducation du juriste (par exemple FA: 6, où pour al-Ghazālī la présence du juriste et de ses sages conseils auprès du souverain confère à ce dernier une capacité d'arbitrage qui le légitime et permet en même temps au premier de garder sa liberté).

La madrasa, phénomène social innovateur, absorbe dans sa dimension publique et institutionnelle les thèmes culturels, rhétoriques et anthropologiques, qui

nourrissent le discours islamique classique sur le savoir: d'une part, le culte de l'enseignement oral et la dévotion de disciple à l'égard du maître acquièrent un caractère interactif avec la dimension politique et économique de la ville; d'autre part, la *baraka* du maître est canalisée dans une territorialité qui coïncide avec la ville. On confère désormais une tangibilité sociale sanctionnée par l'obligation perpétuelle du *waqf* au pouvoir bénéfique de cette *baraka* (cf. Décobert 1993; Chamberlain 1997, où le cas de Damas illustre une réalité très répandue).

La *dār al-'ilm*, devenue *dār al-kutub* ou *kitābkhānah*, disparaît des sources – mais pas de la réalité – quand celles-ci élaborent un modèle de représentation historiographique qui rend compte de la nouvelle relation entre le savoir et la dimension municipale de la politique culturelle seldjoukide. C'est justement de ces images du rapport entre pouvoir et savoir que semble affleurer, à côté de la madrasa, un autre pôle urbain de transmission et conservation du savoir: l'hôpital et sa bibliothèque. Souhaitant ici n'éclairer que quelques indices historico-culturels de ce changement d'image, nous ne nous engagerons pas dans les complexes implications d'ordre social dont il est un miroir. Cependant ce qui semble éloquent à cet égard, justement dans sa valeur pour ainsi dire « iconique », est la splendeur de la cour du calife al-Mustarshid (1118-1135), selon la description de al-Bundārī: au cours des audiences publiques, le calife se présente entouré par les plus hauts dignitaires de la cour, mais surtout par les poètes, les médecins, les mystiques et les juristes (BU: 176).

Il n'y a aucun doute que l'arrivée de la madrasa, avec les savoirs qu'elle institutionnalise – la jurisprudence et la médecine comme formes les plus élevées d'exercice ou d'utilité « publiques » du savoir, idée exprimée très clairement dans la brève *Fātiḥat al-'ulūm* d'al-Ghazālī (FA: 5-6, 38-44, 59) – influence, avec sa portée innovatrice, le thème historiographique qui est au centre de ce modèle, à savoir le patronat et le mécénat.

V

Les portraits des vizirs sont typiques dans les sources d'époque bouyide: qu'on pense à la docte génialité d'Ibn al-'Amīd (m. 360/970) décrite par Miskawayh (TU: II, 278), ou aux vies parallèles de ce même Ibn al-'Amīd et d'Ibn 'Abbād, confrontées dans le *Akhlāq al-wazīrayn* d'al-Tawḥīdī. Dans ces portraits, l'activité politique est tenue dans l'ombre, en faveur d'une illustration détaillée du patronat culturel qui sert souvent de fond à la brillante individualité de leurs personnes. À l'époque seldjoukide, en tenant compte de l'abondance mineure de documentation, on constate la tendance inverse: les plus importantes sources seldjoukides (comme les chroniques d'al-Bundārī et d'al-Rāwandī), par ailleurs plus intéressées au caractère étroitement administratif des politiques des vizirs (cf. Klausner 1973), documentent plutôt les répercussions effectives de la gestion politique, cueillies non seulement dans la réalisation des madrasas, mais aussi dans les ferments et dans les tumultes liés aux confrontations et affrontements entre hanafites et chafiites (voir par exemple des passages dans BU: 221, ou RA: 336, où il résulte que les madrasas et les bibliothèques annexes finissaient quelquefois même dans les flammes). L'image de la politique culturelle fournie par ces sources ne met rien d'autre en évidence que les œuvres pieuses et d'utilité publique promues par les souverains pendant leur règne, par les vizirs pendant leur mandat, ou par des

personnages importants. Rāwandī énumère de manière générique, sans trop de détails, les interventions à caractère municipal et territorial des gouvernants seldjoukides: madrasas mises sous *waqf*, mosquées, caravansérails, *khānqāh*, routes, canaux d'irrigation (RA: 60).

De plus amples détails sur les affaires politico-culturelles nous parviennent de la version arabe, œuvre d'al-Bundārī, de la chronique d'Anūshīrwān b. Khālid, réadaptée à son tour par 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī. En 460 de l'hégire meurt le *shaykh* 'Abd al-Malik Abū Manṣūr b. Yūsuf, directeur du *bīmāristān* fondé à Bagdad par 'Aḍud al-Dawla; il prit sous sa direction le *waqf*, et engagea vingt-huit nouveaux médecins et trois bibliothécaires (BU: 33). Citons rapidement les activités de mécénat de Niẓām al-Mulk: il fonda de nombreuses madrasas, en instituant pour chacune d'entre elles un *waqf*, et les dota systématiquement d'une bibliothèque (*dār al-kutub*, BU: 57). Encore à propos de vizirs mécènes, la source rappelle les œuvres bénéfiques de Shams al-Mulk b. Niẓām al-Mulk; ce fut lui, en particulier, qui dota l'armée du sultan d'un hôpital de campagne, avec des tentes équipées, des médicaments et des personnels appropriés. Ici, l'auteur dessine un portrait « étique » du vizir, qui semble reconfirmer une formation intellectuelle de la classe dirigeante, jamais étrangère à la tradition classique de philosophie politique: maître d'*adab*, doté de la « sagesse typique de celui qui gouverne bien » (BU: 136-37). La même physionomie se distingue chez le vizir Tāj al-Dīn b. Dārast al-Fārisī, qui ordonna la restauration de la madrasa Tājiyya (fondée à Bagdad par son oncle, le vizir Tāj al-Mulk Abū'l-Ghanā'im b. Dārast), en confirmant la charge de *mudarris* au *shaykh* Sharaf al-Dīn Yūsuf al-Dimashqī et en appelant en plus de nouveaux illustres maîtres (*nujūm al-'ilm*). Notre ouvrage laisse entendre que, avec ce vizirat, ont été réactivées certaines habitudes intellectuelles qui n'existaient plus; grâce à lui, non seulement les cours d'étude de la madrasa restaurée ressuscitent, mais surtout, et dans un lieu qui fait penser à son habitation privée, il rétablit les séminaires et les débats (*rattaba al-wazīr fī dārihi al-majālis...*) entre Docteurs de diverses orientations doctrinales et de différentes écoles juridiques ([...] *wa-ḥuḍūr a'immat al-firaq wa-fuqahā'uhā li'l-munāẓarāt*, BU: 215).

De ce point de vue, le *Kitāb al-naqḍ* se montre sans aucun doute beaucoup plus affiné. Le changement de l'image du vizir est plus évident: pour défendre la magnificence et le zèle religieux des vizirs imamites de l'administration seldjoukide – ainsi que leur loyalisme envers la dynastie sunnite (cf. Calmard 1971: 59; Klausner 1973: 70 ss.; Scarcia Amoretti 1981: 134-135) – l'auteur dessine une petite histoire du vizirat chiite qui traverse, avec ses politiques culturelles, les deux époques bouyide et seldjoukide; une histoire du patronat perçue et décrite dans une perspective de continuité qui ne semble accuser aucune rupture, mais qui, en réalité, prend corps suivant une différente accentuation de l'importance attribuée à la réalisation d'œuvres publiques qui conditionne aussi le regard vers le passé.

En termes généraux, la madrasa apparaît en implicite connexion avec la politique culturelle du vizir depuis la première page du *Kitāb al-naqḍ*. L'auteur réfute avec facilité le préjugé suivant lequel les souverains seldjoukides auraient interdit aux chiites de fonder des madrasas et *khānqāh*; il écrit qu'il y en a énormément placées sous *waqf* et dotées de bibliothèques (KN: 47). La majeure partie des madrasas qu'il énumère – à Rayy, Qazwīn, Kāshān et Qumm – sont fondées ou subventionnées par des ministres et hauts fonctionnaires imamites de l'administration seldjoukide (KN: 48 ss., 164-73; cf. Calmard 1971, 60-63). Quand le *Kitāb al-naqḍ* rapporte de façon spécifique l'histoire de la gestion politique imamite

(KN: 202 ss.), la liste commence par les souverains bouyides, puis recule dans le temps – citant par exemple 'Alī b. Yaqṭīn, vizir de Hārūn al-Rashīd, ou Sahl b. Faḍl, vizir d'al-Ma'mūn – pour ensuite revenir aux vizirs bouyides et enfin aux vizirs seldjoukides. En ce qui concerne les Bouyides, l'auteur ne fait aucune allusion aux grandes *dār al-'ilm* qui avaient constitué la pointe du diamant de la politique patronale de la dynastie et de ses ministres. Doit-on lire, peut-être, dans cette omission, la prudence typique de celui qui même en réfutant un préjugé dont il est l'objet, en craint l'inexorable spectre?

La bibliothèque de 'Aḍud al-Dawla à Shīrāz représente habituellement le moment inaugural du statut du *waqf* appliqué aux bibliothèques publiques (Ibn al-Athīr et Ibn al-Jawzī soulignent le caractère exceptionnel du *waqf* sous lequel était placée la bibliothèque d'Ibn Siwār justement parce qu'elle avait été fondée ainsi avant l'époque de 'Aḍud al-Dawla, cit. dans Eche 1967: 100-101). Mais, le *Kitāb al-naqḍ* se tait à propos de cette importante innovation (importante dans le passage du *bayt al-ḥikma* palatin à la bibliothèque publique), et préfère rappeler, parmi les œuvres religieuses de ce souverain, les travaux de restauration des tombes de 'Alī, de Ḥusayn et de Salmān al-Fārisī, et parmi ses œuvres civiques, la fondation, placée sous l'obligation de multiples *awqāf*, de l'hôpital 'Aḍudī de Bagdad (KN: 202).

Le mécénat d'al-Ṣāḥib Ibn 'Abbād, comme le décrit le *Kitāb al-naqḍ*, prend une signification particulière, dans notre contexte, quand on le confronte au portrait du même personnage tel qu'il nous est par la préface du *Ta'rīkh-i Qumm*, texte d'époque bouyide. Dans ce long éloge du grand mécène, patron de tant d'œuvres bénéfiques pour la prospérité de Qumm, prend naturellement place la mention solennelle et détaillée d'une bibliothèque publique offerte par Ibn 'Abbād à la ville, don qui fit de Qumm un important centre d'études, de conservation et de production de livres (*kutub bisyār wa-dafā'in bi-shumār wa-dawāwīn az anwā'-i 'ulūm wa-aṣnāf -i asha'āt wa-funūn-i akhbār bar ṭalaba wa-ahl-i 'ilm waqf farmūd tā muṭāla'a-yi ān mīnamūdand wa-az ān fawā'id bar mīdāshtand wa-nusakh bar mīdāshtand wa-mīniwishtand...* TQ: 7). Le *Kitāb al-naqḍ*, en revanche, ne dit rien sur cette importante donation (peut-être n'existait-elle plus en son temps?). Il signale rapidement la survie, à Rayy, de celle qui devait devenir la célèbre bibliothèque « hérétique » d'Ibn 'Abbād, en soulignant plutôt le fait que son habile gestion politique soit restée un exemple pour les gouvernants qui suivirent (KN: 211).

Quand ensuite l'auteur passe à la politique patronale des vizirs imamites au service des souverains seldjoukides, l'appartenance confessionnelle est ponctuellement soulignée dans sa dimension sociale et pluraliste des *madhāhib*. Ces ministres, en effet, sont tous *shī'ī*, *mu'taqid* et *uṣūlī*; leur empreinte patronale concorde avec ce sens de municipalité qui caractérise l'interaction entre la ville et le savoir juridique diversifié dans les différentes écoles: *khayrāt-i īshān bī-mar az ḥālī wa-mālī bi-hama-yi ṭawā'if-i musulmānān rasīdah az shī'ī wa-ḥanafī wa-shaf'awī* [*sic*] *wa-sunnī* (KN: 225). De la liste des ministres seldjoukides imamites qu'il est superflu de rapporter ici (KN: 220-23; cf. Klausner 1973: 70 ss.), on déduit un style du patronat grâce auquel les villes sont enrichies de nouvelles mosquées et madrasas, parallèlement aux restaurations de sanctuaires, petits et grands. Ces restaurations ainsi que les noms des madrasas fondées par les ministres imamites sont examinés en détail par Calmard (1971: 60-63) ; le fait qui paraît cependant indiquer une fidélité à ce modèle de patronat est que, durant cette courte histoire du vizirat chiite et de ses réalisations publiques, parmi les œuvres

de Bahā' al-Dīn Kamāl Thābit al-Qummī apparaissent exclusivement des madrasas et des mosquées (KN : 222), alors que la référence de l'auteur aux bibliothèques (*kitābkhānah-hā*) qu'il a fondées (v. *supra*) ne trouve place qu'ailleurs et en dehors d'un contexte spécifique (KN : 163).

Le silence du *Kitāb al-naqḍ* par rapport à d'autres réalisations publiques – les hôpitaux, par exemple – est compréhensible : la conformité aux politiques culturelles promues par la dynastie seldjoukide sous le mécénat des vizirs imamites est justement accentuée en fonction d'une homologation répétée de l'imamisme aux autres écoles juridiques et à leurs pratiques sociales. Le savoir juridique est donc le terme de comparaison et le terrain sur lequel s'élaborent – de l'intérieur de la madrasa – les nouvelles classifications des sciences et l'idée de fonction sociale du savoir qui les informe. La madrasa devient ainsi, dans l'image historiographique, la représentation macroscopique d'une articulation par laquelle passe ce nouveau système de relations et d'équidistance entre les villes, le savoir et la cour à l'époque seldjoukide.

LES SOURCES

AT = al-Muqaddasī, *Aḥsān al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, éd. M. J. De Goeje, Bibliotheca Geograforum Arabicorum III, Lugduni Batavorum 1877.

AU = Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. A. Müller, Le Caire-Königsberg 1882.

BU = al-Bundārī-'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī, *Kitāb zubdat al-nuṣra wa-nukhbat al-'uṣra*, dans T. Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides*, II, Leide 1889.

FA = al-Ghazālī, *Fātiḥat al-'ulūm*, Le Caire, 1322 h.

KHB = al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rīkh Baghdād*, Beyrouth, s.d.

IA = Yāqūt, *Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, éd. D. S. Margoliouth, E. J. W. Gibb Memorial Series, VI, Londres, 1907.

IḤ = Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-mīzān*, Beyrouth, 1390/1971.

IN = Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. R. Tajaddud, Téhéran, 1391/1977.

IQ = Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Leipzig 1903.

KN = Nāṣir al-Dīn Abū'l-Rashīd 'Abd al-Jalīl b. Abī'l-Ḥusayn al-Qazwīnī al-Rāzī, *Kitāb al-naqḍ*, éd. Sayyid Jalāl al-Dīn Ḥusaynī, Téhéran, 1317 h.

MQ = al-Māmaqānī, *Tanqīḥ al-maqāl*, lit. Téhéran, 1349-1352 h.

RA = al-Rāwandī, *Rāḥat al-ṣudūr wa-āyat al-surūr dar ta'rīkh-i āl-i saljūq*, éd. M. Iqbāl, E. J. W. Memorial Series, n. s. II, Leiden-Londres, 1921.

SN = Niẓām al-Mulk, *Siasset naméh. Traité de gouvernement*, trad. par C. Schefer, Paris 1893.

TQ = Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan al-Qummī, *Kitāb-i Ta'rīkh-i Qumm*, ed. J. Ṭihrānī, Téhéran, 1353/1934.

TU = Miskawayh, *Tajārib al-umam*, éd. C. Amedroz, Oxford, 1920.

TW = Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, éd. M. al-Tanjī, Damas, 1965.

LES ÉTUDES

Arkoun 1979 = Arkoun, M., *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe du IVe/Xe siècle : Miskawayh philosophe et historien*, Paris.

Bausani 1968 = Bausani, A. « Religion in the Saljuq period », dans J. A. Boyle (éd.), *The Cambridge History of Iran. V. The Saljuq and Mongol period*, Cambridge, 283-302.

Bianquis 1986 = Bianquis, T. *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076) Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*, Damas.

Bulliet 1972 = Bulliet, R. W., *The Patricians of Nishapur*, Cambridge.

Calmard 1971 = Calmard, J., « Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitāb al-naqḍ* », dans *Le monde iranien et l'Islam*, I, 43-67.

Chamberlain 1994 = Chamberlain, M., *Knowledge and social practice in Medieval Damascus 1190-1356*, Cambridge.

Décobert 1993 = Décobert, C., « L'institution du *waqf*, la *baraka* et la transmission du savoir », dans *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, sous la direction de H. Elboudrari, Le Caire, 25-40.

Eche 1967 = Eche, Y., *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas.

Ihsanoğlu 2002 = Ihsanoğlu, E., « Il ruolo delle istituzioni », dans *Storia della scienza*, vol. III, *La civiltà islamica*, sous la direction de R. Rashed *et alii*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 110-139.

Klausner 1973 = Klausner, C. L., *The Seljuk vezirate : a study of civil administration (1055-1194)*, Cambridge (Mass.).

Kraemer 1986 = Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The cultural revival during the Buyid age*, Leiden.

Lambton 1981 = Lambton, A. K. S., *State and government in Medieval Islam*, Oxford.

Mackensen 1934-35 = Mackensen, R. S., « Moslem libraries and sectarian propaganda », *Journal of Semitic Languages and Literatures*, 51, 83-111.

Makdisi 1981 = Makdisi, G., *The rise of Colleges. Institutions of learning in Islam and the West*, Edinburgh.

Makdisi 1990 = Makdisi, G., *The rise of humanism in classical Islam and the Christian West*, Edinburgh.

Mottahedeh 1980 = Mottahedeh, R., *Loyalty and leadership in an early Islamic society*, Princeton.

Mottahedeh 1997 = Mottahedeh, R., « The transmission of learning : the role of the Islamic Northeast », dans *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, sous la direction de N. Grandin-M. Gaborieau, Paris, 63-72.

Ṣaffār 1407/1987 = Ṣaffār, R., *Tarjama al-Sharīf al-Murtaḍā*, in *Dīwān al-Sharīf al-Murtaḍā*, Beyrouth, I, 35-164.

Scarcia Amoretti 1981 = Scarcia Amoretti, B., « L'imamismo in Iran nell'epoca selgiuchide : a proposito del problema della "comunità" », dans *La bisaccia dello*

sheykh. Omaggio a Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno, Venezia, 127-39.

Sourdel 1976 = Sourdel, D., « Réflexions sur la diffusion de la madrasa en Orient du XI^e^ au XIII^e^ siècle », *Revue des Études Islamiques*, 46, 165-84.

Tibawi 1962 = Tibawi, A. L., « Origin and character of al-madrasah », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25, 225-38.

Vesel 1990 = Vesel, Ž. « Le *Jāme' al-'olum* de Fakhr al-Din Rāzi et l'état de la connaissance scientifique dans l'Islam médiéval », dans G. Gnoli-A. Panaino (édd.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Roma, II, 571-78.

Wiesweiler 1956 = Wiesweiler, M. « Avicenna und die iranische fürsten Bibliotheken seiner Zeit », dans *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 47-63.

"NO COMPULSION IN RELIGION"
Q. 2:256 in mediaeval and modern interpretation

Patricia CRONE*
Institute for Advanced Study, Princeton

Sura 2:256 famously contains a statement which, read on its own, sounds to the modern ear like a declaration of a human right: *lā ikrāha fī al-dīn*, "there is no compulsion in religion". Read as part of the unit formed by verses 255-57, it seems less a declaration of rights than a reference to a point taken for granted by both the speaker and his audience[1], but that does not make it any less liberal. Since a polity based on religion cannot coexist with unlimited freedom of religion, the verse was a problem to the early exegetes, who reacted by interpreting it restrictively[2]. It is only in modern times that the verse has come to be understood as a declaration of universal religious tolerance. In the words of a Chief Justice of Pakistan, the verse contains "a charter of freedom of conscience unparalleled in the religious annals of mankind... It is with regret mingled by perturbation that one notices attempts made by Muslim scholars themselves to whittle down its broad humanistic meaning"[3]. Given that they did whittle it down, how was it possible to broaden it again? The answer offered here is that two Mu'tazilite interpretations of Q. 2:256 played a major role in facilitating the modernist reinterpretation of the verse in Sunnism and Shi'ism alike, without their Mu'tazilite roots being acknowledged, or even known. I discuss the history of these interpretations against the background of the exegetical literature on Q. 2:256 in general in the first part of this article, ending with post-revolutionary Iran. The second part is in the nature of an appendix on three questions that suggest themselves in the course of the first half of the article: how do the Sunni Islamists handle the verse? How do the modernists and Islamists who interpret the verse as a declaration of religious freedom dispose of unwanted parts of the tradition? And just what did the verse actually mean when it was first recited? Should the reader wonder how a mediaevalist such as myself

* I should like to thank the ten graduates with whom I read interpretations of Q. 2:256 at Princeton University in the spring term of 2004 and without whose energy, enthusiasm and high level of competence I would never have been able to cover so many exegetical works. They provided me with several references too (acknowledged in the appropriate places), and one of them, Karen Bauer, commented helpfully on an earlier draft of this article. I am also grateful to John Balfe, Rainer Brunner and Michael Cook for most helpful comments, and to Aron Zysow for first casting doubt on the reading of Fakhr al-Dīn al-Rāzī that I presented in *Medieval Islamic Political Thought*. Unfortunately, it was not until it was too late to change the book that I realized how right he was.

1. See below, p. 158.

2. Cf. M. Cook, *The Koran: a Very Short Introduction*, Oxford 2000, p. 100-102. For a longer treatment, see Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, Cambridge 2003, chap. III.

3. S. A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, Lahore 1978[2], p. 16.

dares to venture into the modern world, all I can say is that the sixty-fifth birthday of a friend and scholar such as Etan Kohlberg does call for something unusual.

The mainstream and Mu'tazilite interpretations

The salaf

When the curtain opens on the exegetical literature, it presents us with three positions regarding the meaning of *lā ikrāha fī al-dīn* that remained canonical down to modern times (henceforth the three traditional interpretations). The first is that the verse had been abrogated by the Qur'ānic injunction to fight[4], a view upheld, among others, by the foremost jurist of late Umayyad Syria[5]. The second is that the verse referred to a bygone historical situation in Medina to do with Anṣārī women whose children had been raised among the Jews in pre-Islamic times[6], or alternatively with an Anṣārī whose sons had converted to Christianity before the rise of Islam[7]: in both cases the parents wanted to force their children to become Muslims when Islam came to Medina, whereupon the "no compulsion" verse was revealed, telling them not to. This interpretation, which deprived the verse of current relevance, was sometimes combined with the view that the verse had been abrogated[8]. The third position was that the verse granted religious freedom to *jizya*-paying infidels by ruling that it was unlawful to convert them by force[9]. In fact, all jurists, whatever their views on this verse, accepted that *jizya*-paying infidels were free to practise their own religion, but the verse

4. Thus Sulaymān b. Mūsā (below, note 5); Zayd b. Aslam (d. 136/743f) in Ibn Wahb, *Jāmi'*, fol. 20a, p. 12ff; the same and his son, Ibn Zayd (d. 182/798) in Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, no. 5825, 5833, and other works; Ibn Zayd and Ibn Mas'ūd (d. c. 33/653f) in Tha'labī, *Kashf*, vol. 2, p. 234; 'Ikrima (d. 107/725 or later) and al-Suddī (d. 127/745) in Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr*, vol. 2, no. 2615. It is also one of two opinions transmitted from al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (d. 105/724) (cf. his reconstituted *Tafsīr*, n° 263, without use of the word *mansūkh*). The abrogating verse is usually Q. 9:5, the so-called sword verse ("Kill them wherever you find them"), or Q. 9:73 ("Fight the unbelievers and hypocrites"), but 'Ikrima strangely identifies it as Q. 2:285 ("They say, we hear and obey"). In Māturīdī, *Ta'wīlāt*, p. 595, the abrogator is the *ḥadīth* in which the Prophet says that he has come to fight people until they profess the unity of God.

5. That is Sulaymān b. Mūsā (d. 115/733f or later), a Damascene client of the Umayyads (cf. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, Hyderabad 1325, vol. 4, p. 226f, s.v.). His view is recorded in Abū 'Ubayd, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, p. 96; Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr*, vol. 2, no. 2616; al-Naḥḥās, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, vol. 2, p. 99, and elsewhere.

6. Anṣārī women would have their children fostered by Jews, and/or Anṣārī women who had trouble producing viable offspring would vow to bring up their children as Jews if they lived. When the Banū Naḍīr were expelled, there were Anṣārī children among them, and their parents wanted them to stay as Muslims: thus Sa'īd b. Jubayr (d. 95/713f) (sometimes from Ibn 'Abbās), Mujāhid (100/718 or later) (sometimes from al-Ḥasan), and al-Sha'bī (d. 103/721 or later) in Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, no. 5812-6, 5818, 5820-4, 5826.

7. Abū al-Ḥuṣayn had two sons who were converted to Christianity by traders coming from Syria. When they wanted to leave for Syria, he asked the Prophet to stop them: thus al-Suddī and 'Ikrima or Sa'īd b. Jubayr from Ibn 'Abbās in Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, no. 5817, 5819. For a collection of the *ḥadīths* relating the verse to Anṣārī affairs, see Ibn Ḥajar, *al-'Ujāb fī bayān al-asbāb*, vol. 1, p. 609ff.

8. Thus for example Ibn Salāma al-Baghdādī, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, p. 56.

9. Thus Qatāda (d. 117/735f) and al-Ḍaḥḥāk in Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, no. 5827-30, cf. also Ibn 'Abbās in no. 5832.

had the merit of being epigrammatic, and we know of real cases in which it was invoked to safeguard the rights of *dhimmīs* who had been forced to convert[10]. This third position came in many versions, some identifying the *jizya*-paying category more broadly than others[11], some providing illustrative material[12], or justifying the inclusion of Zoroastrians in it[13], and some claiming that slaves (who did not pay *jizya*) or Christian and Jewish captives (who were still *ḥarbīs* devoid of legal protection) could not be forced to convert either[14]. Nobody, however, held the verse to limit the obligation to fight the infidels outside the abode of Islam until they either converted or accepted *dhimmī* status[15], and there was general agreement that *some* infidels, notably Arab pagans and apostates, were ineligible for *jizya*-paying status and so had to choose between conversion and death. The Prophet himself had given the last two categories the choice between Islam and death, as al-Ṭabarī pointed out[16]. Before the twentieth century, with the exception of the Ismailis, nobody seems to have considered how the verse was to be reconciled with the use of force against Muslim dissenters[17].

The three traditional interpretations are regularly cited in exegetical and other works down to modern times, in the Sunni, Zaydi, Imāmī, and Ibadi literature alike, often as the only comments given. One or other, or all three, are cited in practically every work of *tafsīr* mentioned in this article, and in many others in addition. They presuppose different times of revelation (in Mecca, early Medina,

10. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori, Princeton 1981 (German original 1910), p. 33. Some Ḥanafīs held forced conversions to be legally binding even though they were wrong (thus Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-qur'ān*, vol. 1, p. 549f; cf. Ibn Qudāma, *Mughnī*, vol. 12, p. 291f (*Kitāb al-murtadd*; drawn to my attention by Phillip Lieberman).

11. The statement transmitted from the Basran Qatāda refers now to the People of the Book and now to both them and the Zoroastrians (Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, no. 5827f, 5830; 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, vol. 1, no. 324); others speak of anyone other than the pagan Arabs (e.g. Ḍaḥḥāk, *Tafsīr*, no. 262 [= Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, no. 5829]), and the Khurāsānī Muqātil b. Ḥayyān (d. 135/752f) in Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 394 (*al-wajh al-sābi'* [in fact the sixth], missing its paragraph number).

12. Cf. the story of the old Christian woman that 'Umar wanted to convert (Naḥḥās, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, vol. 2, no. 280).

13. Thus Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), *Tafsīr*, vol. 1, p. 134f; Mujāhid in Abū 'Ubayd, *Amwāl*, vol. 48, no. 86; cf. Y. Friedmann, "Classification of unbelievers in Sunni Muslim law and tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), p. 179ff; id., *Tolerance and Coercion*, p. 72ff.

14. The verse was revealed when an Anṣārī forced his black slave to convert (Mujāhid in Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, p. 45), or Mujāhid told a Christian slave to convert ('Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, vol. 1, no. 325; Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, no. 5831); a Rūmī slave of 'Umar's invoked the verse when 'Umar told him to convert (Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, vol. 6, p. 110 [vol. 6, p. 159], s.v. "Ussaq"); Abū 'Ubayd, *Amwāl*, vol. 48, no. 87; id., *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, p. 97, and elsewhere); al-Ḥasan (al-Baṣrī) cited it when asked about forcing slaves to convert (Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Tafsīr*, vol. 2, no. 2613, cf. 2610 on Ussaq, 2616 on Sulaymān b. Mūsā's disagreement). Listed as a rule about captives (no coercion if they are adult *kitābīs*) in Qurṭubī, *Aḥkām*, vol. 3, p. 281 (doctrine 6); Shawkānī, *Fatḥ*, vol. 1, p. 275 (doctrine 5); Muḥammad Ṣiddīq Khan, *Fatḥ*, vol. 1, p. 427 (copying Shawkānī).

15. "The applicability of the verse is limited to the Jews that it was revealed about. As for compelling infidels to (submit) to the religion of truth, it is obligatory, and for this reason we fight them until they either convert or pay *jizya*, accepting to be ruled by the religion", as the fourth/tenth-century al-Khaṭṭābī says (*Ma'ālim al-sunan*, vol. 2, p. 287).

16. Ṭabarī, *Tafsīr*, vol. 5, p. 414f. The whole *umma* is agreed *'alā ikrāh al-murtadd 'alā al-islām*, as Ibn Ḥazm remarks in his comments on the verse (*Iḥkām*, vol. 2, p. 890).

17. See below, p. 137f.

and late Medina respectively), but all three identify the import of the verse as legal and construe the words *lā ikrāha* as a negative command ("do not use force"). Differently put, all three understand the verse as prescriptive.

From as early as the ninth century, other interpretations appeared. These later interpretations usually construe *lā ikrāha* as a statement of fact, so that the meaning of the verse is descriptive rather than prescriptive. They do not seem to be meant as alternatives to the three traditional interpretations, merely as additional ways of putting the verse to work, and the meaning they find in it is typically what we would broadly call theological. The Mu'tazilite al-Aṣamm (d. c. 200/816), for example, understood *ikrāh* "compulsion", as *karāha* "dislike", and took the verse to say that there was nothing in the religion (of Islam) for its adherents, as opposed to hypocrites, to dislike.[18] In the same vein, unidentified exegetes cited by al-Māturīdī held the verse to proclaim that God instilled such love of the divine commands in the hearts of the believers that they obeyed them willingly, without the need for compulsion[19]. Fourth/tenth-century Mu'tazilites, on the other hand, read the verse as a statement that God did not compel His servants to believe: humans had free will. And still other Mu'tazilites of the same period construed the verse as saying, or simply presupposing, that humans could not force others to believe: their innermost selves were inaccessible. It is with the last two arguments that the first part of this article is concerned. I shall refer to them as the first and the second Mu'tazilite arguments, though only the first articulates a central Mu'tazilite doctrine; the second reflects a common idea which the Mu'tazilites liked, but which they may not have originated.

The two Mu'tazilite interpretations

The first Mu'tazilite interpretation, i.e. the understanding of 2:256 as meaning "there is no (divine) compulsion in religion", seems first to be attested in the exegesis of Abū Muslim al-Iṣbahānī, a Mu'tazilite secretary who worked in Baghdad and Isfahan and died in 322/934[20]. His exegetical work is lost, but quotations survive, and his comments on 2:256 are cited by Fakhr al-Dīn al-Rāzī together with those of al-Qaffāl al-Shāshī (d. 365/976), a Shāfi'ite jurist who was once a Mu'tazilite and whose commentary on the Qur'ān (also lost) was written in his Mu'tazilite phase. Fakhr al-Dīn al-Rāzī expressly characterizes their interpretation as the one "that concords best with the doctrines of the Mu'tazila". It seems to be from Abū Muslim that he cites the statement (which we shall meet time and again) that God "has not based the matter of faith on coercion and force but rather on enablement and choice"[21]. What follows is explicitly said to be by al-Qaffāl. According to the

18. Cited in Jishumī (also known as Jushamī), *Tahdhīb*, fol. 95b, 5 up. My thanks to Suleiman Mourad, who is preparing an edition of the manuscript, for a photocopy of the section relating to Q. 2:256.

19. Māturīdī, *Ta'wīlāt*, p. 594f, where Māturidī himself compares the verse with Q. 22:78 (*He has imposed no difficulties upon you in the religion*). This interpretation was also known to the Imāmīs (cf. Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 5, p. 98).

20. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. R. Tajaddud, Tehran 1971, p. 151; Yāqūt, *Mu'jam al-udabā'*, ed. A. F. Rifā'ī, Cairo n.d., vol. 18, p. 35ff; cf. also Kirmānī, *Abū Muslim*, p. 11ff.

21. *Mā banā amr al-īmān 'alā al-ijbār wa-l-qasr wa-innamā banāhu 'alā al-tamakkun wa-l-ikhtiyār*. He could have this from Zamakhsharī, who has *lam yujri allāh amr al-īmān 'alā al-ijbār wa-l-qasr walākin 'alā al-tamkīn wa-l-ikhtiyār*, without naming an authority (below, note 45). But given that Fakhr al-Dīn al-Rāzī explicitly names Abū Muslim and al-Qaffāl, it seems more likely that both he and Zamakhsharī are citing Abū Muslim here.

22. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr*, vol. 7, p. 15 (*lam yabqa ba'da īḍāḥ hādhihi al-dalā'il li-l-kāfir 'udhr fī al-iqāma 'alā al-kufr illā an yuqsara 'alā al-īmān wa-yujbara 'alayhi wa-dhālika lā yajūzu fī dār al-dunyā allatī hiya dār al-ibtilā' idh fī al-qahr wa-l-ikrāh 'alā al-dīn buṭlān ma'nā al-ibtilā' wa-l-imtiḥān*).

23. P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004 (published in America as *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York 2004), p. 381. The error is noted in the additions and corrections to the British paperback version, but not yet incorporated in the American edition. Fakhr al-Dīn al-Rāzī is also read as opposing forced conversion by J. D. McAuliffe, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on *āyat al-jizyah* and *āyat al-sayf*", in M. Gervers and R. J. Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, p. 111ff.

24. See Ṭabrisī, below, note 90; Khū'ī, *Bayān*, vol. 1, p. 328; Ālūsī, below, note 49; Ṭanṭāwī and Shiḥāṭa, below, note 114.

latter, God set out the proofs of monotheism and then said, "the infidel no longer has any excuse for remaining an infidel, now that these proofs have been made clear; rather, he ought to be forced and coerced to adopt the faith; but this is not possible/allowed (*jā'iz*) in this world, which is a world of tribulation (*ibtilā'*), given that coercion and compulsion nullify trial and tribulation"[22].

A modern reader is apt to read both Abū Muslim and al-Qaffāl's statements as prohibitions of human compulsion in matters of faith. Who would God be speaking to if not to human beings, and why else should He characterize things as possible or allowed? Besides, al-Qaffāl adduces two Qur'ānic verses in which God tells the Prophet not to compel people to become believers, Q. 18:29 (*Let him who will, believe, and him who will, disbelieve*) and Q. 10:99 (*If your Lord had wanted it, every one on earth would believe, all of them; so will you force people to become believers?*). If God told the Prophet not to force people to convert, surely the message is that lesser human beings may not do so either. Fakhr al-Dīn al-Rāzī seems to agree when he adds that al-Qaffāl's interpretation is supported by the statement, *right guidance has become distinct from error* (which follows *lā ikrāha fī al-dīn*) and glosses it as meaning that "the proofs have been made manifest and the evidence made clear, so now there is no method left other than coercion, compulsion and force; but that is not allowed/possible, given that it rules out moral responsibility (*taklīf*)". For all that, there can be no doubt that Abū Muslim, al-Qaffāl and Fakhr al-Dīn al-Rāzī all read the verse as a statement about free will: al-Qaffāl invokes God's words to the Prophet in illustration of God's wish to let the unbelievers choose for themselves, not for the injunction to the Prophet to refrain from using force (which was later abrogated). When, in a recent book of mine, I read Fakhr al-Dīn al-Rāzī's passage as prohibiting forced conversion, I was unwittingly adopting the modernist interpretation of the verse[23].

That Abū Muslim, al-Qaffāl, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī were concerned with free will is made explicit in several *tafsīr*s by later scholars that we will come to in due course and whose understanding of the tradition is undoubtedly correct[24]. For one thing, the concatenation of free will with the (Qur'ānic) idea of life as a test is standard in Qadarism. Thus al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) explains that in Q. 6:35 God reproaches the Prophet for his sadness when the polytheists would

not believe and tells him that if He had wanted to force them (*yujbirahum*) to obey, He could have done so, but He had not done so because He wanted to test them (*yabtaliyahum*), so that He could recompense them for their actions[25]. Al-Ḥasan, too, quotes Q. 10:99 (*If your Lord had wanted it, every one on earth would believe, all of them; so will you force people to become believers ?*). Al-Masʿūdī (d. 345/956 or 346) mentions the Muʿtazilite belief that "If He had wanted to, He would have compelled (*jabara*) human beings to obey Him ... but He does not because that would eliminate trial (*miḥna*) and put an end to tribulation (*balwā*)"[26].

Further, the Muʿtazilite al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101) also interprets Q. 2:256 in an anti-determinist vein. He lists the view that "there is no compulsion by God in the religion (*laysa fī al-dīn ikrāh min Allāh*)" among the diverse interpretations of the verse and later explains it as meaning that God wanted His servants to believe voluntarily (*yurīdu min al-ʿibād al-īmān ṭawʿan*). In his view the verse demonstrated that the determinists (*mujabbira*) were wrong and that faith was not something created by God, but rather a human act (*wa-l-īmān fiʿl al-ʿibād*): "it is the servant who chooses (*al-ʿabd mukhtār*); if it were otherwise, His statement *Right guidance has been distinguished from falsehood* until the end of the verse would not be correct"[27].

To this may be added that Fakhr al-Dīn al-Rāzī cites al-Qaffāl again in his comments on another verse, apparently once more from the latter's *tafsīr*, and here al-Qaffāl not only approves of forced conversion, but positively praises it[28]: the merit of fighting in the cause of religion could not be denied by any fair-minded person, he says, for people clung to their wrong religions out of habit; but when they were forced to adopt the true religion for fear of being killed, their love of the false religion would gradually vanish while their love of the true one would grow, so that eventually they would achieve salvation instead of everlasting punishment[29]. Clearly, the religious freedom he envisages as granted by the "no compulsion" verse is not freedom from coercion by humans.

It may seem odd that al-Qaffāl should believe God to abstain from compulsion in matters of faith and yet approve of humans practising it, but the Muʿtazilites had an answer to this in the form of the second interpretation of 2:256: the verse said or presupposed that forced conversion was not really coercion to believe, for it was impossible to change the inner beliefs of other people; coercion only affected external conformity. This is what the Ḥanafī and Muʿtazilite jurist al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981) tells us in a legal work in answer to the question why the Prophet gave the pagan Arabs the choice between Islam and the sword when it was well known that forced converts did not become real Muslims. The Arabs were only forced in terms of external observance (*iẓhār*), he says, not religious conviction (*iʿtiqād*), which is beyond compulsion; but having been forced to live as Muslims, such people would gradually come to accept Islam, or their children would. In other words, he distinguished between religion as internal conviction and religion as communal affiliation, deeming it a good thing to force people into the community on the same grounds as al-Qaffāl: it made it easier for them to see the truth[30]. In answer to the question how killing (read: fighting?) could be obligatory if there was no compulsion in religion, al-Jishumī said that people were given the choice between conversion, acceptance of *jizya*, and fighting, which did not in his view amount to compulsion in religion. As he saw it, there was not really any such thing as forced conversion at all: "religion is what people adhere to by conviction, and one can only conceive of coercing somebody to behave as an adherent of the religion, not to believe in the religion" (*al-dīn mā yutamassaku bihi iʿtiqādan fa-innamā yutaṣawwaru al-ikrāh ʿalā iẓhār al-dīn lā ʿalā al-dīn*)"[31]. Unlike al-Jishumī, al-Jaṣṣāṣ read the *lā ikrāha* verse as a legal command, entertaining the possibility that it was an injunction of global tolerance of infidels which had later been narrowed down by the order to fight, but his denial that inner conviction could be forced does seem to be linked to his theology. To a Muʿtazilite, there was neither divine nor human coercion where it really mattered: people were free to choose their own convictions in their innermost selves.

The distinction between inner conviction and communal affiliation was not unique to the Muʿtazilites, and there were others too who brought it to bear on Q. 2:256. According to the grammarian al-Zajjāj (d. 311/923), some scholars read the verse as a command not to say that people who had been incorporated into the Muslim community after war had become Muslims by force, on the grounds that when they did become genuine Muslims, it would not be by force[32]. This statement is widely encountered in the literature after him, often as an anonymous opinion, sometimes as his[33]. Jishumī is among those who cite it, explicitly crediting it to al-Zajjāj[34]. Apparently, al-Zajjāj and unspecified others construed *lā ikrāha* as meaning "no calling (forced converts) reluctant", not as a factual statement that coercion could not affect religion in the sense of inner conviction; but Ibn al-Anbārī (d. 328/940), another grammarian and a pupil of the Ḥanbalite Thaʿlab, is cited as commenting that only that which people have accepted in their hearts

25. Al-Ḥasan al-Baṣrī, *Risāla fī al-qadar*, ed. H. Ritter in his "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit", *Der Islam* 21 (1933), p. 76.

26. Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, ed. C. Barbier de Meynard and A. J. B. Pavet de Courteille, Paris, 1861-77, vol. 4, p. 22 (ed. C. Pellat, Beirut 1966-79, vol. 4, § 2255). If He had made every human sinless or given all humans the knowledge available to messengers, He would not have made this world a *dār al-balwā wa-l-imtiḥān*, as one reads in al-Maqdisī (wrote ca. 355/966), *Kitāb al-badʾ wa-l-taʾrīkh*, ed. and tr. C. Huart, Paris 1899-1919, vol. 1, p. 110f.

27. *Tahdhīb*, fol. 95b, 4 up; 96a, 4ff. Jishumī was murdered by predestinarians in Mecca (W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, p. 188).

28. Qaffāl in Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr*, vol. 8, p. 192 (*ad* Q. 3:110). The muddle of which I suspected al-Qaffāl in *Medieval Islamic Political Thought*, p. 381n., was my own.

29. Augustine had said the same in justification of the forced conversion of the Donatists: many were glad to be delivered from the tyranny of custom, the cloth of ignorance, and parental example; surely the use of a little force in things temporal was worth the eternal gain? (N. Q. King, "*Compelle Intrare* and the plea of the pagans", *The Modern Churchman* 4 [1961], p. 112).

30. Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām*, vol. 1, p. 548f. The Muʿtazilites have overtaken Augustine here: to the latter, the ineffectiveness of the use of force was still a bit of an embarrassment (cf. King, "*Compelle Intrare*", p. 112).

31. Jishumī, *Tahdhīb*, fol. 96a, 5.

32. Zajjāj, *Maʿānī*, vol. 1, p. 335.

33. Thus Thaʿlabī, *Kashf*, vol. 2, p. 236 (where he invokes Q. 4:94: *Do not say to those who offer you a greeting, "you are not a believer"*); Shahrastānī, *Mafātīḥ*, vol. 1, p. 399b (from Thaʿlabī?); also Ḥalabī, *Durr*, p. 546; Thalāʾī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 102f, and other works. For Imāmī citations, see below, notes 85, 88.

34. *Tahdhīb*, p. 95b, 8 up.

counts as religion, not what they are simply forced to do[35]. This view, which is also mentioned by al-Māturīdī[36], corresponds to al-Jaṣṣāṣ' position. Many grammarians were said to be Mu'tazilites[37], but al-Zajjāj and Ibn al-Anbārī are not among them, so whether this interpretation was actually pioneered by the Mu'tazilites is hard to say. It would have helped to know what Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/915), Abū al-Qāsim al-Balkhī (also known as al-Ka'bī, d. 319/931) and al-Rummānī (d. 384/994) said about the verse, but it is not covered in the quotations from the (lost) works of the first two scholars collected by Gimaret and Nabhā respectively or in the Paris fragment of the (incompletely preserved and unpublished) *tafsīr* of the third[38]. Whatever the answer, the Ismailis also read the verse in the light of the distinction between external observance and inner conviction, as we shall see, but with a different implication. One would have expected the Sufis to have done so as well. Kāshānī (d. 730/1329) does say that religion is inner guidance, which is not amenable to coercion[39], and the much later Sulṭān 'Alī Shāh Gunābādī (d. 1327/1909) makes the same point in more elaborate terms[40]. But most Sufis say little or nothing about the *lā ikrāha* statement, which does not seem to have interested them much[41].

The tenth-century context

There cannot be much doubt that the Mu'tazilites who denied that forced coercion existed while at the same time declaring it a good thing were responding to

35. Cited in Ibn al-Jawzī, *Zād al-masīr*, vol. 1, p. 252; Ibn Taymiyya, *Qā'ida mukhtaṣara fī qitāl al-kuffār*, p. 123.

36. Māturīdī, *Ta'wīlāt*, p. 594 ("Some people say, *No compulsion is there in religion*: i.e. no religion is accepted by force; that is not faith").

37. Cf. C. H. M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden 1977, p. 150 (my thanks to Monique Bernards for a reference which led to this one).

38. Cf. D. Gimaret (ed.), *Une lecture mu'tazilite du Coran: le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915)*, Louvain 1994; Abū al-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī, *Tafsīr*, ed. Kh. M. Nabhā, Beirut 2007 (my thanks to Hüseyin Hansu for showing me this work); al-Rummānī's *Tafsīr*, Bibliothèque Nationale, MS arabe 6523: it starts with Q. 3:55 (I am much indebted to Maroun Aouad for checking the manuscript for me). But there are other manuscripts, possibly containing different fragments (cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 8, Leiden 1982, p. 113, 270).

39. Ibn 'Arabī (attrib.), *Tafsīr* (in fact Kāshānī, *Ta'wīlāt*), vol. 1, p. 89f (drawn to my attention by Ludmila Zamah). For the authorship, see R. Forster, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese*, Berlin 2001, p. 93.

40. Gunābādī, *Bayān al-sa'āda*, vol. 1, p. 122 (the death-date given here is from *EI*[3] s.v. "Ni'mat-Allāhiyya"; 'A. Nuwayhiḍ gives it as 1311/1894 in his *Mu'jam al-mufassirīn*, Beirut 1983-4, vol. 2, p. 526).

41. There are no comments on the verse in Tustarī, *Tafsīr*, p. 37; Sulamī, *Ḥaqā'iq*, vol. 1, p. 76f; or id., *Minor Qur'ān Commentary*, p. 17-19; Ruzbihān Baqlī, *'Arā'is*, vol. 1, p. 53f. Qushayrī merely explains that the proofs are clear (*Laṭā'if*, vol. 1, p. 210); Ni'mat Allāh Nakhjawānī merely paraphrases the text (*Fawātiḥ*, vol. 1, p. 87); and Ismā'īl Ḥaqqī al-Bursawī merely quotes (without mentioning them) Shaykhzādeh, *Ḥāshiya*, p. 570, on *jizya*-payers versus the Arab pagans and Abū al-Su'ūd, *Tafsīr*, vol. 1, p. 386, on how the rational person will choose the religion of his own accord, in his *Tafsīr al-adhān min tafsīr nūr al-bayān*, vol. 1, p. 200f. He does have considerably more to say about the verse in the unabbreviated edition (*Tafsīr rūḥ al-bayān*, vol. 1, p. 406ff), but not about the words *lā ikrāha* (my thanks to Ludmila Zamah for introducing me to Ismā'īl Ḥaqqī and to Susan Gunasti for drawing my attention to the unabbreviated edition). But for a highflown Sufi interpretation centering on *lā ikrāha*, understood as divine coercion, see al-Harrālī in Biqā'ī, *Naẓm*, vol. 4, p. 40ff.

a situation in which the use of force in the service of religion had come to be seen as problematic[42]. When al-Qaffāl asserts that no fair-minded person could deny the merit of fighting in the cause of religion, it was precisely because it had been denied, even by Muslims; and when al-Jaṣṣāṣ explains why the Prophet forced the Arabs to convert, it was because some people had come to find it unacceptable. To that extent, the tenth-century exegetes were facing much the same problems as twentieth-century modernists responding to Western criticisms of *jihād*.

Unlike the modernists, however, the tenth-century exegetes were not trying to rewrite Islam as a religion which had renounced the use of force, thus recasting *jihād* as secular warfare, but rather to distinguish their religion as a set of beliefs about eternal matters from the obligations it prescribed regarding life in the here and now. Islam was both a set of doctrines about the transcendent and a civic religion. In its second capacity it regulated a society that most people entered for reasons beyond their control, usually by being born into it, sometimes by being dragged into it. Many thinking men in the fourth/tenth century had a strong sense that such external vicissitudes were separate from people's innermost convictions: communal affiliation was not to be conflated with religion in the sense of individual faith; social obligations were one thing, individual salvation was something else. In the context of Q. 2:256 adherents of this view would insist that only individual conviction counted as religion (*dīn*), which comes across as forced in linguistic terms, given that *dīn* was often used synonymously with *sharī'a* (law, civic religion); but they had to say it because it was *dīn* that the verse located in the compulsion-free zone. To a modern reader their reading also comes across as self-serving in that it allowed them to endorse the use of compulsion in religious matters while claiming to do nothing of the kind; but it did have the satisfying effect not just of reconciling the law with the *lā ikrāha* verse, but also of identifying the individual as an autonomous agent responsible for his own salvation.

The later history of the two interpretations

Both the first and the second Mu'tazilite interpretation of the *lā ikrāha* verse became standard in Imāmī exegesis, as will be seen. On the Sunni side the second interpretation reappears in two works on *aḥkām al-Qur'ān*, by the Shāfi'ite Kiyā al-Harrāsī (d. 504/1110) and the Mālikī Ibn al-'Arabī (d. 543/1148) respectively[43], but not in any verse-by-verse *tafsīr* on Q. 2:256 that I have seen before modern times. The Sunnis did pick up the interpretation of *lā ikrāha* as relating to free will, however. After Abū Muslim, al-Qaffāl and al-Ḥākim al-Jishumī, the interpretation appears in the Mu'tazilite al-Zamakhsharī (d. 538/1144), a Sunni by adoption[44]. "God did not make the matter of faith a matter of compulsion and coercion but rather of enablement and choice", he says, probably quoting Abū Muslim al-Iṣbahānī; like so many, perhaps including Abū Muslim himself, he adduces

42. Cf. P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, p. 375ff.

43. Kiyā al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 1, p. 339ff (cf. M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, p. 347); Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 1, p. 233.

44. Cf. A. J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: the Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī*, Leiden 2005. Cf. also M. Ḥ. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufassirūn*, [Cairo] 1976-89, vol. 1, p. 457ff. for a discussion of where his Mu'tazilism shows.

Q. 10:99 as well (*If your Lord had wanted it, all those on earth would have believed together. Will you then force people to become believers?*)[45]. After al-Zamakhsharī the interpretation appears in Fakhr al-Dīn al-Rāzī, as seen already, and thereafter it is cited, now from al-Zamakhsharī and now from Fakhr al-Dīn al-Razī, occasionally from both, by Niẓām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Qummī al-Naysabūrī (d. 728/1327f)[46], Abū Ḥayyān al-Andalusī (d. 745/1344), Muṣṭafā b. Ibrāhīm Ibn al-Tamjīd al-Ḥanafī (d. 880/1475)[47], the Yemeni al-Shawkānī (d. 1250/1834, a Zaydi who was a virtual Sunni)[48], the Iraqi Ālūsī (d. 1270/1854)[49] and (on the basis of al-Shawkānī) the Indian Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān (d. 1307/1889f)[50]. Ālūsī apart, it is not clear from any of these authors that the reference is to freedom from divine rather than human compulsion unless one knows the tradition.

Non-Mu'tazilite developments

The Mu'tazilites were not the only exegetes to express themselves in a fashion that laid them open to misunderstanding by modern readers. Traditionalist scholars will sometimes gloss *lā ikrāha fī al-dīn* as meaning: "Do not force anyone to convert". Contrary to what one might think, this is not a global prohibition of forced conversion, but rather a statement regarding the eligibility of infidels other than Jews, Christians and Zoroastrians for status as *jizya*-paying *dhimmīs*. According to the Shāfi'ites and many Ḥanbalīs, only Jews, Christians and Zoroastrians could be accepted as *jizya*-payers; all other infidels had to be either converted or killed. "Do not force anyone from among the People of the Book or the Zoroastrians to become monotheists after the conversion of the Arabs", as Ibn Wahb al-Dīnawarī (d. 308/920) put it, meaning that all other infidels should be forced[51]. But the Ḥanafīs and most Mālikīs held that all infidels other than the now extinct pagan Arabs (or just the now extinct pagan Quraysh) could be accepted[52], and this is what they mean when they say that nobody at all should be forced to convert. "Do not force anyone to adopt the faith after the conquest of Mecca and the conversion of the Arabs", as Abū al-Layth al-Samarqandī (d. 370/980f) said[53]. Apostates still had to be given the choice between conversion and death. The jurists were of course

45. Zamakhsharī, *Kashshāf*, vol. 1, p. 387. Unfortunately, Lane does not discuss Zamakhsharī's use of earlier Mu'tazilite *tafsīr* in his chapter on the sources of the *Kashshāf*.

46. Niẓām al-Dīn, *Gharā'ib*, vol. 3, p. 19. The lines he cites are from al-Qaffāl, but he names no names.

47. Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīt*, vol. 2, p. 292 (citing Abū Muslim and al-Qaffāl, i.e. from Fakhr al-Dīn al-Rāzī); Muṣṭafā b. Ibrāhīm, *Ḥāshiya*, vol. 5, p. 394 (where both al-Zamakhsharī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī are acknowledged: *wa-fī al-Kashshāf... qāla al-imām*).

48. Shawkānī, *Fatḥ al-qadīr*, vol. 1, p. 275 (*wa-fī al-Kashshāf*). Cf. B. Haykel, *Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge 2003.

49. Ālūsī, *Rūḥ*, vol. 3, p. 18 (some people say that the meaning is *laysa fī al-dīn ikrāh min allāh*, among them al-Qaffāl – clearly from Fakhr al-Dīn al-Rāzī).

50. *Fatḥ al-bayān*, vol. 1, p. 427 (*qāla fī al-Kashshāf*).

51. Dīnawarī, *Wāḍiḥ*, vol. 1, p. 85; similarly Fīrūzābādī, *Tanwīr, ad loc.* (unpaginated); cf. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, p. 76ff. This view is also reported in Hūd b. Muḥkim, *Tafsīr*, vol. 1, p. 240, but whether the Ibāḍīs adopted it is not clear, cf. below, note 70.

52. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, p. 77f, 79f; cf. the Mālikī position in Ibn 'Aṭiyya, *Muḥarrar*, vol. 2, p. 195f; Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Baḥr*, vol. 2, p. 292.

53. Abū al-Layth, *Tafsīr*, vol. 1, p. 695f.

well aware that the verse could be read as a universal grant of tolerance incompatible with the duty to execute apostates and wage *jihād* against non-Muslims; but those who understood it in that vein always added that it had been abrogated. The meaning was either general and abrogated or specific and concerned with *jizya*-payers, as Ālūsī said[54].

Some mediaeval scholars voiced dissident views. Thus the Andalusian Ibn Ḥazm (d. 456/1064) held that even Christians and Jews had to be fought until they were either converted or killed, on the grounds that the *kitābīs* mentioned by God in the *jizya* verse (Q. 9:29) had died out and others had appeared who plainly were not those who had been given the pre-Qur'ānic scriptures[55]. Tolerance was not for him. Nor was it for the later Andalusian Ibn al-'Arabī (d. 543/1148), who took the meaning of Q. 2:256 to be both general and valid on the grounds that what it prohibited was compelling people to adopt falsehood: Muslims could not be forced to convert to other faiths. As for compelling people with truth on one's side (*bi-l-ḥaqq*), it was part of the religion, he said[56]. The militance of these two scholars should presumably be related to the Christian *reconquista*.

In a diametrically opposed vein, the Ḥanbalite Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) argued in a number of non-exegetical works that even Arab polytheists qualified for *jizya*-paying status (though as it happened, they no longer existed). The only reason they had been forced to convert, he said in one work, was that the *jizya*-verse (Q. 9:29) had not been revealed until year 9, by which time there were no idolaters left in Arabia[57]. The plain meaning of the "no compulsion" verse was that all infidels without exception qualified for *jizya*-paying status and that none of them should be forced to convert when they were conquered. Indeed, he claimed in another work, "to anyone who carefully considers the life of the Prophet it will be clear that he did not ever force anyone to adopt his religion, and that he only fought those who fought him". Where that leaves the pagan Arabs is not clear[58]. In a third work he lays down that spiritual struggle (*jihād al-nafs*), or battling with one's own devilish inclinations, must always precede physical warfare, as it did in the case of the Prophet; one has to master every form of *jihād* to fight the enemies of God with one's heart, tongue, hand and property, and thus make God's word uppermost[59]. It sounds extraordinarily modern. He owed his conviction that the Prophet only fought defensive wars and never compelled anyone to convert to his teacher Ibn Taymiyya (d. 728/1328), who also insisted (in some of his works) that infidels were only to be fought for their transgressions, not for their unbelief on its own, and he adduced the *lā ikrāha* verse in support of this

54. Ālūsī, *Rūḥ*, vol. 3, p. 18.

55. Ibn Ḥazm, *Iḥkām*, vol. 2, p. 890; cf. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, p. 104f.

56. Ibn 'Arabi, *Aḥkām*, vol. 1, p. 233 (*'umūm fī ikrāh al-bāṭil fa-ammā al-ikrāh bi-l-ḥaqq fa-min al-dīn*).

57. Friedmann, "Classification of unbelievers", p. 185, citing Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Hidāyat al-ḥayārā*, p. 24f.

58. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Badā'i' al-tafsīr*, vol. 1, p. 414, expressing his agreement with the Iraqis and Medinese "even though they except some idolaters" (i.e. Arab pagans). Ibn al-Qayyim did not actually write a *tafsīr*; this work is a modern compilation from his writings (cf. the editorial introduction, p. 16ff).

59. *Zād al-ma'ād*, vol. 3, p. 5ff.

view[60]. In Ibn Taymiyya's case it should perhaps be seen as the obverse of the high standards of obedience to Islamic law that he demanded within the Muslim community, at least for purposes of excluding the newly converted Mongols and their Muslim collaborators from it, declaring *jihād* to be obligatory against them[61]: just as mere unbelief did not suffice to make people an object of *jihād*, so mere profession of the faith did not suffice to shield against it; what counted was behaviour. But there may well be more to it. It is far beyond my competence, however, and I must limit myself to the observation that neither Ibn Taymiyya nor Ibn Qayyim al-Jawziyya make their comments on *lā ikrāha* in formal works of *tafsīr*, let alone those of the *musalsal* (verse-by-verse) type, which tend to be more conservative than most.[62] In line with this, their views are not cited in later exegetical comments on the verse either[63].

The two exegetes constantly cited in the post-Tīmūrid period, al-Bayḍāwī (d. 685/1286 or later) and Ibn Kathīr (d. 774/1373), also make some modern-sounding statements. Al-Bayḍāwī, a Shāfi'ite keen to purge al-Zamakhsharī's *tafsīr* of its Mu'tazilite elements[64], explains that there is no (human) compulsion in religion (as far as *jizya*-paying infidels are concerned) because compulsion is forcing somebody to do something that he does not regard as good, and this is not necessary now that right guidance has become distinct from falsehood; any rational person will hasten to embrace the faith[65]. It was with this statement that he replaced al-Zamakhsharī's reading of the verse as a proclamation of free will, and his reading is certainly more persuasive, if only without my parenthetical additions. The second parentheses are necessary because he accepted the traditional limitations on religious freedom: as far as the legal import of the verse was concerned, it was either abrogated or concerned with *kitābī*s alone, as he declared in agreement with al-Zamakhsharī, adducing the story of the Anṣārī father of two Christian

60. *Qā'ida mukhtaṣara fī qitāl al-kuffār*, p. 121 (with the astonishing claim, at p. 123, that most of the *salaf* considered the verse to be neither limited nor abrogated), cf. p. 155f; M. Abū Zahra, *Ibn Taymiyya: ḥayātuhu wa-'aṣruhu, ārā'uhu wa-fiqhuhu*, [Cairo] 1952, p. 379ff. But Ibn Taymiyya also says that *jihād* is obligatory against anyone who has heard the call to God and the Prophet without responding, see *al-Siyāsa al-shar'iyya* in *Majmū' fatāwā Ibn Taymiyya*, vol. 28 (*fiqh*, VIII: *jihād*), [Beirut] 1997, p. 349; tr. O. A. Farrukh, *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam*, Beirut 1966, p. 135 (with a mistranslation); also R. Peters (tr.), *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996, p. 44. Here the cause of war is indeed unbelief.

61. Cf. the letters in *Majmū' fatāwā Ibn Taymiyya*, vol. 28, p. 410ff, 424ff (reproduced in Ibn Taymiyya, *Thalāth rasā'il fī al-jihād*, ed. M. Abū Ṣu'aylik and I. al-'Alī, Amman 1993, nos. 1 and 2), and the responsa, *ibid.*, p. 501ff, 509ff (reproduced in Ibn Taymiyya, *Fiqh al-jihād*, ed. Z. Sh. al-Kabbī, Beirut 1992, p. 119ff, 125ff).

62. Compare below, p. 141, 153.

63. The only citation of Ibn al-Qayyim's views that I have encountered is in the mottos of Ā. Ḥamad's edition of Ibn Taymiyya's treatise *Qā'ida mukhtaṣara fī qitāl al-kuffār*, intended to persuade misguided Muslim youth that shedding innocent blood is not in accordance with Islam or the model of the Prophet (p. 6, cf. 12, 17f).

64. cf. *EI*[2], s.v. "al-Bayḍāwī". Curiously, Ibn al-Munayyir (d. 683/1284), whose *Kitāb al-inṣāf fīmā taḍammanahu al-Kashshāf min al-i'tizāl* polemicizes against Zamakhsharī's Mu'tazilite interpretations (cf. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, p. 123ff), does not comment on Q. 2:256. (For Ibn al-Munayyir's own unexceptional views on the possible meanings, see his versified work, *al-Tafsīr al-'ajīb*, p. 43f.)

65. Bayḍāwī, *Anwār*, vol. 1, p. 259f.

sons. (This story, originally set in Medina before the permission to fight and the institution of the *jizya* rules, was increasingly coming to be read as a story about the rights of *jizya* payers.)[66] When he casts the truth as something freely chosen, he means it as mere praise of Islam: there was nothing in it for its adherents to dislike, as al-Aṣamm had said; its obligations were so light that everybody obeyed them of their own accord, as others had put it[67]; the evidence in its favour was so clear that every rational person would hasten to adopt it, al-Bayḍāwī now added himself.

In the same vein Ibn Kathīr (d. 774/1373) glosses the verse as meaning "do not force anyone to adopt the religion of Islam", explaining that the evidence in favour of the truth of Islam is manifest and clear, so that compulsion is unnecessary; he whom God guides to Islam will adopt it and he whose heart God makes blind will not benefit from being forced into it[68]. This is close to al-Bayḍāwī, though the wording is different, and again no legal claim beyond the usual prohibition of the forced conversion of *dhimmī*s seems to be made. For all that, it is impossible not to be struck by the distancing tone in which forced conversion is mentioned in these *tafsīr*s, especially that of Ibn Kathīr. The latter takes us back to Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya's Damascus and the enigma of how all these modern-sounding statements are to be explained.

Later exegetical works often mention that Islam is too obviously true to be in need of compulsion. In fact, Ottoman *tafsīr*s on Q. 2:256 seem to be mostly commentaries on and paraphrases of either al-Zamakhsharī or al-Bayḍāwī[69].

Sectarian interpretations

Neither the Shi'ites nor, in so far as one can tell, the Kharijites seem to have taken a particular interest in Q. 2:256[70]. But some Shi'ites did come up with views of their own.

66. That it was revealed before the order to fight scriptuaries is noted e.g. by al-Suddī in Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, p. 45f; Ibn 'Aṭiyya, *Tafsīr*, vol. 2, p. 197; Qurṭubī, *Aḥkām*, vol. 3, p. 281. Contrast Shirbīnī, *Sirāj*, vol. 1, p. 170; Abū al-Su'ūd, *Irshād*, vol. 1, p. 386; Fayḍī, *Sawāṭi'*, vol. 1, p. 238f (where the Anṣārī is barely recognizable); and later works.

67. Above, notes 18-19.

68. Ibn Kathīr, *Tafsīr*, vol. 1, p. 310f.

69. I am indebted to Susan Gunasti for discussions of this point.

70. Only Ibāḍī *tafsīr*s survive, and they are not numerous. Of those available, that of Hūd b. Muḥkim al-Hawwārī (mid-3rd/9th cent.) could have been written by a mainstream Basran, as indeed in a sense it was, since it is based on the commentary of Yaḥyā b. Sallām (d. 200/815) (cf. C. Gilliot, "Le commentaire de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim", *Arabica* 44 [1997], p. 181f); and the late 3rd/9th cent. Abū al-Ḥawārī omits the verse from his *Dirāya*. The epistle attributed to Sālim b. Dhakwān makes it clear that the "tolerance verses" were abrogated by the permission to fight, but does not cite Q. 2:256 (P. Crone and F. Zimmermann (eds. and trs.), *The Epistle of Sālim b. Dhakwān*, Oxford 2001, p. 65ff (vol. 2, § 25-31); for the expression "tolerance verses", which Sālim does not use, see below, note 109). The modern Ibāḍī Aṭfayyish (d. 1322/1914) merely says that nobody should be forced to convert to Islam (*Taysīr al-tafsīr*, vol. 1, p. 412; cf. below note 72), though he also says that infidels other than *kitābī*s and Zoroastrians should be killed if they do not convert (*Himyān al-zād*, vol. 3, p. 358).

Ismailis

The most interesting Shi'ite interpretation is that of the Ismailis, who voice it outside the genre of *tafsīr*. In his work on prophethood, the missionary Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934) declares that *jihād* is meant to bring people under the law (the *ẓāhir*); once this has been achieved, they are to be left to choose their own saving faith without further compulsion: this, in his view, is what the *lā ikrāha* verse proclaimed[71]. Here we have the distinction between outer and inner man that we met in the Mu'tazilite justification of forced conversion: outer man is subject to compulsion, inner man is free. But there are two significant differences. First, the freedom that al-Jaṣṣāṣ had described as a plain fact, arising from the impossibility of forcing people to believe, is here a legal right: Abū Ḥātim is saying that it is not *allowed* to force people to believe. Secondly, Abū Ḥātim is not talking about infidels living as hypocrites under Islamic law, but about Muslims living as dissidents under that law: what the verse established was that they were free to choose their own path to salvation; as long as they observed the law, their beliefs were a private matter and nobody had the right to interfere with them. In other words, the Ismailis read the verse as a proclamation of tolerance of Muslim dissidence. They were the only Muslims to do so until modern times. (The Ibadi Muḥammad b. Yūsuf Aṭfayyish (d. 1332/1914) does comment that opponents are not to be forced to adopt "our religion", but whether this ruling is of pre-modern origin is impossible to say.)[72] One would assume the Ismailis originally to have adopted this interpretation in an attempt to legalise their own position, but they applied their understanding of the verse to mainstream Muslims living under Ismaili rule as well[73].

Given that the distinction between inner and outer man was widely made in the tenth century and that Abū Ḥātim al-Rāzī died almost half a century before al-Qaffāl (d. 365/976) and al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), it seems unlikely that the Ismailis should be indebted to Mu'tazilism here. But Mu'tazilism does seem to be involved when we reach Abū al-Fawāris (fl. c. 400/1000). In answer to the question why 'Alī did not take up the sword when he was deprived of the caliphate, Abū al-Fawāris replies that *jihād* (against other Muslims) was obligatory only in connection with apostasy and adduces Q. 2:256 in support of this view, explaining that acts performed under compulsion have no moral value and that "all these tests (*imtiḥānāt*) and trials (*fitan*)... have been instituted as a respite for the devils so that they can lead astray and tempt and cause people to deviate from God's path by way of trial (*ikhtibāran*) and tribulation (*balwan*) for the community"[74]. This does sound remarkably Mu'tazilite. Here as in Abū Ḥātim and other Ismaili attestations, however, the verse is understood, not as a description of God's refusal to coerce human beings to believe, but rather as God's injunction to humans to refrain from using force against others in matters of faith as long as they abide by the law: it was in obedience to this verse that 'Alī had abstained from taking up arms against his opponents. The tolerance granted by the Ismailis only applied to followers of Islamic law, not to adherents of any religion, so we are still a long way from the modernist interpretation. But it does show how easily the Mu'tazilite exegetes on free will could be read as ruling out human rather than, or as well as, divine coercion.

71. Abū Ḥātim al-Rāzī, *A'lām al-nubuwwa*, p. 110-112.
72. Aṭfayyish, *Himyān al-zād*, vol. 3, p. 358.
73. Cf. P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, p. 380.
74. Abū al-Fawāris, *Risāla fī al-imāma*, ch. VII (my translation).

Zaydis

The Zaydis also came up with an interpretation of their own. According to them, the Imam al-Hādī (d. 298/911) took the verse to mean there could be no such thing as forced conversion of Muslims. He said that the verse was revealed to Muḥammad after the treaty of Ḥudaybiyya: in accordance with that treaty, Muḥammad would return Meccans who came to him, and back in Mecca the unbelievers would force them to renounce Islam; God put an end to this situation by telling Muḥammad to stop sending converts back and permitting the Muslims to use force against the unbelievers until they had been either converted or annihilated[75]. In other words, God forbade forced conversion to falsehood and permitted forced conversion to the truth: this is the interpretation that later crops up in the Andalusian Ibn al-'Arabī (d. 543/1148)[76].Since the Andalusian is not likely to have read Zaydi literature, one would take the interpretation to have enjoyed wider currency than the exegetical tradition currently available suggests. It crops up in modern times too, as will be seen. Then as now the condemnation of forced conversion to falsehood is not a plea for tolerance by a beleaguered minority, but rather a refusal by militants to practise tolerance themselves: the verse established religious freedom for Muslims, not for anyone else.

The Zaydis were also familiar with the traditional interpretations of Q. 2:256 [77] and at some point they adopted the first Mu'tazilite interpretation as well. Presumably, they were introduced to it by al-Jishumī (d. 494/1101), given that the latter, who started as a Ḥanafī, ended as a Zaydi[78]. But they also knew it from Fakhr al-Dīn al-Rāzī[79].

Imāmīs

Unlike the Zaydis and the Ismailis, the Imāmīs do not seem to have come up with their own interpretation of *lā ikrāha*, which does not in fact seem to have interested them very much. Their earliest exegetes only comment on other parts of Q. 2:256 or omit the verse altogether[80]; the same is true of several later exegetes[81].

75. Sharafī, *Maṣābīḥ*, MS, vol. 2, p. 506. This passage was located by Bernard Haykel, who kindly sent me both a photograph and a transcription.
76. Cf. above, note 56.
77. Najrī, *Shāfī al-'alīl*, vol. 1, p. 340. He is also classified as a Ḥanafī.
78. Madelung, *Qāsim*, p. 186f. Jishumī could be the ultimate source of the statement of the 9th/15th-century al-A'qam that "there is no coercion from God in religion; rather, the servant chooses" (*Tafsīr*, p. 57).
79. Sharafī, *Maṣābīḥ*, MS, vol. 2, p. 505. The authorities are given as Abū Muslim and al-Qaffāl, but it is clearly from Fakhr al-Dīn al-Razī that they are cited.
80. Thus Thumālī, *Tafsīr*, p. 119; Furāt, *Tafsīr*, vol. 1, p. 69f; 'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 259f, no. 563f; al-Ḥasan al-'Askarī (attrib.), *Tafsīr*, p. 497ff. For the limited interest of pre-Būyid exegetes in issues not directly related to Shi'ism, see M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden 1999, p. 79.
81. Thus the 10th/16th-century commentators Ardabīlī, *Zubdat al-bayān 'an aḥkām al-qur'ān*, p. 863; Astarābādī, *Ta'wīl al-āyāt al-ẓāhira*, p. 101f; and the 11th/17th-century Baḥrānī (cf. the reference below, note 92).

The view that *lā ikrāha* referred to the ease with which the Islamic precepts were obeyed appears in Imāmī *ḥadīth*, but not, it seems, in the extant works of *tafsīr*[82]. The earliest Imāmī exegete to comment on *lā ikrāha*, al-Qummī (fl. c. 307/919), merely cites 'Alī al-Riḍā (d. 203/818) as commenting that nobody is (or should be?) forced to convert (*lā yukrahu aḥad 'alā dīnihi*); rather, people come (should come?) to the truth after seeing the difference between right guidance and falsehood[83]. Exactly what he meant is unclear, but he could be referring to the impossibility of coercing inner man. Some later scholars list the verse as abrogated[84].

Inner man makes his unambiguous appearance in Imāmī literature with al-Ṭūsī (d. 459/1067), who cites the three traditional interpretations along with al-Zajjāj's injunction (cited anonymously) that people who have become Muslims thanks to war should not be told that they have been forced to convert. In answer to the question how there can be no compulsion in religion when people are being killed (read: fought?) over it, he gives the same answer as al-Jishumī, but in different words: there is no compulsion in that which is truly religion (*fīmā huwa dīn fī al-ḥaqīqa*), which is the acts of the heart, as opposed to that which is open to coercion, namely external conformity; the person compelled to utter the two *shahādas* does not actually adopt the religion, any more than the person forced to profess unbelief actually becomes an unbeliever[85]. He is endorsing the second Mu'tazilite interpretation. Ibn Idrīs al-Ḥillī (d. 598/1202) reproduces al-Ṭūsī's statement[86], and a condensed version of Ibn Idrīs appears in al-Shaybānī (d. 994/1585)[87]. Al-Zajjāj's injunction also appears in other Imāmī works without being linked to the Mu'tazilite interpretation[88].

The first Mu'tazilite interpretation appears with al-Ṭabrisī (d. 548/1154). The verse means that "the affairs of religion are based on enablement and choice (*al-tamakkun wa-l-ikhtiyār*), not on force and coercion (*al-qasr wa-l-ijbār*)", he says, adducing Q. 10:99 and drawing on either Abū Muslim al-Iṣbahānī or al-Zamakhsharī[89]. "The meaning is that there is no divine coercion in religion (*laysa fī al-dīn ikrāh min Allāh*); rather, the servant is given a choice (*al-'abd mukhayyar*)", he says in another work, using the same words as al-Jishumī and adding al-Ṭūsī's explanation that true religion is in the acts of the heart, not the profession of the two *shahādas* (which can be imposed by human force)[90]. Here he is fusing the two Mu'tazilite interpretations. The same seems to hold true of Nūr al-Dīn al-Kāshānī (d. after 1115/1703f), according to whom "God did not base faith (*īmān*) and Shi'ism on force and coercion but rather on enablement and

82. Cf. above, note 19.

83. Qummī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 92; also cited in Majlisī, *Biḥār*, vol. 92, p. 263f, where it is attributed to 'Alī al-Riḍā.

84. Ibn al-'Atā'iqī, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, p. 52f; cf. also Ibn Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ*, vol. 1, p. 121.

85. Ṭūsī, *Tibyān*, vol. 2, p. 311.

86. Ibn Idrīs al-Ḥillī, *Muntakhab*, p. 95.

87. Shaybānī, *Mukhtaṣar nahj al-bayān*, p. 42.

88. Thus the first Imāmī *tafsīr* in Persian, Abū al-Futūḥ al-Rāzī, *Rawḥ al-jinān*, vol. 2, p. 330 (probably using al-Tha'ālibī), and Mullā Fatḥ Allāh Kāshānī, *Manhaj al-ṣādiqīn*, p. 98; cf. also below, note 90, on al-Ṭabrisī.

89. Ṭabrisī, *Jawāmi'*, vol. 1, p. 167f.

90. Ṭabrisī, *Majma' al-bayān*, vol. 2, p. 306. He also cites al-Zajjāj's injunction, but separately from his Mu'tazilite interpretation.

choice, unlike *islām* (i.e. membership of the Muslim community)"[91]. The words are Abū Muslim's (or al-Zamakhsharī's) on free will, but what they are being made to support appears to be the claim that inner man remains free even when outer man is coerced by other human beings.

With al-Shaybānī and Nūr al-Dīn al-Kāshānī we have reached the Ṣafavid period, when Iran was being converted to Shi'ism by force, and what al-Kāshānī is saying may be that people cannot be forced to become Shi'ites in terms of *īmān*, inner faith, but only in terms of *islām*, external practice: if so, he is condoning the forced conversion of Sunnis on the grounds that their inner convictions are left alone. But one can also read him as saying that people can only be forced to become Muslims, not Shi'ites, since Shi'ism is inner faith. If so, the passage is critical of the forced conversion of Sunnis. Criticism certainly seems to be what we encounter in Nūr al-Dīn al-Kāshānī's grandfather, Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091/1680). This scholar starts by citing al-Qummī on how nobody should be forced to convert, al-Bayḍāwī (unnamed) on how there is no need for compulsion because any rational person will embrace the faith, and the traditional view that the verse should be understood as a general proclamation of tolerance which had been abrogated or limited to the People of the Book. He proceeds to conclude that if the word *dīn* means Shi'ism here, as it does in the *ḥadīth* of Ibn Ya'fūr, then the verse should be understood as prohibiting the use of force in Shi'ism *without* recourse to postulates of abrogation or limitation[92]. This sounds like polemics against current policies.

But the polemics, if such they are, can hardly be described as resounding, and it is impossible to discern any reference to current affairs in other exegetes, whether Ṣafavid or later. Some refrain from commenting on *lā ikrāha* altogether[93]. Mirzā Muḥammad al-Mashhadī (d. 1125/1713f) glosses the statement with some words from al-Bayḍāwī (unnamed), construing the right guidance (*rushd*) that has become clear from error in the next line as evidence that there must be an infallible guide at all times[94]. 'Alī b. al-Ḥusayn al-'Āmilī (d. after 1168/1754f) repeats that God did not base faith (*īmān*) on compulsion, only on choice, but does not develop the theme.[95] Shubbar (d. 1242/1826f) says the same, adducing Q. 10:99[96]. Exegetes writing in Persian stick to the three traditional interpretations[97]. There can be no doubt that the verse-by-verse commentary (*tafsīr musalsal*) was an extremely conservative genre.

91. Kāshānī, *Tafsīr al-mu'īn*, vol. 1, p. 127.

92. Kāshānī, *Ṣāfī*, vol. 1, p. 261; more briefly also ibid., *Aṣfā*, vol. 1, p. 121. For the tradition (cited in full in the *Aṣfā*), see 'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 259, no. 564; Baḥrānī, *Burhān*, vol. 3, p. 242f, where the tradition is also adduced *ad* Q. 2:256, here to identify the Shi'ites as the believers whom God will lead into His light as against the adherents of *ṭāghūt* whom He will lead into darkness, regardless of behaviour (the *ṭāghūt*, treated as a plural, are the usurpers already in Qummī.)

93. Cf. above, note 81.

94. Mashhadī, *Kanz al-daqā'iq*, vol. 1, p. 611f.

95. 'Āmilī, *Wajīz*, vol. 1, p. 205.

96. Shubbar, *Tafsīr*, p. 79.

97. Thus the 11th-century Isfarā'inī, *Tāj al-tarājim*, vol. 1, p. 297f; the 12th-century Abū al-Futūḥ al-Rāzī, *Rawḥ al-jinān*, vol. 2, p. 329f; the 15th or 16th-century Abū al-Maḥāsin Jurjānī, *Tafsīr-i gāzūr*, vol. 1, 336f; and Mullā Fatḥ Allāh Kāshānī (d. 988/1580), *Manhaj al-ṣādiqīn*, vol. 2, p. 97f (with some echoes of al-Bayḍāwī). I cannot find Q. 2:256 in Abū al-Fatḥ Jurjānī (d. 976/1568), *Tafsīr-i shāhī*.

The nineteenth and twentieth centuries

The Sunnis

We now reach the period in which the great wrench from the tradition begins. It does not always show: some exegetes continue to write much as before, even into the 1990s[98]. But they are greatly outnumbered by those in whom change can be discerned.

There is an early modernist in al-Qāsimī, a Damascene who died in 1332/1913. He cites Ibn Kathīr (Do not force anyone to convert) and, without naming him, Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the first Mu'tazilite argument (God did not base religion on force and compulsion: force would be incompatible with this world as a place of trial and tribulation, with al-Qaffāl's explanation). His modernism shows in the fact that he takes the two statements to mean the same, namely that "the sword of *jihād*... is not employed to force people to adopt religion, but rather as protection for the mission on behalf of religion and surrender to its sovereign and just rule"[99]. What he is trying to rebut, without mentioning it, is the old charge that Islam had been spread by force, now taken up by the all too powerful Westerners. Al-Qāsimī, whose argument recurs in later Syrian *tafsīr*[100], rebuts the charge by reading the verse as an unconditional rejection of force in matters of religion and explaining that the armies involved in the expansion of Islam had been acting as mere protectors of the missionaries. This was a good argument because it was how the Christian detractors of Islam had often legitimated their own use of military force. The idea that conquest would allow missionaries to go about their business is as old as Gregory I (d. 605)[101]. Pope Innocent IV (d. 1254) had formally ruled that infidel rulers could be forced to allow the free movement of missionaries in their lands, and the Spanish had used that argument to legitimate their conquest of the Americas[102]. Where the Muslims traditionally fused the roles of warrior and missionary, the Christians traditionally separated them[103]: this was what al-Qāsimī was now doing as well.

Al-Qāsimī does not mention the Western charges that he is trying to dismiss, but they are explicit in Rashīd Riḍā (d. 1354/1935), a reformist whose comments on Q. 2:256 are based on Muḥammad 'Abduh's lectures. Many of our enemies claim that the religion was established by the sword (*qāma bi-l-sayf*), he says, but this is not true; for in Mecca, Islam was persecuted and in Medina the "no coercion" verse was revealed as soon as the idea of forcing somebody to convert suggested itself, namely when Anṣārī parents wanted to compel their Jewish or Christian children to become Muslims; it was other religious communities that

98. See for example Āl Mubārak, *Tawfīq*, vol. 1, p. 331; Tu'aylab, *Fatḥ al-raḥmān*, vol. 1, p. 308f; Ḥikmat b. Bashīr b. Yāsīn, *Tafsīr* – three Saudis who could all have written a thousand years earlier.

99. Qāsimī, *Maḥāsin*, vol. 3, p. 664f.

100. Cf. Sā'is, Karsūn and al-Subkī, and Zuḥaylī, below, notes 111, 159, without mentioning his name. Note also the concept of *ḥurriyyat al-da'wa* in Sayyid Quṭb, below, note 137.

101. C. Erdmann, *The Origin of the Idea of the Crusade*, Princeton 1977 (German original 1935), p. 10f.

102. J. J. Muldoon, *Americas in the Spanish World Order: the Justification for Conquest in the Seventeenth Century*, Philadelphia 1994, p. 17f, 21ff.

103. They did so in the Crusades as well. The Crusaders were out to liberate Jerusalem, not to convert the Muslims.

went in for the use of force, especially the Christians, he says. To Riḍā, the story of the Anṣārīs does not illustrate the rights of *dhimmīs* (let alone a bygone historical situation), but rather a universal prohibition of forced conversion; of limitation or abrogation he does not say a word[104]. His tone is highly rhetorical, but his claims certainly struck a chord. They are often cited[105], even by Shi'ites[106].

There is no trace of the Mu'tazilite arguments in Rashīd Riḍā, nor is there in the Palestinian Darwaza (wrote 1930s-40s), who examines the verse with a new attention to the overall context and concludes that it must be meant as a general affirmation of religious freedom (*al-ḥurriyya al-dīniyya*)[107]. But both Mu'tazilite arguments reappear in Elmalılı (d. 1942), author of a *tafsīr* in Turkish, who argues that religion is confession by the heart and beyond the reach of compulsion: even God refrains from constraint in the matter. As a modernist, he took this to mean that the verse forbids the use of force, and that moreover it does so generally, without being limited to the People of the Book, let alone abrogated[108]. In the same vein al-Ḥijāzī (first published 1951) adduces the old idea that inner man is beyond compulsion to prove, not that forced conversion is perfectly compatible with the *lā ikrāha* verse, but on the contrary that the verse forbids it. In favour of this view he also cites Q. 10:99 (*Will you then force people to become believers?*) and other tolerance verses traditionally held to have been abrogated in Medina[109], reading them as eternal commands, and combines all this with arguments drawn from Rashīd Riḍā[110]. Forty years later, Sā'is, Karsūn and al-Subkī (published 1994) likewise seize on the view that inner man is beyond compulsion; "one cannot conceive of compulsion in it (*lā yutaṣawwaru al-ikrāh fīhi*), given that religion is a creed", as they say, sounding remarkably like al-Jishumī, but taking the fact that it was impossible to mean that it was forbidden[111].

More commonly, though, it is the first Mu'tazilite understanding of the verse that the modernists use, tacitly rewriting the freedom from divine coercion as a prohibition of its human counterpart. Thus Ḥamza, Barāniq and 'Alwān (published 1953-62) read al-Qaffāl in Fakhr al-Dīn al-Rāzī (both unnamed) as prohibiting human coercion in matters of faith and identify this as the message of the story of the Anṣārī and his two Christian sons, which they understand as a grant of

104. Rashīd Riḍā, *Tafsīr*, vol. 3, p. 36f; cf. J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manār*, Paris 1954, ch. IX.

105. Cf. al-Ḥijāzī, al-Khaṭīb al-Mawṣilī and al-Zuḥaylī, below notes 110, 158, 191, and the modern editor in Māwardī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 271, note, who all quote him without mentioning him.

106. Rashīd Riḍā is quoted by name by Shīrāzī (below, note 124), and without acknowledgement in Āyatullāh Sabzawārī (below, note 130).

107. Darwaza, *Tafsīr*, vol. 3, p. 384. The verse also endorses *ḥurriyat al-i'tiqād* in Ibn al-Khaṭīb (publ. 1964), *Awḍaḥ al-tafāsīr*, p. 50.

108. A. Karamustafa, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır's (1878-1942) philosophy of religion", *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), p. 278 (drawn to my attention by Susan Gunasti).

109. "Tolerance verses" here translates *āyāt al-muwāda'a*, an expression which seems to have been coined in the western Islamic world (cf. Ibn 'Aṭiyya, *al-Muḥarrar*, vol. 2, p. 196; Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Baḥr*, vol. 2, p. 292; Tha'ālibī, *Jawāhir*, vol. 1, p. 245; compare also Ibn Juzayy, *Tafsīr*, vol. 1, p. 64).

110. Ḥijāzī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 7f. The author is not otherwise known to me.

111. Sā'is, Karsūn and Subkī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 283f. They also use al-Bayḍāwī and al-Qāsimī without naming them.

universal tolerance[112]. The Tunisian Ibn ʿĀshūr (d. 1970) echoes al-Zamakhsharī on how faith is based on enablement and choice in his discussion of Q. 2:256 as a grant of universal tolerance, in which there are also shades of al-Bayḍāwī on how rational people will accept Islam of their own accord. (He plays around with the chronology of revelation, too, as will be seen.)[113] Ṭanṭāwī (published 1977) quotes al-Ālūsī's rendition of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, as well as Ibn Kathīr and al-Bayḍāwī, without naming any names, retaining al-Ālūsī's explicit identification of *lā ikrāha* as a denial of divine compulsion, but nonetheless concluding that the verse prohibits forced conversion (by humans); and Shiḥāṭa (1980s) repeats Ṭanṭāwī's comments, also without naming his source[114]. The modernist recasting of the first Muʿtazilite interpretation is carried into the Islamicist literature in English by Sachedina on al-Zamakhsharī, and by McAuliffe and, much as I regret it, myself on Fakhr al-Dīn al-Rāzī[115].

In short, both Muʿtazilite interpretations have served to provide anchorage in Sunnism for the interpretation of Q. 2:256 as a universal declaration of religious tolerance. Their Muʿtazilite origins have clearly been forgotten, partly thanks to the old habit among Muslim scholars of quoting other people's statements as their own and partly as a result of the constant invocation of al-Bayḍāwī, Ibn Kathīr and other Sunni authorities in the same context[116]. It is undoubtedly as a timeless grant of universal tolerance that the vast majority of educated Muslims understand the verse today, especially when they write in English. One can read it on the web, and on bumper stickers[117]. Even the *mujāhid*s who kidnapped the American journalist Jill Carroll in Iraq in January 2006 kept insisting, during their attempts to convert her to Islam, that there was "no pressure" on her to follow their religion[118]. It was also as a timeless grant of universal tolerance that the Muslim response to the papal speech at Regensburg in September 2006 presented the verse, though the formulation seemed to make an alarmingly Muʿtazilite distinction between inner and outer man[119].

112. Ḥamza, Barāniq and ʿAlwān, *Tafsīr*, vol. 3, p. 10f. The authors are not otherwise known to me.
113. Ibn ʿĀshūr, *Tafsīr*, vol. 3, p. 26.
114. Ṭanṭāwī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 588f; Shiḥāṭa, *Tafsīr*, vol. 3, p. 26f.
115. A. A. Sachedina, "Freedom of conscience and religion in the Quran", in D. Little, J. Kelsay and A. A. Sachedina, *Human Rights and the Conflict of Cultures*, Columbia, SC, 1988, p. 67f; above, note 23.
116. There is a neat example in Rahman, *Punishment of Apostasy*, p. 24: he cites Abū Muslim and Qaffāl from Abū Ḥayyān al-Andalusi, not knowing that their *tafsīr*s were Muʿtazilite, adding Zamakhsharī (who is probably also citing Abū Muslim) without giving a thought to his Muʿtazilism, and mentioning that the same reasoning is found in Ālūsī, not knowing that he too is summarizing Abū Muslim and al-Qaffāl (from Fakhr al-Dīn al-Rāzī). He caps it all by citing Ibn Kathīr on the uselessness of coercion.
117. Orit Bashkin directed my attention to the web (see for example the Islamic Supreme Council of America on "Democracy according to Traditional Islamic Sources", 2:2 (http://www.islamicsupremecouncil.org/Publications/Papers/islamanddemocracy-091502.htm#_Toc14018355). Joseph Lowry saw a bumper sticker saying "No compulsion in Islam" in Philadelphia on 14th April, 2004.
118. "They'd kidnapped me, they all had guns ready to kill me, but oh no, no pressure there", as she comments (http://www.csmonitor.com/2006/0816/p01s01-woiq.htlm; drawn to my attention by Karen Bauer).
119. Cf. below, p. 154.

The Imāmīs

Modernism took much longer to make its appearance in Imāmī than in Sunni commentaries on Q. 2:256[120]. The first break with tradition seems to come in the work of the Lebanese Mughniyya (or Maghniyya, published 1968). According to him, the verse proclaims that Islam does not force anyone to embrace it by force, as also shown by Q. 10:99 (*Will you force people to become believers?*). This is the standard modernist interpretation, presumably blown into Imāmī society by winds from the Sunni world around it. It is also what Mughniyya would like the verse to mean, but he is too well schooled in the tradition to find it unproblematic. He has the reader ask what the point of prohibiting the use of force would be, given that the heart is beyond the reach of compulsion, clearly a reference to the second Muʿtazilite interpretation. Unlike the Sunnis who simply rewrite the Muʿtazilite description as a prescription (human beings cannot, i.e. may not, force others to convert), Mughniyya sees that the Muʿtazilite and the modernist interpretations are actually at loggerheads: if human beings simply cannot be forced to convert, why bother to legislate against it? He replies by reiterating that if the verse is read as a negative command rather than a factual statement, it prohibits forced conversion. But he concedes that one of the aims of war in Islam was *iẓhār al-islām*, the external adoption of Islam. Only somebody infallible, i.e. the Imam, or his deputy can wage such war, he adds, but this does not of course disprove that it is enjoined. In sum, he leaves the problem unresolved[121].

Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī (published 1970), on the other hand, takes the verse to state either that compulsion only affects external acts or that the use of compulsion is prohibited: either way, he is implicitly taking the issue to be human relations with other humans. According to him, the verse proves that Islam was not spread by the sword, though he makes no attempt to deny the religious nature of the fighting it prescribes: its purpose is not to spread religion by force, he says, but rather to revive the truth (*iḥyāʾ al-ḥaqq*) and defend monotheists, whose religion is that of human nature (*al-fiṭra*). Once all have been subjected to the religion of prophethood, there will be no problem about tolerating other monotheists, whether Jews and Christians. Whether human nature leaves room for Zoroastrians, Bahāʾīs, atheists or pagans he does not say[122].

With some exceptions[123], the works written over the next three decades take their cue from Ṭabāṭabāʾī: all proclaim Islam to be a religion of tolerance while at the same time endorsing the use of force; all angrily deny that Islam was spread by the sword, yet frequently justify coercion with reference to the distinction between inner and outer man and/or the idea of Islam (or monotheism in general) as the

120. Cf. the traditional nature of al-Hāʾirī al-Tihrānī al-Mufassir (publ. 1337/1918f), *Muqtanayāt*, vol. 1, p. 115f; Khālidī, *Ṣafwat al-ʿirfān* [in Persian], vol. 1, p. 172f; Khūʾī, *Bayān*, vol. 1, p. 326ff (publ. 1966); Najafābādī, *Furqān*, vol. 2, p. 260, 263 (as late as the 80s?).
121. Mughniyya, *Tafsīr*, vol. 1, p. 396-8.
122. Ṭabāṭabāʾī, *Mīzān*, vol. 2, p. 342ff.
123. Notably Sabzawārī, *Jadīd*, vol. 1, p. 326f (cf. also below, note 150); Najafī, *Tafsīr-i āsān*, vol. 2, p. 130ff, who both read the verse as a straightforward affirmation of religious freedom, though the former starts by seeing it as about free will; and Dukhayyil, *Wajīz*, p. 53, still interpreting the verse as a proclamation of freedom from divine coercion.

inborn religion of mankind, and all tacitly or explicitly limit the grant of tolerance to Jews and Christians.

Thus Makārim Shīrāzī (published 1974, in Persian) argues that there is no need to convert people by force, given the wealth of proofs in favour of Islam; it is not actually possible to do so either, given that compulsion does not reach the heart; and on top of that it is forbidden by Q. 2:256, revealed in response to the Anṣārī who wanted to compel his two sons to become Muslims[124]; this Anṣārī behaved in the manner of tyrannical rulers, he says: to him as to Sayyid Quṭb, possibly his source of inspiration, it is secularist rulers who are guilty of trying to change people's convictions by force[125]. If even a father was not allowed to do so, *a fortiori* it was ruled out for others, he says. All this decisively refutes the poisoned propaganda of the Church (or, as the Arabic translation has it, the Crusaders) that Islam was spread by the sword. However, Shīrāzī adds, idolatry is not a religion from the point of view of Islam, so there is no contradiction between Q. 2:256 and the Qur'ānic verses ordering polytheists to be fought[126]. The Lebanese Faḍlallāh (published 1983) similarly declares that Islam does not consider polytheism or atheism (*ilḥād*) to be religions and so cannot coexist with their adherents, who must be forcibly made to live as Muslims as far as their external behaviour is concerned, whereas People of the Book can be offered freedom of religion if they accept the conditions of *dhimma*[127]. Both he and Dr al-Shaykh Muḥammad al-Ṣādiqī (1985f) observe that the use of force is enjoined by the duty of *al-amr bi-l-ma'rūf*, thereby making it clear that the issue is the right to coerce other Muslims. But such use of force is not really coercion according to al-Ṣādiqī; rather it is bringing people into line with their own nature and sound rationality (*al-'aqliyya al-ṣāliḥa*); and in any case, what they believe in their hearts is not open to coercion at all[128]. Al-Karamī (published 1981f) similarly justifies coercing people to "return" to the truth on the grounds that there is no suspicion of force in the innermost heart[129], while the Ayatollah 'Abd al-Alā Sabzawārī (published 1997) declares coercion to be unnecessary, impossible, and forbidden. Islam was not established by the sword, he says, for the Muslims were persecuted in Mecca. But Muslims fight in a defensive vein for the revival of the truth (*iḥyā' al-ḥaqq*) and the return of people to their original nature, and since Islam is in conformity with an intact original nature (*al-fiṭra al-salīma*), he who denies it is actually denying his own identity (*huwiyya*) and will (*irāda*). Besides, coercion only affects the external man. On top of that, compulsion can also be good, both for the public order and for the victim; indeed, what could be morally more repugnant than leaving somebody to work for his own eternal damnation? What the verse forbids, he says, is the use of compulsion without right (*bi-ghayr al-ḥaqq*), such as that employed by despots and tyrants (*al-ṭawāghīt wa-l-jabābira*), or maybe it forbids compelling believers

124. He quotes the story from the *Tafsīr al-manār*, explicitly saying so.
125. See p. 148 below.
126. Shīrāzī, *Namūna*, vol. 2, p. 204ff; Arabic tr. *Amthal*, vol. 2, p. 181ff. He probably owes the last point to Sayyid Quṭb too.
127. Faḍlallāh, *Min waḥy al-Qur'ān*, vol. 5, p. 23ff.
128. He makes much the same point, now as Dr Āyatullāh al-Ṣādiqi, in his short *Tafsīr al-qur'ān bi-l-qur'ān*, p. 42.
129. Karamī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 337f.

to adopt unbelief, in the same way as Q. 16:106 (*Anyone who utters unbelief after accepting belief in God, except under compulsion ...*)[130].

All this is remarkably incoherent. If there had not been a religious revolution, the Imāmīs would presumably have used the first Mu'tazilite argument in the standard modernist way to prove that Islam prescribes religious freedom. But a revolution there was, and so it is the second Mu'tazilite argument that dominates their discussions, countering their modernist affirmations of religious freedom with what amounts to the traditional Mu'tazilite position on forced conversion: it is a good thing and no such thing exists. The incoherence arises from the fact that doctrines concerning two different aspects of life – the individual's relationship with God on the one hand and with fellow human beings on the other – have been collapsed into a single doctrine about the same reality: it is the same human beings who grant religious freedom, circumscribe it, and take it away again; God is not in the picture any more, except as the higher cause in the name of which the grant is made and revoked. In combination with the old doctrine that Islam is the religion of original human nature (*fiṭra*), this gives the modern Imāmī arguments a totalitarian intrusiveness all too familar from other twentieth-century ideologies. However self-serving the Mu'tazilite arguments may have been, they did at least have the merit of leaving the individual in control of his own inner self, responsible only to God. In the Imāmī arguments of the revolutionary period, by contrast, even inner man has been subjected to definition by the upholders of civic religion. Like the Marxist notion of false consciousness or the Freudian idea of the subconscious, the modern Imāmī concept of the *fiṭra* allows external authorities to identify the mental processes in the most private recesses of the individual's inner self, so that he has nowhere to retreat: others claim to know better than he does himself what his true nature is; humans have taken over the role of God (in this particular case in the name of God). What we encounter here is true modernity with its lack of sacred barriers, its flat reality shorn of metaphysics, its uniformly bureaucratic management of everything – the world in which most of us live. Nowhere is it more obvious that whatever Islamists may be up to, it is not the re-enchantment of the world[131].

How far this style of argument continues today I do not know, but new tones are certainly heard as well. Mullahs who argue in favour of religious pluralism have appeared in Iran[132], and Faḍlallāh has also changed his tune. In response to a question regarding the incompatibility of *lā ikrāha* and ideological coercion legalized by court jurists in the past, he now explains that some jurists understand Islamic concepts "in a partial and arbitrary way", perhaps unduly influenced by verses that call for toughness vis-à-vis unbelievers, so that they forget that in peacetime the dialogue (a word he now likes to use) should be friendly and based on

130. Sabzawārī, *Mawāhib*, vol. 4, p. 247ff (tacitly citing Rashīd Riḍā at p. 250). Ṣādiqī also mentions that the verse forbids *al-ikrāh 'alā tark lafẓ al-īmān*, citing the same verse (*Furqān*, vol. 3, p. 223, 226). Cf. Ibn al-'Arabī, above, note 56.
131. For Weber's evocative view of modernity as disenchantment of the world, see H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds. and trs.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 1946, p. 139; L. A. Schaff in S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge 2000, p. 104f.
132. Thus for example Kadivar, below, note 142.

arguments that can find their way to the heart without any coercion[133]. Such views still do not seem to have found their way into verse-by-verse *tafsīr*.

The three further questions

This completes the main assignment of this paper, bringing us to the three further questions. First, how do the Sunni Islamists cope with the verse? Secondly, how do modernists and many Islamists who read the verse as a grant of religious freedom cope with inconvenient parts of the tradition? (Under this heading I shall consider the subsidiary question why modern historians and believers so often find themselves at odds). And finally, what might a modern historian take the meaning of the verse to be?

The Sunni Islamists

The term "Islamists" is here used to mean Muslims who want Islam to be the basis of public life again, to serve as the authoritative source in political and social affairs no less than private ones, which makes them a species of reformists and distinguishes them from modernists, who typically adopt secular ideologies (such as nationalism, socialism or liberalism) for the regulation of the public space. In the Shi'ite world modernism arrived late and Islamism triumphed early, so that for practical purposes they had to be treated together. But in the Sunni case they are distinct.

Like their Shi'ite counterparts, Sunni Islamists usually regard religious freedom as a characteristic so positive that it must be found in Islam, yet often want to legitimate religious coercion. They do not seem to make use of the idea that Islam is the religion of human nature, however, but rather reconcile their incompatible desires by identifying the religious freedom granted by Q. 2:256 as the right to live as a Muslim, in public no less than private affairs. This makes for a perfectly coherent stance, though only as long as the rights of non-Muslims are not considered too.

Mawdūdī barely comments on Q. 2:256 in his exegesis (written in 1942-49)[134], and the Islamist interpretation is first encountered in Sayyid Quṭb (d. 1966), who writes about the verse at length. Freedom of belief (*ḥurriyyat al-i'tiqād*) is a fundamental human right, he says: take away that freedom and you have removed the very humanity of man; and if forced conversion to Islam is forbidden, *a fortiori* so is the forced imposition of harsh worldly decrees by the government. Here we have Q. 2:256 as a declaration of the right to live as a Muslim, an interpretation also found among Imāmī Islamists, as we have seen[135]. The freedom demanded includes the right to wage holy war. Contrary to what people think, Sayyid Quṭb says, there is no contradiction between Q. 2:256 and the duty to *fight them until there is no fitna and the religion is God's* (Q. 2:193). On the contrary, *jihād* is waged for the very freedom that the "no compulsion" verse enjoins, namely free-

134. http://english.bayynat.org.lb/Issues/coexistence.htm; cf. his words on dialogue and peaceful coexistence at http://english.bayynat.org.lb/islamicinsights/amro250922.htm; and http://english.bayynat.org.lb/Doctrines/book1.htm (I owe all these references to Karen Bauer).

135. Mawdūdī, *Towards Understanding the Qur'ān*, vol. 1, p. 198f.

136. Cf. above, p. 145, 146.

dom of religion (*ḥurriyyat al-'aqīda*), the right that the early Muslims had to fight for, and the freedom to proselytize (*ḥurriyyat al-da'wa*). Well-intentioned people trying to eliminate *jihād* are actually enemies of Islam on a par with Orientalists, for Islam has fought throughout its long history (he consistently presents Islam as an agent in its own right); it has done so, not to force people to convert, but rather to defend the believers, to establish freedom for the mission, and to establish its own order (*niẓām*). This is the only order in which the freedom of man can be realized because it eliminates service to other humans in favour of service to God and makes it impossible to humiliate others by means of legislation. Law-making is for God alone, man is only a servant and should not arrogate divine power to himself: this is the pillar (*qā'ida*) on which the divine order of Islam is based. All human beings will benefit from this freedom, even those who do not embrace Islam, for within the Islamic order people will be free to have their own creeds (a point also made by Elmalılı)[136]. Islam does not force people to convert, nor was it spread by the sword in the past, as its enemies claim, but it cannot exist without order (*niẓām*), power and *jihād*[137].

Freedom of belief is also pitted against secularism by 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb (published 1967-70), who identifies the verse as an absolute rejection of all forms of coercion, both material and conceptual, with which people are seduced *away from the truth*: without liberation of the individual conscience from error and blindness, all humans are mere slaves or animals[138]. The verse prohibits forced conversion *and* forced departure from religion, as al-Mawṣilī (published 1972) declares: in order to uphold this principle we need power, he says; we cannot protect religion without it, and this is why we wage *jihād*; Islam has not spread by the sword, as biased people say, but rather by its spiritual force and thanks to all the many proofs that make the use of force superfluous[139].

What Sayyid Quṭb outlines is a new polity in which the public order would be Muslim and all other religions would be relegated to the private sphere, reversing the order which prevails in the West, where the public order is secular and all (other) religions are relegated to the private sphere. How non-Muslims could be participants in an Islamic state, as opposed to simple protégés of it, is not explained; and whether the freedom of belief without which one could not in his view be truly human would extend to polytheists and atheists he does not say. Nor does the *khaṭīb* 'Abd al-Karīm. But Sa'īd Ḥawwā (wrote 1970s) makes it clear that the freedom in question would in any case only be that of *dhimmīs*, adding that this status is not available to Arab pagans, but whether he has modern pagans such as 'Alawīs and atheists in mind one cannot tell (his treatment is surprisingly traditional)[140]. Dr 'Amīr 'Abd al-'Azīz (published 2000), editor with Yūsuf al-Qaraḍāwī and others of the *Journal of Islamic Jerusalem Studies*, is more explicit. He starts by rejec-

136. According to Elmalılı, Islam was the only religion under which people of all persuasions, idolaters included, could have religious freedom (Karamustafa, "Elmalılı", p. 278).

137. Sayyid Quṭb, *Ẓilāl*, vol. 1, p. 29ff; cf. S. Damir-Geilsdorf, *Herrschaft und Gesellschaft: der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption*, Würzburg 2003, esp. p. 78ff (drawn to my attention by Rainer Brunner).

138. 'Abd al-Karīm, *Tafsīr*, vol. 2, p. 318ff.

139. Mawṣilī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 242.

140. Ḥawwā, *Asās*, vol. 1, p. 601. Contrast Elmalılı (above, note 136).

ting forced conversion: "It is not permitted for Muslims to convert infidels to the faith by force, for that kind of thing is no use, leads to no good, and does not bring about faith in the hearts of their own free will". It is not necessary to use force either, he adds, since Islam is a clear religion based on cogent arguments; on the contrary, that method is characteristic of vacuous, odious, self-absorbed egoists and oppressive authorities. But, he adds, the verse was revealed specifically about the People of the Book: idolaters and similar godless and permissive people (*mulḥidīn wa-ibāḥiyyīn*) are to be compelled to adopt Islam, since they cannot be accepted as *jizya*-payers and do not deserve any consideration because of their godlessness, stupidity, error and foolishness[141]. The modern wording and incoherence apart, it is not very different from al-Bayḍāwī.

The fact is that the modern concept of religious freedom and the *shar'ī* rules regarding infidels simply do not go together, so that there are only two ways of being coherent, namely to acknowledge that what worked in the past does not work today or to reject the whole notion of religious freedom as mistaken. Open recognition of the timebound nature of the tradition is still uncommon, at least in the material on the *lā ikrāha* verse that I have seen, but it is represented by at least one mullah in Iran, Kadivar, and some Muslims writing in English[142]. Outright rejection of religious freedom is also rare, if only in the sense that those who deride the concept, equating it with the freedom to live by any moral system that one likes, usually retain the label for the freedom to be a Muslim or, under Muslim sovereignty, a Christian or a Jew[143]. Thus construed, it is protected, or indeed spread, by force. When during the trial of the blind sheikh 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān for complicity in the assassination of Sadat in 1981, the judge adduced Q. 2:256 to show that Islam was not spread by fighting and cannot be imposed by force, the blind sheikh replied by citing the Andalusian Ibn al-'Arabī: was the infidel fought for anything *other* than religion? The Prophet ordered the Muslims to fight people until they accepted the unity of God and Muḥammad's message; the verse was abrogated, or it referred to People of the Book paying *jizya*, or it forbade the forced imposition of *falsehood*[144]. Some Saudi professors similarly reject the idea of religious freedom, thus finding themselves able simply to reaffirm the traditional rules regarding apostates and *dhimmī*s, and to declare that "those who have no religion other than polytheism and unbelief" must for their own good be fought until they adopt Islam[145]. In striking contrast to all this, the Sudanese Ḥasan al-Turābī (published 2004) gives us a modernist variation on the Mu'tazilite theme:

141. 'Abd al-'Azīz, *Tafsīr*, vol. 1, p. 390ff. His Arabic has the stilted and pretentious character familiar from much contemporary English academic prose.

142. Mohsen Kadivar, a pupil of Ayatollah Montazeri, whose prodigious output includes a book on *plūrālizm-i dīnī*, squarely confronts the incompatibility between the *prima facie* meaning of the Qur'ānic tolerance verse (Q. 2:256 included) and the traditional interpretations in a paper on "Freedom of thought" presented at the International Congress of Human Rights and the Dialog of Civilizations in Tehran, 6th May 2001 (available in a poor English translation at http://www.kadivar.com/Htm/English/ Papers/Human Rights.htm. My thanks to Mohsen Ashtiany for drawing my attention to this paper).

143. Only the Saudi Ḥamd seems to find the very expression distasteful (*Tahdhīb*, vol. 2, p. 185).

144. *Kalimat al-ḥaqq*, p. 125; cf. above, note 56.

145. Ḥamd, *Tahdhīb*, vol. 2, p. 182ff; Jazā'irī, *Aysar*, vol. 1, p. 246f (with the statement quoted).

God does not force anyone to become a Muslim by innate nature, so nobody, not even the Messenger, is allowed to do so either[146].

The handling of the tradition

If neither modernists nor Islamists like openly to confront the clash between the modern concept of religious freedom and the traditional rules, how do they cope with the points of incompatibility? There are four main topics to consider.

The Arab idolaters

Tradition is unanimous that the Prophet gave the pagans of Arabia the choice between Islam and death. If Islam was spread by the sword in its homeland, how could it be said to endorse religious freedom?

One solution was to date the Qur'ānic grant of religious freedom to a late stage in the Prophet's career. The three traditional interpretations variously presuppose that the *lā ikrāha* verse was revealed in Mecca (if it was abrogated by the permission to fight), or in early Medina (if it concerned problems arising from the pre-Islamic history of the Anṣār, more precisely in 4 A. H. if it was revealed in connection with the expulsion of the Banū Naḍīr)[147], or in late Medina (if it regulated *dhimmī* status). If the pagan Arabs were forced to convert whereas other infidels (or some of them) qualified for tolerance on the basis of rules revealed in late Medina, it might seem natural to infer that Islam moved from a militant phase in which the Arabs were forced to convert to one of general tolerance which still prevails today. This is not what the pre-modern jurists normally argued. On the contrary, they presented Islam as moving from a period of tolerance in Mecca to one of militance in Medina which has lasted ever since, modified only by the *dhimma* rules. But there were Shāfi'ite scholars in fifth/eleventh-century Nishapur who understood the contrast between the forced conversion of the Arab pagans and the tolerance extended to non-Arabs Christians, Jews and Zoroastrians in chronological terms, postulating that the *lā ikrāha* verse had been revealed when not a single Arab pagan remained[148]; and as we have seen, the Ḥanbalite Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) argued that the Arab pagans had been given the choice between Islam and death for the simple reason that the *jizya* verse (not *lā ikrāha*) was revealed too late for them to benefit from it[149]. In the same way the modern Tunisian lawyer, Ibn 'Āshūr (d. 1970), explains the exceptional treatment of the Arabs by placing the revelation of Q. 2:256 after the conquest of Mecca. When the Prophet had completed the subjection of their land and purified the Ka'ba, he says, God abolished warfare aimed at conversion (*al-qitāl 'alā al-dīn*)

146. Ḥasan al-Turābī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 194 (my thanks to John Nawas for this reference).

147. The first to make this explicit seems to be Rashīd Riḍā.

148. See the paraphrase of Qatāda in Tha'labī, *Kashf*, vol. 2, p. 235; Wāḥidī, *Wasīṭ*, vol. 1, p. 369; abbreviated in his *Wajīz*, p. 183 (none of the occasions of revelation he lists in his *Asbāb al-nuzūl*, p. 45f, is compatible with this view); Baghawī, *Ma'ālim*, p. 124 (a work drawn from al-Tha'labī's, see C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Supplementband, vol. 1, Leiden 1937, p. 622). Qatāda's statement does not itself have any chronological implications (cf. above, note 11), nor is it normally cited or paraphrased as having any in other works (see for example, al-Ḥaddād al-Yamanī, *Kashf*, vol. 1, p. 405; Suyūṭī, *Durr*, vol. 3, p. 21f).

149. Above, note 58.

and endorsed (*abqā*) fighting aimed at the expansion of the sovereignty of Islam (*tawsīʿ sulṭānihi*)[150]. In other words, missionary warfare prevailed till Arabia had been conquered, thereafter there was just political expansion of the normal type. This is the argument that Montgomery Watt propagated in the 1970s: "For many centuries most Europeans believed that Islam was a religion of violence which spread by the sword ... [but] the early wars of expansion of the Islamic state ... had political and materialistic ends and were not directed to the religious conversion of the conquered peoples"[151].

Another solution was simply to omit all reference to the problem. This is the easy way out, which Ibn al-Qayyim also adopted in one of his works[152], and which was followed by Rashīd Riḍā and the many others who counter the charge that Islam was spread by the sword with the observation that the Muslims were a persecuted minority in Mecca. That the Muslims were persecuted in Mecca had in fact been used against critics of holy war already by the philosopher al-ʿĀmirī (d. 381/992), but the latter had freely conceded that the Prophet used the sword in Medina, merely insisting that he had done so as a last resort and in the best interest of the victims[153]. Riḍā, by contrast, claims that Q. 2:256 was revealed so early in Medina that the Muslims never had time to use force, without a word about either the injunction to fight or the fate of the Arab pagans[154]. This interpretation has also entered the Islamicist literature in English: "It is well known that the Qur'ān formally and repeatedly forbids to coerce or compel anybody to embrace Islam. The whole life of the Prophet shows that he sought liberty to preach his message", as Hamidullah says[155].

Jihād

If there is no compulsion in religion, how can *jihād* be an obligation? This is much more problematic, for whereas the pagans of Arabia can be forgotten, the expansion of Islam outside Arabia is not so easy to overlook, and to deny the ongoing duty to wage *jihād* is to risk defining oneself out of the Muslim community altogether.

a. A common response is to stress that *jihād* is not waged for forced conversion: thus al-Qāsimī, al-Ḥijāzī, Sayyid Quṭb, Saʿīd Ḥawwā, Ibn ʿAshūr, al-Mawṣilī, Shiḥāta, al-Zuhaylī, Sāʿis and co-authors, Ṭabāṭabāʾī, Faḍlallāh and no doubt many others too. It has the advantage of being basically true. It is not wholly true, for according to the Shāfiʿites and most Ḥanbalites, all infidels other than Christians, Jews and Zoroastrians must be given the same choice between Islam and death as the pagan Arabs – this is the rule that the Saudi *salafīs* and modern radicals are reaffirming. But even without that rule *jihād* is a problem, for forcing non-Muslims to live as *dhimmīs* under Islamic law is obviously a form of religious coercion, as was generally admitted in pre-modern times. Forcing people to become Muslims and forcing them to become *dhimmīs* were different forms of *ikrāh ʿalā dīn al-ḥaqq*, as al-Khaṭṭābī said without the slightest embarrassment; was the infidel fought for anything *other* than religion, as Ibn al-ʿArabī so memorably asked[156]? Simply to show that conquered peoples could keep their religion as *dhimmīs* did not solve the problem.

b. A more drastic response, then, is to rewrite *jihād* as mere political expansionism. This is how Ibn ʿĀshūr presented it (after the conquest of Mecca), as we have seen, and also how *jihād* was explained to students of Islamic studies in Britain in the sixties and seventies, thanks to Watt and others. In terms of Ḥanafī and Mālikī law, it is half correct: it brought non-Muslims under the political rule of Islam while leaving them to practise their own religion. The half that is omitted is that it was God who ordered that they be conquered, that the purpose of the efforts was to "make God's word uppermost", that the long-term hope was that the victims would see the light and convert, and that the rewards for the participants were heavenly unless they fought for worldly purposes (in which case their efforts did not count as *jihād*). Characterising expansionism of this type as purely political is about as accurate as characterising British imperialism as purely religious on the grounds that the conquered peoples were often allowed to retain their own government under British control. In any case, nobody likes imperialism of any type any more, so this argument is not often heard these days.

c. A far more popular solution is to claim that *jihād* is purely defensive. This view, which seems to have originated in British India[157], has enjoyed something close to dogmatic status among modern-educated Muslims till recent times, and it is well represented among the Islamists too, both Sunni and Imāmī. It enjoys a venerable ancestry inasmuch as both the tenth-century philosopher al-ʿĀmirī and the fourteenth-century traditionalists, Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, presented *jihād* along these lines[158]. Al-ʿĀmirī found it impossible to go so far as to claim that the Prophet's warfare was defensive, but Ibn Taymiyya and his pupil were less pusillanimous, and the same is true of the modernists, who commonly cast the conquests as defensive or pre-emptive too[159]. The pre-emptive argument is also encountered as far back as the tenth century: the Muslims had to fight the infidels until they accepted either the truth or *dhimmī* status in order to have peace of mind and not to worry about being tricked or plundered by them, as the *Epistles of the Sincere Brethren* explained. Faḍlallāh agrees in his publication of 1983 (though clearly not today): if the Christians and Jews will not accept either *dhimmī* status

150. *Tafsīr*, vol. 3, p. 26f. The Iranian Sabzawārī also postulates a move from militance to tolerance, in a somewhat vaguer way (Sabzawārī, *Jadīd*, vol. 1, p. 326f).

151. W. M Watt, "The significance of the theory of jihād", in *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A. Dietrich, Göttingen 1976, p. 390; idem, "Islamic conceptions of holy war", in T. P. Murphy (ed.), *The Holy War*, Columbus 1976, p. 149.

152. "He who looks carefully at the conduct of the Prophet will see that he did not ever force anyone to adopt his religion" (Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Badāʾiʿ al-tafsīr*, vol. 1, p. 414).

153. Cf. P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, p. 382f.

154. Cf. the reference given above, note 104.

155. M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Lahore 1977, p. 172, para. 326.

156. See the references given above, notes 15, 56.

157. Cf. Cheragh Ali, *A Critical Exposition of the Popular "Jihad": Showing that all the Wars of Mohammad were Defensive, and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not Allowed in the Koran*, Calcutta 1885 (reprinted Karachi 1977). For the context, see P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972, ch. IV.

158. "He only fought those who fought him", as Ibn al-Qayyim says. For al-ʿĀmirī, see above, note 153.

159. E.g. Ḥijāzī, *Tafsīr*, I/8; Sayyid Quṭb, *Ẓilāl*, 293f; Shiḥāṭa, *Tafsīr*, vol. 3, p. 29; Zuḥaylī, *Tafsīr*, vol. 3, p. 21f.

or Islam, then they have in effect declared war on the Muslims, who must fight a defensive war against them[160].

The most interesting argument in favour of *jihād* as purely defensive is by Maḥmūd Shaltūt (d. 1965), a rector of al-Azhar who wrote a well known treatise on the Qur'ān and *jihād*. He argued that the Qur'ān gives mankind the freedom to choose between faith and unbelief, that it nowhere permits coercion in matters of religion but on the contrary forbids it (in Q. 2:256 and other verses) and that the permission to fight was revealed in response to the persecution endured by the Muslims in Mecca. All this is squarely based on the Qur'ān itself with almost complete disregard of traditional interpretations, and his apologetic intent notwithstanding, he often seems to come much closer to what a historian would consider likely to be the original meaning of the verses than his traditionalist predecessors. He achieves his radical results by refusing to write in the *musalsal* genre, which he declares to be based on extra-Qur'ānic principles that cause verses to be explained "in ways completely opposed to their real meanings", or "even considered to have been abrogated", so that for example no less than seventy verses are declared to have been abrogated because they are incompatible with the legitimacy of fighting; this, he says, clashes with the fact that the Qur'ān is supposed to be the primary source of Islam[161]. He could have added that commenting verse by verse makes it almost impossible not to be swept away by the tradition (the only exegete who has managed to be completely original in that genre seems to be Sayyid Quṭb). Shaltūt's reluctance to invoke the theory of abrogation is characteristic of all modern exegetes: not one of them, whether modernist or Islamist, holds Q. 2:256 to be abrogated. But though thematic *tafsīr* has risen to prominence since he wrote, the *musalsal* genre seems to be as popular as ever.

d. Another solution, particularly popular in the West today, is to imply that *jihād* in the sense of holy war is an Orientalist misconception, usually on the grounds that the word *jihād* does not really mean fighting and that true *jihād* is spiritual battling against one's own evil inclinations, often known as the Greater *Jihād*[162]. This is really more of a diversionary tactic than a solution since spiritual *jihād* was never meant to replace the type enjoined in the law, however important it was deemed to be. One does not find this solution in *tafsīr*s.

All in all, it is probably fair to say that just as most educated Muslims today assume the *lā ikrāha* verse to be a declaration of universal tolerance, so most of them hold *jihād* to be defensive and dismiss Western-style historians who say otherwise as biased against Islam. It is of course up to the believers to decide what they want their Islamic institutions to be today, and most people are probably cheered by their definition of *jihād* as defensive, as also by the modernist understanding of the *lā ikrāha* verse. What Western-style historians deny is simply that this is how either was understood in the past.

Historians and believers tend to misunderstand each other because the believers typically reinterpret their doctrines without acknowledging that this is what they are doing, projecting their modern beliefs back into the past. Historians who show that Muslims held different views in the past are seen as trying to undermine the validity of beliefs prevailing today, sometimes because the believers find it impossible to distinguish past Muslims from themselves (unless they disagree with them) and sometimes because doctrinal change is not recognized as legitimate. There is an instructive example of such backprojection in the furore over Pope Benedict XVI's treatment of the *lā ikrāha* verse in his speech at Regensburg on 12th September, 2006. The Pope mentioned that according to some experts, Q. 2:256 probably dated from "the early period, when Mohammed was still powerless and under threat" and that other rules had later been added concerning holy war; in other words, he adopted the traditional interpretation according to which the verse had been revealed in Mecca and abrogated in Medina[163]. Thirty-eight Muslim scholars responded (as did an Islamicist) that he was wrong[164]: the verse had been revealed in Medina in connection with some Jews or Christians who had wanted to force their children to convert to Islam, as one could read in al-Ṭabarī and other early commentators; it did not date from the period when the Muslims were weak and powerless, but rather from their period of political ascendance, and it taught them that "they could not force another's heart to believe"[165].

The Pope's choice of the interpretation according to which the verse had been abrogated is unlikely to have been innocent. One can however read the interpretation he discussed in al-Ṭabarī, too, and the Pope did at least acknowledge that there were other views on the meaning. One might have expected the thirty-eight Muslim scholars to respond that he was out of date, and that he was about as right about modern Islam as a Muslim cleric citing Thomas Aquinas would be about modern Christianity. But this is not what they said. Instead, they wrote as if the interpretation adopted by the Pope was simply mistaken, and corrected him with reference to another traditional interpretation; and in so doing, they read the verse as a negative prohibition in connection with the Anṣārīs, but reformulated it in their presentation of its enduring message as a factual statement about the impossibility of coercing the inner man: it was this hybrid that they claimed to have read in al-Ṭabarī and other early exegetes. (Whether they were tacitly reserving the right to use force against outer man one cannot tell.) In other words, they engaged in what to a historian was misrepresentation of their own tradition, refusing to

160. Faḍlallāh, *Waḥy*, vol. 5, p. 27; *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*, vol. 3, p. 162f; compare Shaltūt in Peters, *Jihad*, p. 99f.

161. M. Shaltūt, *al-Qur'ān wa-l-qitāl*, tr. Peters, *Jihad*, 60ff and cf. the analysis, p. 103ff. Cf. also K. Zebiri, *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, Oxford 1993, ch VIII; his reluctance "to evaluate the Qur'ān by any criterion except itself" is noted at p. 161.

162. For an example A. Rahman, *Islam: Ideology and the Way of Life*, London 1980 (distributed by the Muslim Schools Trust), ch. XV, where *jihād* is declared the most misunderstood Islamic concept: non-Muslims always take it to mean war and fighting, and many Orientalists take it to be a duty to propagate Islam by means of force. Like Shaltūt, he bases his account entirely on the Qur'ān (including Q. 2:256).

163. Zenith News Agency – The World Seen from Rome, at http://www.zenit.org/english/visualizza.phtml?sid=94748. The response of the thirty-eight Muslim scholars quote the Pope as saying "according to the experts" rather than "according to some of the experts", which makes the claim unduly sweeping. What he actually said I do not know. The web-site identifies the version quoted as the version he read.

164. The Islamicist is Juan Cole, who thinks the Pope ought to apologize to the Muslims for getting his facts so wrong as to claim that the verse was revealed in Mecca and later abrogated, cf. his "Informed Comment" at http://www.juancole.com/2006/09/pope-gets-it-wrong-on-islam-pope.html.

165.http://www.islamicamagazine.com/online-analysis/open-letter-to-his-holiness-pope-benedict-xvi.html.

acknowledge that past Muslims had subscribed to doctrines that they themselves no longer believed to be valid.

Modern-educated Muslims who dismiss Western-style historians as biased against Islam are more often than not ignorant of their own tradition, but that certainly cannot be true of the thirty-eight scholars. They were writing as theologians staking out a position, not as historians, however; and to a historian they were guilty of traducing the past. Had one put this to them, however, they might have responded that historians are guilty of traducing the present, for by insisting that the past must be understood in its own light, historians remove the support of the tradition from the present; if change is a sign of falsehood, historians undermine the authority of current interpretations by showing them to be historically conditioned rather than perennial truths. The relationship between believers and historians would not be so tense if the possibility of legitimate doctrinal change were acknowledged, but it rarely is, in part no doubt because Muslims are feeling on the defensive. So the two parties tend to misunderstand each other, as one sees with depressing frequency in discussions of *jihād*.

Apostates and heretics

If Q. 2:256 is a declaration of religious freedom, how can Islamic law decree death for apostates? The pre-modern exegetes do not often discuss this question. As we have seen, al-Ṭabarī (d. 310/923) explicitly notes that apostates are an exception to the grant of tolerance (they are not in the category of infidels from whom *jizya* can be taken, as the jurists will say). In the same vein the modern Saudi exegete al-Ḥamd presents the death penalty for apostasy as a given fact in the light of which the Qur'ānic verse has to be interpreted, and since he explicitly rejects the concept of religious freedom, this is perfectly coherent[166]. Others only discuss forced apostasy, i.e. the secularisation they see their governments as imposing on them: the verse shows that nobody can be forced to enter Islam or to leave it, al-Khaṭīb al-Mawṣilī says, deftly avoiding the question whether one can be forced to stay in it. There can be no *ikrāh 'alā tarkihi*, as the Iranian Ṣādiqī says, again without a word about apostates[167]. There is much discussion of apostasy in English, often in the context of human rights and often on the web, almost always in a liberal vein. The website Religioustolerance.org, for example, tells us that "There is a very strong movement within Islam which argues '*Let there be no compulsion in the religion* ...'. They also point out that there is no historical record which indicates that Muhammad (pbuh) or any of his companions ever sentenced anyone to death for apostasy. The hadiths (sayings of Muhammad) which seem to call for execution are very weak and suspect"[168]. Even if all the reports were authentic, the fact that the infallible Imams are no longer with us means that we

166. al-Ḥamd, *Tahdhīb*, vol. 2, p. 182.

167. Ṣādiqī, *Furqān*, vol. 3, p. 223.

168. http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm. It is a fair summary of the argument of Rahman, *Punishment of Apostasy*. Cf. also M. H. Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, revised edition, Cambridge 1997, ch. IX, where Q. 2:256 is endorsed as the Qur'ānic norm and the traditional doctrine is rejected as politically motivated. Note also the objections of Radzuan Halim to the Islamic State Document issued by Parti Islam SeMalaysia which invokes Q. 2:256 for non-Muslims alone, insisting that Muslims must abide by their religion ("Radzuan's reasons: the Islamic state document", *The Edge* (Singapore), 22nd December 2003, p. 4 of 6 in my ILL copy).

cannot execute the penalty they call for, the Imāmī Kadivar observes[169]. "Islam does not punish departure from it (*al-khurūj 'an al-islām*), only revolt against it" (*al-khurūj 'alayhi*), as an article on Q. 2:256 in the Lebanese newspaper *al-Ḥayāt* declared in July 2006[170]. But the debate still comes across as subdued; and as might be expected, no *tafsīr musalsal* seems to voice such views.

Muslim dissenters

If apostates are rarely mentioned in discussions of Q. 2:256 (at least in the works known to me), dissenters are completely absent, except, as has been seen, in Ismaili works. To this day the Ismailis remain the only Muslims to have interpreted "no compulsion in religion" as an affirmation of the right to hold dissident views without being outlawed. Other Muslims assumed the *lā ikrāha* verse to be about infidels alone, taking the verses on correcting wrong practices and beliefs (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*) to be about fellow-Muslims. The two injunctions were rarely considered together, and this remains true today as well, even though it is common for *al-amr bi-l-ma'rūf* to be considered in relation to modern freedoms of other kinds.[171] But a few attempts have been made to relate them, in the context of the enforcement of public morality rather than belief.

One pre-modern example seems to be known: the Damascene scholar 'Abd al-Ghanī al-Nābulsī (d. 1143/1731) invoked *lā ikrāha* and other tolerance verses to forbid the use of force in the performance of the duty of *al-amr bi-l-ma'rūf* by laymen[172]. Nowadays, people also seek protection in the *lā ikrāha* verse when they are tyrannized by Islamists. Thus the Lebanese Faḍlallāh complains in his publication of 1983 that some people have impugned the legitimacy of using force in the performance of the duty to correct "with the hand" on the grounds that coercion in religious matters is forbidden (his response is that there is no point in having a law if people are free to disobey it and that "Islam does not believe in this individual freedom, but rather legislates for the individual in his private as in his public life"). It is presumably in response to similar objections that the Iranian Imāmī al-Ṣādiqī claims that the use of force by way of *al-amr bi-l-ma'rūf* is not really compulsion, given that people are being made to practise what they themselves believe[173]. On November 19th, 2005, the Lebanese newspaper *al-Ḥayāt* carried an article by a Lebanese professor of Islamic studies suggesting that the *lā ikrāha* verse should be read as forbidding Muslims to compel fellow-Muslims in matters Islamic[174]. Explicitly directed against the use of *takfīr* and religious violence today, it argued that this was compatible with the duty of *al-amr bi-l-ma'rūf* on the assumption that changing things "with the hand" did not mean using violence, but rather engaging

169. Kadivar, "Freedom of thought" 19 (dismissing the traditions on the grounds that they are *āḥād*).

170. Al-Ṭayyib Bū 'Azza, "Dalālat āyat 'lā ikrāha fī al-dīn' ... qirā'a lughawiyya wa-ukhrā mu'āṣira", *al-Ḥayāt* 15th July 2006, issue no. 15807 (drawn to my attention by Mona Zaki). Q. 10:99 is also cited.

171. Cf. Cook, *Commanding Right*, p. 512ff.

172. Cook, *Commanding Right*, p. 326.

173. Faḍlallāh, *Waḥy*, vol. 5, p. 28f; Ṣādiqī, *Furqān*, p. 223.

174. Su'ād al-Ḥakīm, "'lā ikrāha fī al-dīn' ... qirā'a jadīda fī ma'nā al-ḥurriyya al-dīniyya", *al-Ḥayāt*, 19th November 2005, issue no. 15571, supplement on *turāth*, 18 (drawn to my attention by Mona Zaki).

in any practical activity likely to change to world for the better; in the author's view, the duty of *al-amr bi-l-ma'rūf* had so far been understood in too narrow a vein as concerned with alcohol, entertainment and women's clothing rather than moral issues. How this was received I do not know, but it seems likely that there will be further developments along these lines in the future.

Late antiquity and the Qur'ān

The reader who has got this far has now read some 17,000 words in explanation of a mere four. Just what did those four words mean when they were first uttered?, he or she may wearily be asking. The short answer is that we do not know. The long answer is that while we do not know, some suggestions can be made.

The first point to note is that the words plainly are not meant in a lawgiving vein. They are preceded by the throne verse, a sublime description of God: "There is no god but He, the living, the everlasting. No slumber seizes Him, nor any sleep. His are all things in the heavens as on earth. Who can intercede with Him except with His permission?..." (2:255). Our verse continues in the same exalted style: "No compulsion is there in religion. Right guidance has become clear from error. Whoever rejects idols (*al-ṭāghūt*) and places his faith in God, he has grasped the firm rope which cannot break...". And 2:257 concludes, still in the same elevated style, that "God is the friend of those who have faith: from the depths of darkness He will lead them into His light. Those who reject faith, their friends are idols (*al-ṭāghūt*), who will lead them from light into the depths of darkness...". The pericope is a glorification of God intended to persuade the audience to join His side, not to introduce a new rule of conduct. That there is no place for compulsion in religion is mentioned as a well-known fact which serves to highlight the self-evident nature of what you must do: nobody is forcing you, choose what you like, but do you want to end up in Hell? The alternatives are presented in such a way that no sensible person could choose not to be on God's side, as many exegetes commented.

That this seemingly obvious reading of the verse is not standard in the Islamicist literature reflects the fact that modern Islamicists tend to be remarkably faithful to the mediaeval method of *tafsīr*, which they imbibe as part of their training: they do not read the verse as part of the pericope in which it appears, but rather detach it from its context to interpret it in the light of the history of the early Muslim community as known from tradition[175]. That the throne verse and Q. 2:256 belong together is a common exegetical view, and that the entire passage from 2:255 to 2:257 should be read as a unit had been proposed by unknown exegetes already by the time of Ālūsī (d. 1270/1854)[176]. The trend that they and others (such as Shaltūt) represent is important. In general, scholars who study the Qur'ān as historians, writing mainly in Western languages, seem to be lagging behind those who study

175. It is this method that Shaltūt rebelled against (cf. above, note 161), as did others in Pakistan about the same time (cf. M. Mir, *Coherence in the Qur'ān*, Indianapolis, IN, 1986, drawn to my attention by J. Witztum). For a good example, see R. Paret, "Sure 2, 256: *lā ikrāha fī d-dīni*. Toleranz oder Resignation?", *Der Islam* 45 (1969), p. 299f; or id., *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980, *ad* 2:256.

176. Ālūsī, *Rūḥ*, vol. 3, p. 18 (where the view is rejected). It is also reported in Aṭfayyish, *Taysir*, vol. 1, p. 412. For its likely roots, compare M. Mir, *Coherence in the Qur'ān*, p. 17ff.

it as believers, writing mainly in Arabic: for purposes of understanding what the book originally meant, as opposed to what its readers later made of it, we too must read it independently of the tradition.

That still leaves us with the question whether it is God or humans whom the verse declares not to be forcing you. The Mu'tazilites could be right that it is God, but it is not the most obvious reading. For one thing, God is the subject of verses 255 and 257, but not of 256, suggesting that a different agent is envisaged. For another, the statement that coercion has no place in religion implies that it does have a place elsewhere, which would be an odd distinction to make with God in mind. Above all, there are several other "tolerance verses" in the Qur'ān, above all Q. 10:99, so often adduced as a parallel by the exegetes: *If your Lord had wanted it, all those on earth would have believed together. Will you then force people* (a-fa-anta tukrihu al-nāsa) *to become believers?* Here it is explicitly *ikrāh* by humans as distinct from God which is being rejected. By contrast, Q. 2:256 would be the only verse in which God is said to abstain from *ikrāh*. One would thus be inclined to agree with the earliest exegetes that *lā ikrāha fī al-dīn* refers to the absence of human coercion.

If this is accepted, the pericope reflects a milieu in which everyone knew that one could not use compulsion in matters of religion, in the sense that it was wrong to do so (whether actually forbidden by the law or otherwise). This in its turn tells us that we are within the orbit of Greco-Roman culture in its late antique phase. The concept of religious freedom was pioneered by the North African Christian Tertullian (d. after 220), who also gave the concept its name (*libertas religionis*). "It is ordained by both man-made and natural law that each person may worship whatever he wishes", he said. "It is not for religion to compel religion (*nec religionis est cogere religionem*), which is something taken up voluntarily, not under duress"[177]. In the same vein another North African, Lactantius (wrote c. 300-317), merging prescription and description, said that "There is no need of force and injury, because religion cannot be forced..."; "religion ought to be defended, not by killing but by dying, not by fury but by patience, not by crime but by faith... There is nothing so voluntary as religion"[178].Thereafter we encounter the concept in Greek: "I do not consider it good practice to coerce people instead of persuading them", Gregory of Nazianzus (d. 389 or 90) said, gently chiding the emperor Theodosius while at the same time praising him for "winning over everybody gently and setting up voluntary action as the unwritten law of persuasion"[179]. "Christians are not allowed to use force or violence to combat error. They must provide for the salvation of men by persuasion, reason, and gentleness", as John Chrysostom (d. 407) said[180]. By his time, the claim was widely out of step with actual practice, and indeed with his own recommendations elsewhere ("Slap them in the face, strike them around the mouth, sanctify your hand by the blow", as he famously told the Antiochenes with

177. Tertullian (d. after 220), *Ad scapulam*, 2.2; cited in P. Garnsey, "Religious toleration in classical antiquity", in W. J. Sheils (ed.), *Persecution and Toleration*, Padstow 1984, p. 14f and cf. p. 16.

178. Lactantius, *Divine Institutes*, v. 19.11, 22f (tr. M. F. McDonald, Washington 1964, p. 378, 379f).

179. Gregory Nazianzus, "Concerning his own life", tr. D. M. Meehan, *Three Poems*, Washington 1987, p. 113.

180. John Chrysostom, *Discours sur Babylas*, ed. and tr. M. Schatkin, Paris 1990, p. 13.

reference to blasphemers)[181]. None the less, the Christians continued to see themselves as people who converted and corrected others without recourse to force, since this was how they were described in the Gospels and other foundational sources. That their religion had spread without use of the sword was a point they were to make time and again in polemics against Islam[182].

By the fourth century it was the turn of the pagans to stress the voluntary nature of religion: "There are things which escape constraint and are superior to threat and injunction, such as all the virtues and above all, reverence for the Divine", the philosopher Themistius (wrote 364) said, stressing that the emperor had provided legal freedom for every citizen to practise his own faith in imitation of God who "has decreed that the manner of worship be left to the decision of each individual: the man who applies force takes upon himself the authority which God has given up"[183]. Libanius (d. c. 393) repeatedly pleaded with the authorities for tolerance of non-Christian religions (not just his own): "In such matters one must persuade, not compel"[184] .The orator Symmachus (d. 402) goes so far as to endorse pluralism: "What does it matter by which wisdom each of us arrives at truth? It is not possible that only one road leads to so sublime a mystery"[185].

By the end of the fourth century, however, Theodosius I (379-95) had ordered the pagan temples to be closed and banned public and private sacrifices along with other pagan devotional acts, classifying them as treason punishable by death (though well over half the population of the Roman empire may still have been pagan at the time)[186]. Thereafter life became increasingly difficult for pagans, and for Jews, Samaritans and dissident Christians too. Under Justinian (d. 565) even

181. M. Gaddis, *There is no Crime for Those who have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, Los Angeles and London 2005, 15, citing his *Homilies on the Statues*, 1.32; cf. R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven and London 1997, p. 169, note 35.

182. See for example Abū Qurra and Abū Rā'iṭa in S. H. Griffith, "Faith and reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on discerning the true religion", in S. Kh. Samir and J. S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period*, Leiden 1994, 21f, 37; 'Ammār al-Baṣrī, *Kitāb al-burhān*, ed. M. Hayek, *Apologie et controverses*, Beirut 1977, 33ff; Ḥunayn b. Isḥāq in Kh. Samir and P. Nwyia (eds. and trs.), *Une correspondance Islamo-Chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Ḥunayn ibn Isḥāq et Qusṭā ibn Lūqā* (Patrologia Orientalis 40, fasc. 4, no. 1850), Turnhout 1981, "Risāla" 4, no. 185; cf. 'Abd al-Jabbār's summary of their arguments, *Tathbīt dalā'il al-nubuwwa*, ed. 'A.-K. 'Uthmān, Beirut 1966, p. 173f. For the charge that Islam had been spread by force, see also 'Abd al-Masīḥ al-Kindī, *Risāla*, tr. G. Tartar, *Dialogue Islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn*, Paris 1985, p. 144, 167ff, 227; P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, p. 375ff.

183. Themistius (wrote 364), *Oratio* 5, 67c, in L. J. Daly, "Themistius' plea for religious tolerance", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12 (1971), p. 73 (slightly modified); also tr. P. Heather and D. Moncur, *Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: Select Orations of Themistius*, Liverpool 2001, p. 166.

184. R. van Loy (tr.), "Le 'Pro Templis' de Libanius", *Byzantion* 8 (1933), 30 (§ 29). This speech was occasioned by the rampages of the fourth-century equivalent of the Taleban. Cf. also his letter in defence of Manichaeans (Ep. 1253) in S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden 1994, p. 55.

185. Symmachus, *Relatio III*, 10, cited in MacMullen, *Christianity and Paganism*, p. 169, note 35 (ed. and tr. in J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977, p. 207); cf. also Garnsey, "Religious Toleration", p. 23.

186. K. W. Harl, "Sacrifice and pagan belief in fifth- and sixth-century Byzantium", *Past and Present* 126 (1990), p. 7, 15.

pagans who had "decided to espouse in word the name of Christians" were persecuted along with Manichaeans, Samaritans, Jews, Sabbatians, Montanists, Arians and others[187]. ("These crucifiers of the son of God should not be allowed to live at all", as a sixth-century Syrian saint declared before setting fire to a synagogue.)[188] Tiberius II (d. 582) and Maurice (d. 602) also persecuted pagans[189]; and in 632, under Heraclius (d. 641), the Jews and Samaritans were forcibly converted[190]. Justinian's policies did strike some as excessively intolerant. "As the Deity allows various religions to exist, I do not dare impose one alone. For I remember reading that we should sacrifice to the Lord of our own will, not at the command of anyone who compels us. He who tries to do otherwise clearly opposes the heavenly decree", the Ostrogothic king Theodahad (d. 536) wrote to the emperor[191], using much the same argument as Q. 10:99. The historian Procopius (d. after 562) also disapproved, though he obviously could not be so outspoken. According to him, when the rural people were compelled to abandon their ancestral faith, they rebelled, to be cut down by soldiers or to take their own lives, in the case of the Montanists by shutting themselves up in their churches and setting fire to them, or fleeing from their homelands, so that "the whole Roman empire was filled with murder and with exiled men", while the Samaritans, resenting being made to change the beliefs of their fathers, "not by their own free choice, but under compulsion of the law", instantly inclined to the Manichaeans and "the Polytheists, as they are called"[192]. Procopius also deemed it folly to enquire into the precise nature of God when humans could not even understand human things properly: "let each say about these things whatever he thinks he knows, both priest and layman"[193].

Sura 2:256 must be downstream of all this, for what it expresses is a principle inconceivable in a genuinely pagan world. There was no religious freedom in the pagan Near East and Mediterranean before the rise of Christianity because civic religion was separate from the pursuit of absolute truths and otherworldly salvation (if any). Each ethnic and political community had its own gods; with the partial exception of the Jews, no one claimed exclusive access to the divine or denied other people's gods, not because everybody was tolerant, but rather because what religion stood for was a particular a set of laws and customs to which one adhered by virtue of having been born into the community in question. Religion was the ways of the ancestors, the worship that had kept your community alive, not a set of

187. Procopius, *Anecdota*, tr. H. B. Dewing, London and Cambridge, Mass. 1969, vol. 11, p. 32; M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians*, Göttingen 2003, p. 202ff, 298ff.

188. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, ed. and tr. E. W. Brooks, in *Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin and F. Nau, vol. 17, Paris 1923, p. 90f.

189. Dionysius of Tell-Maḥré (reconstituted from the *Chronicle ad 1234* and Michael the Syrian) in A. Palmer, S. Brock and R. Hoyland (trs.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, p. 114 (§ 5, on Ḥarrān); I. Rochow, "Die Heidenprozesse unter den Kaisern Tiberios II Konstantinos und Maurikios", in H. Köpstein and F. Winkelmann (eds.), *Studien zum 7. Jahrhundert in Byzanz. Probleme der Herausbildung des Feudalismus*, Berlin 1976.

190. G. Dagron and V. Déroche, "Juifs et chrétiens dans l'orient du VII[e] siècle", *Travaux et Mémoires* 11 (1991), p. 30ff.

191. A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia 2004, p. 168, citing Cassiodorus, *Variae*, 10:26.

192. Procopius, *Anecdota*, vol. 11, p. 21-27.

193. Kaldellis, *Procopius*, p. 170, citing Procopius, *Gothic Wars*, vol. 5, p. 3, 6.

universally true beliefs[194]. It was in philosophy that universally valid tenets were to be found, and one was certainly free to choose one's own philosophy, just as one was free to seek individual salvation in mystery religions and additional cults of other kinds. But this freedom did not rest on a principle, merely on the fact that such pursuits were not a matter of public interest as long as the demands of civic religion were respected.

The rise of Christianity changed all this by postulating a God who was true for everyone, irrespective of who or where or what one was, and who had to be worshipped, not in addition to one's ancestral religion or imperial cult, but rather instead of them. The Christians behaved as if civic religion was a matter of choice, and it was in response to the persecutions that they thereby brought upon themselves that they stressed the freedom of the individual to choose his or her own beliefs. The rise of Christianity deeply affected the pagan concept of religion as well, not only in the sense that the pagans began to defend the diversity of religions that they had hitherto taken for granted, but also in the sense that they too came to see religion as a matter of individual choice. Themistius's claim that moral and religious matters lay outside the sphere of legislation is an astonishing one for a champion of Hellenism, as Garnsey remarks[195].

Lā ikrāha fī al-dīn is closer in wording to the snappy formulations of Tertullian and Lactantius than to those of the Greek Christians, let alone the pagan philosophers (whose views on the many roads leading to the same truth reappear in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*)[196]. But what matters is that the concept of religion reflected in the verse is that of late antiquity, not that of a genuinely pagan world beyond it. In Q. 2:256 as elsewhere in the Qur'ān, religion is a set of beliefs about a single universal God freely chosen by the individual, not communal ways centering on an ancestral god or gods. The Qur'ān nowhere addresses its message to an ethnic or political group in the manner of the Old Testament. It opens its statements with vocatives such as "O you who believe", never "O you Arabs" or "O you Quraysh" (*yā ma'shar al-'Arab/Quraysh*); it never casts Allāh as the ancestral god of the Arabs, as opposed to of mankind at large; and though the *mushrikūn* frequently justify their beliefs as ancestral, they never charge the believers with treasonable neglect of the civic/tribal cult by failure to venerate the deity or deities of the forefathers, to perform the customary sacrifices, or engage in other venerable rites. The issue between the believers and the polytheists (and Jews and Christians) in the Qur'ān is universal truths to do with God's relationship with lesser beings on the one hand and the reality and imminence of the judgement and resurrection on the other, not civic religion. Wherever exactly we are in Arabia, we are in a place that formed a cultural continuum with the Christian world around it, sharing its basic presuppositions and speaking the same cultural language, except that it formulated itself in a distinctive local idiom of its own and was somewhat out of date: Q. 2:256 articulates a norm which had come to be honoured more in the breach than in the observance in the region in which it had originated.

What we encounter here seems to be a time-lag in the exchange of ideas between populations separated by linguistic, cultural and geographical distance,

194. Garnsey, "Religious toleration", p. 11, 13, 24.
195. Garnsey, "Religious toleration", p. 21 and cf. 23.
196. *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, Beirut 1957, vol. 3, p. 30f.

yet close enough in all these terms to engage in polemics. We see it today too. Just as Westerners tend to envisage Muslims as embodiments of their pre-modern heritage (and, in the case of Islamicists, to interpret the Qur'ān in the light of pre-modern exegesis), so Muslims are given to presenting Islam as endorsing free will and casting its founder as unaffected by sexual desire, in both cases in response to ideas which emanated from the West, but which are now of dwindling significance in the West itself. Similarly, freedom of religion no longer prevailed in the Roman Empire, but among some people of Arabia it was still a live principle, as the many "tolerance verses" of the Qur'ān show: converts had to be won by persuasion; fighting over religion was regarded as morally wrong, so that war, when it came, required much justification[197].

Both Christianity and Islam began as freely chosen systems of belief about the nature of ultimate reality, but both had strong implications for the social and political order in which they had grown up, and both eventually became civic religions as well. One could still convert to Christianity and Islam after they had become state religions (whereas one could not in any real sense of the word convert to a pagan religion, as opposed to simply add a cult or a philosophy); but one was not free to abandon the religion again, for it now embraced the laws and customs to which all members of the polity were expected to adhere. Apostasy was treason; the only way to abandon the religion was to go and live elsewhere. Religion now performed the function of nationality in the modern world, that is to say it gave people their civic status: to be without a religion was to be stateless, an outlaw without rights or duties. Under these circumstances religious freedom became undesirable. You cannot be free to choose your own nationality while continuing to claim the rights and duties of a citizen, nor can you be free to adopt whatever definition you like of what being a citizen entails; and if you want to live in a country as a non-citizen, you cannot choose your own rules for foreign residents. A modern citizen can renounce his citizenship without being regarded as a traitor, but it would be strange for him to do so without going to live elsewhere. In the same way, people were not free to adopt any religion they liked while claiming status as members of a Christian or a Muslim polity, nor were they free to interpret the official religion in any way they liked; and if they wanted to live in these polities without adhering to the official religion, there were rules for protected peoples to be obeyed. In short, there cannot be religious freedom where the political community is based on religion. This was why the exegetes had to interpret the *lā ikrāha* verse by recourse to the postulates of abrogation and the far-fetched interpretations that Shaltūt spoke so scathingly about.

There were times in Islamic history when the tension between Islam as beliefs about ultimate reality and Islam as civic religion was strongly felt: the tenth and eleventh centuries are the most obvious example. But though the intellectual elite at the time began to go down the road that Europe was to take from the sixteenth century onwards, they only belittled the importance of the civic sphere; they never went so far as to define it out of the religion. Religious freedom was still something undesirable when the rise of a by now secularised Europe made it something so prestigious that Islam had to have it even though it contravened the principle of religion as nationality. Thus began the great rediscovery of the fact that there is

197. Cf. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. J. D. McAuliffe, Leiden 2001-6, s.v. "War", p. 456f.

freedom of religion in the Qur'ān and the gradual dismemberment of the tradition. As the Islamists so clearly see, there is only one way to stop this dismemberment, namely to restore a political community based on religion. Whether they can do it is another question.

SOURCES

This bibliography lists all the sources for Muslim interpretations of Q. 2:256 cited in this article, including *tafsīr*s mentioned only for their silence on the verse and non-*tafsīr* works in which interpretations were found. Only one death-date is given even when several are recorded. Further information about the exegetes and their works can be found in M. Ḥ. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa-l-mufassirūn*, Cairo 1976-1989, and ʿĀ. Nuwayhiḍ, *Muʿjam al-mufassirīn*, Beirut 1983-4, in addition to standard Islamicist reference works and editorial introductions.

ʿAbd al-ʿAzīz, Dr ʿĀmir, *al-Tafsīr al-shāmil*, I, Cairo 2000.

ʿAbd al-Ghanī al-Nabulsī (d. 1143/1731), in M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000.

ʿAbd al-Karīm al-Khaṭīb, *al-Tafsīr al-qurʾānī li-l-qurʾān* [Cairo 1967-70].

ʿAbd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣanʿānī (d. 211/827), *Tafsīr*, ed. M. M. ʿAbduh, I, Cairo 1999.

Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (d. 303/915), in D. Gimaret (ed.), *Une lecture muʿtazilite du Coran: le Tafsīr d'Abū ʿAlī al-Djubbāʾī*, Louvain 1994.

Abū al-Fawāris Aḥmad b. Yaʿqūb (fl. c. 400/1000), *al-Risāla fī-l-imāma*, ed. and tr. S. N. Makarem, New York 1973.

Abū al-Futūḥ al-Rāzī (d. c. 525/1131), *Rawḥ al-jinān*, ed. ʿA. A. Ghaffārī, Tehran 1382-89.

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934), *Aʿlām al-nubuwwa*, ed. Ṣ. al-Ṣāwī, Tehran 1977.

Abū al-Ḥawārī al-ʿUmānī al-Ibāḍī (late 3rd/9th cent.), *al-Dirāya wa-kanz al-ghināya fī muntahā al-ghāya wa-bulūgh al-kifāya fī tafsīr khamsimiʾat āya min tafsīr al-qurʾān al-karīm*, ed. W. ʿAwjān, I, n.p. 1994.

Abū Ḥayyān al-Andalusī (d. 745/1344), *al-Baḥr al-muḥīt*, II, Beirut 1993.

Abū al-Layth al-Samarqandī (d. 370/980f), *Tafsīr al-qurʾān al-karīm*, I, ed. ʿA.-R. A. al-Ziqqa, Baghdad 1985.

Abū Muslim al-Iṣbahānī (d. 322/934), in M. R. Ghiyāthī Kirmānī (ed.), *Barrasī-yi ārāʾ va-naẓarāt-i tafsīrī-yi Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr Iṣfahānī*, Qum 1378.

Abū al-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 329/939), *Tafsīr*, ed. Kh. M. Nabhā, Beirut 2007.

Abū al-Suʿūd al-ʿImādī (d. 982/1574f), *Tafsīr*, known as *Irshād al-ʿaql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm*, ed. ʿA.-Q. A. ʿAṭāʾ, I, Riyāḍ 1971.

Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/838), *al-Amwāl*, ed. M. Kh. Harrās, Cairo 1969.

Idem, *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, ed. J. Burton, Cambridge 1987.

Āl Mubārak, Fayṣal b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Fayṣal (d. 1366/1946f), *Tawfīq al-raḥmān fī durūs al-qurʾān*, ed. ʿA.-ʿA. Ḥamd, I, Riyāḍ 1996.

ʿAlī b. al-Ḥusayn al-ʿĀmilī: see al-ʿĀmilī.

al-Ālūsī, Abū al-Faḍl (d. 1270/1854), *Rūḥ al-maʿānī*, ed. M. Z. al-Najjār, III, Cairo 1960.

al-ʿĀmilī, ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Abī Jāmiʿ (d. after 1168/1754f), *al-Wajīz fī tafsīr al-qurʾān al-ʿazīz*, I, ed. M. al-Maḥmūdī, [Qum] 1413/1992f.

al-Aʿqam al-Insī (*sic*, for al-Ānasī or Ānisī), Aḥmad b. ʿAlī (9th/15th cent.), *Tafsīr al-aʿqam*, Ṣanʿā' 1990.

Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad Muḥaqqiq (d. 993/1585), *Zubdat al-bayān ʿan aḥkām al-qurʾān*, Qum 1375 sh./1996.

al-Astarābādī, Sharaf al-Dīn ʿAlī al-Ḥusaynī (later 10th/16th cent.), *Taʾwīl al-āyāt al-ẓāhira fī faḍāʾil al-ʿitra al-ṭāhira*, Qum 1409/1989.

(Aṭfayyish), Muḥammad b. Yūsuf al-Wahbī (d. 1332/1913f), *Himyān al-zād ilā dār al-maʿād*, III, Oman 1982.

Idem, *Taysīr al-tafsīr*, I, Oman 1981.

al-ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd (fl. late 3rd/9th - early 4th/10th cent.), *Tafsīr* I, Qum 1421/2000.

al-Baghawī, Ibn al-Farrāʾ (d. 510/1117 or later), *Maʿālim al-tanzīl* [Bombay 1273/1857].

al-Baḥrānī, Hāshim b. Muḥammad (d.c. 1107/1695), *Kitāb al-burhān fī tafsīr al-qurʾān*, III, Tehran n.d.

al-Bayḍāwī (d. 685/1286), *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl*, Cairo 1330 (reprinted Beirut n.d.).

al-Biqāʿī, Burhān al-Dīn (d. 885/1480), *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-l-suwar*, IV, Hyderabad 1972.

Bū ʿAzza, al-Ṭayyib, "Dalālat āyat 'lā ikrāha fī al-dīn' ... qirāʾa lughawiyya wa-ukhrā muʿāṣira", *al-Ḥayāt*, 15th July 2006, issue no. 15807.

Cherágh Ali, *A Critical Exposition of the Popular "Jihad": Showing that All the Wars of Mohammad were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not Allowed in the Koran. With Appendices Proving that the Word "Jihad" does not Exegetically mean "Warfare", and that Slavery is not Sanctioned by the Prophet of Islam*, Karachi 1977 (first published Calcutta 1885).

al-Ḍaḥḥāk b. Muzaḥim (d. 105/724), *Tafsīr al-ḍaḥḥāk*, assembled and edited by M. Sh. A. al-Zāwaytī, Cairo 1999.

Darwaza, Muḥammad ʿIzzat (d. 1404/1984), *al-Tafsīr al-ḥadīth*, VII, Cairo 1963 (written 1930s-40s).

al-Dīnawarī, Ibn Wahb (d. 308/920), *al-Wāḍiḥ fī tafsīr al-qurʾān al-karīm*, ed. A. Farīd, I, Beirut 2002.

Dukhayyil, ʿAlī Muḥammad ʿAlī, *al-Wajīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz*, Beirut 1986.

Elmalılı, in A. Karamustafa, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır's (1878-1942) philosophy of religion", *Archivum Ottomanicum* 19 (2001).

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn, *Min waḥy al-qur'ān*, third printing, V, Beirut 1983.

Idem, websites (listed at the end of the bibliography).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), *al-Tafsīr al-kabīr*, VIII, Tehran 1413/1992f.

al-Fayḍī, Abū al-Fayḍ b. Mubārak (d. 1003/1594f), *Sawāṭi' al-ilhām fī tafsīr kalām al-malik al-'allām*, ed. M. al-Shīrāzī, 1996, n.p.

al-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb (d. 817/1415), *Tanwīr al-miqbās fī tafsīr Ibn 'Abbās*, Bombay 1280.

Furāt b. Ibrāhīm b. Furāt al-Kūfī (fl. later 3rd/9th cent.), ed. M. Kāẓim, I, Beirut 1992.

Gimaret, see Abū 'Alī al-Jubbā'ī.

Gunābādī, Sulṭān 'Alī Shāh (d. 1327/1909), *Bayān al-sa'āda fī maqāmāt al-'ibāda*, I, [Tehran?] 1314/1896f.

al-Ḥaddād al-Yamanī, Fakhr al-Dīn Abū Bakr b. 'Alī (d. 800/1397f), *Kashf al-tanzīl fī taḥqīq al-mabāḥith wa-l-ta'wīl*, ed. I. Yaḥyā, I, Beirut 2003.

al-Ḥā'irī al-Tihrānī al-Mufassir, 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī (d. c. 1354/1935), *Muqtanayāt al-durar*, I, Tehran 1337/1918f.

al-Ḥalabī, Aḥmad b. Yūsuf al-Samīn (d. 756/1355), *al-Durr al-maṣūn fī 'ulūm al-kitāb al-maknūn*, ed. A. M. al-Kharrāṭ, II, Damascus 1994.

al-Ḥakīm, Su'ād, "'Lā ikrāha fī al-dīn'... qirā'a jadīda fī ma'nā al-ḥurriyya al-dīniyya", *al-Ḥayāt*, 19th November 2005, issue no. 15571.

Halim, Radzuan, "Radzuan's reasons: the Islamic State Document"', *The Edge* (Singapore), 22nd December 2003.

al-Ḥamd, 'Abd al-Qādir b. Shayba (Islamic University of Medina), *Tahdhīb al-tafsīr wa-tajrīd al-ta'wīl mimmā ulḥiqa bihi min abāṭīl wa-radī' al-aqāwīl*, II, Riyāḍ 1993.

Ḥamza, Maḥmūd Muḥammad, and Muḥammad Aḥmad Barāniq and Ḥasan 'Alwān, *Tafsīr al-qur'ān al-karīm*, Cairo 1953-62.

al-Harrālī, in al-Biqā'ī (q.v.).

al-Ḥasan al-'Askarī (d. 260/873) (attrib.), *Tafsīr*, ed. 'A. 'Āshūr, Beirut 2001.

Ḥawwā, Sa'īd, *al-Asās fī al-tafsīr*, I, Cairo 1985.

al-Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd, *al-Tafsīr al-wāḍiḥ*, fifth printing, I, Cairo 1964 (first printing 1951).

Ḥikmat b. Bashīr b. Yāsīn (Professor of *tafsīr* at the University of Medina), *al-Tafsīr al-ṣaḥīḥ al-masbūr min al-tafsīr bi-l-ma'thūr*, I, Medina 1999.

Hūd b. Muḥkim (mid-3rd/9th cent.), *Tafsīr*, ed. B. Sa'īd al-Sharīfī, I, Beirut 1990.

Ibn Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ nahj al-balāgha*, ed. M. A.-F. Ibrāhīm, I, Cairo 1965.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (d. 327/938), *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, ed. A. M. al-Ṭayyib, II, Riyāḍ 1999

Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd Allāh (d. 543/1148), *Aḥkām al-qur'ān*, ed. 'A. M. al-Bijawī, I, Cairo 1957.

Ibn 'Arabī (d. 638/1240), see Kāshānī

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir (d. 1970), *Tafsīr al-taḥrīr wa-l-tanwīr*, III, Tunis 1969.

Ibn al-'Atā'iqī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (d.c. 790/1308), *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, Najaf 1970.

Ibn 'Aṭiyya, 'Abd al-Ḥaqq b. Ghālib (d. 542/1148), *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, ed. A. Ṣ. al-Mallāḥ, II, Cairo 1979.

Ibn Ḥajar (d. 852/1449), *al-'Ujāb fī bayān al-asbāb*, I, ed. 'A.-Ḥ. M. al-Anīs, I, Riyāḍ 1997.

Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad (d. 456/1064), *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, II, Cairo 1978.

Ibn Idrīs al-Ḥillī (d. 598/1202), *al-Muntakhab min tafsīr al-qur'ān wa-l-nukat al-mustakhraja min Kitāb al-tibyān*, ed. M. al-Raja'ī, Qum 1409.

Ibn al-Jawzī (d. 597/1200), *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*, ed. A. Shams al-Dīn, I, Beirut 1994.

Ibn Juzayy, Muḥammad b. Aḥmad (d. c. 756/1335f), *Tafsīr*, Beirut 1983.

Ibn Kathīr (d. 744/1373f), *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, I, Cairo n.d.

Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad Muḥammad 'Abd al-Laṭīf, *Awḍaḥ al-tafāsīr*, Cairo 1964.

Ibn al-Munayyir, Aḥmad b. Muḥammad al-Mālikī (d. 683/1284), *Kitāb al-inṣāf fīmā taḍammanahu al-Kashshāf min al-i'tizāl*, printed in the margin of al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, I, Beirut n.d.

Idem, *al-Tafsīr al-'ajīb fī tafsīr al-gharīb*, ed. S. M. Ibrāhīmoghlū, Beirut 1994.

Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350), *Badā'i' al-tafsīr*, ed. Y. al-Sayyid Muḥammad, I, Riyāḍ 1993.

Idem, *Zād al-ma'ād*, ed. Sh. and 'A.-Q. al-Arna'ūṭ, III, Beirut 1979.

Ibn Qudāma, 'Abd Allāh b. Aḥmad (d. 620/1223), *al-Mughnī*, ed. 'A.-A. b. 'A.-M. al-Turkī and 'A.-F. M. Ḥilw, XII, Cairo 1990.

Ibn Sa'd, Muḥammad, *al-Ṭabaqāt*, ed. E. Sachau *et al.*, Leiden 1904-40 (ed. Beirut 1957-60).

Ibn Salāma al-Baghdādī, Hibat Allāh (d. 410/1019), *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, ed. Z. al-Shāwīsh and M. Kan'ān, Beirut 1984.

Ibn Taymiyya (d. 728/1328), *Fiqh al-jihād*, ed. Z. Sh. al-Kabbī, Beirut 1992.

Idem, *Majmū' fatāwā Ibn Taymiyya*, 28 (*fiqh*, viii: *jihād*), [Beirut] 1997.

Idem, *Qā'ida mukhtaṣara fī qitāl al-kuffār wa-muhādanatihim wa-taḥrīm qatlihim li-mujarrad kufrihim*, ed. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Ibrāhīm al-Zīr Āl Ḥamad, Riyāḍ 2004.

Idem, *al-Siyāsa al-shar'iyya*, in *Majmū' fatāwā Ibn Taymiyya*, 28 (*fiqh*, VIII: *jihād*), [Beirut] 1997, 349; tr. O. A. Farrukh, *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam*, Beirut 1966; tr. R. Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996.

Idem, *Thalāth rasā'il fī al-jihād*, ed. M. Abū Ṣu'aylik and I. al-'Alī, Amman 1993.

Ibn Wahb, 'Abd Allāh (d. 197/812), *al-Jāmi' (Tafsīr al-qur'ān)*, ed. M. Muranyi, I, Wiesbaden 1993.

Isfarā'inī, Abū al-Muẓaffar Shāhfūr b. Ṭāhir (d. 471/1078f), *Tāj al-tarājim fī tafsīr al-qur'ān li-l-a'ājim*, ed. N. M. Harawī, I, Tehran 1375.

Ismā'īl Ḥaqqī al-Bursawī (d. 1137/1725), *Tafsīr rūḥ al-bayān*, I, Istanbul 1389; reprinted Beirut 2003; abbreviated as *Tanwīr al-ādhān min tafsīr nūr al-bayān*, ed. M. 'A. al-Ṣābūnī, I, Damascus 1988.

al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), *Aḥkām al-qur'ān*, ed. 'A.-S. M. 'A. Shāhīn, I, Beirut 1994.

al-Jazā'irī, Abū Bakr Jābir (*wā'iẓ* in the Prophet's Mosque in Medina), *Aysar al-tafāsīr li-kalām al-'alī al-kabīr*, I, Medina 1994.

al-Jishumī (also known as al-Jushamī) (d. 494/1101), *al-Tahdhīb fī al-tafsīr*, MS Leiden, Or. 2583.

Jurjānī, Abū al-Fatḥ (d. 976/1568), *Tafsīr-i shāhī*, ed. W.-A. al-Ishrāqī, Tehran 1362/1983.

Jurjānī, Abū al-Maḥāsin Ḥusayn b. Ḥasan (9th-10th/15th-16th cent.), *Tafsīr-i gāzūr*, ed. M. J-D. Ḥusaynī Urmawī, I, 1378, n.p.

Kadivar, see the section on websites.

Kalimat al-ḥaqq, see 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān.

Kamali, M. H., *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge 1997².

al-Karamī, Muḥammad, *Tafsīr li-kitāb Allāh al-munīr*, I, Qum 1981.

Karamustafa, see Elmalılı.

Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (d. 730/1329f), *Ta'wīlāt al-qur'ān* (published as the *Tafsīr* of Ibn 'Arabī, d. 638/1240), I, n.p., n.d.

Kāshānī, Mullā Fatḥ Allāh (d. 988/1580f), *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn* [in Persian], II, Tehran 1336.

Kāshānī, Muḥammad b. al-Murtaḍā, known as Muḥsin Fayḍ (d. 1091/1680), *al-Aṣfā fī tafsīr al-qur'ān*, I, Qum 1418.

Idem, *Tafsīr al-ṣāfī*, ed. Ḥ. al-A'lamī, I, [Mashhad] 1979.

Kāshānī, Nūr al-Dīn Muḥammad b. Murtaḍā (d. after 1115/1703), *Tafsīr al-mu'īn*, ed. Ḥusayn Dargāhī, I, Qum n.d.

Khālidī, Muḥammad 'Alī (1300/1882f-), *Ṣafwat al-'irfān fī tafsīr al-Qur'ān* [in Persian], Tehran 1378/1958f.

al-Khaṭṭābī, Ḥamd b. Muḥammad (d. 388/998), *Ma'ālim al-sunna*, II, Aleppo 1933.

al-Khū'ī, Abū al-Qāsim b. 'Alī Akbar al-Mūsawī (d. 1992), *al-Bayān fī tafsīr al-qur'ān*, I, Najaf 1966.

Kirmānī, see Abū Muslim.

Kiyā al-Harrāsī (d. 504/1110), *Aḥkām al-qur'ān*, ed. M. M. 'Alī and 'I. 'A. 'I. 'Aṭiyya, I, [Cairo] 1974.

Maghniyya, see Mughniyya.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (d. 1110/1698), *Biḥār al-anwār*, Tehran 1956-72.

al-Maqdisī, Muṭahhar (wrote ca. 355/966), *Kitāb al-bad' wa-l-ta'rīkh*, ed. C. Huart, Paris 1899-1919.

Mashhadī, Mirzā Muḥammad b. Muḥammad Riḍā (d. 1125/1713f), *Tafsīr kanz al-daqā'iq*, I, Qum 1407/1987.

al-Mas'ūdī (d. 345/956), *Murūj al-dhahab*, ed. C. Barbier de Meynard and A. J. B. Pavet de Courteille, Paris 1861-77 (ed. C. Pellat, Beirut 1966-79).

al-Māturīdī (d. 333/944), *Ta'wīlāt al-sunna*, ed. M. M. al-Raḥmān, Baghdad 1983.

al-Māwardī (d. 450/1058), *Tafsīr*, ed. Kh. M. Khiḍr, I, Kuwait 1982.

Mawdūdī, Abū al-A'lā (d. 1979), *Towards Understanding the Qur'ān*, tr. from Urdu by Z. I. Ansari, I, London 1988.

al-Mawṣilī, al-Khaṭīb Rashīd, *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm al-musammā awlā mā qīla fī āyāt al-tanzīl*, I, [Mosul] 1974.

Mughniyya, Muḥammad Jawād (d. 1400/1979), *al-Tafsīr al-kāshif*, I, Beirut 1968.

Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān (d. 1307/1889f), *Fatḥ al-bayān fī maqāṣid al-qur'ān*, I, Cairo n.d.

Mirzā Muḥammad al-Mashhadī, see al-Mashhadī.

Mullā Fatḥ Allāh Kāshānī, see Kāshānī.

Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), *Tafsīr*, ed. 'A. M. Shiḥāṭa, I, Cairo 1979.

Muṣṭafā b. Ibrāhīm Ibn al-Tamjīd al-Ḥanafī (d. c. 880/1475), *Ḥāshiya 'alā tafsīr al-Bayḍāwī* (at the foot of *Ḥāshiyat al-Qūnawī*), V, Beirut 2001.

al-Naḥḥās (d. 338/950), *al-Nāsikh wa-l-mansūkh*, ed. S. I. 'A. al-Lāḥim, II, Beirut 1991.

Najafābādī, 'Alī al-Rūḥānī, *al-Furqān fī tafsīr al-qur'ān*, n.p., n.d. [1980s ?]

Najafī, Muḥammad Jawād, *Tafsīr-i āsān*, II, Tehran 1357/1977.

al-Najrī, 'Abd Allāh b. Muḥammad (d. 877/1472f), *Shāfī al-'alīl fī sharḥ al-khamsmi'a āya min al-tanzīl*, ed. A. 'A. A. al-Shāmī, I, Beirut and Sana' 1986.

Ni'mat Allāh b. Maḥmūd Nakhwajānī (d. 920/1514), *al-Fawātiḥ al-ilāhiyya wa-mafātiḥ al-ghaybiyya*, I, Cairo 1999.

Niẓām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Naysabūrī (d. 728/1327f), *Gharā'ib al-qur'ān wa-raghā'ib al-furqān*, III, ed. I. 'A. 'Iwaḍ, Cairo 1962-70.

al-Qaffāl al-Shāshī (365/976), *Aḥkām al-qur'ān*, I, Beirut 1994.

al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn (d. 1332/1913), *Maḥāsin al-ta'wīl*, ed. M. F. 'Abd al-Bāqī, Cairo 1957-60, III.

al-Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm (alive 307/919), *Tafsīr*, I, Beirut 1991.

al-Qurṭubī (d. 671/1272), *al-Jāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, III, Cairo 1967.

al-Qushayrī (d. 465/1072), *Laṭā'if al-ishārāt*, ed. I. Bisyūnī, I, Cairo 1390/1970.

Rahman, A., *Islam: Ideology and the Way of Life*, London, 1980 (distributed by the Muslim Schools Trust).

Rahman, S. A., *Punishment of Apostasy in Islam*, Lahore 1978².

Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā (later 4th/10th cent.), Beirut 1957.

Rashīd Riḍā Muḥammad (d. 1935), *Tafsīr al-qur'ān al-karīm* (known as the *Manār*), III, Cairo [1947]-54.

Ruzbihān Baqlī (d. 606/1209), *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-qur'ān*, n. p. [Lucknow?] 1315/1898.

Sabzawārī, al-Ḥujja al-Shaykh Muḥammad (d. 1411/1990f), *al-Jadīd fī tafsīr al-qur'ān al-majīd*, I, Beirut 1982.

Sabzawārī, Āyatullāh al-'Uẓmā al-Sayyid 'Abd al-A'lā al-Mūsawī (d. 1414/1993f), *Mawāhib al-raḥmān fī tafsīr al-qur'ān*, IV, 1418/1997, n.p.

Ṣādiqī, Dr al-Shaykh Muḥammad, *al-Furqān fī tafsīr al-qur'ān*, Tehran, 1406/1983f.

Idem, Dr Āyatullāh, *Tafsīr al-qur'ān bi-l-qur'ān*, Qum 1419/1998f.

Sā'is, Muḥammad 'Alī, and Muḥammad Ibrāhīm Karsūn and 'Abd al-Laṭīf al-Subkī, *Tafsīr āyāt al-aḥkām*, I, Damascus 1994.

Sayyid Quṭb, *Fī ẓilal al-qur'ān*, I, fifth printing, 1967, n.p.

al-Ṣhahrastānī (d. 548/1153), *Mafātīḥ al-asrār*, facsimile, I, Tehran 1409/1988f.

Shaltūt, Maḥmūd (d. 1963), *al-Qur'ān wa-l-qitāl*, Cairo, 1948; tr. R. Peters, "A modernist interpretation of jihad", in his *Jihād in Classical and Modern Islam*, Princeton, 1996 (first published Leiden 1977).

al-Sharafī, 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ibrāhīm (d. 1062/1651f), *al-Maṣābīḥ al-sāṭi'at al-anwār*, II, MS in private possession, Yemen.

al-Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī (d. 1250/1834f or later), *Fatḥ al-qadīr*, I, Cairo 1964.

al-Shaybānī, Muḥammad b. 'Alī (d. before 994/1585), *Mukhtaṣar nahj al-bayān*, ed. H. Dargāhī, [Tehran] n.d.

Shaykhzādeh, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (d. 951/1554f), *Ḥāshiyat Muḥyī al-Dīn Shaykh Zādeh 'alā tafsīr al-qāḍī al-Bayḍāwī*, Diyarbekir 1970.

Shiḥāta, 'Abd Allāh Maḥmūd (Professor at the University of Cairo), *Tafsīr*, III, Cairo, n.d. [c. 1982].

Shīrāzī, Nāṣir Makārim, *Tafsīr-i namūna*, II, Tehran, 1977; Arabic tr., *al-Amthal fī tafsīr kitāb Allāh al-munzal*, II, Qum 1988; reprinted Beirut 1992.

al-Shirbīnī, Muḥammad b. Muḥammad (d. 977/1570), *al-Sirāj al-munīr*, I, Cairo 1285/1868f.

Shubbar, 'Abd Allāh b. Muḥammad Riḍā (d. 1242/1827), *Tafsīr al-qur'ān al-karīm*, Tehran 1983.

al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān (d. 412/1021), *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, ed. S. 'Imrān, I, Beirut 2001.

Idem, *The Minor Qur'ān Commentary of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, ed. G. Böwering, Beirut 1995.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (d. 911/1505), *Kitāb al-durr al-manthūr fī al-tafsīr bi-l-manthūr*, III, Beirut n.d.

al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (d. 310/923), *Tafsīr*, ed. M. M. and A. M. Shākir, V, Cairo [1950].

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (d. 1402/1981), *al-Mīzān fī tafsīr al-qur'ān*, II, Beirut 1970.

al-Ṭabrisī (formerly Ṭabarsī), al-Faḍl b. al-Ḥasan (d. 548/1154), *Jawāmi' al-jāmi' fī tafsīr al-qur'ān al-majīd*, I, Beirut 1985.

Idem, *Majma' al-bayān li-'ulūm al-qur'ān*, II, Cairo 1960.

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid (former *muftī* of the Egyptian Republic; Shaykh of al-Azhar since 1996), *al-Tafsīr al-wasīṭ li-l-qur'ān al-karīm*, I, Cairo 1992 (first published 1977).

al-Tha'labī (d. 427/1035), *al-Kashf wa-l-bayān*, ed. Abū Muḥammad b. 'Āshūr, II, Beirut 2002.

al-Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Makhlūf (d. 873/1468f or later), *al-Jawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-qur'ān*, ed. 'A. al-Ṭālibī, I, Algiers 1985.

al-Thalā'ī al-Yamanī, Yūsuf b. Aḥmad (d. 832/1429), *Tafsīr al-thamarāt al-yāni'a wa-l-aḥkām al-wāḍiḥa al-qāṭi'a*, II, Ṣa'da 2002.

al-Thumālī, Abū Ḥamza Thābit b. Dīnār (148/765f) *Tafsīr*, assembled from later sources by 'A.-R. M. Ḥ. Ḥirz al-Dīn, Beirut 2000.

Tu'aylab, 'Abd al-Mun'im Aḥmad (Professor of Islamic studies at King 'Abd al-'Azīz University, Jedda), *Fatḥ al-raḥmān fī tafsīr al-qur'ān*, I, [Cairo] 1995.

al-Turābī, Ḥasan, *al-Tafsīr al-tawḥīdī*, I, Beirut 2004.

al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan (d. 459/1067), *al-Tibyān fī tafsīr al-qur'ān*, II, Najaf 1931.

al-Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh (d. 283/896), *Tafsīr*, ed. M. B. 'Uyūn al-Sūd, Beirut 2000.

'Umar b. 'Abd al-Raḥmān (also known as "the Blind Shaykh"), *Kalimat al-ḥaqq: murāfa'at al-duktūr 'Umar b. 'Abd al-Raḥmān fī al-jihād*, Cairo n.d.

al-Wāḥidī (d. 468/1076), *Asbāb al-nuzūl*, Beirut 1989.

Idem, *al-Wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, ed. Ṣ. 'A. Dāwūdī, I, Damascus and Beirut 1995.

Idem, *al-Wasīṭ fī tafsīr al-qur'ān*, ed. 'A. A. 'Abd al-Mawjūd *et al.*, I, Beirut 1994.

al-Zajjāj (d. 311/923), *Ma'ānī al-qur'ān wa-i'rābuhu*, ed. 'A.-J. 'Abduh al-Shalabī, I, Beirut 1973.

al-Zamakhsharī (d. 538/1144), *al-Kashshāf*, Cairo 1966.

al-Zuḥaylī, Wahba (Head of the department of Islamic *fiqh*, University of Damascus), *al-Tafsīr al-munīr*, III, Beirut 1991

Websites:

Caroll, Jill: http://www.csmonitor.com/2006/0816/p01s01-woiq.htlm

Fadlallah: http://english.bayynat.org.lb/Issues/coexistence.htm
http://english.bayynat.org.lb/islamicinsights/amro250922.htm
http://english.bayynat.org.lb/Doctrines/book1.htm

Islamic Supreme Council: http://www.islamicsupremecouncil.org/Publications/Papers/islamanddemocracy-091502.htm#_Toc14018355

Kadivar, M. 'Freedom of Thought: http://www.kadivar.com/Htm/English/Papers/Human Rights.htm

Pope Benedict, speech at Regensburg: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html (also at Zenith News Agency – The World Seen from Rome: http://www.zenit.org/english/visualizza.phtml?sid=94748.)

Response of 38 scholars to, Islamica Magazine 15 October 2006: http://www.islamicamagazine.com/online-analysis/open-letter-to-his-holiness-pope-benedict-xvi.html

Juan Cole's response, http://www.juancole.com/2006/09/pope-gets-it-wrong-on-islam-pope.html.

Religious Tolerance: http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm

AL-QĀḌĪ AL-NUʿMĀN, ISMĀʿĪLĪ LAW AND IMĀMĪ SHIʿISM

Farhad DAFTARY
The Institute of Ismaili Studies, London

The Ismāʿīlīs split off from the rest of the Imāmī Shiʿis on the death of the Imam Jaʿfar al-Ṣādiq in 148/765; other Imāmī groups were eventually consolidated in terms of the Twelver (Ithnāʿasharī) community. The Imāmī Shiʿi doctrine of the imamate, which was conceptualized already in al-Ṣādiq's time, retained its centrality in the theological thought of both branches of Imāmī Shiʿism, the Ismāʿīliyya and the Ithnāʿashariyya, despite pronounced differences in their political strategies. It was however in the Fatimid state, representing the crowning success of the revolutionary movement of the early Ismāʿīlīs, that the doctrine of the imamate also served to characterize the newly-founded legal system of the Ismāʿīlīs.

The modern progress in Ismāʿīlī studies, based on a large number of Ismāʿīlī manuscripts recovered in the twentieth century, has shed light on many aspects of Ismāʿīlī history and thought. As a result, centuries-old misrepresentations of this branch of Imāmī Shiʿism have also been increasingly replaced by factual evidence substantiating a completely different, and equally astonishing, picture. The Ismāʿīlīs had been accused from early on by their detractors, especially the Sunni polemicists among them, of having dispensed with positive law or the commandments and prohibitions of the *sharīʿa*, because they had found access to its hidden, true meaning concealed in the *bāṭin* or esoteric dimension of religion as interpreted by their Imam. This explains why the Ismāʿīlīs were also pejoratively designated as the Bāṭiniyya (Esotericists) by their enemies. Modern scholarship in Ismāʿīlī studies, however, has revealed that the Ismāʿīlīs, at least from the time when their *daʿwa* led to the foundation of a *dawla*, the Fatimid caliphate, in 297/909, did indeed concern themselves with legal matters. In fact, Ismāʿīlī literature of the Fatimid period generally emphasizes the inseparability of the *ẓāhir* and the *bāṭin*, the letter of the law and its inner, spiritual significance. Modern scholarship has shown that Ismāʿīlī law and jurisprudence were founded in early Fatimid times, mainly as a result of the efforts of the foremost Fatimid jurist, Abū Ḥanīfa al-Nuʿmān b. Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Manṣūr b. Aḥmad b. Ḥayyūn al-Tamīmī al-Qayrawānī. However, in the pre-Fatimid, secret and revolutionary phase of the Ismāʿīlī movement, Ismāʿīlī law did not exist; and the then dissimulating Ismāʿīlīs observed the law of the land wherever they lived.

After a pioneering study by Richard Gottheil (1862-1936), based on Ibn Ḥajar's *Raf' al-iṣr ʿan quḍāt Miṣr*[1], it was mainly Asaf A. A. Fyzee (1899-1981) who first called the attention of modern scholars to the work of al-Qāḍī al-Nuʿmān as an Ismāʿīlī jurist and to the resulting independent Ismāʿīlī school of jurisprudence,

1. Richard J. H. Gottheil, "A distinguished family of Fatimide cadis (al-Nuʿmāp) in the tenth century", *Journal of the American Oriental Society* 27 (1906), p. 217-296.

on a par with the Ja'farī *madhhab* of the Twelver (Ithnā'asharī) Imāmī Shi'is[2]. Subsequently, a few other scholars in the West, such as Rudolf Strothmann (1877-1960), Robert Brunschvig (1901-1990) and Wilferd Madelung, produced studies on Ismā'īlī law[3], and most recently Ismail K. Poonawala has made significant contributions to the field.[4] The existence of an Ismā'īlī *madhhab* or school of jurisprudence was of course always known to the Ṭayyibī Ismā'īlīs, designated as Bohras in South Asia, for whom al-Nu'mān's *Da'ā'im al-Islām* has served throughout the centuries as their principal legal authority. There are also those mediaeval and modern scholars in the Islamic world who variously deny al-Nu'mān's Ismā'īlī persuasion, mainly regarding him as a Twelver Shi'i who had practised *taqiyya* or precautionary dissimulation, concealing his true religious identity whilst serving the Fatimid caliph-Imams.

There is little information available on al-Nu'mān's family and early education. According to the reliable report of his contemporary, the Mālikī jurist from the Maghrib, Muḥammad b. al-Ḥārith al-Khushanī al-Qayrawānī (d. 371/981), al-Nu'mān's father Muḥammad b. Ḥayyūn, himself a jurist, was originally a Mālikī Sunni (like his forefathers) before converting to Ismā'īlism (or "the doctrine of the *mashāriqa*') sometime prior to the foundation of the Fatimid caliphate in 297/909[5]. However, al-Nu'mān's father seems to have practised *taqiyya*. Born around 290/903, al-Nu'mān was in his youth at the time of his father's conversion; and, in all probability, as argued by Poonawala, he was raised and educated as an Ismā'īlī. This may also explain his rapid rise to prominence under the early Fatimids. At any rate, for mediaeval Ismā'īlī authorities, such as the Ṭayyibī *dā'ī* and historian Idrīs 'Imād al-Dīn (d. 872/1468)[6], the religious affiliation of the foremost Fatimid jurist is not a question to be debated; he was always an Ismaī'lī.

There are, however, those mediaeval and modern authorities who hold that al-Nu'mān was initially a Mālikī Sunni, then became a Twelver Shi'i and finally converted to Ismā'īlism. This conversion process was evidently first propounded

2. Asaf A. A. Fyzee, "Qadi an-Nu'man, the Fatimid jurist and author", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934), p. 1-32, and his other works listed in F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, London 2004, p. 269-271.

3. R. Strothmann, "Recht der Ismailiten: Kadi Nu'mān und *Da'ā'im al-Islām*", *Der Islam* 31 (1954), p. 131-146; R. Brunschvig, "Fiqh Fatimide et histoire de l'Ifriqiya", in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident Musulman*: II, *Hommage à Georges Marçais*, Algiers 1957, p. 13-20, reprinted in his *Études d'Islamologie*, Paris 1976, vol. 1, p. 63-70, and W. Madelung, "The sources of Ismā'īlī law", *Journal of Near Eastern Studies* 3 (1976), p. 29-40, reprinted in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, article XVIII.

4. See the following works by I. K. Poonawala, "Al-Qāḍī al-Nu'mān's works and the sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36 (1973), p. 109-115; "A reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān's *madhhab*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), p. 572-579; "Al-Qāḍī al-Nu'mān and Isma'ili jurisprudence", in F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge 1996, p. 117-143; *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu, California 1977, p. 48-68, and "Isma'ilism. XI, Isma'ili jurisprudence", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 14, p. 195-197.

5. Muḥammad b. al-Ḥārith al-Khushanī and Abū al-'Arab Muḥammad b. Aḥmad, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya*, ed. Ben Cheneb, in his *Classes des savants de l'Ifriqiya*, Algiers 1915, p. 223ff.

6. See Idrīs 'Imād al-Dīn b. al-Ḥasan, *'Uyūn al-akhbār*, ed. M. Ghālib, Beirut 1978, vol. 6, p. 38-49.

by Ibn Khallikān (d. 681/1282)[7], a late source who evidently confused al-Nu'mān with his father Muḥammad – this claim may be refuted on the basis of the already-cited more reliable report of al-Nu'mān's contemporary al-Khushanī. More persistently, we have the claims of various Twelver Shi'i authors holding, throughout the centuries, that al-Nu'mān was indeed one of their co-religionists, although the early Imāmī authors of bio-bibliographies (*kutub al-rijāl*) like al-Kashshī (fl. 4th/10th century), al-Najāshī (d. 450/1058) and Shaykh al-Ṭā'ifa al-Ṭūsī (d. 460/1067) do not refer to him at all. The theologian and biographer Ibn Sharāshūb (d. 588/1192) is apparently the earliest Twelver authority to mention al-Nu'mān and some of his works[8].

It seems that by the 6th/12th century al-Nu'mān was already regarded as a Twelver Imāmī, who had practised *taqiyya* under the Fatimids. The origins of such claims may be traced to a century earlier when numerous 'Alids and Twelver scholars found refuge in Fatimid Cairo in the aftermath of the demise of the Shi'i Būyids who were replaced in 'Abbasid dominions by the Sunni Saljūqs. The Twelver Imāmīs living in the Fatimid state may have played a key role in introducing al-Nu'mān's works to their distinct Imāmī community and also laying claims on him as one of their own. As an early case in point, it is worth noting that Muḥammad b. 'Alī al-Karājikī (d. 449/1057), a prominent Twelver scholar and close associate of al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044-5), who spent the greater part of his scholarly life in Fatimid dominions, composed abridgements of several of al-Nu'mān's legal works, including the *Da'ā'im al-Islām*[9]. These abridgements probably qualified al-Nu'mān for citation in later Imāmī bibliographies.

Nūr Allāh al-Shūshtarī (d. 1019/1610), the eminent Persian Twelver jurist, reiterated that al-Nu'mān was originally a Mālikī Sunni and then became an Imāmī[10]. This claim was repeated by numerous Twelver theologians of subsequent times, such as al-Ḥurr al-'Āmilī (d. 1104/1693), Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1110/1699), Baḥr al-'Ulūm better known as Sayyid al-Ṭā'ifa (d. 1212/1797) and Mīrzā Ḥusayn al-Nūrī (d. 1320/1902). Āghā Buzurg al-Ṭihrānī (d. 1389/1970), a contemporary Twelver scholar who produced a valuable encyclopaedia of Shi'i works, also maintained that al-Nu'mān was an Imāmī[11]. For similar reasons, works of al-Nu'mān, such as *Sharḥ al-akhbār*, have been recently published in Qumm with the sponsorship of Twelver seminaries there. Al-Nu'mān was a contemporary of some of the most renowned early Imāmī authorities like al-Kulaynī (d. 329/940-1) and Ibn Bābawayh (d. 381/991) and, in addition to drawing on their works, he himself was amongst the earliest Shi'i contributors to *ḥadīth* and *fiqh*; not to mention that Ismā'īlīs, too, like the Twelvers, have referred to themselves as Imāmīs. All of this may explain the high esteem with which Twelver Shi'is of different generations have held al-Qāḍī al-Nu'mān.

7. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1968-1972, vol. 5, p. 415-423.

8. Ibn Sharāshūb, *Ma'ālim al-'ulamā'*, ed. 'Abbās Iqbāl, Tehran 1353/1934; p. 113.

9. 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'allāma al-Karājikī", *Turāthunā* 43-44 (1416/1996), p. 380, cited in W. Madelung's review of Sumaiya A. Hamdani's *Between Revolution and State*, London 2006, in *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), p. 421.

10. Al-Shūshtarī, *Majālis al-mu'minīn*, Tehran 1375-1376/1955-1956, vol. 1, p. 538-539.

11. Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, Tehran-Najaf 1353-1398/1934-1978, vol. 1, p. 60.

According to his own statement[12], al-Nu'mān served the first Fatimid caliph-Imam al-Mahdī (297-322/909-934) for about nine years before the latter's death. Subsequently, he served the second and third Fatimids, al-Qā'im (322-334/934-946) and al-Manṣūr (334-341/946-953). He may even have joined the service of the Fatimids earlier than reportedly having received his first significant appointment in 313/925 as secretary communicating the news of the court to al-Mahdī and librarian to al-Mahdī's grandson, the future caliph al-Manṣūr. Soon after his accession to the Fatimid caliphate al-Manṣūr appointed al-Nu'mān judge of Tripoli. Subsequently, in 337/948, when al-Manṣūr relocated the Fatimid capital to Manṣūriyya, al-Nu'mān was promoted to the highest judiciary post of the Fatimid state, with jurisdiction over Manṣūriyya, the old capitals Mahdiyya and Qayrawān, as well as having the right to appoint judges throughout all Fatimid territories. Al-Manṣūr may also have entrusted al-Nu'mān with the affairs of the *da'wa* as chief *dā'ī*[13].

It was under al-Manṣūr's son and successor al-Mu'izz (341-365/953-975) that al-Nu'mān reached the peak of his career. According to a decree issued by al-Mu'izz in 343/954, al-Nu'mān was entrusted with the *maẓālim* (grievances) proceedings throughout the Fatimid dominions[14]. In addition to enjoying the highest judicial authority in the Fatimid state, al-Nu'mān was now also authorized to hold the *majālis al-ḥikma* or the "sessions of wisdom', held every Friday, following the noon prayers, in a section of the Fatimid palace in order to instruct the Ismā'īlīs in esoteric (*bāṭinī*) doctrines[15]. In later times, the preparation and delivery of these *ḥikma* lectures were undertaken only by the chief *dā'ī*s. But it was in al-Qāḍī al-Nu'mān that, for the first time in a systematic manner, responsibility for implementing the law and explaining the esoteric Ismā'īlī doctrines were unified in the same person. Al-Nu'mān accompanied al-Mu'izz to Egypt in 362/973, when the Fatimid caliph-Imam established himself in his new capital, Cairo. He died shortly afterwards on 29 Jumādā II 363/27 March 974, having faithfully served the Fatimid dynasty for almost fifty years. Al-Nu'mān's funeral prayers were led by al-Mu'izz himself.

Al-Nu'mān was a prolific writer, with more than fifty treatises to his credit. He effectively covered every field of Ismā'īlī literature, from history to esoteric sciences (*ḥaqā'iq*) and *ta'wīl*, or esoteric interpretation of Qur'ānic passages, as well as the commandments and prohibitions of the law. The lectures he delivered in the *majālis al-ḥikma* have survived as the *Ta'wīl al-da'ā'im*. However, it is the codification of Ismā'īlī law, in successive stages, that accounts for a significant portion of al-Qāḍī al-Nu'mān's scholarly output. In this domain, as well as in his esoteric work, al-Nu'mān evidently consulted his contemporary Fatimid caliph-Imams, especially al-Mu'izz, on whatever he wrote and it is primarily due to this Ismā'īlī tradition, related by the *dā'ī* Idrīs, that our Qāḍī has been accorded such a high position of respect and authority amongst the Ismā'īlīs.

12. Al-Nu'mān b. Muḥammad, *Kitāb al-majālis wa-al-musāyarāt*, ed. al-Ḥabīb al-Faqī et al., Tunis 1978, p. 79. See also Idrīs, *'Uyūn*, ed. M. Ghālib, Beirut 1978, vol. 5, p. 346.

13. Idrīs, *'Uyūn*, vol. 5, p. 331; vol. 6, p. 39.

14. Al-Nu'mān b. Muḥammad, *Kitāb ikhtilāf uṣūl al-madhāhib*, ed. S. T. Lokhandwalla, Simla 1972, p. 19-22.

15. Al-Nu'mān, *Kitāb al-majālis*, p. 386, 435, 487, 546.

Al-Nu'mān started the elaborate process of codifying Ismā'īlī law, while still serving al-Mahdī, by systematically collecting a vast number of legal *ḥadīths* transmitted from the *ahl al-bayt* on the basis of a variety of earlier Shi'i sources. The results of his initial endeavours appeared in a massive compendium entitled *Kitāb al-īḍāḥ*, comprised of some 3,000 folios, which has not survived except for a fragment on ritual prayer (*ṣalāt*)[16]. Subsequently, he produced several abridgements of the *Īḍāḥ*, such as the *Kitāb al-akhbār*, *Kitāb al-iqtiṣār* and *al-Urjūza al-muntakhaba*. All these legal works were treated as semi-official compendia by the Fatimids.[17] In addition to these early legal texts, al-Nu'mān also composed several polemical treatises, such as the *Kitāb ikhtilāf uṣūl al-madhāhib*, refuting various Sunni schools of jurisprudence. As argued in the *Kitāb ikhtilāf*, and elsewhere in al-Nu'mān's works, the principles of jurisprudence are the Qur'ān, the *sunna* of the Prophet, and the decisions of the Imams from the *ahl al-bayt*, including especially the ruling Imam[18]. With the establishment of the Fatimid state, the Imāmī Shi'i doctrine of the imamate, shared by both the Twelvers and the Ismā'īlīs who evolved out of the earlier Imāmīs, became institutionalized and, therefore, Ismā'īlī law, as we shall see, had to formally recognize it in terms of its principles (*uṣūl*).

It was, however, al-Mu'izz who officially commissioned al-Nu'mān to promulgate a Fatimid code[19]. This resulted in the composition of the *Da'ā'im al-Islām*[20], representing the culmination of al-Nu'mān's legal compendia. Composed around 349/960, the *Da'ā'im* was read carefully by al-Mu'izz, chapter by chapter, and it was endorsed by the Ismā'īlī Imam as the official code of the Fatimid dominions. The Fatimid caliph-Imam evidently urged his subjects to read this book and the text was also used extensively in the lectures on law delivered by al-Qāḍī al-Nu'mān in the weekly Friday sessions[21]. Ismā'īlī law was new and its precepts had to be explained to all subjects of the Fatimid state. Like the Sunnis as well as the Twelver and Zaydī Shi'is, the Ismā'īlīs had now come to possess a system of law and jurisprudence, which also delineated an Ismā'īlī paradigm of governance revolving around a living Imam from the Prophet's family.

The *Da'ā'im* is divided into two volumes, the first one dealing with *'ibādāt*, or acts of devotion and religious duties, consisting of the seven pillars of Islam, as enumerated by the Imam al-Ṣādiq and adopted by the Ismā'īlīs: *walāya* (devotion to the Imams); *ṭahāra* (ritual purity), *ṣalāt* (prayer), *zakāt* (alms giving), *ṣawm* (fasting in the month of Ramaḍān), *ḥajj* (pilgrimage to Mecca) and *jihād* (holy war). The Fatimid Ismā'īlīs, as Shi'is, thus added two more pillars, *walāya* and *ṭahāra*, to the generally accepted five pillars. The second volume of the *Da'ā'im* deals with *mu'āmalāt*, or worldly affairs, such as food, clothing, inheritance, marriage and divorce. The *Da'ā'im* became the Fatimid legal code from the time of al-Mu'izz

16. Al-Nu'mān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa, *al-Īḍāḥ*, partial ed. M. K. Raḥmatī, Beirut 2007, p. 20-165.

17. See Poonawala, "Al-Qāḍī al-Nu'mān and Isma'ili jurisprudence", p. 121-123.

18. Al-Nu'mān, *Kitāb ikhtilāf*, p. 22.

19. Idrīs, *'Uyūn*, vol. 6, p. 42-43.

20. Al-Nu'mān b. Muḥammad, *Da'ā'im al-Islām*, ed. Asaf A. A. Fyzee, Cairo 1951-1961; English trans., *The Pillars of Islam*, tr. A. A. Fyzee, completely revised by I. K. Poonawala, New Delhi 2002-2004.

21. Al-Nu'mān, *Kitāb al-majālis*, p. 306-307.

and it still remains the chief legal text for all branches (Dā'ūdī, Sulaymānī, 'Alawī) of the Ṭayyibī Ismā'īlī communities.

In codifying Ismā'īlī law, al-Qāḍī al-Nu'mān drew on a variety of Shi'i (Imāmī and Zaydī) as well as Sunni sources, in addition to acknowledging the minority position of the Ismā'īlīs within the Fatimid state. Thus, compromises were required in promulgating Ismā'īlī law, the latest addition to the Shi'i systems of law. Ismā'īlī law, which in general agrees with Imāmī (Twelver) law with minor differences on the questions of inheritance[22] and marriage, indeed, represents a blending of Shi'i beliefs, especially as embodied in the doctrine of the imamate, with the legal concepts of Muslims in general. The Ismā'īlīs, like other Muslims, accepted the Qur'ān and the *sunna* of the Prophet as the principal sources of law. However, in line with their Imāmī heritage, they departed from the norms of the Sunni schools in acknowledging only those Prophetic traditions which were reported by their Imams from the *ahl al-bayt*. In addition, the Ismā'īlīs also accepted traditions (*ḥadīths*) from their Imams. The traditions reported by al-Qāḍī al-Nu'mān, in the *Da'ā'im* and elsewhere, are from the Prophet, 'Alī b. Abī Ṭālib and the latter's five successor Imams, especially Muḥammad al-Bāqir and Ja'far al-Ṣādiq, recognized by both the Ismā'īlīs and the Twelvers. In the case of the Prophetic traditions, the *isnāds* or chains of transmission of *ḥadīth*, aside from those related by an Imam, are dropped in all Ismā'īlī legal literature, implying that when an Imam relates a *ḥadīth* from the Prophet no further authority is necessary. Al-Nu'mān does not quote any *ḥadīths* from the Ismā'īlī Imams after Ja'far al-Ṣādiq, the fountainhead of Ismā'īlī *fiqh* and initiator of the Ja'farī (Ithnā'asharī) *madhhab* named after him. The identity of these Imams living in the period of concealment (*dawr al-satr*) was a closely guarded secret for the Ismā'īlīs, and evidently they did not report *ḥadīth*. Furthermore, al-Nu'mān did not quote any traditions from the contemporary Ismā'īlī Imams, al-Mu'izz or earlier Fatimid caliphs who monitored his writings.

Al-Nu'mān totally ignores the *ḥadīths* of the later Imams of the Twelvers (Imāmīs) after Ja'far al-Ṣādiq, beginning with Mūsā al-Kāẓim (d. 183/799), who are not recognized by the Ismā'īlīs. Those Twelver scholars who regard al-Nu'mān as a co-religionist attribute this to his observance of the principle of *taqiyya* or precautionary dissimulation through fear of the Fatimids. *Taqiyya*, as is known, has been practised widely by both the Ismā'īlīs and the Twelvers as part of their common Imāmī tradition. This is one of the main differences between the *ḥadīths* cited by al-Nu'mān and those included in the four canonical collections of the Twelver Imāmīs, compiled by al-Kulaynī, Ibn Bābawayh and Shaykh al-Ṭā'ifa Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī. Another difference between the *ḥadīth* reports of the Twelvers and Ismā'īlīs is that authority of the scholars of Qumm is predominant in the Twelver collections of al-Kulaynī and others, while the majority of the authorities and transmitters used by al-Nu'mān hailed from Kūfa. This phenomenon, as pointed out by Madelung[23], may have resulted solely from the availability of the sources in North Africa.

22. For a comparative analysis of Ismā'īlī and Imāmī laws of inheritance, see A. Cilardo, *Diritto ereditario Islamico delle scuole giuridiche Ismailita e Imamita*, Rome-Naples 1993.

23. W. Madelung, "Sources of Ismā'īlī law", p. 31.

On the other hand, prior to composing the *Da'ā'im*, al-Nu'mān also used traditions from 'Alids who were not recognized as Imams either by the Ismā'īlīs or the Twelvers, relying on Zaydī transmission. Some of these 'Alids were not even acknowledged as Imams by the Zaydīs themselves. Here, al-Nu'mān evidently adopted a Zaydī (Jārūdī) position which recognized the teaching of all qualified members of the *ahl al-bayt* as authoritative[24]. However, al-Nu'mān accords the Imams superior authority compared to other 'Alids. In this sense, Ismā'īlī law initially appeared, both materially and theoretically, as a compromise between Imāmī (Twelver) and Zaydī law. However, by the time of the *Da'ā'im*, al-Nu'mān had confined himself to the firmly established doctrine of the Imams of the *ahl al-bayt* as it was related to him. Nevertheless, in a few cases he still quoted views of the Zaydī 'Alids. As an example of such cases in the *Da'ā'im*, reflecting a major point of difference with Twelver (Imāmī) law, the prohibition of temporary marriage (*mut'a*) is admitted by al-Nu'mān on the basis of *ḥadīths* from the Imams 'Alī and al-Ṣādiq used also by the Zaydīs. As is known *mut'a* is practised by Twelver Shī'īs. Ismā'īlī *fiqh* in general may be said to reflect a compromise between Imāmī and Zaydī law. In sum, strong Twelver Imāmī, and to a lesser extent Zaydī, Shi'i influences are present in the legal system elaborated in the *Da'ā'im al-Islām*, which also tended to reconcile certain differences between the doctrines of the Ismā'īlīs and those upheld by the Mālikī Sunni school of jurisprudence prevalent in North Africa. For example, there are close similarities between the Ismā'īlī and Mālikī laws of marriage and sales. As noted, al-Nu'mān, who was closely guided by al-Mu'izz, recognized the minority status of the Ismā'īlīs in their North African milieu and attempted a legalistic rapprochement with Mālikī Sunnism.

In the *Da'ā'im al-Islām*, the first pillar on *walāya* is the key to understanding al-Nu'mān's entire legal system[25]. Constructed from Qur'ānic verses and Prophetic *ḥadīth* with interpretations of the Imams, this chapter is an authoritative exposition of the Imāmī Shi'i doctrine of the imamate. It is, in fact, this doctrine that separates the Imāmī, Ismā'īlī or Twelver, and the Sunni schools of jurisprudence. For the Ismā'īlīs, the authority of their 'Alid Imam and his teachings now became the third and most decisive principal source of law, after the Qur'ān and the *sunna* of the Prophet. The doctrine of *walāya/imāma*, as articulated by al-Nu'mān, also provided Islamic legitimation for an 'Alid state ruled by the *ahl al-bayt*, laying the foundation for the Fatimids' claim to political leadership of the Muslims[26]. The *Da'ā'im al-Islām* was the earliest Shi'i text to accord *walāya* legal status in Islamic law. The chapter on *walāya*, together with the *'ahd* dealing with the ruler's conduct towards his subjects, a document ascribed to 'Alī and included in the chapter on *jihad* in the *Da'ā'im*, represent the Ismā'īlī theory of the state[27]. In contrast to the Ismā'īlīs, *walāya* was not included in Twelver Imāmī legal works. For the Twelvers,

24. *Ibid.*, p. 32.

25. Al-Nu'mān, *Da'ā'im*, vol. 1, p. 3-98; tr. Fyzee and Poonawala, vol. 1, p. 5-122; see also A. Nanji, "An Ismā'īlī theory of *walāyah* in the *Da'ā'im al-Islām* of Qāḍī al-Nu'mān", in D. P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, Leiden 1976, p. 260-273.

26. For a detailed discussion see Sumaiya A. Hamdani, *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*, London 2006, especially p. 65-92.

27. See Wadād al-Qāḍī, "An early Fāṭimid political document", *Studia Islamica* 48 (1978), p. 71-108.

the doctrine of the imamate had no practical value as their Twelfth Imam-Mahdī had gone into occultation. In the absence of their Imam, the Twelver scholars and jurists had emerged as legal authorities (*fuqahā'*) in the community, allowing for *ijmā'* and *'aql* as sources of law. Ismā'īlī law did not accept *ijmā'* or consensus of opinion (allowed by Twelvers and Sunnis) and *'aql*, or systematic reasoning in law. The Ismā'īlīs also rejected *qiyās*, or analogical deduction, and all its substitutes which were accepted by the Sunnis. In sum, Ismā'īlī law rejected adjudication or legal interpretation from sources other than the Imams.

Al-Qāḍī al-Nu'mān was also the founder of a distinguished family of judges in the Fāṭimid state. His son Abū al-Ḥasan 'Alī (d. 374/984), chief judge under al-'Azīz for nine years, was in fact the first person to bear the official title of *qāḍī al-quḍāt* or the supreme judge in the Fatimid state. Al-Nu'mān's great-grandson, Abū Muḥammad al-Qāsim b. 'Abd al-'Azīz, was the last member of the Nu'mān family to hold the post of chief *qāḍī*; he was dismissed, after several terms in office, in 449/1049. The legal literature of the Fatimid Ismā'īlīs, however, remained rather meagre by comparison with the Sunni schools of jurisprudence and the Twelver *madhhab*. After al-Nu'mān there was no significant development in Ismā'īlī law. The Ismā'īlī system of jurisprudence is almost exclusively the work of al-Qāḍī al-Nu'mān, whose works have been preserved by the Ṭayyibī Ismā'īlīs of Yemen and South Asia. For these Ismā'īlīs the *Da'ā'im al-Islām* still serves, after a millennium, as their foremost authority in legal matters while their Imams have remained hidden. On the other hand, the Nizārī Ismā'īlīs, who have always had a present Imam, have been guided in their legalistic affairs by current Imams.

ADAM, PREMIER PROPHÈTE ET LÉGISLATEUR ?
La doctrine chiite des *ulū al-'azm* et la controverse sur la pérennité de *la šarī'a*

Daniel De Smet
Centre National de la Recherche Scientifique

Les hérésiographes imamites al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbaḫtī et Sa'd b. 'Abd Allāh al-Qummī nous ont transmis un des plus anciens exposés de la doctrine ismaélienne. Faisant dériver l'ismaélisme de la secte d'Abu l-Ḫaṭṭāb, un « extrémiste » (*ġālī*) notoire qui vécut dans l'entourage du sixième Imām Ğa'far al-Ṣādiq[1], ils en donnent la présentation suivante[2] :

> Après le meurtre d'Abu l-Ḫaṭṭāb, de nombreuses sectes apparurent. Elles furent en désaccord quant à l'identité de leurs chefs et sur des points doctrinaux. Certaines allèrent même jusqu'à professer sa divinité et à soutenir que l'esprit (*rūḥ*) qui était dans Adam et après lui dans les envoyés « doués de résolution » (*ulū al-'azm*) était passé en lui [...]. D'une de ces factions, celle des Mubārakīya qui reconnaissaient l'imamat de Muḥammad b. Ismā'īl[3], se détacha une secte appelée al-Qarāmiṭa, d'après son chef, un nabatéen du Sawād, surnommé Qarmaṭūya. Au départ, ils professaient la doctrine des Mubārakīya ; puis, ils se sont séparés d'eux, en prétendant qu'après Muḥammad il n'y a que sept Imāms : 'Alī, qui était à la fois Imām et envoyé (*rasūl*), al-Ḥasan, al-Ḥusayn, 'Alī b. al-Ḥusayn, Muḥammad b. 'Alī, Ğa'far b. Muḥammad et Muḥammad b. Ismā'īl b. Ğa'far, qui est l'Imām, le Résurrecteur (al-Qā'im), le Mahdī, ainsi qu'un envoyé (*rasūl*). [...] Ils prétendent que Muḥammad b. Ismā'īl n'est pas mort, mais bien vivant, qu'il se cache en un état d'occultation dans le pays des Rūm et qu'il est le Qā'im et le Mahdī. "Qā'im" signifie selon eux qu'il sera envoyé avec une mission (*risāla*) et une Loi (*šarī'a*) nouvelle, qui abrogera la Loi de Muḥammad. Ils soutiennent que Muḥammad b. Ismā'īl fait partie de « ceux doués de résolution » (*ulū al-'azm*), dont le nombre s'élève selon eux à sept : Noé, Abraham,

1. Les données hérésiographiques sur Abu l-Ḫaṭṭāb et la secte des Ḫaṭṭābīya ont été réunies par H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Bibliothek des Morgenlandes, Zürich-München 1982, p. 199-217.

2. La relation entre le *Kitāb Firaq al-Šī'a* d'al-Nawbaḫtī (écrit probablement avant 899) et le *Kitāb al-Maqālāt wa l-firaq* d'al-Qummī qui lui est légèrement postérieur (vers 905), a été étudiée par W. Madelung, « Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur », *Der Islam* 43 (1967), p. 37-52. Néanmoins, ces deux ouvrages, dont le contenu est en partie identique, soulèvent des problèmes de datation et d'attribution qui sont loin d'être résolus. Je traduis la version d'al-Qummī, éd. Muḥammad Ğawād Maškūr, Téhéran 1963, p. 83-85, plus circonstanciée que celle d'al-Nawbaḫtī, *Kitāb Firaq al-Šī'a*, éd. H. Ritter, *Die Sekten der Schī'a* ("Bibliotheca Islamica" 4), Istanbul 1931, p. 61-64.

3. Sur les Mubārakīya, voir F. Daftary, « The Earliest Ismā'īlīs », *Arabica* 38 (1991), p. 221-229.

Moïse, Jésus, Muḥammad, ʿAlī et Muḥammad b. Ismāʿīl. D'une façon analogue, il y a sept cieux, sept terres, sept parties dans le corps humain – deux mains, deux pieds, un dos, un ventre et un cœur – et sept ouvertures dans la tête – deux yeux, deux oreilles, deux narines et une bouche où se trouve la langue, de sorte que la bouche correspond à la poitrine où se trouve le cœur. Par conséquent, il y a sept Imāms, dont le cœur est Muḥammad b. Ismāʿīl, et sept émissaires « doués de résolution ». Ils appuient l'abrogation de la Loi de Muḥammad et son remplacement (par une autre Loi) sur des traditions (*aḫbār*) qu'ils attribuent à Ǧaʿfar b. Muḥammad, comme celle-ci : « Quand notre Résurrecteur se lèvera, vous apprendrez le Coran à nouveau (*ǧadīdan*) » ; ou encore : « l'islam a commencé comme un étranger et il redeviendra un étranger tel qu'il l'était au début ; bénis soient les étrangers ». Ils prétendent que Dieu a établi pour Muḥammad b. Ismāʿīl le paradis d'Adam, ce qui signifie selon eux que les choses défendues et tout ce que Dieu a créé en ce monde deviennent licites [...]. Ils prétendent que toutes les obligations imposées par Dieu à ses serviteurs et toutes les pratiques prescrites par son Prophète ont un sens apparent (*ẓāhir*) et un sens caché (*bāṭin*). Ils soutiennent que tout ce que Dieu a imposé aux serviteurs selon le sens littéral (*ẓāhir*) du Livre et de la Sunna, ne constitue qu'un ensemble de métaphores (*amṯāl maḍrūba*) qui masquent un sens caché, suivant lequel il faut agir et dans lequel réside le salut. En revanche, agir selon leur sens apparent, suivre les interdictions que celui-ci contient, mène à l'anéantissement et à la perdition : voici l'essence du châtiment immédiat (*al-ʿiqāb al-adnā* ; cf. S. 32:21) dont Dieu a affligé certaines personnes...

Bien que ce texte présente les caractéristiques inhérentes au genre hérésiographique[4] et qu'il ne soit pas dépourvu d'un ton polémique, il constitue un témoignage précieux de la manière dont l'ismaélisme était perçu par le chiisme imamite – qui deviendra bientôt le chiisme duodécimain – durant l'époque critique qui s'étend entre la « petite » et la « grande » occultation (*ġayba*) du douzième Imām (874-941), marquée par la division du courant ismaélien entre Carmathes et Fatimides, à la suite de l'avènement de ces derniers au Maghreb vers 899.

Une analyse du passage nous permet de relever les points suivants : (1) l'ismaélisme est présenté comme une secte « extrémiste » (dans le sens de *ġulūw*[5]), notamment parce qu'elle divinise prophètes et imāms et professe la doctrine du *ḥulūl*, l'inhérence du divin dans la créature : l'esprit d'Adam est passé successivement dans les sept *ulū al-ʿazm*. (2) Ces *ulū al-ʿazm* sont Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad, ʿAlī et Muḥammad b. Ismāʿīl, ce qui implique qu'Adam n'est pas compté parmi eux. (3) Muḥammad b. Ismāʿīl, en tant que Qāʾim et Mahdī, abrogera la Loi de Muḥammad et restaurera le « paradis d'Adam ». (4) La Loi révélée par les prophètes comporte un aspect *ẓāhir*, qui mène à la perdition et est identifié au « châtiment immédiat » mentionné dans le Coran, et un aspect *bāṭin*, dans la connaissance duquel réside le salut.

4. Voir mon article « Sectes », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 809-812.

5. Voir mon article « Exagération » dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, p. 292-295.

Ce qui frappe de prime abord, est l'importance accordée à la notion des *ulū al-ʿazm*, qui apparaît une seule fois dans le Coran (S. 46:35) : « Sois patient, comme ont été patients ceux des prophètes qui étaient doués d'une ferme résolution » (*ulū al-ʿazm min al-rusul*). Un certain consensus s'est établi parmi les commentateurs sunnites et chiites duodécimains, qui tend à les identifier aux prophètes législateurs ayant révélé une nouvelle Loi (*šarīʿa*) et abrogé celle du législateur antérieur[6].

Par ailleurs, Adam est généralement exclu de la lignée des *ulū al-ʿazm*, puisque le Coran dit explicitement (S. 20:115) : « Nous avions autrefois confié une mission à Adam, mais il l'oublia, nous n'avons trouvé en lui aucune résolution (*ʿazm*) ». Le *tafsīr* sunnite y voit une allusion à la désobéissance d'Adam qui causa sa chute hors du paradis. La tradition chiite duodécimaine, en revanche, le met en rapport avec l'indécision, voire le refus initial d'Adam à prêter le serment de la *walāya*, c'est-à-dire à reconnaître la prééminence des *ahl al-bayt* – ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan, al-Ḥusayn et les Imāms ultérieurs – conçus comme des êtres de lumière préexistant auprès du Trône de Dieu[7].

Dès lors, sunnites et chiites duodécimains limitent le nombre des *ulū al-ʿazm* à cinq : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad, Noé étant considéré comme le premier prophète législateur. Des questions ardues se posent aussitôt : comment concilier cela avec les versets coraniques et les traditions qui supposent l'existence de prophètes antérieurs à Noé (comme Idrīs) ou qui présentent Adam comme un *rasūl*, voire comme un *nabī* ? Comment concilier l'« oubli » et le manque de « résolution » chez Adam avec l'impeccabilité (*ʿiṣma*) qu'il aurait dû avoir en tant que prophète ? Si Noé est le premier législateur, n'y avait-il pas de loi avant lui ? Les théologiens sunnites et duodécimains se sont abondamment penchés sur ces questions[8].

Selon le témoignage d'al-Nawbaḫtī et d'al-Qummī – qui s'avère digne de foi étant confirmé par les textes ismaéliens eux-mêmes, comme nous le verrons à l'instant – la doctrine initiale de l'ismaélisme s'accorde avec l'exégèse sunnite et duodécimaine pour autant qu'elle exclut Adam des *ulū al-ʿazm*. En revanche, fidèle à la prédominance qu'elle accorde à l'heptade, elle élève leur nombre à sept : Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad, ʿAlī et Muḥammad b. Ismāʿīl. Les Ismaéliens considèrent en effet le Qāʾim (Muḥammad b. Ismāʿīl selon les Carmathes, l'Imām-Mahdī attendu selon les Fatimides) comme un *Nāṭiq*, un « prophète-énonciateur », thèse taxée d'« hérétique » par tous les autres courants musulmans, qui y voient un démenti du principe selon lequel Muḥammad est le « sceau des prophètes ». L'inclusion de ʿAlī parmi les *ulū al-ʿazm*, par contre, pose problème. Stern y voit une position « extrémiste » de l'ismaélisme initial ; Daftary la rattache à la distinc-

6. U. Rubin, « Prophets and Prophethood », dans J. Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, vol. IV, Leiden 2004, p. 292.

7. E. Kohlberg, « Some Shīʿī Views of the Antediluvian World », *Studia Islamica* 52 (1980), p. 55-56 ; M. J. Kister, « Ādam : a study of some legends in Tafsīr and Ḥadīṯ literature », *Israel Oriental Studies* 13 (1993), p. 140-141, 161-162 ; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shīʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam* (« Islam spirituel »), Lagrasse 1992, p. 87-88 ; Id., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shiʿite* (« Textes et Traditions » 12), Paris 2006, p. 116-118.

8. M. J. Kister, « Ādam... », p. 149-151 ; U. Rubin, « Pre-existence and light. Aspects of the concept of *Nūr Muḥammad* », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), p. 82-83 ; S. M. Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jérusalem-Leiden 1983, p. 53.

tion entre *ẓāhir* et *bāṭin* qui domine la doctrine ismaélienne : Muḥammad a révélé le *ẓāhir* de la Loi musulmane et ʿAlī le *bāṭin* (en abrogeant le *ẓāhir* ?)[9]. Quoi qu'il en soit, le nom de ʿAlī fut bientôt rayé de la liste des *ulū al-ʿazm*. Mais soucieux de maintenir l'heptade, certains auteurs ismaéliens cherchèrent un remplaçant, qui ne fut autre qu'Adam[10].

Nos hérésiographes imamites laissent entrevoir que dans l'ismaélisme initial – celui des premiers Carmathes – la doctrine des *ulū al-ʿazm* se situe dans un contexte franchement antinomiste. Le *ẓāhir* de la Loi est le « châtiment immédiat » imposé par Dieu aux hommes à partir de Noé. En abrogeant la Loi de Muḥammad, Muḥammad b. Ismāʿīl a réinstauré l'état paradisiaque qui régnait à l'époque d'Adam, alors qu'il n'y avait pas encore de *šarīʿa*. Mais, pour autant qu'il fait partie des *ulū al-ʿazm*, le Qāʾim n'a-t-il pas révélé une nouvelle Loi ?

Un autre témoignage ancien sur les Carmathes éclaire quelque peu ce paradoxe. Il s'agit du récit d'Ibn Ḥamdān, médecin du chef carmathe Abū Ṭāhir, recueilli par Ibn Rizām. Celui-ci rapporte les paroles qu'Abū Ṭāhir prononça en 319/931 à l'occasion de l'avènement du Qāʾim, un certain ʿAlī, originaire d'Ispahan :

> Sachez que la religion véritable (*al-dīn*) est maintenant apparue. C'est la religion de notre père Adam, alors que toutes nos croyances antérieures se sont avérées fausses. Ce que les prophètes vous ont raconté, les paroles de Moïse, de Jésus et de Muḥammad, n'étaient que des mensonges et des leurres. La vraie religion est la religion initiale d'Adam (*dīn Ādam al-awwal*), alors que tous ces prophètes n'étaient que des imposteurs (*daǧǧālūn*) et des charlatans (*muḥtālūn*). Aussi, maudissez-les ![11]

Pour les Carmathes les plus radicaux, il existait donc une religion à l'époque d'Adam, que le Qāʾim restaurera. Reste à savoir si cette religion initiale comportait une loi et, si oui, quelle en était la nature.

Les textes ismaéliens de l'époque confirment pour une large part les données fournies par ces sources hostiles aux Carmathes.

À peine quelques années après qu'al-Nawbaḫtī et al-Qummī aient rédigé leurs hérésiographies respectives, Muḥammad al-Nasafī, chef de la *daʿwa* ismaélienne à Nišāpūr, puis à Buḫārā, écrit le *Kitāb al-Maḥṣūl*, probablement vers 911[12]. Cet ouvrage, dont aucun manuscrit n'est actuellement connu, provoqua une polémique au sein de la *daʿwa* en Iran et en Transoxiane. Les écrits de ses adversaires et de

9. S. M. Stern, *Studies…*, p. 31, 55 ; F. Daftary, « The Earliest Ismāʿīlīs », p. 230, 243.

10. Telle sera notamment la position de Muḥammad al-Nasafī ; voir *infra*.

11. Ce passage, tiré de l'ouvrage perdu d'Ibn Rizām, est cité par al-Ḏahabī dans son *Taʾrīḫ al-islām*, sous l'année 332. Je traduis le texte imprimé dans Miskawayh, *Taǧārib al-umam*, éd. H. F. Amedroz, Le Caire 1914-1916, t. II, p. 58 ; cf. W. Madelung, « Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen », *Der Islam* 34 (1959), p. 76 ; H. Halm, *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*, München 1991, p. 231-232. Dans son discours, Abū Ṭāhir évoque le thème des "Trois Imposteurs" ; voir mon article « La théorie des Trois Imposteurs et ses prétendues origines islamiques », dans C. Cannuyer et J. Grand'Henry (éd.), *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales. Jacques Ryckmans in memoriam* ("Acta Orientalia Belgica" 20), Bruxelles, Louvain-la-Neuve 2007, p. 81-93.

12. Cette date a été proposée par W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* ("Columbia Lectures on Iranian Studies" 4), Albany 1988, p. 96. Sur al-Nasafī, voir mon article « Die ismāʿilitischen Denker des 10. und frühen 11. Jhs. », à paraître dans U. Rudolph (éd.), *Die Philosophie in der islamischen Welt*, "Grundriss der Geschichte der Philosophie", Bâle 2007, ainsi que I. K. Poonawala, « al-Bazdawī, Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī », dans *EI². Suppl. 3-4*, p. 131.

ses défenseurs nous ont transmis des fragments du *Maḥṣūl*, de sorte que nous pouvons nous former une idée approximative de son contenu[13].

Ainsi, le *Kitāb al-Iṣlāḥ* de son contemporain Abū Ḥātim al-Rāzī, dans lequel ce dernier se propose de « corriger » (*aṣlaḥa*) les erreurs contenues dans le *Kitāb al-Maḥṣūl*, nous apprend que la question de savoir si Adam était un Énonciateur (Nāṭiq), un prophète ayant révélé une *šarīʿa*, et s'il pouvait être compté parmi les *ulū al-ʿazm*, était un des thèmes majeurs de la controverse. Sans doute par souci d'éliminer ʿAlī de la liste des « prophètes-énonciateurs », tout en maintenant la heptade, al-Nasafī avait soutenu qu'Adam était le premier des sept *ulū al-ʿazm*, suivi par Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad et le Qāʾim. Néanmoins, Adam n'a pas instauré de Loi : il ne fait pas partie des *aṣḥāb al-šarāʾiʿ*. Son cycle, le plus long dans l'histoire du monde, ne fut pas marqué par la révélation (*tanzīl*) d'une Loi comportant un sens apparent (*ẓāhir*) et un sens caché (*bāṭin*). Aussi, Adam n'a jamais nommé de Fondement (*asās*) comme dépositaire du *bāṭin* : Seth n'était que la porte (*bāb*) ouvrant sur sa sagesse (*ḥikma*). Celle-ci, qui comprend la science du *Tawḥīd*, était directement accessible, sans qu'elle ne soit cachée sous le voile d'une Loi apparente. Dès lors, l'acquisition de la science (*ʿilm*) n'exigeait aucune pratique (*ʿamal*), aucune soumission à une Loi positive. Telle était la situation paradisiaque, qui prit fin lorsque des vices (*ḫaṣāʾiṣ*) multiples corrompirent le genre humain, causant l'ouverture du cycle de Noé, le premier à avoir établi une Loi et à avoir désigné un Fondement[14]. En d'autres termes, la Loi est un châtiment imposé par Dieu aux hommes par le biais des *aṣḥāb al-šarāʾiʿ*. Son apparition sous Noé, sans doute en rapport avec le déluge, mit un terme au paradis terrestre.

La question est reprise dans le *Kitāb al-Šaǧara*, attribué à Abū Tammām, un disciple d'al-Nasafī[15]. Abū Tammām s'y rallie à l'opinion émise par « le sage » (*al-ḥakīm*) dans son *Kitāb al-Rāḥa*, ouvrage inconnu par ailleurs : Adam n'a pas révélé de *šarīʿa*, ce qui n'empêche que son cycle fut marqué par l'action (*ʿamal*)[16].

13. On trouvera un inventaire des sources contenant des fragments du *Kitāb al-Maḥṣūl* dans mon article « Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network « Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture » held in Strasbourg, March 12-14, 2004* ("Philosophia Antiqua" 107), Leiden 2007, p. 484-485.

14. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. Ḥ. Mīnūchihr et M. Muḥaqqiq, intr. angl. S. Nomoto ("Wisdom of Persia" 42), Téhéran 1377 Š/ 1998, p. 64-67, 79, 84 ; cf. W. Madelung, « Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre », *Der Islam* 37 (1961), p. 102-103.

15. Ce livre a connu un destin singulier. Il fut d'abord édité par ʿĀrif Tāmir sous le nom d'un *dāʿī* syrien du XVI^e siècle, Abū Firās Šihāb al-Dīn al-Maynaqī, sous le titre *Kitāb al-Īḍāḥ* (Beyrouth 1965). Plus tard, Tāmir a republié un texte quasiment identique, mais sous le titre de *Kitāb Šaǧarat al-yaqīn*, attribué cette fois à ʿAbdān, un chef carmathe du IX^e siècle ! (Beyrouth 1982). En outre, ces deux éditions médiocres ne contiennent qu'une partie de l'ouvrage. Une version intégrale est conservée dans un manuscrit de la collection Hamdani ; cf. P. Walker, « Abū Tammām and his *Kitāb al-Shajara* : a New Ismaili Treatise from Tenth-century Khurasan », *Journal of the American Oriental Society* 114 (1994), p. 343-352.

16. Abū Tammām, *Kitāb al-Šaǧara*, Ms. Hamdani, fol. 197a, cité d'après P. Walker, « Abū Tammām », p. 347. Le passage qui se réfère au *Kitāb al-Rāḥa* manque dans les deux versions publiées par Tāmir. P. Walker (*ibid.*) émet l'hypothèse que l'auteur du *Kitāb al-Rāḥa* ne serait autre qu'al-Nasafī. Toutefois, comme P. Walker le remarque lui-même, selon le témoignage d'Abū Ḥātim, al-Nasafī aurait soutenu que le cycle d'Adam était dépourvu d'action.

Abū Tammām ajoute l'explication suivante: « Quant à Adam, il n'avait pas de *šarī'a*, puisqu'il commandait des actions (*a'māl*) tout en tolérant qu'on les néglige. La définition de l'action est ce qui peut être négligé, tandis que la définition de la *šarī'a* est ce qui ne peut être négligé »[17]. Cela signifie sans doute qu'à l'époque d'Adam, il n'y avait pas de contrainte juridique de nature religieuse, mais une sorte de « loi naturelle » sans laquelle la vie en société serait impossible. Nous verrons qu'Abū Ya'qūb al-Siğistānī adoptera en effet une position qui va dans ce sens.

Abū Ḥātim al-Rāzī, qui dirigeait la *da'wa* ismaélienne de Rayy, a sévèrement critiqué les thèses soutenues par ses collègues du Khorassan et de Transoxiane, en premier lieu al-Nasafī[18]. Pour Abū Ḥātim, il est hors de question qu'Adam fasse partie des *ulū al-'azm*. Cela est non seulement contraire au Coran (il cite à cet effet S. 20:115), mais contredit la notion même de la *'azīma* qui implique l'abrogation (*nasḫ*) d'une Loi et son remplacement (*tabdīl*) par une nouvelle. Or, Adam n'a abrogé aucune Loi, puisqu'il n'y avait pas de *šarī'a* avant lui[19]. Dès lors, les *aṣḥāb al-'azā'im* sont au nombre de cinq: Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad. Après lui, il n'y aura plus d'Énonciateur, plus d'auteur d'une nouvelle Loi[20]. Abū Ḥātim cite à cet effet une tradition de Ğa'far al-Ṣādiq: « Les seigneurs des enfants d'Adam sont cinq. Ils forment le pilier autour duquel tourne le moulin. Ce sont ceux qui sont doués d'une ferme résolution parmi les envoyés, à savoir Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad »[21]. Apparemment, Abū Ḥātim se rallie à une thèse proche de celle défendue par les Duodécimains: ni Adam, ni le Qā'im ne font partie des *ulū al-'azm*; ce dernier n'abrogera pas la Loi de Muḥammad et il n'en instaurera pas de nouvelle.

Contre al-Nasafī, Abū Ḥātim soutient qu'Adam est le premier des *aṣḥāb al-šarā'i'*. Il est le premier à avoir promulgué les prescriptions religieuses, tant en leur sens apparent qu'en leur sens caché. Il a établi une *šarī'a* et a désigné Seth comme son Fondement, le dépositaire du *bāṭin* de sa Loi. Prétendre, comme le fait al-Nasafī, qu'au cours du cycle d'Adam la science du *Tawḥīd* était directement accessible, sans la nécessité de recourir à l'action, est absurde. Car il n'y a pas de science (*'ilm*) sans action (*'amal*), pas d'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) sans révélation d'une Loi exotérique (*tanzīl*), pas de sens caché (*bāṭin*) sans sens apparent (*ẓāhir*)[22]. Au contraire, « la connaissance va de pair avec l'action »: ceci est le fondement de la sagesse (*ḥikma*) selon l'opinion des sages. Ceux-ci disent en effet: « la sagesse est l'action associée à la connaissance »[23].

17. Je traduis d'après la citation arabe donnée par P. Walker, « Abū Tammām », p. 347, n. 31, à base du Ms. Hamdani. Le passage tel qu'il figure dans les deux éditions de Tāmir (*Iḏāḥ*, p. 7; *Šağara*, p. 11) est corrompu.

18. Sur Abū Ḥātim al-Rāzī, voir mon article « Die isma'ilitischen Denker des 10. und frühen 11. Jhs. ».

19. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 59-61, 65-66, 71, 75; cf. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, éd. 'Ārif Tāmir, Beyrouth 1960, p. 176.

20. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 60-61, 71.

21. *ibid*, p. 61.

22. *ibid*, p. 60-62, 67, 70, 79.

23. *ibid*, p. 67; cf. Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 177. Cette phrase exprime une thèse centrale de l'ismaélisme « modéré », celle de la complémentarité entre « le culte par l'action » et « le culte par la connaissance » (voir mon article « Au-delà de l'apparent: les notions de *ẓāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994), p. 202-206). En même temps, elle rappelle le principe aristotélicien de la complémentarité entre la philosophie pratique et la philosophie théorétique, tel qu'il fut formulé par al-Kindī et ses disciples, auxquels les auteurs ismaéliens du X^e^ siècle, dont Abū Ḥātim, ont emprunté une large part de leurs notions philosophiques. Voir à ce sujet mon article « Une classification ismaélienne des sciences. L'apport d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī à la tradition d'al-Kindī », dans A. Akasoy, W. Raven (éd.), *Islamic Thought in the Middle-Ages. Studies in Text, Transmission and translaion, in honour of Hans Daiber* ("Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies" 75), Leiden, Boston 2008, p. 77-90.

Toutefois, Abū Ḥātim laisse subsister une certaine ambiguïté au sujet du septième et dernier cycle, inauguré par le Qā'im. Il met en parallèle, d'une part, la distinction entre les six jours de la création, qui correspondent aux six jours de la semaine pendant lesquels il est nécessaire de travailler, et le septième jour, qui est férié et où on ne travaille pas, et d'autre part, la distinction entre les six cycles (d'Adam à Muḥammad) marqués par l'équilibre entre science et action, et le septième cycle, dépourvu d'action[24]. Faut-il en conclure que le Qā'im, qui n'apportera pas de nouvelle Loi, abrogera le *ẓāhir* de la Loi de Muḥammad et n'en maintiendra que le *bāṭin*? Abū Ḥātim ne s'exprime pas clairement à ce sujet[25].

Abū Ya'qūb al-Siğistānī, le successeur d'Abū Ḥātim al-Rāzī à la tête de la *da'wa* ismaélienne de Rayy, a vivement critiqué les attaques de ce dernier contre les positions d'al-Nasafī. Il y a consacré son *Kitāb al-Nuṣra*, qui semble perdu mais dont des extraits ont été conservés dans le *Kitāb al-Riyāḍ* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. après 1021)[26].

Selon al-Siğistānī, il est hors de doute que l'époque d'Adam était dépourvue de *šarī'a*. Les arguments invoqués par Abū Ḥātim afin de prouver qu'Adam faisait partie des *aṣḥāb al-šarā'i'* – comme le verset coranique « Raconte en toute vérité l'histoire des deux fils d'Adam: ils offrirent chacun un sacrifice » (S. 5:27) – n'ont aucune valeur. Abū Ḥātim avait en effet soutenu que ce sacrifice n'aurait été possible sans les prescriptions de la *šarī'a*[27]. Or, répond al-Siğistānī, le sacrifice dont il est question ici n'est pas celui des moutons et des chameaux imposé par la Loi religieuse, mais il s'agit au contraire d'un sacrifice symbolique. En outre, la suite du texte coranique contredit les affirmations d'Abū Ḥātim: « Dieu envoya un corbeau qui se mit à gratter la terre pour lui montrer comment cacher le cadavre de son frère » (S. 5:31). Puisque les règles de l'enterrement relèvent de la *šarī'a*, il est manifeste qu'Adam n'avait pas établi de Loi religieuse[28].

Al-Siğistānī soutient contre Abū Ḥātim qu'il est tout à fait possible d'acquérir la science du *Tawḥīd* et de rendre un culte à Dieu sans passer par une Loi extérieure. En témoignent les anges qui, à l'époque d'Adam, glorifiaient leur Seigneur

24. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 78-79.

25. Cette question était des plus délicates, vu qu'à l'époque d'Abū Ḥātim, le Qā'im Muḥammad b. Ismā'īl était déjà apparu; cf. W. Madelung, « Das Imamat », p. 104.

26. Sur Abū Ya'qūb al-Siğistānī, voir mon article « Die isma'ilitischen Denker des 10. und frühen 11. Jhs. », ainsi que P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge 1993; Id., *Abu Ya'qub al-Sijistani. Intellectual Missionary*, Londres, New York 1996.

27. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 68; cf. H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* ("Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" 44/1), Wiesbaden 1978, p. 101-102.

28. Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 178-179, 181.

et exécutaient ses ordres sans être soumis à la contrainte (*taklīf*) d'une *šarī'a*[29]. Celle-ci ne fit son apparition qu'à une époque postérieure, suite à la rébellion et à l'insubordination des hommes qui ont négligé de reconnaître l'autorité des dignitaires religieux (*ḥudūd*) et ont préféré suivre l'adversaire (*al-ḍidd*)[30]. Noé fut ainsi obligé à soumettre l'humanité à la contrainte d'une Loi : il fut le premier des *aṣḥāb al-šarā'i'*[31].

Pour al-Siğistānī, la *šarī'a* n'est autre qu'une punition qui a fait plus de mal que de bien. L'imposition d'actions et de prescriptions a éloigné un grand nombre d'hommes de la connaissance du *Tawḥīd* et les a conduits vers l'anthropomorphisme (*tašbīh*). En outre, elle n'est d'aucune utilité pour acquérir la science. Dans l'organisation (*tarkīb*) et l'ordre (*naẓm*) de l'univers, par contre, il y a d'innombrables signes (*išārāt*) qui se réfèrent au *Tawḥīd*. La structure du monde sensible, la composition des corps, le mélange des éléments constituent autant d'indices de la sagesse divine, qui ne sont point liés à l'imposition d'actions et de contraintes[32]. Dès lors, quand le Qā'im abrogera les Lois, les hommes ne retourneront pas à un état d'ignorance. Il ne fera que restaurer la situation initiale, celle du cycle adamique, durant lequel la science du *Tawḥīd* était directement accessible, sans Loi extérieure, sans actions et sans contraintes[33]. Le nombre des *aṣḥāb al-šarā'i'* est ainsi limité à cinq : ni Adam, ni le Qā'im n'en font partie[34]. Contrairement à al-Nasafī, al-Siğistānī identifie les *ulū al-'azm* avec les *aṣḥāb al-šarā'i'* et se rallie ainsi à l'opinion commune, celle d'Abū Ḥātim et des Duodécimains, qui sera reprise par al-Kirmānī : il y a cinq *ulū al-'azm*, à savoir Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad[35].

L'histoire de l'humanité, telle qu'elle fut conçue par al-Siğistānī, se déroule donc selon un schéma cyclique[36]. À l'origine, les hommes – tout comme les anges – adoraient Dieu sans avoir recours à une Loi extérieure, sans être soumis à la contrainte (*taklīf*) de prescriptions imposées. Suite à leur insubordination et à leur orgueil, aveuglés par le démon qui les incitait à se rebeller contre Dieu, ils furent punis non seulement par le déluge, mais aussi par le joug de la *šarī'a* que Noé leur imposait. La science fut voilée sous l'extériorité de la Loi, ce qui marque l'ouverture d'un « cycle d'occultation » (*dawr al-satr*). Celui-ci prendra fin avec l'achèvement du cycle de Muḥammad, le dernier des *aṣḥāb al-šarā'i'*, lorsque le Qā'im rétablira la situation initiale en ouvrant un « cycle de manifestation » (*dawr al-kašf*) par l'abrogation de la Loi extérieure. Alors, la science du *Tawḥīd* sera à nouveau directement accessible. Comme le remarque avec raison Heinz Halm,

29. *Ibid*, p. 187-188.

30. *Ibid*, p. 190. À cette page, il faut supprimer, à la ligne 5, *fa-naqūl*, formule qui introduit à chaque fois la réfutation d'al-Kirmānī : le passage qui y fait suite est manifestement une citation du *Kitāb al-Nuṣra*.

31. *Ibid*, p. 193.

32. *Ibid*, p. 194 ; cf. W. Madelung, « Das Imamat », p. 106-107.

33. Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 198, 206.

34. *Ibid*, p. 204.

35. Abū Ya'qūb al-Siğistānī, *Kitāb al-Iftiḫār*, éd. I. K. Poonawala, Beyrouth 2000, p. 141-142 ; cf. P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 28, 166 n. 12, 183 n. 11. Même énumération chez les Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, t. III, Beyrouth 1957, p. 207.

36. P. E. Walker, « Eternal Cosmos and the Womb of History : Time in Early Ismaili Thought », *IJMES* 9 (1978), p. 355-366.

peu de textes ismaéliens reflètent d'une manière aussi explicite l'antinomisme du mouvement « carmathe », auquel al-Nasafī, Abū Tammām et al-Siğistānī adhéraient[37].

En son *Kitāb al-Riyāḍ*, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī – que l'on peut considérer comme le représentant par excellence de l'« orthodoxie » fatimide[38] – s'insurge avec indignation contre l'attitude antinomiste adoptée par al-Siğistānī. « Je ne comprends pas comment il a pu soutenir pareille chose ! », s'écrie-t-il face à l'affirmation du *Kitāb al-Nuṣra* que les âmes ont nullement besoin des actions prescrites par les Lois extérieures mais que ces dernières exercent au contraire un effet pervers, en éloignant les hommes du *Tawḥīd* et en les poussant vers l'anthropomorphisme. Al-Kirmānī essaie néanmoins de disculper son célèbre prédécesseur, dont les ouvrages avaient été adoptés par la *da'wa* fatimide : « Peut-être cette parole a-t-elle été introduite dans le livre par des adversaires, afin qu'elle soit attribuée à l'auteur du livre. *Allāhu a'lamu* »[39].

La réponse d'al-Kirmānī, loin de nier que l'organisation du monde contient d'innombrables signes se référant à la sagesse divine et à la science du *Tawḥīd*, insiste sur l'incapacité de l'intellect humain à décrypter ces signes et à acquérir cette science par soi-même. Il lui faut un guide, qui l'éclaire et lui apporte l'instruction (*ta'līm*) nécessaire. Or, le contenu de cette instruction forme une unité qui suppose la révélation extérieure (*tanzīl*) et l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*), la science (*'ilm*) et l'action (*'amal*), le sens apparent (*ẓāhir*) et le sens caché (*bāṭin*). Dès lors, le salut de l'âme humaine réside dans la pratique simultanée du « culte par l'action » (*al-'ibāda al-'amalīya*, qui se rapporte au *ẓāhir* et suppose le *tanzīl* d'une Loi extérieure) et du « culte par la connaissance » (*al-'ibāda al-'ilmīya*, lié au *bāṭin* et au *ta'wīl* de la *šarī'a*). Les deux cultes sont indissociables : il n'y a pas de science sans pratique, et vice-versa[40].

En outre, au lieu de représenter une nuisance pour l'âme ou pour la société, comme l'affirmait al-Siğistānī, la Loi extérieure est selon al-Kirmānī nécessaire afin de garantir la survie (*baqā'*) de l'espèce humaine. En effet, la *šarī'a* prescrit un ensemble d'actions qui doivent prémunir l'humanité contre l'anéantissement, comme les règles qui interdisent à verser le sang ou qui garantissent la propriété de chacun. Sans ces règles, les hommes se détruiraient mutuellement ; les plus forts

37. H. Halm, *Kosmologie*, p. 102. À en croire la tradition ismaélienne postérieure, al-Siğistānī aurait été gagné à la cause fatimide à une époque non déterminée de sa carrière ; voir P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 20-21 ; Id., *Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, p. 20. En revanche, l'appartenance d'Abū Ḥātim al-Rāzī à la mouvance carmathe pose problème ; voir S. Nomoto, introduction anglaise dans Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 8-9. Bien qu'il ne semble pas avoir reconnu la légitimité de l'imamat des Fatimides, il représente une forme d'ismaélisme modéré proche de l'orthodoxie fatimide, telle qu'elle fut établie par le Qāḍī al-Nu'mān et par al-Kirmānī.

38. Sur al-Kirmānī, voir mon livre *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* ("Orientalia Lovaniensia Analecta" 67), Louvain 1995, ainsi que P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim* ("Ismaili Heritage Series" 3), Londres, New York 1999.

39. Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 195.

40. *Ibid*, p. 183, 194-195 ; Id., *Kitāb al-Maṣābīḥ fī Iṯbāt al-Imāma*, éd. Muṣṭafā Ġālib, Beyrouth 1969, p. 68-69. Sur la complémentarité entre les deux cultes et l'équilibre entre *ẓāhir* et *bāṭin*, doctrine fondamentale de l'ismaélisme fatimide « modéré », voir P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, p. 62-79.

subjugueraient les plus faibles, s'empareraient de leurs biens et le monde sombrerait dans le chaos. Aussi, les Lois et le « culte par l'action » qui s'y rapporte, ont-ils été établis pour former les âmes à une conduite morale et pour les inciter à acquérir des habitudes nobles. Dès lors, la Loi a été instaurée par la sagesse divine[41].

La présence d'une Loi étant inhérente à toute société humaine, la *šarī'a* a été établie parmi les hommes dès le début, c'est-à-dire dès le cycle d'Adam. Al-Kirmānī souscrit entièrement à la position d'Abū Ḥātim : en tant que premier des Énonciateurs (*Nuṭaqā'*), Adam a instauré une *šarī'a*. Comme chaque prophète, il a appelé les hommes au *Tawḥīd*, mais il n'aurait pu le faire sans *šarī'a* et sans prescriptions légales[42]. Au lieu de prouver qu'Adam n'avait pas de *šarī'a*, le verset coranique S. 5:31 implique le contraire : le *ta'wīl* du verset reconnaît dans le corbeau le *waṣī*, le dépositaire du *bāṭin* de la Loi révélée par l'Énonciateur, en ce cas Adam[43]. Dieu envoya Adam comme premier Nāṭiq avec une *šarī'a* et il en confia le *bāṭin* à son *waṣī* Seth. Leur mission consistait à enseigner aux hommes ce qu'ils ne pouvaient apprendre par eux-mêmes et à les aider à acquérir la perfection de leur âme par la pratique des deux cultes : l'action et la connaissance[44].

Si au cours de tous les cycles les hommes sont soumis à la contrainte de prescriptions légales, il en va de même pour les anges. Al-Kirmānī conteste vivement la thèse défendue par al-Siǧistānī, selon laquelle les anges n'étaient pas *mukallifūn* : Dieu leur imposa au contraire la contrainte de se prosterner devant Adam. Or, la prosternation fait partie des prescriptions liées au culte par l'action, incluses dans la *šarī'a*. Tout comme les hommes, les anges – du moins les anges dans le « monde de la nature » (*'ālam al-ṭabī'a*) – n'atteignent la permanence et la perfection de leur essence qu'en pratiquant les deux cultes par l'action et par la connaissance. C'est l'unique voie qui leur permet d'accéder à leur seconde perfection et à devenir pareils aux anges dans le « monde de l'instauration et de l'émanation » (*'ālam al-ibdā' wa l-inbi'āṯ*) : il s'agit des dix Intelligences séparées, les seules créatures qui ne sont soumises à aucune contrainte puisqu'elles possèdent dès leur origine la seconde perfection[45].

Tout comme Abū Ḥātim, al-Kirmānī limite le nombre des *ulū al-'aẓm* à cinq, en excluant Adam et le Qā'im[46]. Ce dernier n'instaurera pas de nouvelle Loi et il n'abrogera pas immédiatement la Loi existante, à savoir celle de Muḥammad. Aussi longtemps que perdure le monde de la nature, il faut une Loi qui règle la pratique des deux cultes, indispensables aux âmes afin d'accéder à leur seconde perfection. Ce n'est qu'à la fin des temps, lorsque le dernier cycle sera bouclé et qu'aura lieu la « nouvelle création » (*al-ḫalq al-ǧadīd*), qui marque la régénération de tous les êtres ayant accédé à la seconde perfection, que les prescriptions

41. Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 190-192, 195.
42. *Ibid*, p. 177-179, 181.
43. *Ibid*, p. 184-185.
44. *Ibid*, p. 192, 197-201.
45. *Ibid*, p. 187-189, 202-203. Sur la distinction entre la première et la seconde perfection, qui joue un rôle central dans la noétique et l'eschatologie d'al-Kirmānī et de l'ismaélisme ṭayyibite, voir mon article « *Perfectio prima - perfectio secunda*, ou les vicissitudes d'une notion, de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen », *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 66 (1999), p. 254-288.
46. Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 189, 208 : Noé fut le premier des *aṣḥāb al-'aẓā'im*, en ce sens qu'il fut le premier à abroger une loi antérieure (celle d'Adam) et à en instaurer une nouvelle.

– du moins celles liées au culte[47] – seront devenues superflues. Le « Maître de la Grande Résurrection » (*ṣāḥib al-qiyāma al-kubrā*) suspendra alors la *da'wa* et le *ta'līm* et abolira toutes les Lois extérieures[48].

On voit qu'al-Kirmānī aborde la délicate question de l'abrogation de la *šarī'a* par le Qā'im avec beaucoup de prudence et surtout qu'il la situe dans un avenir très lointain, en refusant le messianisme immédiat du courant carmathe[49]. Il se rallie ainsi à la doctrine officielle des Fatimides, telle qu'elle fut formulée dès le règne d'al-Mu'izz (953-975), notamment par le Qāḍī al-Nu'mān (m. 974)[50].

Toutefois, même parmi les auteurs de tendance fatimide, un courant antinomiste subsiste. Ainsi, Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman (m. vers 957), un contemporain du Qāḍī al-Nu'man, actif comme ce dernier dans la *da'wa* fatimide du Maghreb, considère que le *ẓāhir* n'est qu'un moyen pour accéder au *bāṭin* et ne peut par conséquent exister sans lui. Le *bāṭin*, en revanche, a une existence propre : c'est l'essence réelle (*ḥaqīqa*) des choses. Au cours des cycles d'occultation qui s'étendent de Noé à Muḥammad, *ẓāhir* et *bāṭin* sont indissolublement liés, puisque la lettre de la Loi et les prescriptions légales cachent le *bāṭin* et en interdisent un accès direct. Lors de la réouverture du cycle de manifestation par le Qā'im et le retour à la situation initiale qui régnait à l'époque d'Adam, le Qā'im abrogera toutes les Lois, inaugurant une ère de connaissance sans actes cultuels[51].

Ce courant antinomiste, qui selon le témoignage des hérésiographes imamites al-Nawbaḫtī et al-Qummī représente la position initiale de l'ismaélisme et qui tout au long du x^e^ siècle fut au centre des débats entre les principaux *du'āt* du Khorassan et de Transoxiane, connut une remarquable résurgence au Caire sous le règne du calife fatimide al-Ḥākim (996-1021), au moment même où al-Kirmānī formula la doctrine officielle du régime fatimide. Deux *du'āt* ismaéliens dissidents, Ḥamza b. 'Alī et Ismā'īl al-Tamīmī, diffusèrent dans la capitale égyptienne un nombre d'écrits qui proclament la divinité de l'Imām fatimide al-Ḥākim et seront à la base de la religion druze.

Ḥamza, dans l'épître intitulée *al-Sīra al-mustaqīma* (« La Voie droite ») et al-Tamīmī dans *Taqsīm al-'ulūm* (« La division des sciences »), décrivent l'histoire du monde comme une succession d'innombrables cycles au cours desquels la divinité (appelée *Mawlānā*, « Notre Seigneur ») s'est manifestée sous des apparences multiples, tout comme les différentes hypostases (*ḥudūd*) qui forment le monde intelligible[52].

47. En revanche, les lois « nécessaires » ou « rationnelles », comme l'interdiction de tuer et de voler, resteront en vigueur aussi longtemps qu'il y aura une société humaine ; voir mon article « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *sharī'a* dans le chiisme ismaélien des x^e^ et xi^e^ siècles », à paraître dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*.
48. Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 197, 201-202.
49. W. Madelung, « Das Imamat », p. 125 ; W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* ("The Ismaili Society Series" A/3), Leiden 1948, p. 147.
50. W. Madelung, « Das Imamat », p. 89, 93-94 ; Y. Marquet, « La pensée philosophique et religieuse du Qāḍī al-Nu'mān à travers la *Risāla Muḏhiba* », *Bulletin d'Études Orientales* 39-40 (1987-1988), p. 158, 164.
51. Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman, *Ta'wīl al-zakāt*, ms. Leiden 248, cité d'après W. Madelung, « Das Imamat », p. 97.
52. Voir mon livre *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma*, vol. 1 et 2, *Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et à Ismā'īl at-Tamīmī*

Au début de notre présent cycle, celui des « hommes » (*ins*), Notre Seigneur apparut sous l'apparence d'al-Bār. Dū Ma'a, l'Intellect, s'incorpora dans le premier Adam : « l'Adam pur et universel » (*Ādam al-Ṣafā' al-kullī*), appelé Šaṭnīl[53]. Dū Massa, l'Âme, prit l'apparence du deuxième Adam : « l'Adam rebelle et partiel » (*Ādam al-'āṣī al-ǧuz'ī*), l'Adam de la Bible et du Coran, connu sous le nom d'Énoch (Aḫnūḫ).La Parole se manifesta dans le troisième Adam : « l'Adam oublieux et matériel » (*Ādam al-nāsī al-ǧirmānī*) – qui n'est autre que « Ève » – nommé Šarḫ ou Seth (Šīt)[54]. Enfin, l'Adversaire prit l'apparence d'Iblīs, appelé alors Ḥārit b. Tarmāḥ. Originaire de l'Inde, Šaṭnīl émigra au Yémen, où il organisa sa *da'wa* en faveur du *Tawḥīd* d'al-Bār. Il fut assisté par douze Arguments (dont Énoch et Seth), ainsi que par des Propagandistes qui, suite à un curieux anachronisme hautement significatif, portent les noms des chefs carmathes, dont Abū Ṭāhir et Abū Sa'īd[55]. Mais l'Adversaire Iblīs-Ḥārit sabota son action : par l'intermédiaire du démon Hubal, il incita le deuxième et le troisième Adam à se rebeller contre Šaṭnīl – c'est l'histoire d'Adam et Ève et du fruit défendu – et à détourner les hommes vers l'associationnisme[56].

Courroucé par l'insubordination et les méfaits des hommes, Notre Seigneur s'est soustrait à leur regard et leur a envoyé Noé avec une nouvelle Loi, d'une tout autre nature que celle prêchée par Šaṭnīl. En effet, si la Loi d'Adam était une « loi spirituelle » (*šarī'a rūḥānīya*) dépourvue de toute contrainte légale (*taklīf*), celle de Noé se présente comme une « loi religieuse positive » (*šarī'a nāmūsīya*), imposant aux hommes des règles et des interdits dont la seule fonction consiste à servir de châtiment. Cette loi ne contient par ailleurs aucune sagesse, mais elle appelle uniquement à adorer le néant (*al-'adam*). Se succèdent alors une série de six Énonciateurs, accouplés à leurs Dépositaires ou Fondements respectifs : Noé/Sem ; Abraham/Ismaël ; Moïse/Aron, puis Josué ; Jésus/Šam'ūn ; Muḥammad/Alī ; enfin Muḥammad b. Ismā'īl. Notre Seigneur et les *ḥudūd* supérieurs restaient voilés à ces Énonciateurs et à leurs Fondements, indignes qu'ils étaient de recevoir la Sagesse. Néanmoins, l'Intellect et l'Âme étaient continuellement présents parmi eux, mais sans qu'ils fussent en mesure de les reconnaître[57].

Malgré sa coloration spécifiquement druze, cette vision de la « hiérohistoire » se rattache étroitement à la tradition « carmathe », telle qu'elle transparaît dans les ouvrages d'al-Nasafī, Abū Tammām et al-Siǧistānī. Pour les auteurs druzes, Adam n'a jamais établi de Loi extérieure, marquée par la contrainte légale (*taklīf*).

("Orientalia Lovaniensia Analecta" 168), Louvain 2007. Ces deux écrits occupent respectivement la douzième et la trente-sixième place dans le recueil des *Rasā'il al-Ḥikma*, le soi-disant Canon druze. Sur ce dernier, voir mon article « Le Canon druze et ses arcanes », dans D. De Smet, G. de Callataÿ et J. M. F. Van Reeth (éd.), *al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam* ("Acta Orientalia Belgica. Subsidia" 3), Bruxelles, Louvain-La-Neuve, Leuven 2004, p. 403-424.

53. En gnose islamique, *Ādam al-Ṣafā'* est l'Anthrôpos céleste, l'archétype céleste de l'homme. En l'identifiant à l'Intellect, Ḥamza se rapproche d'al-Kirmānī ; voir Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb Rāḥat al-'Aql*, éd. Muṣṭafā Ġālib, Beyrouth 1983, p. 264-265.

54. La distinction entre trois Adams différents est un thème récurrent dans la tradition des *ġulāt*. L'*Umm al-Kitāb*, par exemple, mentionne la triade *Ādam-i Kāfūrī*, *Ādam-i 'Āṣī* et *Ādam-i Maḏmūm* ; cf. D. Bryer, « The Origins of the Druze Religion », *Der Islam* 53 (1976), p. 9.

55. Voir mon livre *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 61, 74.

56. *Ibid*, p. 60-61.

57. *Ibid*, p. 61-62.

Al-Tamīmī dit explicitement qu'Adam ne fait pas partie des *aṣḥāb al-šarā'i'*, ni des *ulū al-'azm*, dont le nombre se limite à cinq[58] :

> Les Énonciateurs (sont) : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad. Adam ne figure pas parmi eux, puisque la résolution (*'azm*) implique la faculté de juger (*ḥatm*), de trancher (*qaṭ'*) et de décider (*ǧazm*)[59]. Or, le Livre dit au sujet d'Adam qu'il ne se trouve *en lui aucune résolution*[60], de sorte que *ceux doués d'une ferme résolution* (*ulū al-'azm*) sont cinq. Chacun de ces Énonciateurs a apporté une Loi exotérique, qu'il établit pour ses disciples et ceux qui en étaient dignes ; en sa présence, il y avait un Fondement et un Dépositaire, qui devenait son vicaire (*ḫalīfa*) après son décès. Ainsi, Noé a eu Sem, Abraham Ismā'īl, Moïse Yūša' b. al-Nūn après Harūn, Jésus Šam'ūn et Muḥammad 'Alī b. Abī Ṭālib [...][61].

La situation paradisiaque dans laquelle les hommes vivaient sous une « loi spirituelle » qui leur garantissait un accès direct à la sagesse du *Tawḥīd*, prit fin lorsqu'al-Bār, courroucé par la conduite de plus en plus éhontée de bon nombre d'entre eux, décida de se soustraire à leurs regards. Commença alors une ère nouvelle, celle de la Loi positive imposée par les Énonciateurs, dont Noé fut le premier. La Sagesse resta voilée sous l'extériorité de la *šarī'a*, qui n'a d'autre fonction que de châtier les rebelles qui se sont laissé entraîner vers l'associationnisme (*širk*) par l'Adversaire Iblīs :

> Al-Bār ne cessa de se montrer clément envers les gens de cette époque, jusqu'au moment où ils changèrent leurs intentions en témoignant de la sympathie pour les associateurs. Alors, al-Bār se fâcha contre eux et leur retira sa faveur. Il leur fit apparaître Noé, fils de Lamech, avec une Loi toute autre que celle qu'ils avaient eue auparavant. Noé les convia à adorer le néant et à professer l'unicité de l'idole (*'ibādat al-'adam wa tawḥīd al-ṣanam*)[62].
>
> Les gens de ce siècle s'étant donc détournés pour suivre leurs opinions personnelles, advint l'histoire d'Abel et de Caïn, et tous les faits singuliers et extraordinaires que l'on raconte d'eux. L'Adam inférieur et partiel s'était établi avec ses partisans sur la montagne de Sarandīb[63]. Ils y prêchaient l'Unicité du Seigneur, tandis qu'Iblīs et ses troupes remplissaient le monde de leur impiété et s'adonnaient dans leur religion à leurs inclinaisons perverses, jusqu'au moment où apparut Noé, fils de Lamak, comme Énonciateur. Il fut le premier à établir une Loi[64].

Selon la doctrine druze, l'apparition de Notre Seigneur sous les traits d'al-Ḥākim et celle de l'Intellect sous l'apparence de Ḥamza, le Maître de la Résurrection, marque la fermeture du « cycle d'occultation » – le règne des Énonciateurs dont le

58. En identifiant les *ulū al-'azm* aux *aṣḥāb al-šarā'i'*, al-Tamīmī se distingue d'al-Nasafī, mais se rallie à la position d'al-Siǧistānī.

59. Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 59, donne exactement la même définition de *'azm*.

60. Allusion au verset coranique S. 20:115.

61. Ismā'īl al-Tamīmī, *Taqsīm al-'ulūm*, trad. D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 421-422, 424.

62. Ḥamza b. 'Alī, *Al-Sīra al-mustaqīma*, trad. D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 254.

63. Il s'agit de la fameuse montagne d'Adam sur l'île de Ceylan.

64. Ismā'īl al-Tamīmī, *Taqsīm al-'ulūm*, trad. D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 424-425.

dernier fut Muḥammad – et l'ouverture d'un nouveau « cycle de manifestation ». Comme à l'époque d'Adam, la divinité et l'Imām sont à nouveau visibles sur terre, permettant aux hommes un accès immédiat à la Sagesse, sans l'intermédiaire d'une Loi ou d'un texte révélé. Désormais, toutes les Lois religieuses instaurées par les Énonciateurs sont devenues obsolètes. Aussi, Notre Seigneur a ordonné à Ḥamza d'extirper les religions et les Lois antérieures, pour autant qu'elles appartiennent à des cycles maintenant révolus[65]. L'abrogation de la *šarī'a*, thème que Ḥamza aborde dès sa première épître datée (*Al-Naqḍ al-ḥafī*, écrite en Ṣafar 408/ juillet 1017), est annoncée par le comportement « extravagant » d'al-Ḥākim ; son exécution concrète incombera au Maître de la Résurrection, c'est-à-dire à Ḥamza lui-même, « l'Adam de notre époque »[66] : « c'est lui qui reniera leurs religions antérieures, proclamera qu'il s'agit de Lois associationnistes et infidèles, et s'élèvera contre eux par l'épée et la puissance de Notre Seigneur »[67]. « Je suis celui qui abroge les Lois [...] ; je suis celui qui détruit les deux *qiblas*, qui anéantit les deux Lois [le *ẓāhir* et le *bāṭin*], qui abolit les deux professions de foi », proclame-t-il dans la prédication apocalyptique de l'« Épître de l'avertissement »[68].

Nous retrouvons ici le thème, récurrent dans l'ismaélisme, de l'abrogation de la *šarī'a* par le Qā'im et de la restauration de l'ère paradisiaque, adamique, caractérisée par l'absence de toute contrainte légale[69]. Toutefois, la doctrine prêchée par Ḥamza et al-Tamīmī se distingue des mouvements antinomistes ismaéliens non seulement par sa radicalité, mais avant tout par son rejet simultané du *ẓāhir* et du *bāṭin*. En plusieurs de ses épîtres, Ḥamza soutient qu'al-Ḥākim, par ses actions apparemment insolites, a abrogé la *šarī'a* en ses deux aspects – *ẓāhir* et *bāṭin*. Ainsi, il écrit explicitement : « dans le présent traité, je vais vous expliquer comment la Loi a été détruite pilier par pilier, à la fois en son sens apparent et en son sens caché, et je vous démontrerai que le salut ne réside en aucun de ces deux sens »[70]. Le *ẓāhir* étant associé aux Énonciateurs et le *bāṭin* aux Fondements, qui ne sont que des incorporations de *ḥudūd* blâmables, les deux aspects de la *šarī'a* (les « deux Lois » dans le langage de Ḥamza) revêtent une nature « diabolique »[71]. Ils ont été imposés aux hommes comme un châtiment, pour s'être détournés du *Tawḥīd* de Notre Seigneur en faveur du *širk* professé par Satan. Dès lors, la Loi représente l'Enfer dont on ne peut se libérer qu'en acceptant le *Tawḥīd* : la doctrine

65. Ḥamza b. 'Alī, *Badw al-tawḥīd li-da'wat al-ḥaqq*, dans D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 181.
66. Ḥamza b. 'Alī, *Al-Sīra al-mustaqīma*, dans D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 251.
67. *Ibid.*, p. 256.
68. Ḥamza b. 'Alī, *Risālat al-taḥḍīr wa l-tanbīh*, dans D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 398.
69. Il resurgira au XII[e] siècle dans l'ismaélisme nizarite ; voir C. Jambet, *La grande résurrection d'Alamūt. Les formes de la liberté dans le shī'isme ismaélien*, Lagrasse 1990, p. 95-135.
70. Ḥamza b. 'Alī, *Al-Naqḍ al-ḥafī*, dans D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 159.
71. Sur la nature dualiste de la doctrine druze, qui distingue une hiérarchie de *ḥudūd* « louables » face à laquelle se dresse une lignée de *ḥudūd* « blâmables », voir mon article « L'Intellect et son Adversaire. La structure dualiste de la cosmologie druze », dans *L'Orient des Dieux* 4 (2004), p. 19-34.

unitaire libère l'homme de l'emprise de la *šarī'a*. Le rejet simultané du *ẓāhir* et du *bāṭin*, du *tanzīl* et du *ta'wīl*, est la condition nécessaire pour accéder au salut[72].

Selon Ḥamza, al-Ḥākim a abrogé les sept « piliers » de la *šarī'a* imposée par Muḥammad : la profession de foi (*šahāda*), la prière (*ṣalāt*), la dîme (*zakāt*), le jeûne (*ṣawm*), le pèlerinage (*ḥaǧǧ*), la guerre sainte (*ǧihād*) et la fidélité aux Imāms (*walāya*). À leur place, il établit pour ses disciples sept « vertus unitaires et religieuses » (*ḫiṣāl tawḥīdīya dīnīya*), à savoir : la véracité (*sidq*) du langage, la protection (*ḥifẓ*) des frères, l'abandon (*tark*) de tous les cultes antérieurs, la dissociation (*bar'a*) des forces du mal et de l'oppression, la profession de l'unicité (*tawḥīd*) de Notre-Seigneur, la satisfaction (*riḍā*) envers ses actions et la soumission (*taslīm*) à ses commandements. Ces sept prescriptions forment une « loi spirituelle » (*šarī'a rūḥānīya*), dépourvue de toute contrainte légale (*taklīf*) et qui n'a ni sens apparent, ni sens caché[73]. Elle présente les mêmes caractéristiques que la « loi spirituelle » qui régissait le monde à l'époque d'Adam.

Si ces doctrines rappellent de près l'antinomisme carmathe[74], elles s'en distinguent néanmoins par leur radicalité et par le souci de sortir du moule formé par la dualité entre *ẓāhir* et *bāṭin*, qui domine l'islam chiite. En effet, Ḥamza présente sa doctrine comme la « troisième voie », « la voie du milieu » (*al-ṭarīqa al-wusṭā, al-maḥaǧǧa al-wusṭā*), la « voie droite » (*al-sīra al-mustaqīma*) ou la « troisième naissance » (*al-nušū' al-ṯālit*), qui donne accès au *Tawḥīd* et conduit tout droit au salut de l'âme. « Les deux voies, écrit-il, celle de droite et celle de gauche, mènent à l'errance, tandis que la voie médiane est le chemin idéal (*manhaǧ*) ; le but ultime est la voie médiane qui vous libère des deux autres »[75].

Des disciples d'Abu l-Ḫaṭṭāb – ces *ġulāt* notoires issus de l'entourage de Ǧa'far al-Ṣādiq – aux propagandistes druzes, l'ismaélisme a entretenu un rapport ambigu envers les textes révélés et la *šarī'a* qui en découle. Bien que les auteurs ismaéliens de tendance carmathe (Nasafī, Abū Tammām, Siǧistānī) et druze (Ḥamza et Tamīmī) partagent un ensemble de concepts relevant du « chiisme originel » avec leurs contemporains imamites, ils se distinguent par une attitude antinomiste qui tend à privilégier le *bāṭin* au détriment du *ẓāhir*, menant parfois à une hostilité ouverte envers les religions établies.

Cette attitude particulière, très différente de celle adoptée par la tradition imamite, apparaît notamment dans l'interprétation ismaélienne de la notion coranique des *ulū al-'azm* : à ma connaissance, celle-ci n'est jamais liée dans le chiisme imamite à un rejet quelconque du *ẓāhir* ou de la Loi religieuse. Une même observation peut être faite au sujet du rôle attribué au Qā'im-Mahdī : alors que la question de l'abrogation de la *šarī'a* – et en particulier de la Loi musulmane – par le Qā'im est un thème récurrent dans la littérature ismaélienne, les Imamites voient en lui avant

72. Voir mon livre *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 67-70. L'idée que la *šarī'a*, du moins en son aspect *ẓāhir*, constitue l'enfer pour les hommes, se retrouve chez Abū Ya'qūb al-Siǧistānī, *Kitāb al-Yanābī'*, §. 131-134, éd. et trad. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne* ("Bibliothèque Iranienne" 9), Téhéran-Paris 1961, p. 67-69 (texte arabe), 88-89 (trad.). La traduction a été reprise dans Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne* ("Islam spirituel"), Lagrasse 1994, p. 113-115.
73. Voir mon livre *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 70-71.
74. Dans mon livre *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 73-75, j'ai montré que le druzisme peut être considéré à bien des égards comme une résurgence du mouvement carmathe.
75. Ḥamza b. 'Alī, *Al-Naqḍ al-ḥafī*, dans D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, p. 171.

tout un justicier, qui vengera le mal et inaugurera une ère de justice et d'équité[76]. La doctrine imamite relève ainsi d'un chiisme plus « modéré » dont se rapproche l'orthodoxie fatimide, telle qu'elle fut élaborée par Kirmānī et préparée par Abū Ḥātim al-Rāzī.

76. M. A. Amir-Moézzi, *Le guide divin*, p. 305.

BID'A OR *SIRR AL-ĪMĀN* ?

Modern Shi'i controversies over the third *shahāda* in the *adhān*

Werner ENDE
Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Breisgau

On 4th November 1949 (*ābān* 1328sh) Shaykh Muḥammad (ibn Muḥammad Mahdī) al-Khāliṣī, a Shi'i cleric (b. probably 1890), returned to his homeland Iraq after almost 28 years of exile in Iran[1]. As soon as he had crossed the border, Khāliṣī-Zādah – as he was also called – went to his birthplace, the Shi'i holy city of Kāẓimīya near Baghdad, with the intention of settling there. His return was probably facilitated by Dr. Muḥammad Fāḍil Jamālī, who was twice Iraqi Prime Minister (1953-54) and also held other important government posts[2].

It should be mentioned here that the Khāliṣī family is of Arab origin. Its *nisba* is derived from the name of a *qaḍā'* in the province of Diyālā north of Baghdad. Only a few weeks after his arrival in Kāẓimīya, the Shaykh began to engage in religious and literary activities, much as he had been doing in Iran since the early 1920s. A survey of his various activities in the country of his exile (including political contacts, actions or declarations) would fall outside the scope of the present article. Suffice it to say here that many of Khāliṣī's opinions concerning the need for religious reform, as expressed in Iraq from 1949 onwards, had gradually crystallized during his many years in Iran. Valuable, though scattered information about this can be gathered from a number of publications dealing with the life and work of Khāliṣī-Zādah himself as well as that of his father, Shaykh Muḥammad Mahdī al-Khāliṣī (b. 1861), also known as "al-Khāliṣī al-kabīr". The latter had left (or rather was forced to leave) Iraq in 1923 as a result of his repeated protests against British occupation policy in his homeland. He died in Mashhad in 1925[3].

1. In a number of publications there is uncertainty even about the year of Khāliṣī's return to Iraq. The date given above is based on statements by the Shaykh himself in some of his works (such as *Risālat jāmi'at madīnat al-'ilm ilā al-'ālam*, Baghdad 1954, p. 13), and is corroborated by I. Dabbāgh, *Āftāb-i panhān*, in *Kayhān-i farhangī* (Tehran), X/5 (serial no 100), July 1993, p. 116-121, in particular p. 119. I would like to thank Dr. Khosrow Behrouz for drawing my attention to Dabbāgh's article.

2. E. Kedourie, "The Iraqi Shi'is and their fate", in M. Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder/Col. and London 1987, p. 151, referring to S. G. Haim, "Shi'ite clerics and politics: some recent tendencies", in J. L. Kraemer and I. Alon (eds.), *Religion and Government in the World of Islam*, Tel Aviv 1983, p. 165-172 (concerning Khāliṣī see p. 168). It should be noted that Jamālī himself was of Shi'i origin and a native of Kāẓimīya. According to al-Wardī (see below n. 3), *Lamaḥāt*, vol. 6, p. 267, it was "Iraqi politics" which made it possible for Khāliṣī to return.

3. For the role of both men see e.g. P. -J. Luizard, "Shaykh Muḥammad al-Khāliṣī (1890-1963) and his political role in Iraq and Iran in the 1910/20s", in R. Brunner and W. Ende (eds.), *The Twelver Shia in Modern Times*, Leiden etc. 2001, p. 223-235; id. (transl.): *La vie de l'ayatollah Mahdî al-Khâlisî par son fils*, Paris 2005; 'Alī al-Wardī, *Lamaḥāt ijtimā'īya min tārīkh al-'Irāq al-ḥadīth*, vol. 6, Baghdad 1976, *passim*, in particular p. 201-53 and 264-67; I. Dabbāgh, *Āftāb* and Ṭāriq al-Shaykh Murtaḍā al-Khāliṣī, *Maṣādir al-dirāsa 'an ḥayāt al-imām al-Khāliṣī al-kabīr*, Baghdad 1969 (this last mentioned

After his return to Kāẓimīya in 1949, Khāliṣī-Zādah relaunched a *madrasa* there which had been founded by his father. He succeeded in turning it into an institute of some repute called *Jāmi'at madīnat al-'ilm*[4]. By the 1950s Khāliṣī had become a prominent figure in Iraq. His lectures and sermons - all aiming at a kind of conservative reformism - attracted large crowds[5], and his publications were read and discussed by many (mainly Shi'i) readers in Iraq and elsewhere. However, a journal called *Majallat jāmi'at madīnat al-'ilm*, which appeared in 1954, was forced to cease publication after the sixth issue, probably for political reasons.

Over the years Khāliṣī launched a number of press campaigns against "foreign" ideologies such as Communism and secular Arab nationalism, and also against what he considered dangerous trends or schools of thought within Islam. In particular his repeated polemics against the Shaykhīya[6] reveal a high degree of hatred and intransigence[7].

As was only to be expected, his words and deeds soon elicited sharp reactions from a number of quite different circles and individual authors, including some Shaykhīs, but also Sunni Salafīs and others. A detailed account of these reactions would go well beyond the scope of this article[8]. Rather, the following pages will focus on one particular aspect of Khāliṣī's attempt at religious reform. This was his appeal to both Shi'is and Sunnis to enter into a peaceful dialogue, to eliminate what he considered prejudices and misunderstandings and finally to reach if not unity at least a kind of rapprochement (*taqrīb*). In order to achieve this goal, he stressed that both sides must radically revise some of their established (but, in his opinion, unlawful) practices.

publication is not available to me). A rather hagiographic description of Khāliṣī-Zādah's activities in Iran is 'Alī Akbar A'lam, *Maẓhar-i diyānat wa āzādī*, Tehran 1944.

4. The name is related to the prophetical tradition: *anā madīnat al-'ilm wa-'Alī bābuhā*. For more details about this tradition see n. 5 of my "Success and failure" mentioned in n. 8 below.

5. This was noted even by European visitors to Iraq at the time, such as M. Reisch, *Im Auto nach Koweit*, Vienna 1953, p. 213-226, who also provides two pictures of Khāliṣī in Kāẓimīya: one showing him standing on a *minbar* while preaching, and the other walking in the midst of his followers (I owe this reference to Prof. Georg Krotkoff). For a number of similar pictures see e.g. the last pages of *Al-ḥaqq yadmagh al-bāṭil* (below n. 56).

6. For the Shaykhiyya in general, see D. MacEoin, "Shaykhīya", *EI²*, vol. 9, p. 403-405, and for its presence in Iraq see e.g. M. Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-century Iraq*, Cambridge 1989, index p. 254. For Basra in particular, to which a considerable number of Shaykhīs had migrated from the 19th century onwards, see R. Visser, *Basra, the Failed Gulf State*, Münster/Westphalia 2005, index p. 237.

7. One of many examples is his pamphlet *Al-shihāb al-thāqib fī rajm al-malāḥida wa-l-shaykhīya wa-l-nawāṣib*, Baghdad 1955. In another he directly attacked the Shaykhī community of Basra (*Al-Baṣra tasta'ṣil sha'fat al-shaykhiyya*, Baghdad 1951). A leading Shaykhī author of the time, Abū al-Qāsim b. Zayn al-Ābidīn (d. 1969), has described the results, in Iraq, of Khāliṣī's pogrom-like agitation. His booklet is called *Riḥlat Baghdād wa-shakwā al-malhūf*. It was published in Kerman (1371q/1951-1952²).

8. Additional information on the controversies caused by Khāliṣī can be found in two earlier articles of mine, viz. "Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten: Muḥammad ibn Muḥammad Mahdī al-Ḥāliṣī (1890-1963)", in M. Klöckler and U. Tworuschka (eds.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, Cologne and Vienna 1991, p. 120-130, and the revised and slightly enlarged English version of it (transl. P. Camiller), "Success and failure of a Shi'ite modernist (...)", in A. Monsutti, S. Naef and F. Sabahi (eds.), *The Other Shi'ites. From the Mediterranean to Central Asia*, Bern 2007, p. 231-244.

Unlike many other spokesmen of Islamic ecumenism, Khāliṣī did not content himself with general statements in favour of Islamic brotherhood etc., but strongly recommended practical measures[9]. As far as his own community, the Twelver Shi'is, was concerned, he demanded that they no longer neglect the Friday congregational prayer (*ṣalāt al-jum'a*); rather he deemed it obligatory, as it had been (according to him) in early Islam. Secondly, he condemned the so-called "third *shahāda*" in the *adhān* and in the *iqāma* (see n. 34 below) as an unlawful innovation (*bid'a*).

In both cases, he claimed, this revision (or cleansing) of religious practice within Imāmī Shi'ism would pave the way for a mutual understanding between Sunnis and Shi'is, enabling them to pray together and – at an unspecified time in the future – achieve more or less complete unity. As a general principle, Khāliṣī declared, it was necessary for the Twelver Shi'a to jettison the vestiges of *ghulūw*, which, over many centuries, had infected their religious thought and practice[10].

The most important of Khāliṣī's many works[11] in which he explained his reformist positions is a book called *Iḥyā' al-sharī'a fī madhhab al-shī'a*. The first of its three volumes appeared in Baghdad in 1951, the second and third in 1957. Already volume 1 attracted considerable criticism from various sides. According to one 'Abd al-Rasūl al-Khaṭīb, an assistant of Khāliṣī's, within a few years almost 60 polemical writings had been published against the first volume of the *Iḥyā'*. Many of the authors, he claimed, were Shaykhīs[12].

The dispute escalated further when a number of Grand Mujtahids in Iraq and in Iran intervened. This was mainly a result of the fact that the first volume of the *Iḥyā'* had been translated into Persian[13]. In addition, an abridged version was published both in Arabic and Persian[14]. Khāliṣī and his followers were thus able to reach a much wider public in Iraq and Iran, and exert their influence over a growing number of Shi'is there and far beyond. For many of the Grand Mujtahids, Khāliṣī's ambitious activities in general and his demands for religious reform in particular were unacceptable. They were forced to take action when they felt their own prestige was under threat. The crisis heated up when, in their ripostes, some of Khāliṣī's adherents dared to criticize certain mujtahids for their reluctance to support, or their outright rejection of, the reforms he had proposed. While Khāliṣī

9. For a general survey of attempts in modern times to reach some kind of rapprochement (*taqrīb*), and at the same time for a sober analysis of the problems involved see R. Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century*, Leiden and Boston 2004. Concerning Khāliṣī, see index, p. 429f.

10. Strong criticism of what he considered *ghulūw* is a leitmotif of his *Iḥyā' al-sharī'a* (see n. 12-14 below). Obviously he considered the Shaykhīya the most dangerous form of *ghulūw* in modern times; see e.g. *Al-shihāb al-thāqib*, p. 11-17.

11. Lists of his publications (in Arabic and Persian, including translations from one language to the other) are to be found in Kūrkīs 'Awwād, *Mu'jam al-mu'allifīn al-'irāqīyīn* (3 vols., Baghdad 1969), vol. 3, p. 235-239; also Dabbāgh, *Āfṭāb*, p. 119f.; Yūsuf As'ad Dāghir, *Maṣādir al-dirāsa al-adabīya*, vol. 4, Beirut 1983, p. 258-61 (based on 'Awwād); Khān Bābā Mushār, *Mu'allifīn-i kutub* (...), vol. 5 (Tehran 1964), cols. 449-453; Iḥsān Yārshāṭir (ed.), *Fihrist-i kitābhā-yi čāpī-yi fārsī*, vol. 3, Tehran 1973, index p. 71 and also Khāliṣī, *Iḥyā'*, vol. 1, 1965², p. *'ayn–ṣād*.

12. 'Awwād, *Mu'jam*, p. 235. A second edition of Khāliṣī's three volumes appeared in 1965 (*ibid.*).

13. *Ā'īn-i jāvīdān*, Qom 1952.

14. An abridged version of vol. 1 was published under the title *Al-islām sabīl al-sa'āda wa-l-salām* (Baghdad 1953); a Persian translation, entitled *Ā'īn-i dīn yā aḥkām-i islām*, appeared in Qom in 1956.

himself for some time refused to be drawn into the polemics against his *Iḥyā'*, a number of his assistants – most probably with his encouragement – launched a series of counter-attacks.

One book appears to be particularly important in this respect: *Al-i'tiṣām bi-ḥabl allāh, fī sīrat al-imām 'Alī b. Abī Ṭālib,* which openly criticized the attitude taken by Ayatollah Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm (d. 1970) with regard to Khāliṣī's demands for reform. Like many other polemical writings of the time - both in favour of and against Khāliṣī - this (anonymous) booklet, which was printed in Baghdad in 1955, is not available to me. Fortunately, its content, as well as that of other relevant *munāqashāt* and *rudūd* can be gauged, to some extent, from quotations which are to be found in a number of contemporary or later publications[15].

The authorship of *Al-i'tiṣām* is uncertain. 'Awwād lists it among Khāliṣī's writings, but some of the Shaykh's own publications (as well as those written by his acolytes) attribute this tract to an unnamed student of the *Jāmi'at madīnat al-'ilm,* or to several members of this institution collectively[16]. At all events it is safe to assume that Khāliṣī endorsed its contents in one way or another.

The booklet was intended to reiterate Khāliṣī's proposed reform, in particular with regard to Friday prayers and the *adhān*, for the broad public. He soon, however, became mired in controversy. After many years of exile, Khāliṣī was considered a newcomer to the Shi'i *milieu* in Iraq, and not yet recognized as an Ayatollah. This had not prevented him from criticizing personally, or through the mouthpiece of his followers (allegedly including an ordinary student), a Grand Mujtahid such as Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm, and, indirectly, several other leading Shi'i scholars[17]. This was clearly considered beyond the pale by many believers in Iraq and elsewhere. Even the memory of his father as a staunch defender of the Shi'a and of Iraqi independence, which was still very much alive in Iraq and Iran, could not shield him from severe criticism. The Iranian author Muḥammad Sharīf Rāzī, for instance, in his *Ganjīnah-yi dānishmandān* calls him the "unworthy" son of a great father. He duly praises Shaykh Muḥammad, i.e. al-Khāliṣī al-kabīr, for all his virtues and achievements, but then strongly censures his son Khāliṣī-Zādah:

> He had a son who was the diametrical opposite of his venerable father: Shaykh Muḥammad Khāliṣī-Zādah showed scant respect towards his late father and also towards the infallible Imams. He neither believed in *tawassulāt*[18] nor in any spiritual matters or miracles. He reviled many of the great *fuqahā'* and *marāji'*, and anyone else who disagreed with his opinions and fundamental beliefs. He considered Friday prayers an individual duty (*wājib 'aynī*) and declared those who opposed him in this view to be unbelievers[19]. Once I had a debate with him in Kashan. I

15. For generous help in my attempts to acquire this rare material I would like to thank Sayyid Muḥammad Mahdī, a son of Shaykh al-Khāliṣī, and also Prof. Georg Krotkoff of Johns Hopkins University, Baltimore. Many thanks are due also to a number of other colleagues, and in particular to Dr. Rainer Brunner (Paris).

16. 'Awwād, *Mu'jam*, vol. 3, p. 235, n. 8. *Al-ḥaqq yadmagh al-bāṭil* (below, n. 56) hints that an anonymous student of Khāliṣī's is the author (p. 22, 27, 37), while in *Al-shihāb al-thāqib*, p. 23, the editor speaks of a *nukhbat asātidhat jāmi'at madīnat al-'ilm* who had produced this work.

17. See e.g. the criticism of al-Ḥakīm's *fatāwā* concerning congregational Friday prayers in *Al-ḥaqq yadmagh al-bāṭil*, p. 40ff.

18. Any form of striving for God's favour by seeking the intervention of saints.

19. For this controversial issue see below n. 23.

> told him frankly that he was essentially a Wahhābī. He said: "I accept *shafā'a*[20], but consider all these *tawassulāt* to be *shirk*". My answer was: "You are a Wahhābī Mu'tazilī! In short, you are neither a real Shi'i nor a real Sunni"[21].

The above passage gives a measure of the severe criticism which Khāliṣī encountered first in Iran and then in Iraq. First among the reasons for that were his efforts to revive the congregational Friday prayer. This aroused the wrath of many *'ulamā'* and lay persons alike[22].

Admittedly Khāliṣī was not the first Shi'i leader to actively pursue the revival of the *jum'a* congregational prayer, and in so doing to criticize the many authorities of his *madhhab* who, in view of the continuous absence of the Mahdi, did not consider it incumbent upon the community of believers. In fact there has been a very long debate in Imāmī Shi'i Islam over this issue, not only in Iraq and Iran, but also in Northern India and elsewhere[23].

In 1941, one of Khāliṣī's contemporaries, the distinguished scholar Muḥammad Taqī Mūsawī Khwānsārī (d. 1952), took the initiative of leading Friday congregational prayers himself[24]. In a number of publications which appeared in Iraq from 1949 onwards, and particularly in two devoted exclusively to the topic, Khāliṣī tried to expound his views concerning the obligatory nature of the congregational Friday prayer[25]. As mentioned above, this proposed reform, coupled with Khāliṣī's appeal to drop the so-called third *shahāda* from the *adhān,* met with resistance from the majority of both the *mujtahidūn* and the *muqallidūn* in Iraq and beyond. Within a few years, the controversies over the two issues had become increasingly intertwined. Passions became inflamed, as even the titles of many of the pamphlets and counter-pamphlets show[26]. A few examples will suffice here to illustrate the tension which, it should be noted, was further exacerbated by Sunni Salafī attacks

20. Intercession, in particular by the Prophet Muḥammad on the Day of Judgement; see A. Schimmel, "Shafā'a", *EP*, vol. 9, p. 177-179.

21. *Ganjīnah*, vol. 1, Tehran 1973, p. 230. For the religious context of Rāzī's remarks see M. Glünz, "Das Aussergewöhnliche als Bestandteil der Biographie (...)", in *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies,* part. II, Rome 1990, p. 389-401.

22. For a few more details see e.g. S. A. Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism", in id. (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism,* Albany, N.Y. 1988, in particular p. 187-189.

23. For a useful survey see art. "Emām-e jom'a" in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. 8, Costa Mesa (Cal.), 1998, p. 386-391 (H. Algar); further: A. A. Sachedina, *The Just Ruler (al-sulṭān al-'ādil) in Shī'ite Islam*, New York and Oxford 1988, p. 177-204 and A. J. Newman, "Fayd al-Kashani and the rejection of the clergy/state alliance: Friday prayer as politics in the Safavid period", in L. S. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shi'a* (...), Oxford 2001, p. 34-52. The extent of internal Imāmī Shi'a controversies over this issue is evident from the long list of relevant titles (no 430-533) mentioned in Āqā Buzurg al-Ṭihrānī, *Al-dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 15, Beirut 1983², p. 62-88.

24. Abdul-Hadi Hairi, "Khwānsārī", *EI²*, vol. 4, p. 1028.

25. The first, *Al-jum'a: kitāb fiqhī istidlālī fī wujūb ṣalāt al-jum'a* (...), appeared in Baghdad already by the end of 1949, i.e. only a few weeks after Khāliṣī's return to Iraq; in the second entitled *Al-jum'a al-jāmi'a*, Baghdad 1951², the author pointed out the importance of a revived Shi'i Friday prayer for a future rapprochement with the Sunnis. For an earlier statement of his opinion see his *Kashf al-astār* (in Persian), Tehran 1323sh/1944, p. 41-50.

26. See my aforementioned articles "Erfolg und Scheitern", p. 130, or "Success and failure", p. 243, in both cases n. 41; also 'Abd al-Jabbār 'Abd al-Raḥmān, *Fihrist al-maṭbū'āt al-'irāqīya*, vol. 1, Baghdad 1978, p. 177-180.

against the Shi'a in general and against Khālisī in particular[27]. The bulk of the polemics against Khālisī, however, originated from Shi'i circles – both Shaykhī and "orthodox".

In one pamphlet Khālisī was compared to Musaylima, the rival of Muḥammad, while in another one he was called a "madman" (*majnūn*). Even the people of Kāẓimīya, it was claimed by one author, had distanced themselves from Khālisī. One of his enemies, most probably mindful of the repercussions of the international cold war on the Iraqi political scene of the 1950s, found it appropriate to expose Khālisī's contacts with Soviet diplomats in Tehran in 1923[28]. It is natural then that, after his return to Iraq in 1949, Khālisī tried to emphasize his fundamental hostility to Marxism – for instance in a booklet written in Persian in which he attacked the Iranian Communist Party, and in particular one of its openly atheistic pamphlets, and also in a number of chapters in some of his other publications[29]. In this connection it should be mentioned that in the 1940s and 1950s Marxism proved attractive to many Shi'is in Iraq, in Iran and elsewhere, and won a number of followers even among the scions of prominent Shi'a *'ulamā'* families[30]. This appeal of Marxism was seen as a serious threat to their own position by many Shi'i clergymen and notables alike. So, in spite of all the criticism which Khālisī had caused as a result of his reformist positions, at least his anti-communist agitation met with the approval of these circles.

Nevertheless, Khālisī was subjected to continuous attacks from various (mainly Shi'i) factions and individuals. Some of them shamelessly slandered him, claiming for instance that he cherished ambitions to be considered the long-awaited Mahdi[31].

Even more dangerous for his status as a leading Shi'i scholar was the accusation that he was a Wahhābī. This reproach had been levelled against him by a number of his co-religionists (such as Sharīf Rāzī) even before his return to Iraq (see above). While it is quite probable that Khālisī had been influenced by Sunni Salafī writings at a relatively early stage, to call him a Wahhābī – in the strict sense of the term – is, of course, absurd. While it is true that in some of his writings in the 1950s he expressed a measure of admiration for King 'Abd al-'Azīz, known as "Ibn Sa'ūd", (d. 1953), his intention was merely to praise the Saudi ruler and a few of his

27. For the polemics of Maḥmūd al-Mallāḥ, a Sunni Salafī from Mosul, see "Success and failure", in particular p. 235-237, and the literature mentioned there.

28. Muḥammad 'Alī al-Najjār al-Kāẓimī, Al-*Khālisī, Musaylimat al-qarn al-'ishrīn*, Najaf 1955; 'Abd al-Mahdī al-Fā'iq, *Al-Khālisī al-majnūn fī ḥam'at al-akādhīb wa-l-buhtān*, Baghdad 1955; 'Abd al-Ḥusayn 'Abd 'Alī, *Al-kāẓimīyūn barī'ūn min al-Khālisī*, Baghdad 1955; id., *Hādhā huwa al-Khālisī kamā waṣafahu al-kāẓimīyūn li-fakhāmat al-Jamālī*, Baghdad 1955 (concerning Jamālī, see above n. 2); Muḥammad Ḥusayn al-Baghdādī (perhaps a pseudonym), *Muwāfaqat al-Khālisī ma'a safīr Rūsīyā al-balshafīya*, Baghdad n.d. For Khālisī's contacts with Soviet diplomats see e.g. Luizard, *La vie de l'ayatollah Mahdī al-Khālisī par son fils*, p. 301f. and 312 ff. and the additional literature mentioned in n. 41 of my "Success and failure".

29. *Rāhzanān-i ḥaqq wa ḥaqīqat* (...), Baghdad 1951, a refutation of *Nigahbānān-i sihr wa afsūn* (a publication of the Tudeh Party). Another example of Khālisī's anti-communist attitude is to be found in his booklet *Al-tawḥīd wa-l-waḥda*, Baghdad 1954, p. 12-25.

30. S. Naef, "*Shī'ī-shuyū'ī* or: how to become a communist in a holy city" in Brunner and Ende, *The Twelver Shia*, p. 255-267.

31. I. al-Haidari, *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus*, Freiburg im Breisgau 1975, p. 149f.

aides for their pragmatism and flexibility (even in religious matters) as opposed to the fanaticism and backwardness of the majority of his Wahhābī followers[32]. Nevertheless, the label – which in a Shi'i environment can prove fatal – stuck. It was used against Khālisī and his adherents not only during his lifetime, but also after his death. A number of more recent polemics published in Pakistan are a case in point[33].

The above instances are intended to illustrate the atmosphere – particularly in Iraq – in which the debate triggered by Khālisī's attempt to eliminate the third *shahāda* from the Twelver Shi'i *adhān* was conducted. For a better understanding of the fervent disputes sparked by his exhortation to abandon this practice it is necessary briefly to review the historical development of the Shi'i *adhān* (the origin and significance of the formula *Ḥayya 'alā khayr al-'amal*, another shibboleth of the Shi'a, will not be discussed here).

There is a number of studies, including some in Western languages, concerning the topic of the Shi'i *adhān*. It will suffice here to mention three articles by Joseph Eliash, I. K. A. Howard and Liyakat A. Takim[34]. Unlike Eliash and Howard, Takim devotes a chapter to "pre-modern and modern periods" (p. 174-176), but he fails to mention either Khālisī or the debate about his proposed reform of the third *shahāda*. Takim draws the bulk of his information about the modern period from a publication written by a certain Riḍā Ustādī, whom he is unable to identify. The text in question (originally a modest treatise) is entitled *Kalimāt al-a'lām ḥawla jawāz al-shahāda bi-l-wilāya*. Its author is not wholly unknown in the contemporary Shi'i literature of Iran, or in the recent religious politics of that country. Ustādī (b. 1937 in Tehran) is at present (winter 2007) one of the official Friday prayer leaders of Qom and also a member of Iran's Assembly of Experts. He is referred to as "Ayatollah" in the local media. According to a report carried by Fars News Agency, since 1971 he has published 47 books and 150 articles, and revised and edited 33 religious texts written by other authors[35].

It is admittedly not easy to locate the *Kalimāt al-a'lām*. Fortunately, Ustādī has republished it in a collection of ten of his treatises called *Dah risālah*. The first edition of this book was probably printed in 1991. The second appeared in Qom in 1380sh/2001, with the *Kalimāt*, as Chapter 10, occupying p. 384-417.

32. See e.g. *Risālat jāmi'at madīnat al-'ilm ilā al-'ālam*, p. 15.

33. Seyed Hussain Arif Naqvi, "The controversy about the Shaikhīya tendency among Shī'a *'ulamā'* in Pakistan", in R. Brunner and W. Ende, *The Twelver Shia*, p. 135-149, in particular p. 144, 146 and 148. Concerning the *Khālisīyat-Nāma* mentioned there (first published 1986, in Urdu), I would like to thank Dr. Andreas Rieck who, in a private letter, provided me with a detailed survey of its content.

34. Eliash, "On the genesis and development of the Twelver-Shī'ī three-tenet *shahādah*", *Der Islam* 47 (1971), p. 265-272; Howard, "The development of *adhān* and *iqāma* of the *ṣalāt* in early Islam", *Journal of Semitic Studies* 26 (1981), p. 219-228, esp. p. 227f.; Takim, "From *bid'a* to *sunna*: the *wilāya* of 'Alī in the Shī'ī *adhān*", *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000), p. 166-177. The articles "Adhān" in *EI*[2] and *Dā'irat al-ma'ārif al-islāmīya* (in Persian, ed. Bujnurdī) are generally useful, but not really informative with regard to our subject matter, i.e. the third *shahāda*. For the *iqāma*, the second call to the ritual prayer, see T. W. Juynboll, "Iqāma", *EI*[2], vol. 3, p. 1057.

35. Takim, "From *bid'a* to *sunna*", p. 168 n. 15; FNA, Persian, no. 8501180202 of 18/01/1385sh/2006. A considerable number of Ustādī's publications are to be found in Princeton University Library, see www.catalog.princeton.edu.

As a copy of the *Dah risālah* reached me only recently, a mere few remarks (supplementary to Takim's article) must suffice here. There is a short paragraph in the preface to the second edition in which the author explains the aim of his *Kalimāt*. According to him, there is serious disagreement among believers about the third *shahāda*. An extreme position amounts to the notion that any Shi'i who omits it in the *adhān* or in the *iqāma* thereby becomes a Sunni. On the other hand, he says, there is the erroneous idea that the third *shahāda* is a *bid'a*.

In order to emphasize the importance of his refutation of these two extreme positions, Ustādī claims that the *shahīd* Murtaḍā Muṭahharī (d. May 1979) had once endorsed his treatise and encouraged him to make it widely known[36].

In fact Ustādī begins his collection of relevant statements with Ibn Bābūyah's famous denunciation of the third *shahāda* as a *bid'a* (see below). The majority of the authors he quotes, however, corroborate the opinion that the third *shahāda* is recommended (*mustaḥabb*) – but in the qualified sense that it must not be considered an integral part of the *adhān* (in the subtitle of the *Kalimāt*, as reprinted in *Dah risālah*, p. 383: *ma'a 'adam qaṣd al-juz'īya*). He concludes his enumeration of authorities who have spoken out in favour of this position with statements by Ayatollahs of the 19th and 20th centuries such as Mīrzā Ḥasan al-Shīrāzī (d. 1895), al-Khū'ī (d. 1992), Khumaynī (d. 1989) and others. It is obvious that Ustādī himself espouses the compromise reached by the majority of Shi'i scholars in modern times (see below). It is therefore hardly surprising that he does not even mention Khāliṣī and his position.

Before returning to the latter's attempt at suppressing the third *shahāda* in the *adhān* and in the *iqāma*, a short description of the previous stages of the debate surrounding this controversial issue is appropriate.

While Muslim and Western authors may disagree about some details of the development of the Shi'i *adhān*, there appears to be a virtual consensus about the following positions: early Imāmī literature does not show conclusively how and when the practice of a three-tenet *shahāda* in the *adhān* originated. It was not generally known in the early centuries of Islam. There is only one reference to it in the four canonical works of Imāmī *fiqh*[37] – Ibn Bābūyah (or Bābawayhi) al-Qummī, also known as al-Ṣadūq (d. 991), strongly condemns the third *shahāda* as a heretical innovation (*bid'a*). In his *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*, after mentioning the different elements of the *adhān*, he insists on the authenticity of the traditional two-tenet *shahāda*[38]. He then continues:

> This is the correct *adhān*. Nothing should be added to, or omitted from it. The *mufawwiḍa*[39], may God curse them, have fabricated reports (*akhbār*) and have added to the call to prayer (the words) *Muḥammad and the family of Muḥammad are the best of (God's) creation (khayr al-barīya)*, (reciting it) twice. In some of their traditions, after uttering "I bear witness that Muḥammad is the Prophet of Allāh", (they add) "I bear witness that 'Alī is the friend of Allāh", (reciting it) twice. Among them there are others who declaim instead: "I bear witness that 'Alī is the true Commander of the Faithful", twice. There is no doubt that 'Alī is (indeed) the friend of God and that he is the true Commander of the Faithful and that Muḥammad and his family, peace be upon them, are the best of mankind. However, that is not (part) of the original *adhān*. I have mentioned this so that those who stand accused of fabricating (the doctrine of) *tafwīḍ* and have insinuated themselves into our ranks will become known[40].

36. *Dah risālah*, p. 6.

37. The three authors of the four works are Kulaynī (d. 940), *Al-kāfī*; Ibn Bābūyah, *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh* and Ṭūsī (d. 1067 or 1068), *Tahdhīb* and *Al-istibṣār*.

38. For more Shi'i literature on the *adhān* see H. Modarressi (Ṭabāṭabā'ī), *Introduction to Shī'ī Law*, London 1984, p. 142f.

39. For the term *tafwīḍ* and the extremists called *mufawwiḍūn* see H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton 1993 p. 21-29 and 38-49.

It should be noted here that the Shi'i belief in the pre-eminent spiritual authority of 'Alī b. Abī Ṭālib - as a result of his being the *walī* of Allāh - dates back to early Islam. It is deeply rooted in Imāmī Shi'i thought and has never been contested within this school. This holds true also for those who, in the past as well as in modern times, have striven to eliminate the third *shahāda* from the *adhān*. Shaykh al-Khāliṣī is a case in point. Nevertheless in their polemics against him, some of his enemies accused him of deliberately undermining the basic belief in 'Alī's *wilāya*. To some extent he and his followers were able to refute this calumny (quoting first and foremost Ibn Bābūyah's pertinent statement just mentioned), but they were clearly not completely successful in deflecting public wrath from Khāliṣī.

Generations of leading Imāmī Shi'i scholars espoused the same position concerning the *adhān* as Khāliṣī. Among them we find al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (d. 1277), al-'Allāma al-Ḥillī (d. 1325), al-Shahīd al-Awwal (d. 1384), al-Shahīd al-Thānī (d. 1558) and many others[41].

Despite all these authoritative statements, the third tenet of the *adhān* seems to have become increasingly popular among the masses of Twelver Shi'i believers. This process may have been buttressed, inter alia, by various legends that Imam 'Alī enjoyed pre-eminent favour with Allāh from time immemorial. One of these widespread traditions, found in a basic work, viz. Kulaynī's *Kāfī*, and later quoted in many works of Shi'i devotional literature, is the notion that the formula *'Alī amīr al-mu'minīn* was engraved on the upper part of God's throne[42].

In addition, the political interests of some Shi'i dynasties seem to have played a decisive role in the proliferation, in Imāmī Shi'i lands, of the third *shahāda*. According to some modern authors, the religious propaganda of the Safawids was

40. *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*, ed. Sayyid Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān, vol. 1, Najaf 1957[4], p. 188f.; see transcription and translation of this passage in Eliash, "Genesis and development", p. 267; also Takim, "From *bid'a* to *sunna*", p. 166f.

41. See Takim, "From *bid'a* to *sunna*", p. 168f., also Modarressi, *Crisis*, p. 43.

42. See E. Kohlberg, "Some Shī'ī views of the antediluvian world", *Studia Islamica* 52 (1980), p. 41-66, esp. p. 44. This tradition and other similar ones are adduced also in works of the 20th century; see e.g. the preface by Muḥammad Ibrāhīm al-Muwaḥḥid to Muqarram, *Sirr al-īmān* (n. 49 below), p. 13-15, and Ḥā'irī, *Aḥkām* (n. 48 below), p. 201. For more information on 'Alī's *manāqib*, miracles etc. see the article on him in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Yarshater, vol. 1, London 1985, in particular p. 843-844 and 846f. (E. Kohlberg), and also R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes*, Wiesbaden 1987 (= Freiburger Islamstudien, vol. 11), index, p. 475. It should be noted here that Muḥammad Bāqir al-Majlisī devoted several volumes (i.e. *juz'* 35-40) of his monumental work (n. 44 below) to Imam 'Alī and his pre-eminent position. With regard to the semantic complexity in Shi'i Islam of the term *wilāya* (or *walāya*) see M. A.Amir-Moezzi, *La religion discrète : croyances et pratiques spirituels dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, p. 177-207.

particularly important in this respect. In contrast to that, Nādir Shāh's attempt - at a later period - to ban the third *shahāda* was not successful[43].

It comes as no surprise, then, that two of the most influential Imāmī scholars of the Safawid period, Muḥammad Taqī Majlisī (d. 1659) and his son Muḥammad Bāqir (d. 1699 or 1700) tried to justify the popular practice of reciting the third *shahāda* in the *adhān*. They did so by casting doubt on Ibn Bābūyah's use of the term *mufawwiḍa*, by impugning his claim that the reports concerning the *adhān* which the *mufawwiḍa* had adduced were all fabricated, and by citing earlier (although rare) reports to the effect that reciting the *wilāya* of ʿAlī in the *adhān* is considered to be a recommended act (*mustaḥabb*). While conceding that it was no *integral* part of the *adhān*, Muḥammad Bāqir Majlisī sanctions its recitation in the call to prayer as follows: whoever utters the *wilāya* solely in order to attain *baraka* (i.e. without the intention of making it an integral part of the *adhān*) is certainly not a sinner. As a result of the argumentations he put forward, what was long considered a *bidʿa* slowly became a *sunna*[44].

A number of Shiʿi scholars of the 17th century and later, being mindful of the opinion of earlier authorities such as Ibn Bābūyah, refrained from unconditionally endorsing the third *shahāda* as being *mustaḥabb*[45]. Popular practice, however, took a different tack: the uneducated masses of believers considered their *ṣalāt* invalid without the third *shahāda*, and thus felt it to be an integral part of the Shiʿi call to prayer.

This was the situation in the middle of the 20th century, when Shaykh al-Khāliṣī launched his campaign. The dilemma facing those Shiʿi *ʿulamāʾ* who continued to harbour reservations about the third *shahāda* but did not dare to openly criticize the way it was practised has been aptly described by Abdoldjavad Falaturi (d. 1996). For one reason or another, though, Falaturi makes no mention of Shaykh al-Khāliṣī and his role in the modern debate about the third *shahāda*[46].

A comprehensive study of this debate - in particular in Iraq - would be a worthwhile project. It might shed light on many aspects of Shiʿi religious and political life in that country - not only in the 1950s. With regard to the *content* of the debate, however, it is unlikely that the theological and *sharīʿa*-related arguments contain many "new" points. Even the fragmentary material at my disposal clearly shows that the basic terms of the dispute stem directly from the positions described above of Ibn Bābūyah on the one hand and of the two Majlisīs on the other.

43. For the Safawids see Takim, "From *bidʿa* to *sunna*", p. 169 ff.; for Nādir's attempt see E. S. Tucker, *Nadir Shah's Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran*, Gainesville (etc.) 2006, in particular p. 38-42.

44. Takim, esp. p. 171f. Both Ibn Bābūyah's statement (as quoted above) together with Muḥammad Bāqir Majlisī's critical commentary on it are to be found e.g. in the latter's *Biḥār al-anwār*, vol. 29/84, Tehran 1390q/1970 (Al-Maktaba al-Islāmīya), p. 111f.

45. Takim, p. 174f.

46. "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten. Probleme ihrer Untersuchung", in *Festschrift Werner Caskel*, ed. E. Gräf, Leiden 1968, p. 77f. As an example of the ensuing ambivalence, Falaturi expressly quotes Ayatollah Burūjirdī (d. 1961), with a passage from his *Tawḍīḥ al-masāʾil* – the criticism of a (Sunni) mufti of Herat who asks the Shiʿi scholars of Mashhad about the obvious discrepancy between the position of some of their early authorities such as Ibn Bābūyah on the one hand and what he considers the devious practice of present-day muezzins on the other is mentioned in Ustādī, *Kalimāt*; see *Dah risālah*, p. 408.

Perhaps the most important of the few "modern" arguments adduced in this debate is Shaykh al-Khāliṣī's notion that no real rapprochement between Sunnis and Twelver Shiʿis is possible unless the latter drop the third *shahāda* from the *adhān*. More or less all of his Shiʿi critics retorted that the third *shahāda* was not only a recommended act, but also the cornerstone (*rukn*) or secret (*sirr*) of the true faith, the perfection (*kamāl*) of religion, the symbol (*ramz*) of Shiʿism and its distinguishing mark (*shiʿār*) which must not be abandoned. Statements to this effect are to be found in the writings of many renowned scholars. These include Grand Ayatollah Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm Ṭabāṭabāʾī (d. 1970), the highest Shiʿi authority of his time, who has already been mentioned above in connection with the controversial issue of Friday prayers.[47] As far as Khāliṣī's Shaykhī critics are concerned, they usually follow one of their leading 19th century scholars, Muḥammad Karīm Khān al-Kirmānī (d. 1870)[48].

A Shiʿi notable from Najaf by the name of ʿAbd al-Razzāq al-Mūsawī al-Muqarram (d. 1971 or 1972) tried to prove in his *Sirr al-īmān* that the third *shahāda* was in fact "the secret of the faith"[49]. The name of Shaykh al-Khāliṣī is apparently not mentioned in this tract, but in view of the date of its original publication we may safely assume that it was intended as a contribution to the debate taking place at the time. Perhaps the most useful feature of the supplement to the reprint of this work, which was added by one Shaykh Qumayḥā, is a table of 100 statements and *fatāwā* by Shiʿi *ʿulamāʾ* (from the two Majlisīs down to the present *rahbar* of the Islamic Republic of Iran, Sayyid ʿAlī Khāmanaʾī) in favour of the third *shahāda*, i.e. of its being a recommended act[50]. The list provided by Qumayḥā may serve as a starting point for any further study of the discussions (especially in modern times) among Twelver Shiʿis about this issue. Certainly it would complement Riḍā Ustādī's aforementioned treatise as well as the collection of *fatāwā* published by one Jāsim Muḥammad al-Gulgāwī in 1955 in Baghdad, which was subsequently reprinted in Kerbela[51].

In addition to the printed works enumerated in the three publications mentioned above and in others (such as al-Baṣīr's book, see below, n. 63), there is an unknown number of polemics, mainly written during the heyday of the debate,

47. Concerning the third *shahāda* as the symbol of Shiʿism, see his commentary on Ibn Bābūyah's verdict in his *Mustamsak al-ʿurwa al-wuthqā*, vol. 5, Najaf 1969³, p. 545 (*maʿdūd min shaʿāʾir al-īmān wa-ramz ilā al-tashayyuʿ*). The publication of the first edition of this monumental work (14 vols.) began in 1368h/1948-9 in Najaf.

48. *Majmūʿat al-rasāʾil*, no. 51: *al-rasāʾil al-fiqhīya*, Kerman 1351sh/1972, p. 257. For a more recent Shaykhī author, see Ḥājj Mīrzā Ḥasan al-Ḥāʾirī, *Aḥkām al-shiʿa*, vol. 2, n. p., [Kuwait] 1972², p. 200, no 275.

49. First published in Najaf in 1374q/1954-1955; reprinted, with a preface by Muḥammad Ibrāhīm al-Muwaḥḥid (dated 1985) and with a supplement by Shaykh Nazīh al-Qumayḥā, Beirut and Mreijeh (Lebanon) 1996². About Muqarram see ʿAwwād, *Muʿjam*, vol. 2, p. 265-267 and Muḥammad Hādī al-Amīnī, *Muʿjam rijāl al-fikr wa-l-adab fī al-Najaf khilāl alf ʿām*, Najaf 1992, vol. 3, p. 1231f. According to Amīnī, Muqarram – who was a Sayyid himself – was known for his extraordinary love for the *ahl al-bayt*.

50. *Sirr al-īmān*, reprint, 1996², p. 171-179.

51. Āqā Buzurg al-Ṭihrānī, *Al-dharīʿa*, vol. 14, p. 257, no. 2460, and (with a somewhat differing title) ʿAwwād, *Muʿjam*, vol. 1, p. 232. Gulgāwī's publication is not available to me.

which exist only in manuscript[52]. It is difficult to determine whether or not these writings have any additional value.

Further, there is indirect - usually rather vague - evidence, in many cases based on oral tradition, in favour of or in opposition to Khāliṣī's position. An episode concerning his own father may serve as an example here: in order to impress his adversaries, Shaykh al-Khāliṣī claimed that his widely revered parent had publicly distanced himself from the practice of the third *shahāda*. According to the son, Khāliṣī "al-kabīr" had done so during World War I when meeting Nūr al-Dīn Bey, the commander of the Ottoman 6th Army in Iraq. Answering a question put by the Turkish (Sunni) general regarding the issue of the Shi'i *adhān*, he explained to him that the third *shahāda* was merely one of the unlawful innovations introduced by the *ghulāt*, and that the scholars of the Imāmī Shi'a were unanimous in rejecting its inclusion in the *adhān*[53].

It goes without saying that not only Shi'i divines as well as laymen from Iraq and Iran, but also a considerable number of their co-religionists from Lebanon, Pakistan and other countries participated in the debate of the 1950s. In some cases the authors involved were closely linked (by family ties or as former students) to the Shi'i centres of learning in Iraq and even to some of the leading *'ulamā'* residing there. Thus, the two Lebanese scholars 'Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn (d. 1957) and Muḥammad Riḍā Shams al-Dīn (d. 1958) had been living in Iraq for some time and were well informed about the religious and political situation in that country in general and in the Shi'i holy cities in particular[54].

To the best of my knowledge, Sharaf al-Dīn has written only one short passage on the issue of the third *shahāda* (without mentioning Shaykh al-Khāliṣī on this occasion). As a result, however, of his prominence in Shi'i circles (even well beyond Lebanon and Iraq), and also because of the importance of the book in which the passage is to be found, it is often quoted even today. In his work *Al-naṣṣ wa-l-ijtihād* (first published in Najaf in 1956), the author makes the point that a *mu'adhdhin* may certainly add a few pious words to his call to prayer, provided he does not consider them an integral part of the *adhān*. The testimony concerning 'Alī therefore in no way invalidates the *adhān*. He concludes by saying: "So where does (the false judgement) that this is *bid'a* and *ḥarām* come from, and what is the aim in the present time of sowing discord among Muslims ?"[55]

Shams al-Dīn was more outspoken. In a treatise of about 20 pages called *Al-shī'a wa-l-Khāliṣī* (published in Najaf in 1955), he vigorously criticized Khāliṣī's opinion on the third *shahāda*. This text, like so many other pamphlets relating to that controversy, is very difficult to obtain. Fortunately it was reproduced (and "refuted") shortly after its publication in a book entitled *Al-ḥaqq yadmagh al-bāṭil*. The latter is a defence of Khāliṣī's position. In it, the Shaykh himself, and apparently some of his followers, comments at length on Shams al-Dīn's critical remarks[56].

Soon afterwards, it became clear that Shaykh al-Khāliṣī had lost the battle - not only in Iraq, but also in Iran, Lebanon and elsewhere. Within a few years the opinion that the third *shahāda* was no *bid'a* at all, but a recommended act (*mustaḥabb*) and, moreover, the symbol of Shi'ism and the esoteric mystery of the faith, had prevailed throughout.

In the second half of the 20th century, a generation of former students of Muḥsin al-Ḥakīm, Ḥusayn Burūjirdī, Abū al-Qāsim al-Khū'ī, 'Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn and others came to dominate the interpretation of Imāmī doctrine in all parts of the Shi'i world. This is also true with regard to the details of the *adhān*. As an example we may mention Rūḥullāh Khumaynī (d. 1989), the leader of the "Islamic Revolution" in Iran. In his *Tawḍīḥ al-masā'il* he repeated the opinion expressed by his teacher Burūjirdī with regard to the third *shahāda* almost verbatim. There is a very similar statement made by Grand Ayatollah Muḥammad 'Alī al-Arākī (d. 1994) in one of his *fatāwā*[57]. Another example of a Shi'i divine who, at least in principle, subscribes to the same opinion is the Lebanese scholar and social leader Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh. It is true that in one of his *fatāwā* he concedes that the *istiḥbāb* of the third *shahāda* is not absolutely certain, but he concludes that merely to utter it does not invalidate the *adhān* and *iqāma*[58].

A curious development is a recent tendency to find evidence, against the opinion of the majority of the *'ulamā'*, that the testimony of the *wilāyat 'Alī* and its public pronouncement in the *adhān* already existed at the time of the Prophet. The latter is even said to have endorsed it. According to Takim, Ayatollah Arākī has hinted at such an event in a tract by quoting a Sunni author, one 'Abdallāh al-Marāghī al-Miṣrī, who in turn referred to an episode involving the first *mu'adhdhin*, Bilāl, and Salmān al-Fārisī[59]. It is still too early to hazard a guess as to how this rather fanciful attempt will be received.

As far as Iran is concerned, it should be noted that a number of recent publications have vigorously upheld the opinion that the third *shahāda* is definitely *not* a

52. See e.g. Muḥammad Ḥasan Kubba al-Baghdādī and his *Risāla fī al-adhān wa-l-iqāma wa-stiḥbābihā*, as mentioned in *Al-dharī'a*, vol. 11, p. 48, no 294.

53. Apparently the episode was mentioned in *Al-i'tiṣām* (above n. 16); the relevant passage is quoted in al-Baṣīr's book (below n. 63), p. 26. For the contacts between the elder Khāliṣī and the Turkish general, see Luizard, *La vie*, p. 168-180.

54. On Sharaf al-Dīn (incidentally, the uncle of Imam Mūsā Ṣadr of Lebanon), see *EI²*, vol. 9, p. 314f. (W. Ende); for Shams al-Dīn see Muḥammad Hādī al-Amīnī, *Mu'jam rijāl al-fikr*, vol. 2, 1992², p. 757.

55. Sharaf al-Dīn, *Al-naṣṣ wa-l-ijtihād*, Najaf 1964², p. 225 (Beirut 1988[10]); see also Takim, "From *bid'a* to *sunna*", p. 176, and Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *Al-fatāwā al-wāḍiḥa*, vol. 1, Beirut 1981⁷, p. 387. For more information about Sharaf al-Dīn, see S. Mervin, *Un réformisme chiite*, Paris, etc. 2000, p. 430 and index p. 509. As far as Sharaf al-Dīn's attitude towards Shaykh al-Khāliṣī is concerned, it may be of some relevance that he too was born in Kāẓimīya.

56. For Shams al-Dīn's treatise, see 'Awwād, *Mu'jam*, vol. 3, p. 167, and Muḥammad Hādī al-Amīnī, *Mu'jam al-maṭbū'āt al-najafīya*, Najaf 1966, p. 226, no. 889; for *Al-ḥaqq yadmagh al-bāṭil* see 'Awwād, *Mu'jam*, vol. 3, p. 236, no 21. Shams al-Dīn's text is reproduced on p. 9-39.

57. Khumaynī, *Risālah-yi tawḍīḥ al-masā'il*, Tehran, n.d. (Intishārāt-i Ismā'īlīyān), p. 148f.: the third *shahāda* is not a part of the *adhān* or the *iqāma*, but it is good (*khūb*) to pronounce it after the testimony to Muḥammad's prophethood, i.e. as an expression of the wish to gain God's favour (*bi-qaṣd-i qurbat*); Arākī: *Al-masā'il al-wāḍiḥa*, vol. 1, Beirut 1994, p. 165, no 912 (*lā ba's bi-hā... bi-qaṣd al-qurba*). For Burūjirdī's earlier, very similar statement see above n. 46. See also Takim, "From *bid'a* to *sunna*", p. 176.

58. *Al-fatāwā al-fiqhīya*, Beirut 1995⁴, p. 71f.

59. Takim, "From *bid'a* to *sunna*", p. 176. For the author mentioned by Arākī, i.e. Marāghī (d. 1414, who is generally known as Abū Bakr, but also as 'Abdallāh), see Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifīn*, vol. 3, Damascus 1957, p. 60 with n. 1. The title (*ibid.*) of the work to which Arākī refers should be *Al-sulāfa*, not *Al-salafa* (...). According to Takim, it has been claimed recently that Abū Dharr al-Ghifārī also bore testimony to the *wilāya* of 'Alī.

part of the *adhān*. In a book intended to foster a rapprochement between Sunnis and Shi'is, one Sayyid Riḍā Ḥusaynī-Nasab stresses this opinion, and insists that the addition of *any* sentence to the *adhān* is a disapproved act (*ghayr mustaḥsan*). He mentions that Shi'is are criticized for that practice, but does not elaborate on this point[60].

With a high degree of probability the author can be identified with a person bearing the same name, who was head of the Islamic Centre (Islamisches Zentrum) in Hamburg from 1999 to 2003. This religious institute, which is built around the so-called Imam 'Alī Mosque there, was founded in the 1950s by a number of Shi'is living in Germany. However, successive heads of the Centre, including Muḥammad Bihishtī and Muḥammad Khātamī, have always sought to attract Sunnis to visit the mosque and to pray there. To this end, the third *shahāda* has usually been omitted from the call to prayer at this mosque (oral information first received in 2007, and confirmed in 2008 by a former head of the Centre).

It is not clear what exactly Ḥusaynī-Nasab had in mind when mentioning outside criticism of the third *shahāda*. Perhaps he was referring to a number of relevant *fatāwā* issued in this connection by earlier or contemporary Sunni authorities, such as 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, the Shaykh al-Azhar from 1973 until his death in 1978. In a *fatwā* explicitly dealing with the *iḍāfāt al-shī'a li-l-adhān*, including the third *shahāda*, he declared that any addition to the recognized wording was a mendacious act against God's will, a deviation from the *sunna* and therefore a great sin (*kabīra*). Its result was unrest and confusion within the Muslim community. Although the wording of this *fatwā* is not excessively polemical, its content is in line with the critical and sometimes vitriolic statements of Sunni Salafī authors concerning the third *shahāda*. One of them, the Iraqi Maḥmūd al-Mallāḥ (d. 1969), once asked: What if the Sunnis chose to add the sentence "Abū Bakr is the friend of God" to the *adhān*?[61]

'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd's *fatwā*, although issued from a Sunni perspective, comes close to the position of Shaykh al-Khāliṣī: both point out that the practice of the third *shahāda* or any other addition to the wording of the *adhān* has in fact damaged the unity of the *umma*.

Certainly Khāliṣī's position (and Ibn Bābūyah's for that matter) did not disappear completely. In recent years, though, it has been espoused almost exclusively by outsiders such as the radical dissident Mūsā al-Mūsawī (d. probably in 1998), a grandson of Grand Ayatollah Abū al-Ḥasan al-Iṣfahānī (d. 1946), in some of his publications from the late 1980s onwards[62].

A somewhat unusual case in this connection is a book written by one 'Alā' al-Dīn al-Baṣīr. It first appeared in a rather unlikely place, the provincial town of Kūm Ḥamāda, Egypt, in 2005. Moreover, the publishing house which distributed it, *Maktabat al-riḍwān*, has become known for a number of extremely polemic,

60. Sayyid Riḍā Ḥusaynī-Nasab, *Dar ṭarīq-i waḥdat-i islāmī*, Qom 1987, p. 18-20, in particular p. 20.

61. For Maḥmūd's statement, see *Fatāwā al-imām 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd*, vol. I, Cairo 1981, p. 426; for Mallāḥ see above n. 27. His hypothetical question concerning Abū Bakr as *walī Allāh* is to be found in his book *Al-mujīz 'alā al-wajīz wa-mabāḥith ukhrā*, Baghdad 1956, p. 102.

62. J. Siddons, "Die Korrektur der Irrtümer", *Mūsā al-Mūsawī's Versuch, die schiitische Glaubenslehre zu reformieren*, Würzburg 2005, p. 51f.

anti-Shi'a publications. Al-Baṣīr, however, seems to be of Shi'i (perhaps Iraqi) origin. The range of his reading in Shi'i literature is impressive. He speaks respectfully of Shaykh al-Khāliṣī and a number of other divines and quotes them accordingly[63]. On the other hand, his work is not free of direct polemics.

Al-Baṣīr's book, which came to my attention only recently, would deserve a comprehensive analysis. This is not possible within the scope of the present article. Suffice it to say here that his work, in spite of its sometimes erratic argumentation and its flawed presentation of the sources, would appear to be the most important (and provocative) contribution to the controversial issue of the Shi'i *adhān* in recent years.

In his final remarks, the author himself seems convinced that his readers, having followed his explanations to the end, will ask themselves what the motive behind the continuing practice of the third *shahāda* might be: sheer ignorance, heretical inclinations, or *'aṣabīya* and ardent zeal? In any case, al-Baṣīr concludes, it should have become clear to his readers that the Shi'a must repudiate all these erroneous ideas about the *adhān*, and return to the book of God and the *sunna* of his Prophet[64].

At a time in which the ecumenical tendency within Islam is in deep crisis, it is very unlikely that al-Baṣīr's appeal will be heeded except by very small circles of dissidents. Most probably the shibboleth of the third *shahāda* in the Twelver Shi'i *adhān* is now as popular as ever, or even more so.

The present situation may be described as follows: on the one hand, there is an increasing tendency among Shi'is to vehemently assert their religious identity in public – even in an overwhelmingly non-Shi'i environment. As repeatedly mentioned above, for the majority of Twelver Shi'is the third *shahāda* is part of this identity. The idea of *taqrīb* may still be there, but it seems that for many it has receded into the background. On the other hand, Sunnis all over the world (including those in countries where there are no Shi'is) are now, more than ever before, aware of the existence in modern times of the Shi'a, its followers and its practices. Obviously this new awareness on the part of Sunnis is intermingled with mistrust and misconceptions. Their unease may be exacerbated by Shi'i-sponsored TV channels (such as those located in Lebanon or elsewhere) whose programmes show religious services. Most probably these services include Friday prayers in which the third *shahāda* is pronounced[65].

Can a Sunni – unprepared as he or she would normally be – accept such a practice as truly lawful? For the time being, the answer must be in the negative.

63. *Al-shahāda al-thālitha fī al-adhān, ḥaqīqa am iftirā'*, Kūm Ḥamāda (province of al-Buḥayra, Egypt), 2005[1]. Shaykh Khāliṣī is mentioned e.g. p. 19, 21, 25f. and 71ff.

64. *Ibid.*, p. 182.

65. As mentioned in an anti-Shi'i article published in Egypt in 2006 and quoted in *Al-bayyina* (http://www.albainah.net/index.aspx?).

MĪRZĀ MUḤAMMAD AL-AKHBĀRĪ'S *KITĀB AL-JIHĀD*

Robert GLEAVE
University of Exeter

Introduction

Etan Kohlberg, in a typically detailed and crafted study of the Shi'i doctrine of *jihād*, offers an explanation of the changes in Shi'i *jihād* theory in the late eighteenth and early nineteenth centuries[1]. The Qajars, unlike the Safavids before them, "could not even claim to descend from the Imams" and their rule was, therefore, "illegitimate and its leaders could not speak with authority on religious matters"[2]. This, in turn, led to the *'ulamā'* dominating religious discussions in early Qajar Iran, enabling them to develop a theory of *jihād* in which the scholars played an indispensable role in legitimising any state military action. This was most obviously demonstrated in the *fatāwā* solicited by Mīrzā Buzurg Qā'im al-Maqām (d. 1237/1822), in which the war with Russia was sanctioned as a defensive *jihād*[3]. Kohlberg ably summarised the *Risāla-yi jihādiyya*, the collection in which the ideas within the *fatāwā* are presented[4]. The rise of *'ulamā'* power in early Qajar Iran is, at least partially, explained by such an analysis. However, as with almost all historical explanations, there are caveats. The legitimacy of the Safavids, most obviously indicated in the life of Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1110/1699), was not based purely on the supposed descent of the Shahs from the Imams. Quite soon after Shah Ismā'īl's assumption of the throne in 1501, the Safavids appear to have realised that their ecstatic brand of personal devotion, tinged as it was with Shi'i and Sufi themes, could not form the sole theoretical basis for their power. They needed a more stable theoretical basis for their legitimacy, and the sidelining of the Qizilbāsh devotees of the Ṣafawī *ṭarīqa* during the

1. E. Kohlberg, "The development of the Imāmī Shī'ī doctrine of *jihād*", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126 (1976), p. 64–86 (reprt. in idem, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot 1991, chap. 15; reproduced in *Shi'ism*, ed. Colin Turner and Paul Luft, Routledge 2007).

2. Kohlberg, "Development", p.81

3. Mīrzā Buzurg Muḥammad 'Īsā Qā'im al-Maqām Farāhānī, *Jihādiyya*, Tehran, n.d. (originally published in 1818 in Tabriz).

4. Kohlberg, "Development", p. 82-86. There were a number of these *jihādiyya* works, some of which are listed by Āghā Buzurg. See Muḥammad Muḥsin Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, Beirut 1983-1988, vol. 5, p. 296-298. Nearly all were written in Persian for a more general audience and nearly all were linked to the hostilities with Russia during the early Qajar period. The *Aḥkām al-jihād* of Qā'im al-Maqām was also known as the *Jihādiyya-yi kubrā* (he also compiled a *Jihādiyya-yi ṣughrā*). His son, Abū al-Qāsim Qā'im al-Maqām also composed a *jihādiyya*. The term was used both for individual works on *jihād* and also collections of *fatwās* and other documents on *jihād* composed by the *'ulamā'*.

sixteenth and early seventeenth centuries was the most obvious expression of this general recognition[5].

If Twelver Shi'ism was to become the state religion (as Shah Ismā'īl had supposedly proclaimed it to be), the Shi'i *'ulamā'* (or at least elements among them) would have to be integrated into the apparatus of governance. By the end of the Safavid period, the charismatic figure of the Shah may have continued to play a role in political propaganda on a popular level, but within the organs of the state there were other power bases, of which the *'ulamā'*, to the extent they formed a single block, were one. As the Safavid governmental structure developed, it relied less on the charismatic power of an individual for its legitimacy, and more on the incorporation of Shi'i scholars and bureaucrats. Hence the distinction between the Safavid and Qajar structures and systems of authority was not, perhaps, as radical as one might have thought[6]. Furthermore the discourse of legitimacy need not also be viewed as so distinct. The Safavid Shahs were certainly not the sole source of religious power in their time, and hence the power of the *'ulamā'* during the later eighteenth and early nineteenth centuries is not explicable solely by the inability of the Qajars to present themselves as religious authorities. The *'ulamā'* emerged as political actors who were independent of the state early in the Qajar period, and this feature becomes increasingly evident during the nineteenth century. It can be explained (in large part) by their loss of state patronage during the interregnum between the Safavids and the Qajars. During the interregnum years, the *'ulamā'* in Iran and elsewhere were forced to establish a self-subsistent religious system independent of the state. Beginning under the later Safavids, but becoming more pressing to the Iranian *'ulamā''s* survival under Nādir Shah and Karīm Khān Zand, the independence of the *'ulamā'* developed in tandem with the reduction in the availability of state support.

This is not to say that Kohlberg was incorrect in identifying a break with classical Imāmī thinking on *jihād* found within the *Risāla-yi jihādiyya* and other early Qajar *jihād* documents. Neither was he claiming that the theories of *jihād* laid out in the *Risāla* were entirely unprecedented. The novelty of the *fatwā* of Kāshif al-Ghiṭā' in the *jihād* against the Russians certainly pre-dated the *Risāla*, and its importance had already been recognised (though not fully explored) by Lambton[7]. However, even this *fatwā* does not in my view represent the earliest expression of a reformulated *jihād* doctrine in early modern Shi'i jurisprudence. The standard questions of Shi'i *jihād* theory so well described by Kohlberg (namely, the identity of the enemy, the necessity of the Imam's leadership, the legitimacy of defensive or aggressive wars)[8] were, I have argued, receiving novel solutions well before

5. The process has been examined by S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago 1984), though his analysis could be subject to criticism. See also Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes in early Modern Iran*, Cambridge Mass, 2003.

6. See M. Sefatgol, "From *dār al-salṭana-yi Iṣfahān* to *dār al-khilāfa-yi Ṭihrān:* continuity and change in the Safavid model of state-religious administration during the Qajars (1795-1895/1209-1313)", in R. Gleave (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*, London 2005, p. 71-83.

7. Ann K. S. Lambton, "A nineteenth century view of *jihād*", *Studia Islamica* 32 (1972), p. 181-192. See also R. Gleave, "*Jihād* and the religious legitimacy of the early Qajar state", in R. Gleave (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*, p. 41-70.

8. Kohlberg, "Development", p. 67-70, 74-78, 79-81

the rise of the Qajars. Yūsuf al-Baḥrānī (d. 1186/1772), for example, argued for the legitimacy of war against those who "rebel against the Imam" in a defensive *jihād*. He wrote no chapter on *jihād* because (he claims) the topic was irrelevant to his time – one suspects he may have been deliberately avoiding controversy by making such a statement. His views on *jihād* can, however, be found tucked away within the chapter on *khums* within his famous work of *fiqh* entitled *al-Ḥadā'iq al-nāḍira*. Though his views appear well formulated, his reasons for adopting them are not so obvious, and his argument is indirect (perhaps even deliberately evasive)[9]. Al-Baḥrānī was, of course, an Akhbārī (on which see below) whose legal theory was also subjected to detailed examination by Kohlberg, and this element within his thought may explain his reticence to publicise his quite distinctive views on *jihād*[10].

Whether al-Baḥrānī's Akhbarism was responsible for him indirectly advocating the novel view that non-Imāmīs constituted legitimate enemies in a *jihād* even during the *ghayba* of the Twelfth Imam is unclear. However, al-Baḥrānī's successor as (self-appointed) leader of the Akhbāriyya, Mīrzā Muḥammad al-Akhbārī, put forward similar views, in a (marginally) less ambiguous manner in his *Kitāb al-jihād*. I have already analysed this short work, placing it alongside the differing currents of *jihād* theory in early Qajar Iran, and relating them to the question of state legitimacy[11]. My conclusions were that none of the early Qajar jurists, Mīrzā Muḥammad included, advocated an unquestioning devotion to the Qajar state. Certainly, they supported the war with Russia, providing it with religious legitimacy either by defining it as a *jihād* or using some other locution within the context of the categories of *fiqh*. Their support, however, was always qualified, and the Qajar state (or indeed any state other than that of the Imam) always retained a residual illegitimacy (*jawr*). There was an acceptance of the necessity of a state, for both Akhbārī and Uṣūlī jurists, but this did not entail legitimacy (and therefore lack of censure when deemed appropriate by the religious authorities).

Mīrzā Muḥammad's treatise on *jihād*

There is more to Mīrzā Muḥammad's short *Kitāb al-jihād* than a commentary on state legitimacy. It is an interesting blend of personal devotional invocations, moralistic advice and military strategy. Two characteristics indicate that it is not a work for expert *'ulamā'* but for a more general audience: first, it was composed in Persian and, second, Mīrzā Muḥammad divides the topic into *jihād-i akbar* and *jihād-i aṣghar*. With regard to the first characteristic, the composition of Shi'i legal works in Persian was, of course, not unprecedented. The *Jāmi'-i 'abbāsī* of Shaykh Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, known as al-Shaykh al-Bahā'ī (d. 1030/1621), is sometimes cited as the first Shi'i work of *furū'* in Persian, though this may not be entirely

9. R. Gleave, "*Jihād, khums* and legitimacy in pre-Qajar Iran" in R. Kashefi (ed.), *Proceedings: Association des chercheurs iraniens*, Paris 1998, p. 5–17

10. E. Kohlberg, «Aspects of Akhbārī thought in the seventeenth and eighteenth centuries", in *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, ed. N. Levtzion and John O. Voll, Syracuse University Press, Syracuse 1987, p. 133–160, especially p. 148-151 (reprt. in idem, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, chap. 17)

11. R. Gleave, "*Jihād* and the religious legitimacy", p. 61-65, referred to there as *Risāla dar jihād*, following one of the cataloguers' descriptions.

accurate[12]. It was still, however, relatively unusual in Mīrzā Muḥammad's time to write such works in Persian and this factor, therefore, indicates a wider target audience than a strictly technical work of *fiqh*. The *Jāmi'-i 'abbāsī*, for example, was written on the orders of Shah 'Abbās specifically to "spread an understanding of religious issues and publicise certain religious knowledge" (*intishār-i masā'il-i dīnī va-ishtihār-i ma'ārif-i yaqīnī*)[13]. Indeed, most of Mīrzā Muḥammad's own works were written in Arabic and are clearly technical pieces, rather than the straightforward (perhaps simplistic) mode of expression in the *Kitāb al-jihād*. With regard to the second characteristic, viz. the delineation of the famous two types of *jihād*, most technical works of *fiqh* may make reference to the "Greater *Jihād*" (*al-jihād al-akbar*) in which the Self fights against its inner temptations and devils, but rarely did they go into detail concerning its operation. This was normally left for more pietistic (perhaps Sufi) works. Even in Muḥsin Fayḍ's (d. 1090/1697) *al-Nukhba*, a work which explicitly attempts to create a Shi'i blend of personal moral advice, mystical and legal speculation, there is no separate section on *al-jihād al-akbar*[14]. The mixing of these themes within a work which masquerades as a *risāla* on *fiqh* matters represents a contravention of the usual generic boundaries, which in itself indicates an audience outside the normal scholastic setting. Also noteworthy is Mīrzā Muḥammad's attempt to employ consistent military metaphors within the *Kitāb al-jihād* – he adopts a division into "battlefields" (*ma'raka*), subdivided into "fronts" (*ṣaff*), and recommends the development of personal characteristics as "weapons" (*asliḥa*) with which to fight the Greater *Jihād*. Simplistic and forced though such a scheme may appear, it probably represents an attempt to make the piece more readable and engaging than the normal dry discourse of a work of *fiqh*.

12. Modarressi categorises the *Jāmi'-i 'abbāsī* as a collection of *fatwās* (p. 95-96) and as such it cannot be considered the first such work as there were a number of other Shi'i *fatwā* collections in Persian before al-Shaykh al-Bahā'ī. Āghā Buzurg considers it a work of "practical jurisprudence" ("*fiqh-i 'amalī*" ; al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a*, vol. 5, p. 62-63). The introduction to the published edition of the *Jāmi'* indicates that it was composed as a work of *fiqh*, as Shah 'Abbās ordered al-Shaykh al-Bahā'ī to compose a *risāla* which "included all the necessary elements of religion, such as ritual washing (both major and minor), ritual purification with earth, prayer, almsgiving, pilgrimage, war (*jihād*)...". The work is not explicitly organised in a *mas'ala-jawāb* format and hence it is not clear why Modarressi considers it a collection of *fatāwā*. Al-Shaykh al-Bahā'ī did not, however, complete the work, reaching only chapter 5 (on *ḥajj*). The printed version was completed by his pupil Niẓām b. Ḥusayn al-Sāwijī, though Āghā Buzurg mentions another completion by al-Shaykh al-Bahā'ī's nephew Zayn al-'Ābidīn al-Ḥusaynī. Confirmation of this will have to await the examination of the other works classified as collections of *fatwās* by Modarressi (there are six Persian works which might be better categorised under Modarressi's scheme as "comprehensive works of *fiqh*"; H. Modarressi Tabātabā'ī, *An Introduction to Shī'ī Law: a Bibliographical Study*, London 1984, p. 95-96).

13. Al-Shaykh al-Bahā'ī, *Jāmi'-i 'abbāsī*, Tehran, n.d., p.2.

14. Mention of the Greater *Jihād* is reduced to two lines at the end of the *Kitāb al-jihād* in *al-Nukhba*. See Muḥsin Fayḍ, *al-Nukhba*, Qum 1417 AH, p. 177. For more detailed analysis of this work, see R. Gleave, "Scriptural Sufism and scriptural anti-Sufism: theology and mysticism amongst the Shī'ī Akhbāriyya", in A. Shihadeh (ed.), *Theology and Sufism*, Edinburgh 2007, p. 42-43 and *idem*, "The qādī and muftī in Akhbārī Shī'ī jurisprudence", in P. Bearman, B. Weiss and W. Heinrichs (eds.), *The Law Applied: Contexualising the Islamic Shari'a*, London 2007, p. 242-249. There may be exceptions to this, but the general pattern in *furū'* works is to either ignore the Greater *Jihād* completely, or to make only passing reference to it. The topic was explored outside of the *fiqh* genre; Kohlberg, "Development", p. 66.

The section on the Lesser *Jihād* is structured around the different types of enemy against whom it is obligatory for Muslims to fight. Two main categories are described: those opposed to Islam and rebels against the Imam. The former comprise Jews, Christians and Zoroastrians on the one hand, and idolaters on the other. The difference between them lies in the possibility of the poll-tax (*jizya*) for the former and its impossibility for the latter. Against both of these "enemies of Islam", however, only a defensive war is permitted during the *ghayba* (occultation) of the Imam. This is how the war with Russia would be classified (and was classified by most other early Qajar jurists), though Mīrzā Muḥammad may not have had the Russians in mind when composing his treatise (see below). The rebels (*bughāt/bāghiyān*) are divided into those with a leader and those without a leader[15]. The *ghayba* does not affect the legitimacy of *jihād* against either of these two enemies. The difference between them lies in their punishment after the war. Rebels with a leader face a harsher punishment. Whilst the deserters of the rebels with a leader must be pursued and punished, and their injured killed, this is not the case for leaderless rebels. The significance of this difference lies in the fact that the former represent both an ideological and a physical threat to the Muslims. Their leader is, in effect, attempting to displace the current rule with an alternative (non-Shi'i) system. Rebels without leaders are mere misguided brigands. Rebels with leaders aim to undermine the existing system which, though not the rule of the Imam, is nonetheless a defender of the truth. It may have been the case that Mīrzā Muḥammad viewed the Ottomans as "rebels with a leader", and through this treatise was not only legitimising *jihād* against internal rebels, but also external forces. Rebels with a leader "propagate falsehood" (*da'wat bi sū-yi bāṭil*), and this would probably be Mīrzā Muḥammad's view of Sunnis generally (Ottoman or otherwise). The key point here is that unlike the defensive *jihād*, the *jihād* against rebels does not require the explicit permission (or presence) of the (hidden, sinless) Imam. Instead the *jihād* against rebels is an obligation which can be discharged by a section of the community, acting on behalf of the community as a whole (*wājib-i kifā'ī*). Mīrzā Muḥammad's use of technical terms is slippery, but it does seem that the term *Imām-i 'ādil* ("Just Imam") applies to the hidden Imam, whilst the term *wālī* is used for the one whose rule has some sort of de facto acceptability in the absence of the Imam[16].

The section on the Greater *Jihād* (to be waged against the foibles of the Self) is less rigidly structured (and hence the need to refer to my sections of the text in the following account). Here Mīrzā Muḥammad is more interested in providing guidance for the individual believer. He describes the strategies the believer should use in order to wage war against the inner demons. The need for this Greater

15. In his study of the *fiqh* rules related to rebels and rebellion, Khaled Abou El Fadl devotes a few scattered pages to the Imāmī position (see his *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge and New York 2001, p. 228-230 and 295-307). His analysis is, unfortunately, rather superficial. Two of his examples of Imāmī jurists who outline the rules concerning *bughāt* lived 500 years apart and are bracketed together as if the tradition was not subject to any meaningful development over this period. His analysis is also clearly coloured by his reading of Sunni texts laid out in previous chapters. The distinction between rebels with and without a leader (which appears in many Imāmī discussions of *bughāt* and *jihād*) is also not fully explored in the discussion.

16. A more extensive analysis of this section is found in Gleave, "*Jihād* and the religious legitimacy", p. 61-65.

Jihād comes from the Self (*nafs*), which is prone to falling into sin (*gunāh*) and vice (*radhīla*). Sin comes about through a love of the world or an attraction to "imaginary and fanciful pleasures" (2.2.1 and 2.2.2). Vice comes about through jealousy (*ḥasad*). Jealousy displays itself through three character traits: ingratitude to others, haughtiness and greed (2.3). These three traits give rise to many other manifestations which Mīrzā Muḥammad does not lay out here, but has done elsewhere[17]. Each of these traits can be eliminated through the acquisition of opposing qualities: satisfaction (eliminating envy), awe (of God, eliminating haughtiness) and contentment (eliminating greed). There is a neatness in the symmetry whereby the three corrupting character traits are eliminated through the acquisition of three others (which, it should be mentioned, correspond to familiar stages or *maqāmāt* in the schemes of many Sufi orders). In order to rid oneself of these sins and vices, Mīrzā Muḥammad advocates what might be described as a path of internal self-reflection. One must first learn about the sins one is committing; then one must make a personal resolution to eliminate them, and finally one must carry out this resolution. Mīrzā Muḥammad in his treatise gives the reader the necessary knowledge (the first part of this process), but the individual (it appears) is responsible for the subsequent stages.

The last of the virtues – inner contentment – is seen by Mīrzā Muḥammad as the key to self-reform (2.6). It can be gained through the regulation (*ta'dīl*) of the four faculties of the human being - reason, desire, anger and munificence. Each faculty can lead one astray, but at the same time each can be regulated to lead one to self-control. Anger, for example, can lead to imprudence, but it can also be regulated to lead to bravery. In the final section (2.7), Mīrzā Muḥammad makes it clear that this journey, though to an extent driven by inner resolution, cannot occur without first submitting to the way of the Imams. They have commanded that the individual, in order to overcome the desires of the Self, nurture positive characteristics within. This means one should turn from indulgence towards asceticism ("from being replete to fasting and eating little") and keep silent when discussion would deliver no benefit. The concluding verse recommends that the individual, in this Greater *Jihād*, equip himself with the "dagger of silence", the "sword of hunger" and the "spear of solitude" – ascetic virtues metaphorically linked to weapons of war. Mīrzā Muḥammad's conception of the spiritual path, here described as the Greater *Jihād*, can be distinguished from the conception proposed within the *'irfān* tradition of mystical philosophy. The difference lies in that for Mīrzā Muḥammad, unlike the mystical philosophers, there is no question of the end result of the spiritual path being "unity with the divine" or "unity with the Imams", however these phrases might be glossed within the *'irfān* tradition. For Mīrzā Muḥammad, the Self, even after reformation, remains quite distinct from the Imams, the Prophet and ultimately God. Looking at the two categories of *jihād* outlined here, it is not obvious how they mesh together since the lesser requires community involvement whilst the greater appears to require some sort of withdrawal from the community, at least for the period of personal change.

17. Namely in his *Anmūdhaj al-murtāḍīn*, which has not yet been found but is mentioned in the list of his works in Muḥammad Bāqir al-Khʷānsārī, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt*, Beirut 1411, vol. 7, p. 122.

The manuscript and its author

Mīrzā Muḥammad b. 'Abd al-Nabī al-Akhbārī al-Naysābūrī is an unusual figure. He was an Akhbārī by juristic persuasion (that is, one who denounces *ijtihād* and refuses to move beyond the *akhbār* of the Imams in the delineation of legal rules) and during his life he attracted much controversy. He is variously known as Akbarābādī and Nīshāpūrī (Naysābūrī)[18] – the first due to his Indian birth (in 1178/1768)[19] and the second due to his descent from a migrant family from Iran (he is also occasionally given the name Astarābādī)[20]. He moved to southern Iraq at the age of 20 and studied in the shrine cities. He could not have studied with the Akhbārī Yūsuf al-Baḥrānī mentioned above as al-Baḥrānī died when Mīrzā Muḥammad was only 12, but he certainly continued the teaching of Akhbārī *fiqh* in the shrine cities, assuming the intellectual leadership of the few Akhbārīs who remained after the dominance of the Uṣūlī Muḥammad Bāqir al-Bihbihānī (d. 1205/1791). Mīrzā Muḥammad clashed bitterly with al-Bihbihānī's pupils, in particular Shaykh Kāshif al-Ghiṭā' (d. 1228/1813), who wrote a virulent attack on him[21]. Faced with hostile criticism, Mīrzā Muḥammad moved to Tehran during the reign of Āghā Muḥammad Qājār, staying there for forty years. After 1797 he attempted to ingratiate himself with the newly enthroned Fatḥ 'Alī Shāh Qājār. Amongst his attempts at gaining the Shah's favour is the famous episode of the "Inspector's head" in 1806[22]. Mīrzā Muḥammad claimed he would bring the head of the Russian general Tsistianov (known as the "Inspector") within forty days. During this period Mīrzā Muḥammad attempted to demonstrate his magical prowess by retiring to the Shah 'Abd al-'Aẓīm shrine south of the city and performing incantations against the Inspector. The Inspector was killed in battle and his head brought to Tehran within the forty days[23]. Whatever the exact mechanics of the Inspector's death and the part played by Mīrzā Muḥammad, it is clear that he was supportive of the war effort against Russia, presumably classing it as a defensive *jihād* against Christians, permissible during the occultation of the Imam according to the *Kitāb al-jihād*. Some other miracles are ascribed to him during his time in Iran[24]. He eventually left Iran under pressure from the Iranian *'ulamā'* and settled in Baghdad. He was involved in controversy there also as (according to H. Algar) he dabbled in local politics and was subjected to a declaration of unbelief (*takfīr*) by Sayyid 'Alī b. Muḥammad al-Karbalā'ī (alive in 1129/1814 ; the sources also report a *takfīr* by his son, Muḥammad b. 'Alī al-Mujāhid (d. 1242/1826). One

18. Both titles are included in his notice in Muḥammad Mahdī Kashīrī al-Lakhnawī, *Takmilat nujūm al-samā'*, Qum, n.d., vol. 2, p. 118.

19. Tunukābunī says he was "from the people of Baḥrayn" (Mīrzā Muḥammad Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, Tehran, n.d., p. 177.

20. *Dā'irat-i ma'ārif-i tashayyu'* (Tehran 1988-present, vol. 2, p. 6) mentions he was originally from Astarabad, though this is unconfirmed by any other source as far as I am aware.

21. Entitled *Kāshif al-ghiṭā' 'an ma'āyib aw qabāyiḥ 'aduww al-'ulamā'*. The conflict between them is described briefly in Muḥammad 'Alī Mudarris, *Rayḥānat al-adab*, Tehran, n.d., vol. 1, p. 85-86.

22. See the accounts in H. Busse, *The History of Persia under Qajar Rule*, New York and London 1972, p. 38; Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, p. 177-180; H. Algar, *Religion and State in Iran. 1785-1906: the Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley 1969) p. 64-66 and H. Algar, "Akbārī, Mīrzā Moḥammad" in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 715-716.

23. See E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1977 [reprint], vol. 4, p. 374-376

24. See Busse, *The History of Persia under Qajar Rule*, p. 39.

result of this controversy was that he was attacked by a mob in 1233/1818 in the Kāẓimayn shrine and was killed.

As a scholar, his many works testify to his learning in a number of sciences and all demonstrate his devotion to Akhbarism, though his life and the reports concerning his miracles indicate a popular figure who did not rely simply on learning as the source of his authority[25]. His vituperative attacks on the Uṣūlī *'ulamā'* of his day were, no doubt, not simply related to his dislike of their jurisprudence, but also linked to his personal aspirations. He appears as a populist scholar, respected as a miracle worker, desperate to gain influence with the rich and powerful. It is, however, interesting that in his *Kitāb al-jihād* he argues for a personal reformation in order to defeat the enemies of the Self : jealousy and greed. There appears, at least from his *Kitāb al-jihād*, no supernatural way in which the individual can short-cut through the need for self discipline. Instead Mīrzā Muḥammad advocates personal devotion to the way of the Imams; the reform of the Self will flow from this religious dedication.

The edition below is based on Manuscript #3341, part 8 of the University of Tehran Central Library, referred to in the catalogue as both *Risāla dar jihād* and *Kitāb al-jihād*[26]. The text itself has the title *Kitāb al-jihād*. In the edition below, manuscript line endings are indicated by an oblique (\) followed in subscript by the number of the previous line. Page endings are indicated by a double oblique (\\) followed by the final line number and then the number of the following page in parentheses, e.g. (158). The manuscript consistently has 23 lines per page and the pages are unnumbered – the numbers used here those employed by cataloguists. The paragraph markers and numbering are my own and are, to an extent, interpretative. The University of Tehran manuscript is, to my knowledge, the only copy of the work, and is set within a series of ten short treatises (each called *risāla* or *kitāb*), all by Mīrzā Muḥammad. These ten treatises are arranged in the order of a work of *fiqh* (beginning with a theological introduction, followed by discourses on purity, prayer, *zakāt* and *khums*, fasting, *ḥajj*, visitation of shrines, *jihād*, commanding good and forbidding evil, and ending with trade and production). They are written in the same hand (the scribe being one Manṣūr b. 'Abd Allāh) and they have been transcribed seriatim, with no page or even line breaks between works, thus giving the impression of a continuous work of *fiqh*. The *Kitāb al-jihād* is the ninth of these short treatises and is found between p.158, line 5 and p.161, line 23. The collection as a whole is dated 14 Sha'bān 1230 (= 22nd July 1815) and was owned originally by one 'Abd 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-Ḥusayn. This 'Abd 'Alī b. Muḥammad was himself a scribe and transcribed the *Nuzhat al-nāẓir fī al-jam' bayn al-ashbah wa-l-naẓā'ir* of Yaḥyā b. Sa'īd al-Ḥillī (d. 689/1290), which is included as the eleventh treatise in the binding and was transcribed seventeen years after the rest of the collection[27]. The various treatises were composed (as opposed to transcribed) at different times, and it is not clear whether they were ever

25. See, for example, the portrayal of him by Zayn al-Dīn al-Shīrwānī in his *Riyāḍ al-siyāḥa*, Tehran 1984, p. 412-413.

26. See *Fihrist-i kitābkhāna-yi markazī-yi dānishgāh-i Tihrān*, Tehran 1960-present, vol. 11, p. 2329. It also is listed as *Kitāb al-jihād* by Modarressi, *Introduction to Shī'ī Law*, p.168

27. There is some controversy about Yaḥyā al-Ḥillī's authorship of this work, see Āghā Buzurg, *al-Dharī'a*, vol. 23, p.165 and 166.

collected in one place prior to the transcribing of this collection. This collection may have been the first time they were presented within one binding, mimicking a work of *fiqh*. Only two have an indication of their composition date: the opening *risāla* on *uṣūl-i dīn* was written on the first day of the year 1221 AH (= 21st March 1806) and the *Risāla fī al-khums*[28] mentions 1211 AH (1786-7) as the year of its composition[29]. It seems likely then that the *Kitāb al-jihād* was composed in the early thirteenth century AH (= late eighteenth-early nineteenth century) when Mīrzā Muḥammad was resident in Tehran. This was the period which saw Fatḥ 'Alī Shāh consolidate his rule in Iran whilst facing military pressure from both the Russians and the Ottomans. Whilst there are no explicit references to either enemy in the *Kitāb al-jihād*, it seems likely that Mīrzā Muḥammad had either or both in mind when he composed the work.

28. Mīrzā Muḥammad, *Kitāb al-khums* found in MS #3349, *Kitābkhāna-yi markazī-yi dānishgāh-i Tihrān*, p. 139, line 22; p. 142, line 9.

29. Mīrzā Muḥammad, *Kitāb al-khums*, p.140, line. 4.

Edition of Mīrzā Muḥammad al-Akhbārī's *Kitāb al-jihād*

از محمد بن عبد النبي النيسابوري الأكبرابادي
معروف به ميرزا محمد أخباری

(158)
كتاب الجهاد
[I.] وآن بر دو قسم‌است:
[I.I] يكى جهاد أكبر، وآن جهاد با نفس اماره‌است در[5] باز داشتن از پيروى خواهشهاى نفسانى ووساوس شيطانى وتعدّى از نصوص[6] ثقلا.
[I.II] وديگر جهاد أصغر، وآن مجاهده ودفع واستيصال إعداى دين‌است[7] از كفار ومنافقين ومبتدعين وساير مخالفين طريقه ائمه طاهرين [سلام الله[8] عليهم أجمعين] با دست وزبان.
[I.III] وهريک ازين دو جهاد شعبه بسيار دارد وما[9] معظم آنرا در دو معركه بيان مى نمائيم. إن شاء الله.

[1] معركه اولى در بيان أحكام جهاد أصغر[10] است.
وآن بر دو نوع است: يكى جهاد با مخالفين إسلام از صنوف كفار، وديگرى جهاد[11] با باغيان بر إمام خارجان از طاعت او [عليه السلام]. وتفصيل آن در دو صف[12] داده مى‌شود.
[1.1] صف أول در جهاد با كفار
وآن واجب‌است بر هر مرد آزاد بالغ[13] تندرست توانا، وآن مشروط است به إذن إمام معصوم يا به إذن كسيكه منصوب[14] از طرف إمام باشد. مگر درصورت مدافعه كه دشمنى قصد بيضه إسلام، يا[15] قصد خود شخص، يا برادر مؤمن، يا عيال كند كه در اين صورت إذن عام بر كشتن[16] وكشته شدن ودفع به هر نهج حاصل‌است. ودر مدافعه براى مال تنها كه خوف جان[17] نباشد، دليل إفاده جواز مى‌كند دون وجوب وفاقي‌للمشهور وآن واجب كفائى‌است[18] اگر نفير عام نباشد، ودر وقت نفير عام، عيني مى‌شود. وحرام است گريختن از آن،[19] واز جمله كبايراست، مگر آنكه دشمن از دو برابر بيشتر باشد، يا آنكه بر گردد به سوى[20] دسته مسلمين كه در صف بعداند، يا در جائى كه براى جنگ عوله باشد. وهرگاه[21] حجت عصر، يا نايب او، در صف مقابل اعدا باشد، گريختن حرام است هر چند مجاهد تنها[22] وإعدا عدد بى‌منتها باشد.

سر كه نه در راه عزيزان بود بار گران است كشيدن به دوش[23](159)

وكفارى كه جهاد با ايشان واجب‌است دو طايفه‌اند:
[1.1.1] يكى جماعتى كه واجب‌است با ايشان جنگ[1] كردن تا مسلمان شوند، يا كشته شوند، يا جزيه‌را قبول كنند. وايشان يهودند، كه[2] امت موسى [عليه السلام] بوده اند؛ ونصارى كه امت عيسى [عليه السلام] بوده‌اند؛ ومجوس[3] كه امت زردشت بوده‌اند. پس اين سه جماعت هرگاه قبول جزيه كنند، إمام مخير[4] است در قبول آن از ايشان وتقرير

ايشان بر حال اول. وكمى وزيادتى جزيه بر نظر[5] إماماست، نظر به فقر وتوانگرى بر سر ايشان يا بر زمينهاى ايشان. وهرگاه سر نفرى گيرند،[6] ديگر از زمين نمى‌گيرند وبالعكس. واز زنها وأطفال نمى‌گيرند، وهمچنين از ديوانگان.[7] وهرگاه إخلال در شرايط ذمه كنند، هدر مى‌شود خون ايشان، وگرفته مى‌شود[8] مالهاى ايشان، وأسير وبند مى‌شوند عيال وأطفال ايشان. وجايز نيست قتل زنان[9] وطفلان ودبونگان.
[1.1.2] وديگرى جماعتي كه واجب‌است جنگ با ايشان تا مسلمان شوند،[10] يا كشته شوند مردان ايشان، وگرفته شود مالهاى ايشان، وبنده كردند أطفال[11] وزنهاى ايشان. وهرگاه بالغ با غير بالغ مشتبه شوند، تشخيص داده مى‌شوند به رستن[12] موى عانه. پس كسيكه مويش نرسته، أسير مى‌شود؛ وآنكه مويش روئيده، كشته مى‌شود.[13] وبعد، جمع‌اورى غنيمت وأموال وأسيران خمس‌را بر مى‌دارند. وبر نهج مذكور،[14] قسمت مى‌شود. وچهار حصه ديگررا در مقاتلين مسلمين قسمت[15] مى‌كنند: براى پياده يک سهم؛ وبراى سواره دو سهم از آنچه قابل نقل وتحويل‌است[16] از أموال وغيرها. وأما أراضى وبساتين، پس مداخل آن بعد إخراج خمس بر نهج معلوم[17] چهار حصه ديگر در بيت المال مضبوط مى‌شود براى صرف مصالح مسلمان وتقويت[18] دين امتين. وحرام است جنگ در أشهر أحرم با جماعتى كه حرمت آنهارا ملحوظ دارند،[19] وابتدا به تعدّى نكنند. وآن ماه ذى القعده وذى الحجه ومحرم ورجب‌است. وگمان[20] منسوخيت أشهر أحرم باطل‌است.

[1.2] صف دويم در ذكر بغات ومبتدعين.
وآنها جماعتى[21] هستند كه خروج مى‌كنند بر إمام عادل، وعصيان مى‌ورزند فرمان اورا، وفساد مى‌كنند[22] در زمين به دعوت به سوى باطل ومانندان. وواجب‌است جهاد با ايشان عيني با نفير عام، يا[23] (160) تخصيص دعوت إمام، وكفايت با عدم تخصيص والى ونفير عام. وايشان نيز دو طايفه‌اند:[1]
[1.2.1] يكى طايفه كه ايشانرا پيشوائى وسركرده مى‌باشند، كه به سوى او رجوع مى‌كنند، وبه تدبير او[2] رفتار مى‌كنند. وواجب‌است جنگ با ايشان تا توبه كنند به سوى حق، يا مطيع گردند، يا كشته شوند.[3] وپشت سر گريخته ايشان بايد رفتن، وزخم خورده ايشانرا بايد كشتن، وآنچه در لشكر[4] ايشان است غنيمت است. أما سبى ونهب بيوت وأموال پيش از ظهور دولت[5] قايمى [عجل الله أوانها] صحيح نيست.
[1.2.2] وديگرى آن جماعت كه ايشانرا سركرده نيست وبناء أمر[6] ايشان به رشوى‌است. وايشان جنگ كرده مى‌شود تا توبه كنند، يا كشته شوند. و[7] گريخته ايشانرا تعاقب مى‌كنند، وزخمى ايشانرا مى‌كشند، وآنچه در لشكر ايشان است،[8] غنيمت است. وآنچه در خانها، از أموال ونسا وذرارى، به حال خود گذاشته مى‌شود[9] تا زمان ظهور دولت حق.

[2] معركه دويم در جهاد أكبر، وتضعيف نفس إماره، وكسر ثورت آن[10] به مخالفت كردن در مقتضيات آن.
[2.1] وآنرا هرگز رغبت به حق ونفرت از باطل بهم نرسد،[11] وهر چيزى‌را كه بفرمايد نظر به شر كثيرى‌است كه در ضمن آن خفى‌است، وهر شرى‌را كه نهى[12] از آن كند نظر به خير كثيرى‌است كه مختفى در آن است. وطريق غلبه بر نفس منحصراست در[13] شناختن مهلكات كه أخلاق رذيله‌است، ومعرفت سبب حصول آن، ومعارضه به ضد آن،[14] وسعى

تمام در إزاله آن به تصور وخامت عاقبت آن از حرمان ثواب واستحقاق عقاب؛[10] ودوری از رضوان رب الارباب:

عشوه ابلیس از تلبیس توست — در تو هر یك آرزو[11] ابلیس توست
گر کنی یك آرزوی خود تمام — در تو صد ابلیس ناید والسلام
چون شتر[71]مرغی شناس این نفس‌را — نی برد بار ونه پرد در هوا
گر بپر گویی، بگوید اشترام — ورکنی بارش[81] بگوید طایرم

[2.2] وهمچنین شناختن منجیات که ملکات جمیله‌است، وسبب حصول آن، وترك[91] معارضات آن، وتصور حسن عاقبت آن از استحقاق ثواب: ودوری از عقاب وخوف[92] به رضوان الله که أکبراست:

اگر لذت ترك لذت بدانی — دگر لذت نفس لذت نخوانی.[101]سر هر گناهی

[2.2.1] حب دنیاست، یعنی دوست داشتن لذات فانیه جسمانیه که سبب حرمان[102] وحجاب از لذات باقیه روحانیه می‌گردد،

[2.2.2] واشتغال به لذات وهمانیه وخیالیه[111](161) که سبب دوری از لذات عقلانیه می‌باشد.

[2.3] وأصل همه رذایل حسداست.

[2.3.1] وآن تمنای[1] زوال نعمت از غیراست،

[2.3.2] ودیگر کبر که بهتر دانستن خود از برادر مؤمن مثل خود باشد،[2]

[2.3.3] ودیگر طمع وآن إقدام بر غیر مرخص فیه‌است.

[2.4] وهر یك از این اصول ثلاثه‌را که[3] فروع ثلاثه‌است فروع بسیار می‌باشد که تفصیل آن موکول بر کتب أخلاق است.[4] وما في الجمله طریقه ریاضات شرعیه‌را در أنموذج المرتاضین بیان کرده ایم.[5]

[2.5] وأصل همه فضایل

[2.5.1] رضاست که منشأ زوال حسد می‌شود،

[2.5.2] وخوف که منشأ زوال[6] کبر،

[2.5.3]وقناعت که منشأ سلب طمع

[2.6] وأصل عدالت باطنیه که معراج مرتبه إنسانیه‌است[7] تعدیل

[2.6.1]قوة عاقله مدبره است ما بین جریره وبلادت وآنرا حکمت خوانند[8]

[2.6.2] وقوة شهویه جالبه ما بین شره وخمول وآنرا عفت نامند

[2.6.3] وقوة غضبیه دافعه[9] میانه تهور وجبن که آنرا شجاعت دانند

[2.6.4] وقوة باذله میان اسراف وبخل وآنرا[10] سخاوت گویند وتفصیل أسباب وعلامت وشعب وثمرات مهلکات ومنجیات[11] در مجلد سوم وچهار محجة البیضاء مولانا محسن [رضي الله عنه] می‌باشد.

[2.7] وعمده[21] در سلوك راه حق که موصل به رضوان الله‌است، تسلیم معصومین سلام الله علیهم[31] اجمعین‌است در اصول وفروع وانقطاع واجبات به سوی ایشان وچشم از[41] خود، ورأی، وهوا وخواهش خویشتن پوشیدن، ومخالفت نفس کردن از[51] معاشرت أبناء دون نماد

که غولان راه حقند به تنهائی، وگوشه‌گیری، واز پر خوردن به روزه[11] گرفتن وکم خوردن واز پر گوئی، به سکوت از ما لا یعنی. ومیزان حساب نفس پاس[71] أنفاس داشتن آنست که:

[2.7.1] در هر کاری پیش از شروع تأمل در عاقبت آن بکند. اگر مقرب[81] به جناب أحدیت‌است بر آن إقدام کند، وآن منحصراست در واجب ومستحب. واگر مبعد[91] وملهی‌است از او ویاد او مانند حرام ومکروه ومباحات غیر ضروریه از آن کناره[92] گیرد. وهرچه از إقدام بر آن خلجان در دل باشد، آنرا به عمل نیآرد

[2.7.2] [وﷲ (هو?) من قال][12]

نفس نتوان کشت الا با سه چیز — باتو گویم، یاد گیرش ای عزیز:
خنجر خاموشی، وشمشیر جوع،[22] — نیزه تنهائی وترك هجوع
هر که نبود مرورا این سه سلاح، — نفس او هرگز نیاید در صلاح.[32]

Translation

The Book on Jihād

By Muḥammad b. 'Abd al-Nabī al-Naysābūrī, known as Mīrzā Muḥammad al-Akhbārī

[Introduction]

I. This [book] is in two parts:

I.I. One concerns the Greater *Jihād*, which is the *jihād* with the lustful Self in order to prevent self-centred desires, the whisperings of Satan and transgression of the clear statements of the Momentous Ones (*thuqalā'*)[30] from developing.

I.II. The other is the Lesser *Jihād*, which is the battle with, the repelling of and the subjection of the enemies of religion, including unbelievers (*kuffār*), hypocrites (*munāfiqīn*), heretics (*mubtadi'īn*) and the other opponents of the way of the pure Imams (upon all of whom may there be the peace of God). [This can be done] by hand or by tongue.

I.III. Each of these two types of *jihād* has many branches, and we will describe the most important of these in two [sections called] "battlefields", God willing.

1. The first "battlefield" is to explain the rulings concerning the Lesser *Jihād*.

[The Lesser *Jihād*] is of two types: one is the *jihād* with those who are opposed to Islam, composed of the different types of unbelievers; and the other is the *jihād* with rebels against the Imam, who have deserted him (upon whom be peace).

1.1 The first "front" concerns the *jihād* against the unbelievers.

This is obligatory for every man who is free, adult, of sound body and able. [The obligation] depends upon the permission of the sinless Imam, or the permis-

30. *ta'addī az nuṣūṣ-i thuqalā'*. The *thuqalā'* ("weighty ones") is most likely a reference to the Imams *en masse* – an allusion to the famous "two weighty objects" (*thaqalān*). However, there is no salutary prayer after their mention. It is possible this is a scribal error for *nuqalā'*, i.e. "(transgression of the clear statements of the) transmitters".

sion of one who has been designated by the Imam. However, in circumstances of defence, when an enemy desires [to control] the land of Islam (*bayḍat-i islām*), or individual persons, or brother Muslims, or [their] families, then in these circumstances a general permission is granted to kill, be killed and defend by all means necessary. When one is solely defending property, and there is no fear for life, there is an indication that it is permitted, but not obligatory in accordance with the principal opinion [of the school] (*wifāqan lil-mashhūr*). [This type of *jihād*] is a communal obligation (*wājib-i kifā'ī*) if there is no call to arms (*nafīr-i 'āmm*)[31]. If there is a call to arms, then it becomes an individual [obligation]. It is forbidden to flee from this [*jihād*] – this is one of the great sins (*kabā'ir*) – except when the enemy is twice the size [of your forces], or when one is retreating back to the forces of the Muslims who are on a front behind [one], or when it might aid the war [by doing so]. When the Proof of the Age or his representative is at the front, facing the enemy, then fleeing is totally forbidden even if a fighter is alone and the enemy has countless [men]:

A head which is not on the road of the beloved
Is a heavy load to carry on one's shoulders

The unbelievers with whom one must wage war are [made up of] two groups:

1.1.1 One is the group with whom it is obligatory to fight until they become Muslims, or are killed, or accept the poll-tax (*jizya*). They are Jews, who are the community of Moses (upon whom be peace); and Christians, who are the community of Jesus (upon whom be peace) and Zoroastrians (*majūs*), who are the community of Zoroaster. Whenever these three groups accept the poll-tax, the Imam has the power to choose to accept it from them. Whether to leave them as they were, or to decrease or increase the poll-tax is the decision of the Imam, [taken] with due regard to [the community's] poverty or wealth, on the basis of a [count of] their heads, or on the basis of their land. Whenever it is taken from them on an individual basis, then it cannot be taken on the basis of land also (and vice versa). It is not taken from their women and children, neither is it taken from their insane. Whenever they break the conditions of being a subject people (*sharā'iṭ-i dhimma*), then their blood can be shed with impunity, their property can be taken and their families and children become prisoners and slaves. It is not [, however,] permitted to kill [their] women, children and insane.

1.1.2 For the other groups, it is obligatory to fight [them] until they become Muslims, or their men are killed, their property is taken and their children and women are enslaved. Whenever the mature are mixed in with the immature, they are distinguished on the basis of the growth of their pubic hair. Those whose hair has not yet developed become prisoners; those whose hair has developed are killed. After this, the booty and property and prisoners which have been counted up are liable for the fifth tax (*khums*). It is divided up in the aforementioned manner. The other four parts are divided between the Muslim fighters: for the foot soldiers, one share; for the cavalrymen, two shares of moveable items of property (*qābil-i naql wa-taḥwīl*) and anything else. As for land and gardens, then after the deduction of the fifth tax, the four other portions are directed, in the customary manner, to the treasury, to be used to benefit the Muslims and strengthen the religion of the two

31. On this term see below, n. 34.

communities (*ummatayn*)[32]. During the holiest months, it is forbidden to wage war with a group who also respect these [months: *ḥurmat-i ānhā-rā malḥūẓ dārand*] and do not violate [them, or "do not initiate hostilities"]. These are the months of Dhū al-Qa'da, Dhū al-Ḥijja, Muḥarram and Rajab. The opinion that the [rulings concerning abstaining from war during the] holy months have been abrogated is unfounded.

1.2 The second "front", referring to rebels and innovators.

These are groups which set out against the Just Imam, disobey his orders, and cause corruption in the land by propagating falsehood and the like. It is individually obligatory to wage a *jihād* against them when there is a general call to arms, or when the Imam makes a specific call [to wage *jihād*]. It is collectively [obligatory] when there is no specific call from the leader (*wālī*) or call to arms. This [category] is also divided into two groups:

1.2.1 One group have a leader and a head to whom they refer, and in line with whose plan they act. It is obligatory to fight them until they repent and turn towards the truth, or they obey, or they are killed. Their deserters must be pursued and their injured must be killed, and whatever their army comprises is war booty. As for taking captives and plundering their houses and property, then this is not sound (*ṣaḥīḥ*) before the appearance of the reign of the One who rises up (may God hasten his time).

1.2.2 The other group are those who have no leader and the basis of whose actions is merely corruption. They are fought until they repent or are killed. Their deserters are not punished and their wounded are not killed. However, whatever their army comprises is war booty. What is in their homes, comprising possessions, women and offspring, is to remain as it was until the time of the appearance of the Reign of Truth.

2. The second "battlefield" concerns the Greater *Jihād*, namely that of weakening the lustful Self (*nafs*) and reducing its activity by resisting its essential characteristics.

2.1 A desire for the truth and an aversion to falsehood can never coexist [in the Self]. Everything which [the Self] commands can be considered to have a great evil hidden within it. Every evil which the Self prohibits can be considered to have a great good concealed within it. The means of gaining victory over the Self encompasses [the following: first] by knowing the dangers, that is, despicable morals; [next by] gaining knowledge of how [these vices] come about; [then by] setting oneself up in opposition to them; and [finally in] expending all effort to eliminate them. [This last can be done] through picturing and imagining the dangers of punishment resulting from their performance, such as losing [divine] favour, becoming deserving of [divine] retribution and losing for one's Self the approval of the Lord of all lords:

The coquetry of the Devil comes from your own self-deception
Every desire within you is your own devil
If you fulfil a single one of your own desires completely
One hundred devils cannot defeat you, and that is all.

32. A reference to the two communities of early Islam, the Persians and the Arabs.

Know that the Self is like an ostrich,
which can neither carry a burden, nor fly in the air
If you ask it to fly, it says "I am a camel"
And if you ask it to carry something, it says "I am a bird".

2.2 The same can be said of knowing the means of salvation, which are good character traits, [knowing] how they come about, [how one might] abandon all opposition to them and [how one might] picture the good results which will make one worthy of [divine] reward and whereby one might distance oneself from punishment and fear [of punishment], through the grace of God, the Greatest One:

If you recognise the pleasure in abandoning [earthly] pleasure,
then you shall no longer recognise the Self's pleasure as pleasure.

The source of every sin is [either]:

2.2.1 the love of the world – that is the love of mortal, material pleasures. These are the cause of despair, the veil which covers the eternal, sacred pleasures, and

2.2.2 occupying oneself with imaginary and fanciful pleasures which result in one being far from rational pleasures.

2.3 The root of all vices is jealousy which is:

2.3.1 [first,] desire which extinguishes gratitude towards anyone else; and

2.3.2 [second,] haughtiness, through which you think yourself better than your believing brother – who is actually your equal; and

2.3.3 [third,] greed, that is, oppressing another over whom one has power.

2.4 Each one of these three roots has three branches. The branches are many and details concerning them are recorded in the books of morals (*kutub-i akhlāq*). In sum, we have elucidated the path of permitted pleasures in *Anmūdhaj al-murtāḍīn*.

2.5 The root of all virtues is

2.5.1 [first,] satisfaction - the root whereby envy is eliminated;

2.5.2 [second,] awe [of God, *khawf*] - the root whereby haughtiness is eliminated; and

2.5.3 [third,] contentment - the root whereby greed is negated.

2.6 The root of inner contentment, by which means one rises to the level of true humanity, is the regulation (*ta'dīl*) of

2.6.1 [first,] the rational faculty, whereby crime is distinguished from stupidity – this they call wisdom;

2.6.2 [second,] the faculty of desire which is attracted to that which is between greed and oblivion – this they name chastity;

2.6.3 [third,] the faculty of anger which will fend off both imprudence and cowardice – to this they give the name bravery;

2.6.4 [fourth,] the faculty of munificence [which can distinguish between] profligacy and meanness – and this they call generosity.

The causes and signs, the branches and results of both the vices and the saving virtues are described in the third and fourth volumes of *al-Maḥajja al-bayḍā'* by Mawlāna Muḥsin[33] (may God be pleased with him).

2.7 The support on the journey on the road of truth – which leads to the approval of God – is submitting to the Sinless Ones (may God's peace be upon them all) in both the roots and the branches and in carrying out the actions they have made obligatory. [First one should] ignore oneself, one's opinions, moods and personal desires, and [second one should] set the Self against social intercourse. [These] are the two effective supports on the road of truth to solitude and self-deprivation; [turning] from being replete to fasting and eating little; from being talkative to being silent about that which has no point. The measure of the Self's account is the protection of the selves in its care. So:

2.7.1 Before doing any action, think of its possible results. If it draws you nearer to the Holy One, then do it. This includes both obligatory actions and recommended ones. If it draws you away and diverts you from Him, and from thinking about Him, then these are forbidden, discouraged or neutral (and unnecessary) actions which one should avoid. Anything which causes the heart to stir, do not do it.

2.7.2 God's is the achievement of one who says:

The Self cannot be killed except by three things.
We tell them to you, and you should remember them, my dear:
The dagger of silence and the sword of hunger
and the spear of loneliness and abandoning sleep.
Whoever does not have these three weapons
His Self shall never reach goodness.

Conclusions

The vague (perhaps evasive) nature of Mīrzā Muḥammad's language in the *Kitāb al-jihād* makes reaching definitive conclusions concerning his views on the military conduct of the Qajar state difficult. Unlike most of his contemporary jurists, who had no qualms about making direct reference to the Russian threat (or after 1805, to the war itself), Mīrzā Muḥammad portrays his rules and regulations as timeless. This, including the lack of any argumentation for the rules concerning *jihād*, which are merely stated, not defended, makes the work fit with the tenor of *fiqh* works more generally. This is not to say that the historical circumstances in which Mīrzā Muḥammad found himself did not impress themselves upon the conclusions he reached within works such as the *Kitāb al-jihād*. To allow them a direct reference within the text, however, would probably have seemed a vulgar transgression of literary convention. This may have been acceptable (indeed expected) in a *fatwā*, but was gauche within the higher literary form of *fiqh*.

Having said this, Mīrzā Muḥammad was not entirely restricted by generic boundaries. His inclusion of a section on *jihād-i aṣghar* is perhaps not entirely innovatory, but it does introduce a certain intimacy into his presentation; his use of Persian, even in the highly Arabicised style of Persian *furū'* works, might

33. A reference to *al-Maḥajja al-bayḍā'* of Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī.

also be said to make the work more obviously popular, and individually directed. Whilst Persian *fiqh* had not managed to free itself from its dependence upon Arabic technical terminology, Mīrzā Muḥammad does employ some terms found outside the *fiqh* tradition (for example, *nafīr-i ʿāmm* for "call to arms", or a general raising of the alarm in response to a threat)[34]. However, he also employs technical terms from within the juristic tradition (such as *wājib-i kifāʾī*), which (unlike other jurists of the time) he sees no need to gloss in this popular work.

The interest in this short *risāla* is inevitably linked to the possible interpretation I have presented in this article. If Mīrzā Muḥammad had any specific enemies in mind when he composed the *Kitāb al-jihād*, he does not make it clear who they were. A certain amount of interpretive effort is required to deduce that defensive *jihād* against Christians (namely, the Russians?) is permitted, indeed obligatory without the explicit directive of the hidden Imam (because he is absent). However, aggressive *jihād* against those who rebel against the Imam is permitted even during the Imam's absence. It is even more pressingly urgent if the rebels have a leader who is spreading corrupt beliefs. This is a common Shiʿi code for the Sunnis, who for the less ecumenical Shiʿi authors posed a greater threat to the security of the true Islam than non-Muslims (even non-*kitābīs*). I have already intimated that this position was implicit in the *khums* rulings of Yūsuf al-Baḥrānī; perhaps Mīrzā Muḥammad was merely making explicit those things which were implicit in previous Akhbārī jurisprudence. In any case, the *jihād* rulings of Mīrzā Muḥammad Akhbārī demonstrate that Etan Kohlberg's identification of the late eighteenth-early nineteenth century as a period of Shiʿi juristic innovation exemplifies the insight of this most perceptive of scholars of Shiʿi Islam[35].

34. The term *nafīr ʿāmm* is present within the Ḥanafī regulations on *jihād* as a general call to arms; Muḥammad b. al-Ḥasan al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-siyar al-kabīr*, Cairo 1970, vol.1, p. 200. It has percolated through into modern Arabic usage. However, I have not found it in Shiʿi juristic writings before the modern period (probably under the influence of popular usage) – see, for example, Jaʿfar Murtaḍā al-ʿĀmilī, *al-Intiṣār*, Beirut 1422, p. 587.

35. Thanks are due to Ms. Sepideh Ebrahimzadeh and Dr. Hashem Ahmadzadeh for their help and advice in the preparation of this article. Ms. Susan Asili of the manuscript section at the Central Library University of Tehran kindly provided copies of the manuscript during my period as honorary fellow in the Department of History there.

FRÈRES ET ADVERSAIRES

Abū Bakr et ʿUmar dans les traditions sunnites et shīʿites*

Avraham HAKIM
Université de Tel-Aviv

Les attitudes shīʿites à l'égard des Compagnons du Prophète Muḥammad, spécialement à l'égard des deux premiers califes, ont été examinées minutieusement par Etan Kohlberg[1]. Dans cet article nous nous proposons de décrire et d'analyser quelques traditions anciennes exposant des relations ambiguës entre Abū Bakr et ʿUmar dans la tradition sunnite et la position shīʿite envers elles. Ces textes ont été très peu explorés dans la recherche moderne[2] et l'on souhaite que cette étude offre aux chercheurs une représentation différente de l'image de ces deux illustres compagnons de Muḥammad.

Tenant compte des travaux de Goldziher, de Schacht et d'autres chercheurs, ces traditions ne sont pas considérées dans cette contribution comme enregistrant des événements historiques mais plutôt comme des textes reflétant les idées, les croyances et les prédilections des savants qui les ont produits et diffusés au début de l'islam, approximativement vers la fin du premier et le début du second siècle de l'Hégire (le VII^{e}/VIII^{e} siècle de notre ère). Ces textes ont été pourvus de chaînes de transmetteurs *(isnāds)* pour leur fournir l'autorité finale des fondateurs de l'islam, le Prophète Muḥammad et ses compagnons.

Nous pouvons classer ces traditions selon trois catégories différentes :

A. Les traditions qui décrivent Abū Bakr et ʿUmar comme frères et égaux, entretenant une relation harmonieuse.

B. Les traditions exaltant la supériorité de ʿUmar sur son prédécesseur et sa précellence.

C. Les traditions glorifiant la supériorité d'Abū Bakr à son successeur.

Nous nous proposons de présenter ici la thèse selon laquelle la conviction sunnite canonique concernant la supériorité d'Abū Bakr à ses successeurs est tardive. Nous maintiendrons que les traditions appartenant aux catégories A et B énumérées plus haut laissent entendre un ancien conflit de précellence *(afḍaliyya)* entre les deux premiers successeurs du Prophète au sein du sunnisme. Autrement, il serait difficile d'expliquer la diffusion de traditions de catégorie B, exaltant ʿUmar en rabaissant son prédécesseur après que la prééminence d'Abū Bakr fut établie

* Cet article est une version révisée d'un chapitre de ma thèse de doctorat présentée en hébreu à l'Université de Tel-Aviv sous la direction du Professeur Uri Rubin. Les versets coraniques sont cités d'après la traduction française de M. Hamidullah.

1. E. Kohlberg, « Some Imāmī Shīʿī Views on the Ṣaḥāba », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), p. 143-76.

2. Voir P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph*, Cambridge 1990, p. 111-115. Sur la prééminence d'Abū Bakr, voir A. Afsaruddin, « The Epistemology of Excellence. Sunni-Shiʿi dialectics on legitimate leadership », dans G. Krämer and S. Schmidtke (éd.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden-Boston 2006.

presque comme un dogme en Islam sunnite. En conséquence, nous ne pouvons pas accepter l'hypothèse esquissée par Crone et Hinds selon laquelle, historiquement parlant, il peut sembler, d'après certains textes, qu'Abū Bakr n'aurait pas été considéré comme calife et successeur de Muḥammad[3]. Notre interprétation de ces mêmes textes, comme nous le verrons plus bas, est différente. Nous préférons démontrer l'avis selon lequel, vers la seconde moitié du Ier/VIIe siècle, un conflit de préséance entre les deux premiers califes se déclencha au sein du « sunnisme », conflit initié par la préférence que certains savants avaient pour 'Umar. Celui-ci met en relief la croyance dans certains milieux du début de l'Islam que bien qu'Abū Bakr fut en effet le premier calife après la mort de Muḥammad, 'Umar aurait été un meilleur candidat. Cette croyance provoqua aussitôt une réaction qui engendra la diffusion des traditions glorifiant Abū Bakr aux dépens de son successeur et de lui seul (catégorie C). Bientôt, sera établie la notion canonique finale selon laquelle Abū Bakr est supérieur à tous ses successeurs.

Quant aux traditions appartenant à la première catégorie, elles semblent refléter la fin de ce conflit et le consensus autour duquel les Sunnites se rassembleront plus tard. En outre, il est fort possible que ce consensus ait été établi à la suite des attaques shī'ites virulentes contre les *Ṣaḥāba* en général et contre les deux premiers califes en particuliers, comme E. Kohlberg l'a brillamment exposé.

À ce point il faut souligner qu'aucune étude concernant ces traditions ne saurait être complète sans prendre en considération les positions shī'ites envers elles. Les opinions des savants shī'ites à ce sujet exposent une idéologie et une philosophie politique anciennes, élaborées au même moment, voire à une époque plus ancienne, où la communauté non-shī'ite se débattait sur la précellence des deux premiers califes[4]. Il est probable que c'est alors, à peine quelques décennies après la mort du Prophète, que les Shī'ites entreprirent la dénonciation des *Ṣaḥāba*, qu'ils trouvaient d'ailleurs inaptes à diriger la communauté, et se rassemblèrent sous l'emblème de la précellence de 'Alī et son droit exclusif à la succession immédiate au Prophète.

Égalité et accord

Plusieurs traditions représentent nos deux hommes comme égaux, et entretenant une relation harmonieuse: ils sont deux frères, les assistants du Prophète, et l'accord qui règne entre eux est un modèle à suivre.

Dans une tradition fréquemment citée on rapporte que lorsque le Prophète émigra à Médine il ordonna qu'un lien de fraternité fût établi entre les émigrés mecquois, les *Muhājirūn*, et les soutiens médinois, les *Ansār*. En outre, il établit qu'un lien similaire existât entre les *Muhājirūn* eux-mêmes. Ainsi, il ordonna Abū Bakr et 'Umar de s'unir en tant que frères[5]. Une version unique de cette tradition relate que Muḥammad convoqua ses deux compagnons et les informa qu'une révélation divine lui avait ordonné de les unir en tant que frères et que cette fraternité

3. P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph*, p. 112.

4. Voir maintenant, M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006; Id., « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shi'ite », *ZDMG* 150-1, 2000, surtout p. 39-59.

5. Muḥammad b. Sa'd. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 3, Beyrouth 1975, p. 174-175.

était valable dans ce monde-ci et dans celui de l'au-delà. Ils devaient saluer l'un l'autre et serrer les mains comme le font des frères[6]. La représentation de ce lien de fraternité comme provenant d'une ordonnance divine reflète clairement une réaction à d'autres traditions décrivant une profonde discorde entre nos deux protagonistes. Il apparaît que les savants anciens avaient projeté dans cette version leur aversion de ce conflit de préséance entre les deux illustres compagnons de Muḥammad, comme on le verra plus bas.

D'autres traditions illustrent une relation différente entre les deux personnages d'une part et le Prophète d'autre part: ils sont les assistants de Muḥammad et ses conseillers dans tout ce qui se rapporte à l'administration de la jeune communauté musulmane. Le Prophète est supposé avoir affirmé: « J'ai deux assistants *(wazīrān)* dans les cieux, Gabriel et Michael, et deux sur terre, Abū Bakr et 'Umar »[7]; ou bien: « Ces deux-là sont mon ouïe et ma vue »[8]; ou encore l'on fait dire à 'Alī – et bien entendu ce choix n'est pas anodin – qu'il avait entendu le Prophète répéter fréquemment: « Je suis allé avec Abū Bakr et 'Umar... je suis revenu avec Abū Bakr et 'Umar »[9], exprimant ainsi son besoin de leur présence constante à ses côtés. Ibn 'Umar est supposé avoir rapporté que le Prophète est arrivé un jour à la mosquée de Médine avec Abū Bakr à sa droite et 'Umar à sa gauche. Il prit leur main et s'exclama que c'est ainsi que tous les trois seront ressuscités au Jour de la Résurrection[10].

L'objectif de ces traditions paraît double: d'une part l'on souhaite montrer que les deux personnages sont égaux aux yeux du Prophète et de la communauté et que leurs relations sont harmonieuses; d'autre part leur proximité de Muḥammad, voire leur intimité avec lui, est sans doute la réaction de la tradition sunnite contre les attaques shī'ites à leur égard.

Dans plusieurs traditions cette harmonie se révèle comme un but idéal que les musulmans devraient suivre après la mort du Prophète. Celui-ci est supposé avoir dit: « Je ne sais pas combien de temps me reste-t-il à vivre auprès de vous, suivez donc l'exemple *(fa-qtadū)* d'Abū Bakr et de 'Umar »[11]. C'est une déclaration explicite censée proclamer la succession des deux compagnons au Prophète, s'adressant à ceux qui pouvaient penser le contraire, les Shī'ites en l'occurrence. Toutefois, il semble que cet idéal était difficile à suivre, surtout par les Umayyades. Le calife Mu'āwiya b. Abī Sufyān se plaignait que Ḥabīb b. Maslama al-Fihrī (m. 42/663), un combattant courageux et dévot dont les prières étaient exaucées *(mujāb*

6. Aḥmad b. 'Amr b. Abī 'Āṣim, *Al-Sunna*, éd. Bāsim Fayṣal al-Jawābira, vol. 2, Riyadh 1998, p. 785-786 (1199).

7. 'Alī b. al-Ja'd al-Jawharī, *Al-Musnad*, éd. 'Abd al-Mahdī b. 'Abd al-Qādir, vol. 2, Kuwait 1985, p. 789 (2331) ; Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, éd. Waṣiyy Allāh b. Muḥammad b. 'Abbās, vol. 1, Beyrouth 1983, p. 164 (152).

8. 'Abd al-Bāqī b. Qānī', *Mu'jam al-Ṣaḥāba*, éd. Ṣālih b. Sālim al-Muṣrātī, vol. 2, Medina 1997, p. 100-101.

9. Ibn Abī 'Āṣim, *Sunna*, vol. 2, p. 813-814 (1245).

10. *Ibid.*, p. 941 (1455).

11. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Shayba, *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthar*, éd. Muḥammad 'Abd al-Salām Shāhīn, vol. 4, Beyrouth 1995, p. 352 (31933) ; Aḥmad b. Ḥanbal. *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, vol. 1, p. 186-187 (198). Voir aussi Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 2, p. 334; 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb al-Sunna*, éd. Muḥammad b. Sa'īd al-Qaḥṭānī, vol. 2, Riyadh 1984, p. 579 (1366).

al-da'wa)[12], le pressait constamment pour qu'il suive l'exemple des deux premiers califes et qu'il n'osait pas le lui refuser[13]. Le redoutable gouverneur Umayyade d'Irak, al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqafī (m. 95/714), exprimait sa fureur contre les conteurs *(quṣṣāṣ)* qui poussaient les jeunes ignorants à vivre suivant l'exemple d'Abū Bakr et de 'Umar. Il percevait qu'en ce faisant les *quṣṣāṣ* fomentaient en fait une révolte ouverte contre le calife 'Abd al-Malik b. Marwān (m. 86/705) qui n'avait pas la possibilité de gouverner selon cet exemple[14].

Du point de vue purement sunnite, l'harmonie entre les deux premiers califes telle qu'elle est reflétée dans maintes traditions affiche clairement une réaction aux attaques shī'ites virulentes contre ces deux Compagnons. Dans ce contexte l'on fait dire à 'Alī b. Abī Ṭālib qu'Abū Bakr et 'Umar sont les deux hommes les meilleurs après le Prophète[15]. Une autre expression lui fait dire aussi qu'il a souvent entendu Muḥammad affirmer que ces deux grands compagnons seront « les chefs des hommes d'âge mur du Paradis » *(sayyidā kuhūl ahl al-janna)*[16]. Il est clair qu'en utilisant 'Alī comme référence dans de telles traditions on lui fait admettre, par ses propres paroles, la précellence de ses deux prédécesseurs sur lui-même, contrairement aux point de vue shī'ites. La dernière sentence de 'Alī citée plus haut est intéressante en ce sens qu'il est clair qu'elle est en rapport direct avec la fameuse tradition maintes fois citée tant dans les sources shī'ites les plus anciennes[17] que dans les sources sunnites[18] et selon laquelle le Prophète aurait prédit qu'al-Ḥasan et al-Ḥusayn seront « les chefs des jeunes hommes du Paradis » *(sayyidā shabāb ahl al-janna)*. Nous ne prétendons pas pouvoir déterminer laquelle de ces deux formules est la plus ancienne, autrement dit, laquelle des deux a été diffusée comme une réaction à l'autre. Il semble simplement probable que l'une soit en effet une réaction à l'autre. Cependant, l'on pourrait invoquer l'argument de M. Cook selon lequel les anciennes traditions sunnites et shī'ites ont puisé toutes les deux d'un commun héritage, ou d'un réservoir d'idées commun. Plus tard, les Sunnites abandonnèrent cet héritage commun tandis que les Shī'ites lui restèrent plus fidèles[19]. Il est donc possible que ces deux expressions aient été diffusées séparément l'une de l'autre.

Une autre sentence citée dans le but de réfuter les arguments shī'ites est attribuée à Masrūq b. al-Ajda' (m. 63/683) de Koufa, le disciple du compagnon 'Abd

12. Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī Tamyyīz al-Ṣaḥāba*, éd. 'Alī Muḥ. al-Bījāwī, vol. 2, Beyrouth 1992, p. 24-26.
13. Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā, al-ṭabaqa al-khāmisa min al-Ṣaḥāba*, éd. Muḥammad b. Ṣāmil al-Sulamī, vol. 2, Ṭā'if 1992, p. 191-192 (661).
14. Muḥammad b. Ṣāliḥ al-'Iṣāmī al-Ṣan'ānī, *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*, éd. Muḥammad b. 'Alī al-Akwa', Beyrouth 1995, p. 198. Voir aussi Ibn Ismā'īl b. Kathīr, *Al-Bidāya wa al-Nihāya*, éd. 'Alī Mu'āwwaḍ and 'Ādil 'abd al-Majīd, vol. 9, Beyrouth 1994, p. 103.
15. Aḥmad b. 'Amr b. Abī 'Āṣim, *Al-Sunna*, vol. 2, p. 816 (1249).
16. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Shayba, *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthar*, vol. 4, p. 352 (31932).
17. Voir par exemple Sulaym b. Qays al-Hilālī, *Kitāb Sulaym*, éd. 'Alā' al-Dīn al-Mūsawī, Beyrouth s. d, p. 132.
18. Voir par exemple Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim, *Al-Jāmi' al-Awsaṭ*, éd. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, vol. 1, Riyadh 1995, p. 118.
19. M. Cook, « Early Muslim Dietary Law », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 217-277. Cf. en part. p. 231.

Allāh b. Mas'ūd : « Aimer Abū Bakr et 'Umar et reconnaître leur supériorité font partie de la Sunna »[20]. Une expression pareille est attribuée aussi à 'Āmir al-Sha'bī (m. 103-110/722-729), lui aussi de Koufa. Il semble que ce genre d'expressions expose une initiative menée par certains milieux anti-shī'ites de la Koufa du I^e^ siècle de l'Hégire, connue pour ses puissants penchants shī'ites, dans le but de neutraliser la haine intense portée contre tous les *Ṣaḥāba*, les deux premiers califes en particulier. La tradition la plus directe à cet égard est attribuée au Prophète lui-même : « Aimer Abū Bakr et 'Umar c'est la foi *(īmān)* et les haïr c'est l'hérésie *(kufr)* »[21].

La réaction shī'ite

À l'opposé de cette harmonie affichée dans les traditions sunnites, harmonie crée tardivement comme nous l'avons mentionné, les Shī'ites cherchèrent très tôt à mettre en valeur l'image de 'Alī en l'associant à une image bien plus supérieure que celle des deux premiers califes. Une multitude de traditions rapportent que Muḥammad lui-même aurait choisi 'Alī comme frère lorsqu'il ordonna de créer le lien de fraternité entre les *Muhājirūn*. « Pendant ce rituel de jumelage, accompagné certainement d'un mélange du sang, Muḥammad choisi comme frère 'Alī », remarque M. A. Amir-Moezzi[22]. Bien que ces traditions soient hors de notre sujet, il ne reste pas moins que les traditions relatant la *mu'ākhāt* entre le Prophète et 'Alī sont partie intégrante des vertus *(faḍā'il)* de 'Alī et sont mentionnées par les sources shī'ites les plus anciennes[23]. En plus elles finirent par trouver leur place dans les sources sunnites[24]. Pour les Shī'ites, cette fraternité a infiniment plus de signification que celle d'Abū Bakr et de 'Umar.

Les savants shī'ites avaient parfaitement connaissance des traditions « sunnites » portant sur l'égalité entre Abū Bakr et 'Umar et sur l'harmonie prétendue qui régnait entre eux. Ils ont, eux aussi, décrit un lien pareil entre les deux premiers califes mais en en donnant une image négative, voire diabolique. Les deux compagnons sont ainsi appelés d'une façon dérisoire « les deux vieillards » *(al-shaykhān)* et un grand savant shī'ite, al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1023), va jusqu'à affirmer qu'*al-shaykhān* étaient des mécréants[25]. Les Shī'ites maintiennent qu'Abū Bakr et 'Umar se joignirent dans le seul but de gêner le Prophète dans chacune de ses entreprises, sabotant en particulier son intention de léguer la succession à 'Alī et ses enfants après lui. Abū Bakr et 'Umar ne se sont jamais convertis sincèrement à l'islam et s'efforcèrent, avec d'autres compagnons, d'assassiner Muḥammad pour

20. Aḥmad b. 'Amr b. Abī 'Āṣim, *Al-Sunna*, vol. 2, p. 580 (1369).
21. Aḥmad b. Ḥanbal. *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, vol. 1, p. 339 (487).
22. M. A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shi'ite », p. 54.
23. Voir Sulaym b. Qays al-Hilālī, *Kitāb Sulaym*, p. 207.
24. Al-Nasā'ī (m. 303/915-916), l'auteur d'une des six compilations des traditions canoniques sunnites, a consacré un long chapitre sur les différentes versions de cette tradition. Voir Aḥmad b. Shu'ayb al-Nasā'ī, *Khaṣā'iṣ Amīr al-Mu'minīn*, éd. Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī, Beyrouth 1983, p. 130-139.
25. 'Alī b. Yūnus al-'Āmilī al-Nabāṭī al-Bayyāḍī, *Al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm ilā Mustaḥiqqī al-Taqdīm*, éd. Muḥammad Bāqir al-Bahbūdī, vol. 3, Téhéran 1384 AH., p. 79.

l'empêcher de léguer la succession à ʿAlī. Quand ils échouèrent ils firent de leur mieux pour déshériter ʿAlī après la mort du Prophète[26].

Pour les Shīʿites, toute tradition faisant louange de la paire Abū Bakr - ʿUmar n'est que pure invention de Muʿāwiya b. Abī Sufyān. Ils rapportent que quand ce dernier accéda au trône, il ordonna aux savants dévoués à sa cause de diffuser un grand nombre de traditions louant les deux premiers califes dans le but de contester la légitimité de la maison de ʿAlī. Les Shīʿites disent connaître une compilation entière de telles traditions préparée sur ordre de Muʿāwiya. Cette compilation fut diffusée d'un bout du monde musulman à l'autre avec l'ordonnance du calife selon laquelle on devait la lire du haut de la chaire de chaque mosquée dans chaque village et que les instituteurs devaient l'apprendre à leurs jeunes élèves dans les écoles *(katātīb*, pl. de *kuttāb)* tout comme l'on enseignait le Coran. Muʿāwiya aurait explicitement déclaré, toujours suivant les Shīʿites, que le but de ce projet était de délégitimer les *Ahl al-Bayt*, la famille du Prophète[27].

Les Shīʿites trouvaient étrange cette admiration illimitée des Sunnites pour Abū Bakr et ʿUmar. ʿAlī se serait même demandé comment était-il possible d'obéir à Abū Bakr et à ʿUmar d'une manière aussi aveugle[28]. Conséquemment, les Shīʿites prétendent que l'amour que les Sunnites portent pour les deux premiers successeurs du Prophète est semblable à l'adoration que portèrent les fils d'Israël pour le veau d'or au pied du mont Sinaï. Ils décrivent ʿUmar comme étant le samaritain qui moula le veau d'or et conduisit le peuple à la perdition[29] Les Shīʿites évoquent ici leur version de la fameuse assemblée du pavillon couvert *(saqīfa)* des Banū Sāʿida. C'est là où ʿUmar contraignit les musulmans à admettre Abū Bakr comme calife en lui prêtant le serment de fidélité *(bayʿa)*, privant ainsi ʿAlī du privilège de succéder légitimement au Prophète, un privilège qui lui appartenait à lui seul.

Le terme al-ʿUmarān : harmonie et discorde

Dans plusieurs traditions, et même dans la poésie, Abū Bakr et ʿUmar ensemble sont parfois appelés al-ʿUmarān, « les deux ʿUmar ». Ce terme est supposé exprimer l'harmonie et l'égalité entre les deux hommes. Or, lorsque les savants anciens, surtout les philologues, avaient tenté de clarifier le terme il devint évident que celui-ci révélait plutôt une discorde entre les deux personnages et montrait la supériorité de ʿUmar sur son prédécesseur.

La poésie est une bonne illustration de l'harmonie et l'égalité. Muḥārib b. Dithār (m. 116/735), juge de Koufa, était connu comme *murjiʾite*, professant cette conviction selon laquelle aucun jugement envers quelqu'un ne saurait être prononcé dans cette vie et devrait être ajourné au jour du jugement dernier et remis à Dieu. Conséquemment, Muḥārib était convaincu qu'il fallait remettre le jugement concernant ʿAlī à ce jour-là. Les vers qu'il avait composés résument cette conviction :

26. E. Kohlberg, « Some Imāmī Shīʿī Views on the Ṣaḥāba », p. 160-167.
27. Sulaym b. Qays al-Hilālī, *Kitāb Sulaym*, p. 204-205.
28. *Ibid.*, p. 133-134.
29. *Ibid.*, p. 92-93. Voir aussi U. Rubin, "Tradition in Transformation : the Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography", *Oriens* 36 (2001), p. 208-209 ; M. Bar-Asher, *Scriptures and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden 1999, p. 115.

> Des gens me blâment, par ignorance, pour avoir ajourné mon jugement concernant Abū Ḥasan ʿAlī.
> Mais mon ajourrnement concernant Abū Ḥasan, qu'il soit pieux ou damné, est juste comparé aux (règnes des) deux ʿUmar.
> *Yaʿību ʿalayya aqwāmun safāhan bi-an urjī* (ou : *li-irjāʾī*) *Abā Ḥasanin ʿAliyyā*
> Wa-irjāʾī Abā Ḥasanin Ṣawābun ʿani-l-ʿUmarayni barran aw shaqīyyā

Lorsque le célèbre poète shīʿite al-Sayyid al-Ḥimyarī (m. 173-178/790-795) entendit ces vers il maudit Muḥārib à être damné en enfer[30]. Dans ces vers, le poète cherche à induire que les conflits sanglants entre musulmans qui ont marqué le règne de ʿAlī sont à l'opposé des règnes paisibles des deux premiers califes et de l'harmonie qui les liait entre eux.

I. Goldziher cite ces deux vers dans *Muslim Studies*, précisément dans le chapitre sur l'*irjāʾ*. Il semble qu'il a mal lu et donc mal compris le sens profond du texte de Muḥārib cité selon *al-Aghānī*. En effet, le grand savant pensait que c'est al-Sayyid al-Ḥimyarī qui avait composé ces vers et que c'était lui qui remettait le jugement de ʿAlī au Jour du dernier Tribunal. En conséquence, il a traduit les termes pieux *(barr)* et damné *(shaqiyy)* comme étant deux verbes en duel *(barrā wa shaqayā)* désignant Abū Bakr et ʿUmar et non comme deux circonstanciels d'état en accusatif, *ḥāl*, qualifiant ʿAlī[31]. Rappelons qu'al-Sayyid al-Ḥimyarī était un Shīʿite convaincu de tendance Kaysānite, révérant les Imāms shīʿites et qu'il ne se serait jamais exprimé de la sorte en parlant de ʿAlī[32]. Une lecture attentive de la totalité du poème de Muḥārib d'après une autre source[33] fournit une compréhension meilleure de l'*irjāʾ* du juge de Koufa et conduit au sens correct de ces vers idéalisant les deux ʿUmar et ajournant le jugement concernant ʿAlī.

De même, le terme *al-ʿUmarān* comme modèle d'harmonie est mentionné dans un vers du poète al-Farazdaq pour louer le calife Umayyade Hishām b. ʿAbd al-Malik (m. 125/743) :

> Il vint avec la Sunna des deux ʿUmar afin de guérir la maladie implantée dans les poitrines (de ses sujets)[34].
> *(Fa-jāʾa bi-sunnati-l-ʿUmarayni fīhā shifāʾan li-l-ṣudūri mina-s-siqāmi)*

« La Sunna des deux ʿUmar » est considérée ici comme un code unique de conduite exemplaire tout comme les deux premiers califes sont considérés comme une seule et même entité. C'est aussi l'opinion d'al-Ṭabarī (m. 310/923) concernant le terme[35]. Un autre poète glorifia le célèbre juge de Médine, Ibn Abī al-Zinād (m. 130/748), en qualifiant sa conduite exemplaire comme étant à l'exemple de celle des deux ʿUmar *(sīrat al-ʿUmarayn)*[36]. Ce dernier terme se rencontre aussi dans la tradition. Il est rapporté que lorsque ʿUthmān fut assiégé dans sa maison durant la bataille de *yawm al-dār*, les rebelles avaient demandé au calife qu'il se

30. Al-Iṣfahānī, ʿAlī b. al-Ḥusayn, Abū al-Faraj, *Kitāb al-Aghānī*, vol. 8, Beyrouth s. d., p. 248.
31. I. Goldziher, *Muslim Studies*, éd. M. S. Stern, vol. 2, Londres 1971, p. 92.
32. Sur lui voir : W. Kadi, "al-Sayyid al Ḥimyarī", *EI2*, s.v.
33. Wakīʿ Muḥammad b. Khalaf b. Ḥayyān, *Akhbār al-Quḍāt*, vol. 3, Beyrouth s. d, p. 29-30.
34. al-Farazdaq Hammān b. Ghālib, *Dīwān*, éd. ʿAlī Mahdī Zaytūn, vol. 2, Beyrouth 1997, p. 452.
35. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 8, Beyrouth s. d, p. 361.
36. Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Barr, *Al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-Maʿānī wa al-Asānīd*, éd. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAtā, vol. 7, Beyrouth 1999, p. 203.

conduise selon le code de conduite des deux 'Umar *(tasluq sīrat al-'Umarayn)* et que dans ce cas, ils mettraient fin à leur siège. Pour eux, la conduite idéale des deux premiers califes constituait une condition *sine qua non* que 'Uthmān n'avait pas su suivre[37]. L'on rapporte aussi que le gouverneur d'une province se vanta auprès du calife Hārūn al-Rashīd (m. 193/809) de sa bonne conduite et de son administration exemplaire, lesquelles avaient fait oublier à ses sujets le mode de conduite des deux 'Umar *(ansaytuhum sīrat al-'Umarayn)*. Cette réponse irrita le calife qui lui répondit que ce mode de conduite constituait un idéal impossible à réaliser[38].

Les textes cités jusque-là montrent sans doute que le terme *al-'Umarān* comporte un sens selon lequel Abū Bakr et 'Umar offraient aux Musulmans, tous deux ensemble et à part égale, l'image d'un gouvernement idéal. Toutefois d'autres textes, de teneur philologiques surtout mais pas seulement, pourraient démontrer que l'usage de ce terme dénote plutôt une certaine inégalité entre les deux premiers califes. Certains savants étaient d'opinion que le simple emploi du nom de 'Umar pour désigner les deux hommes était suffisant pour confirmer que le second était supérieur au premier ou tout au moins plus illustre que lui.

Ainsi, al-Aṣma'ī (m. 213/829) explique que lorsqu'on est en présence de deux frères ou deux amis et que l'un deux est plus célèbre *(ashhar)* que l'autre, on nommera les deux d'après le nom de ce dernier[39]. C'est aussi l'avis d'Ibn al-Kalbī (m. 204/820) qui cite justement *al-'Umarān* comme exemple[40]. Muḥammad Ibn Ḥabīb (m. 245/860) fournit encore plus de détails; il consacre une épître entière pour confirmer cette thèse et l'intitule: « Au sujet de deux noms, dont l'un des nommés est plus célèbre que l'autre et que l'on nommera alors les deux par le nom du plus connu *(mā jā'a fīhi ismāni, aḥaduhumā ashharu min ṣāḥibihi, fa-summiyā bihi)* »[41].

Un débat intéressant est supposé avoir été tenu en présence du calife Hārūn al-Rashīd entre deux fameux grammairiens – philologues, al-Kisā'ī (m. 189/805) et al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m. 168/785). Tandis qu'al-Kisā'ī donnait une leçon au calife et à ses enfants, al-Mufaḍḍal fut introduit dans la salle. Ce dernier voulut examiner le calife sur quelques sujets avec la volonté d'humilier al-Kisā'ī au cas où son élève échouait. Quand il lui demanda d'expliquer le terme al-'Umarān, le calife bien éduqué par son professeur répondit que les Arabes nomment généralement deux choses similaires selon le nom de la plus célèbre des deux *(ashhar)*. Puis il ajouta que le terme *al-'Umarān* était utilisé fréquemment parce qu'il était clair que « le califat de 'Umar était plus illustre, lui qui réalisa plus de conquêtes pour l'islam et régna plus longtemps que son prédécesseur »[42]. En un mot, cette explication fournit la raison qui séduisit de nombreux savants à préférer 'Umar à Abū Bakr.

37. Ya'qūb b. Isḥāq b. al-Sikkīt, *Iṣlāḥ al-Mantiq*, éd. Aḥmad Shākir et 'Abd al-Salām Hārūn, vol. 2, Le Caire 1956, p. 402.

38. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī. *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, vol. 6, p. 535.

39. al-Qāsim b. Sallām Abū 'Ubayd, *Kitāb al-Amwāl*, éd. Muḥammad 'Umāra, vol. 2, Beyrouth, Le Caire 1993, p. 415.

40. *Ibid.*, p. 416.

41. Muḥammad b. Ḥabīb, *Mā jā'a fīhi ismāni, aḥaduhumā ashharu min ṣāḥibihi, fa-summiyā bihi*, éd. Muḥammad Ḥamīdullah. Vol. IV/1, *Majallat al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī*, Baghdad 1965, p. 37-38.

Mais d'autres savants n'étaient pas du même avis, bien au contraire. Ils s'efforcèrent de démontrer qu'*al-'Umarān* ne prouve nullement la prééminence de 'Umar sur Abū Bakr. Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā (m. 210/826) raisonnait ainsi: « Si l'on vous demande (en ce qui concerne le terme *al-'Umarān*) comment est-il possible de considérer que 'Umar est supérieur à Abū Bakr alors que ce dernier régna avant le premier et fut préféré à lui, la réponse c'est que les Arabes commencent justement, dans ce genre de situation, à nommer l'inférieur parmi les deux *(al-adnā)* »[43].Cette explication est en fait l'inverse des explications précédentes et confirme ainsi la prééminence d'Abū Bakr sur son successeur. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/839) jugeait lui aussi que l'on ne devrait pas comprendre le terme *al-'Umarān* comme indiquant la supériorité de 'Umar, parce qu'en fait Abū Bakr est supérieur, mais qu'il est plus facile de dire al-'Umarān qu'Abū Bakrān (les deux Abū Bakr)[44]. Le fait que de telles explications philologiques existent semble démontrer qu'en effet le terme *al-'Umarān* reflétait une nette préférence pour 'Umar.

Une autre tentative du même genre fut très tôt faite par le fameux exégète du Coran Qatāda b. Di'āma (m. 117/735). Celui-ci était d'avis qu'*al-'Umarān* concernait 'Umar b. al-Khaṭṭāb et son descendant le calife pieux 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (m. 101/720)[45]. Plus tard, le célèbre Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855) opta pour le même avis[46]. Par ce stratagème on évitait de mettre Abū Bakr et 'Umar en conflit. Cependant, la tentative échoua très vite lorsqu'on argua que le terme *al-'Umarān* était en usage longtemps avant la naissance de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz[47]. Si on accepte cette assertion, il devient clair que le terme en question était d'usage déjà au I^e^ siècle de l'Hégire et que le conflit de préséance entre les deux premiers califes avait commencé très tôt. Vu l'ancienneté du terme, la thèse de Crone et Hinds selon laquelle Abū Bakr n'aurait pas été calife devient insoutenable[48].

La réaction shī'ite

Les Shī'ites connaissaient bien le terme *al-'Umarān* et étaient conscients de l'insistance des Sunnites pour prouver l'harmonie entre Abū Bakr et 'Umar par le biais de ce terme. Ils lui en donnèrent donc une interprétation négative. Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765), le sixième Imām des Duodécimains, fut questionné en public au sujet *d'al-'Umarān*. Il répondit que tous deux étaient « des dirigeants équitables et justes qui étaient dans le vrai, que Dieu leur soit Miséricordieux »

42. 'Abd al-Raḥmān b. Isḥāq al-Zajjājī, *Majālis al-'Ulamā'*, éd. 'Abd al-Salām Hārun, Le Caire 1999, p. 31.

43. Ya'qūb b. Isḥāq b. al-Sikkīt. *Iṣlāḥ al-Mantiq*, vol. 2, p. 402.

44. al-Qāsim b. Sallām Abū 'Ubayd, *Gharīb al-Ḥadīth*, éd. Muḥ. 'Abd al-Mu'īd Khān, vol. 4, Hayderabad 1965, p. 321.

45. Ya'qūb b. Isḥāq b. al-Sikkīt. *Iṣlāḥ al-Mantiq*, p. 402.

46. Aḥmad b. Muḥammad al-Kallāl, *Al-Sunna*, éd. 'Aṭiyya al-Zahrānī, Riyadh 1989, p. 313 (390, 391).

47. Ya'qūb b. Isḥāq b. al-Sikkīt. *Iṣlāḥ al-Mantiq*, p. 402; 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Muzhir fī 'Ulūm al-Lugha*, éd. Jād al-Mawlā, al-Bījāwī and Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 2, Beyrouth s. d., p. 168.

48. P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph*, p. 112.

(imāmān 'ādilān qāsiṭan kānā 'alā al-ḥaqq, fa-raḥimahumā Allāh). Cependant, lorsque la séance devint limitée aux intimes, on lui demanda d'interpréter son propos. Il expliqua, entre autres, qu'il fallait comprendre le terme *imām* comme dans le verset 41 de la sourate 28 (al-Qaṣaṣ) : « Nous fîmes d'eux des dirigeants qui appellent les gens au Feu (de l'Enfer) » ; le terme *qasṭ* devait être compris comme dans le verset 15 de la sourate 72 (al-Jinn) : « Et quant aux injustes, ils formeront le combustible de l'Enfer »[49]. Ainsi, Ja'far n'avait jamais eu l'intention de louer les deux 'Umar; en public il était contraint d'user de précaution *(taqiyya)* et masquer sa vraie opinion. En utilisant l'interprétation ésotérique *(bāṭin),* il révéla son mépris à l'égard des deux 'Umar. Cette histoire est sans doute rapportée dans les sources shī'ites pour réfuter les nombreuses traditions sunnites selon lesquelles al-Ṣādiq affirmait qu'il n'avait que de la dévotion profonde pour Abū Bakr et 'Umar, qu'il espérait que tous les deux intercéderont pour lui auprès de Dieu et qu'il maudissait tous ceux qui lui attribuaient une opinion contraire[50].

La discorde

Nos sources ont également préservé des rapports qui reflètent une discorde profonde entre « les deux frères » Abū Bakr et 'Umar et des dialogues chargés de termes violents échangés entre eux. Une tradition en ce sens est citée en tant que « circonstance de la révélation » *(sabab,* pl. *asbāb al-nuzūl)* des versets 1-3 de la sourate 49 *(al-Ḥujurāt)* :

> 1. Les croyants ! Ne devancez pas Allāh et Son messager. Et craignez Allāh. Allāh est Audient et Omniscient.
>
> 2. Les croyants ! N'élevez pas vos voix au-dessus de la voix du Prophète, et ne haussez pas le ton en lui parlant, comme vous le haussez les uns avec les autres, sinon vos œuvres deviendraient vaines sans que vous vous en rendiez compte.
>
> 3. Ceux qui auprès du Messager d'Allāh baissent leurs voix sont ceux dont Allāh a éprouvé les cœurs pour la piété. Ils auront un pardon et une énorme récompense.

Ibn Abī Mulayka (m. 117/736) cite un incident que lui transmit son patron *(mawlā)* 'Abd Allāh b. al-Zubayr (m. 73/692), le petit-fils d'Abū Bakr[51]. Lorsque la délégation du clan Tamīm arriva à Médine pour prêter le serment de fidélité *(bay'a)* au Prophète, Abū Bakr suggéra de nommer al-Aqra' b. Ma'bad comme chef de la délégation, chargé de percevoir l'aumône *(Ṣadaqa)* auprès des membres de son clan. Toutefois, 'Umar recommanda qu'il fallait plutôt nommer al-Aqra' b. Ḥābis. Abū Bakr l'interpella alors avec courroux: « tu ne cherches qu'à me contrarier » *(mā aradta illā khilāfī).* 'Umar nia violemment et les deux hommes se disputèrent ardemment, criant l'un sur l'autre en présence du Prophète. À la suite

49. 'Alī b. Yūnus al-'Āmilī al-Nabāṭī al-Bayyāḍī. *Al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm ilā Mustaḥiqqī al-Taqdīm,* vol. 3, p. 73.

50. Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā',* éd. Shu'ayb al-Arnā'ūṭ, vol. 6, Beyrouth 1992, p. 258-259.

51. Ibn al-Zubayr est le fils d'Asmā', la fille d'Abū Bakr. Pour les relations entre Ibn al-Zubayr et Ibn Abī Mulayka, voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqlānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb,* éd. Ṣudqī Jamīl al-'Aṭṭār, Beyrouth 1995, *s.v.* 'Abd Allāh b. 'Ubayd Allāh b. Abī Mulayka.

les versets mentionnés furent révélés[52]. Cette tradition a été diffusée en plusieurs versions. Dans l'une d'elles, Ibn Abī Mulayka remarque: « Ces deux excellents hommes faillirent être damnés en Enfer *(kāda al-khayyirānī an yahlikā)* parce qu'ils avaient haussé leurs voix en présence du Messager de Dieu »[53].

Cet épisode reflète clairement la perception, parmi les savants, d'un conflit de préséance entre ceux qui deviendront les deux premiers califes. Selon la tradition, Abū Bakr, qui se considérait comme le principal conseiller de Muḥammad, suspecte chez 'Umar la volonté de saper son autorité. 'Umar, qui se prenait comme l'égal d'Abū Bakr, croyait qu'il était tout à fait légitime d'offrir un conseil différent de celui de son collègue. La tradition ne rapporte pas les conséquences de la dispute mais la révélation des versets coraniques à sa suite a pour but de réprimander les deux hommes et de les menacer de damnation. L'association initiée par les savants entre la dispute et la révélation des versets, jointe à la remarque d'Ibn Abī Mulayka en conclusion de l'incident, sont une preuve claire de l'appréhension des musulmans vis-à-vis de ce conflit de préséance entre Abū Bakr et 'Umar. Le fait que cet incident est cité plusieurs fois dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (m. 256/870), la plus prestigieuse compilation des traditions canoniques sunnites, démontre à quel point cette angoisse était intense[54].

La prééminence de 'Umar sur Abū Bakr

Plusieurs épisodes dans lesquels Abū Bakr et 'Umar sont engagés illustrent la prééminence de ce dernier sur son prédécesseur. En plus, l'image du premier calife dans ces rapports ressort plus que flétrie.

Le cas suivant, rapporté en plusieurs versions, représente Abū Bakr s'engageant à l'attribution de fiefs *(iqṭā')* ou de faveurs à certaines personnes. Nous nous proposons ici de citer en détail chacune des versions que nous avons puisées dans nos sources, afin d'en donner un examen aussi fin que possible. Notre but est d'exposer les petites différences entre les versions et les dialogues divergents entre les personnages qui y prennent part. Puis nous discuterons les images des ces personnages reflétées chez les savants transmetteurs de ces versions. Il faut remarquer dès l'abord que la supériorité personnelle et morale de 'Umar résulte ici de sa réaction à ce qu'il considère comme une conduite peu séante de son prédécesseur.

1. 'Abīda al-Salmānī (m. 72-74/692-694) de Koufa raconte que 'Uyayna b. Ḥiṣn al-Fazārī et al-Aqra' b. Ḥābis al-Tamīmī s'adressèrent à Abū Bakr se plaignant que le sol du territoire où leurs tribus demeuraient était aride parce que saturé de sel *(arḍ sabḥa).* En dépit de cela, ils demandèrent que le calife leur octroie cette terre en tant que leur fief propre. Ils promirent de s'efforcer de la labourer et la planter, espérant rendre le sol fertile avec l'aide de Dieu. Abū Bakr agréa de bon cœur et écrivit un acte *(kitāb)* confirmant l'attribution du terrain. Toutefois il leur demanda de s'adresser à 'Umar, qui n'était pas présent, et de lui demander de co-signer l'acte

52. Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqlānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Beyrouth 1996. Vol 8, p. 415 (4367) / 64 *(Maghāzī)* : 69, 2 ; vol. 9, p. 568 (4847) / 65 *(Tafsīr)* : 2, 1 ; Abū Ya'lā, Aḥmad b. 'Alī al-Mawṣilī, *Al-Musnad,* éd. Ḥusayn Salīm Asad, vol. 12, Beyrouth 1986, p. 193-194 (6816).

53. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad,* vol. 4, repr. Beyrouth s. d, p. 6.

54. Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqlānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* vol. 9, p. 565-566 (4845) / 65 *(Tafsīr)* : 49, 1.

d'attribution en tant que témoin. Les deux chefs tribaux allèrent à la recherche de 'Umar et le trouvèrent en train d'enduire l'un de ces chameaux de goudron (pour le guérir de la galle, lit. *yahna' al-ibl)*[55]. Les deux compères commencèrent à lire l'acte et aussitôt son contenu devenu clair, 'Umar l'arracha de leurs mains, cracha dessus et effaça chaque mot de son contenu. Ce comportement mit les deux chefs en colère et ils réprimandèrent 'Umar durement. En échange, celui-ci les damna et leur dit que bien que le Prophète avait l'habitude de leur accorder des dons pour les encourager à rester dévoués à l'islam *(kāna yata'allafakumā)*, mais cela s'était passé lorsque la nouvelle religion était encore faible. Maintenant que l'Islam est devenu puissant ils devaient trouver leur gagne-pain en s'efforçant au travail. Déçus, les deux seigneurs retournèrent chez le calife et l'interpellèrent: « Par Dieu, nous nous demandons qui est le vrai calife? Est-ce que c'est vous ou bien est-ce 'Umar »? Et Abū Bakr de répondre immédiatement: « Le calife c'est lui, si seulement il l'avait désiré *(huwa law kāna shā'a)* ». Aussitôt 'Umar arriva et engagea le dialogue suivant avec le calife:

- 'Umar: Dis-moi, ce terrain que tu as accordé à ces deux hommes, est-ce qu'il t'appartient personnellement ou est-il la propriété de tous les musulmans?
- Abū Bakr: C'est la propriété de tous les musulmans.
- 'Umar: Pourquoi donc as-tu privilégié ces deux hommes particulièrement?
- Abū Bakr: J'ai demandé l'avis de mes proches et ils m'ont conseillé de le faire.
- 'Umar: As-tu demandé l'avis de tous les Musulmans aussi?
- Abū Bakr: Je t'avais bien dit que tu étais beaucoup plus compétent que moi pour cette affaire (*al-amr*, le califat) mais tu m'as forcé à l'accepter[56].

2. Une version différente de cet épisode est transmise par Nāfi' de Médine (m. 117/736), l'affranchi d'Ibn 'Umar. Il semble qu'Abū Bakr avait attribué un fief *(qaṭī'a)* à al-Aqra' b. Ḥābis et à al-Zibriqān b. Badr, deux chefs du clan Tamīm, et avait même signé pour eux l'acte d'attribution. 'Utmān b. 'Affān, arguant que 'Umar allait succéder à Abū Bakr au califat, leur conseilla de s'adresser à lui pour qu'il confirme l'acte par sa signature. La démarche que firent les deux Tamīmites auprès de 'Umar et la réaction de ce dernier sont similaires aux événements rapportés dans le rapport précédent. Les deux chefs contrariés retournèrent chez Abū Bakr et lui dirent: « Par Dieu, nous ne savons pas si le calife c'est vous ou si c'est 'Umar », et ils racontèrent leur mésaventure. Abū Bakr rétorqua: « Nous n'approuvons que ce qu'approuve 'Umar *(innā lā nujīz illā mā ajāzahu 'Umar)* »[57].

3. Le Syrien 'Abd al-Raḥmān b. Yazīd b. Jābir (m. 153-156/773-776) raconte un épisode similaire. Abū Bakr attribua un fief à 'Uyayna b. Ḥiṣn al-Fazārī, déjà mentionné, et écrivit un acte confirmant cela. Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh, célèbre compagnon du Prophète et proche parent du calife, conseilla à 'Uyayna d'obtenir la signature de 'Umar aussi parce qu'il prévoyait que ce dernier succédera au premier calife. Dans cet épisode aussi 'Umar se conduisit de la manière que l'on connaît déjà et le pauvre 'Uyayna vint demander au calife un nouveau document. Mais le

55. Voir A. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe Français*, Paris 1860, réimp. Beyrouth s. d, s.v. *ḥ n '*.

56. Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī, *Kitāb al-Ma'rifa wa al-Tārīkh*, éd. Akram Ḍiyā' al-'Umarī, vol. 3, Médine 1410 AH, p. 372-373; Aḥmad b. 'Alī, al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Jāmi' li-Akhlāq al-Rāwī wa Ādab al-Sāmi'*, éd. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, vol. 2, Beyrouth 1991, p. 305-307.

57. Abū Ya'lā, Aḥmad b. 'Alī al-Mawṣilī, *Al-Musnad*, vol. 1, p. 292 (383) ; Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī. *Kitāb al-Ma'rifa wa al-Tārīkh*, vol. 3, p. 373.

calife refusa en s'exclamant: « Par Dieu! Nous ne confirmerons jamais ce qui n'est pas agréable à 'Umar »[58].

4. 'Abd Allāh b. 'Awn (m. 151/769) de Baṣra rapporte un épisode que raconte ('Umar b. Yaḥyā) al-Zurqī[59]. Cette fois Abū Bakr octroya un fief à son proche parent Ṭalḥa que nous avons déjà mentionné. Le calife avait fait rédiger un acte d'attribution de terrain que plusieurs Compagnons avaient contresigné. Le seul qui refusa catégoriquement fut 'Umar qui argua qu'il n'y avait aucune raison de privilégier Ṭalḥa sur les autres musulmans. Ce dernier, exaspéré, interpella le calife lui disant: « Par Dieu! Je ne sais guère qui d'entre vous deux est le chef *(al-amīr)*, est-ce que c'est vous ou bien c'est 'Umar »? Et le calife de répondre: « Lui (aurait pu l'être), mais il a refusé »[60].

5. Le médinois 'Urwa b. al-Zubayr (m. 91/101) rapporte un épisode concernant son propre père, le célèbre cousin maternel du Prophète et le gendre du calife Abū Bakr, al-Zubayr b. al-'Awwām. Nous sommes déjà pendant le califat de Mu'āwiya lors d'une visite qu'entreprend 'Urwa chez Mu'āwiya. Ce dernier demanda à son invité: « Qu'est-il advenu donc d'*al-maslūl* ("le dérobé" ou "le soustrait") »[61]. 'Urwa répondit qu'il le possédait toujours. Le calife précisa qu'il avait rédigé *al-maslūl* de sa propre main. Il raconta qu'Abū Bakr avait légué un fief à al-Zubayr et demandé à Mu'āwiya de rédiger l'acte. Au moment où il écrivait, 'Umar entra dans la salle par hasard. Abū Bakr saisit le document prestement et le dissimula sous le coussin sur lequel il était assis. 'Umar demanda s'il était venu à un mauvais moment et Abū Bakr répondit par l'affirmative. C'est seulement quand 'Umar quitta qu'Abū Bakr rendit le document à Mu'āwiya pour qu'il terminât sa rédaction[62].

Quelques versions ne rapportent pas la donation de fiefs mais plutôt l'attribution par Abū Bakr de privilèges financiers. Ces versions ne différant presque pas de celles mentionnées plus haut sont à classer dans cette même catégorie.

6. Sayf b. 'Umar (IIe/VIIIe siècle) rapporte que les deux chefs Tamīmites al-Zibriqān b. Badr et al-Aqra' b. Ḥābis, tous deux déjà rencontrés plus haut, s'adressèrent à Abū Bakr pendant les guerres de la *ridda* (l'apostasie des tribus du sud après la mort de Prophète). Ils lui suggérèrent de leur accorder les taxes perçues par l'état au Baḥrayn et en retour ils s'engagèrent que toute la grande tribu de Tamīm restera fidèle à l'islam. Abū Bakr accepta ces termes. Par la médiation de Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh un acte confirmant l'accord fut rédigé. Plusieurs Compagnons furent requis

58. Abū 'Ubayd, al-Qāsim b. Sallām. *Kitāb al-Amwāl*, p. 370 (689).

59. Son nom est mentionné dans les sources qui citent cet épisode comme al-Zurqī ou « un homme du clan Zurayq ». Son nom complet est indiqué par 'Alā' al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī dans *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-A'māl*, éd. Mahdī Bakrī Ḥayyānī et Ṣafwat al-Saqqā, vol. 12, Beyrouth 1990, p. 546 (35738), où il est cité en tant que transmetteur de cette tradition. De plus il est connu comme un des informants d'Ibn 'Awn. Voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, vol. 4, Beyrouth s. d, p. 338.

60. Abū 'Ubayd, al-Qāsim b. Sallām. *Kitāb al-Amwāl*, p. 370 (688) ; 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Shayba, *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthar*, vol. 4, p. 476 (33021).

61. Il semble que Mu'āwiya utilise le participe passé du verbe *salla (maslūl)* qui signifie « dérober », « extraire doucement », pour désigner le document mentionné dans cette tradition, parce qu'il a été dérobé ou rédigé en cachette, comme on le verra tout de suite. Voir A. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe Français, s. l. l.*

62. Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī, *Kitāb al-Ma'rifa wa al-Tārīkh*, vol. 3, p. 373; Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī al-Bayhaqī, *Kitāb al-Sunan al-Kubrā*, vol. 6, Beyrouth s. d, p. 145.

pour signer comme témoins, y compris 'Umar. Mais quand ce dernier lut le document il refusa de signer et le détruisit tout simplement. Ṭalḥa apostropha Abū Bakr en lui disant: « Mais qui donc est le chef? Est-ce que c'est vous ou 'Umar? » Le calife répondit: « 'Umar est le chef, cependant je suis celui à qui l'on doit obéissance » *(ghayra anna al-ṭā'a lī)*. Ṭalḥa demeura bouche bée[63].

7. Le dernier épisode de cette catégorie concerne une singulière « demande d'augmentation de salaire ». Le médinois Nāfi', l'affranchi d'Ibn 'Umar, raconte que les trois généraux de l'armée musulmane engagée dans les conquêtes en Syrie, Khālid b. al-Walīd, Yazīd b. Abī Sufyān et 'Amr b. al-'Āṣ, envoyèrent une missive au calife Abū Bakr. Ils lui demandèrent d'augmenter leurs rémunérations *(zidnā fī arzāqinā)* et ils le menacèrent de quitter leurs postes s'il refusait leur demande. Abū Bakr discuta l'affaire avec 'Umar et celui-ci resta inflexible: ces généraux ne recevraient pas un dirham de plus. Quand le calife lui demanda qui les remplacera, 'Umar répondit qu'il était prêt à se porter volontaire pour remplir leur fonction sans aucune rémunération. Alors que 'Umar s'apprêtait à son voyage pour la Syrie, 'Uthmān aborda Abū Bakr et lui confia que la présence de 'Umar aux côtés du calife était beaucoup plus importante qu'une simple question d'augmentation de salaire. Il était d'avis que le calife devait acquiescer à la demande des généraux et puisque 'Umar aller succéder au calife, il ferait alors ce qu'il voudra. Abū Bakr accepta et agit selon le conseil de 'Uthmān. En effet, plus tard lorsque 'Umar accéda au califat il envoya une missive aux trois généraux et les informa que l'augmentation de leur pension était révoquée et que s'ils désiraient se démettre de leurs fonctions ils étaient libres de le faire. Mu'āwiya, qui avait succédé à son frère défunt, et 'Amr acceptèrent la réduction de leurs pensions tandis que Khālid démissionna[64].

Comme on peut constater, tous ces épisodes sont en fait des différentes versions d'une même histoire de base dans laquelle 'Umar s'oppose au calife Abū Bakr au sujet de certains privilèges accordés par ce dernier. Seuls les personnages favorisés et leurs complaintes changent d'un récit à l'autre. Dans toutes les versions, l'opposition de 'Umar est exprimée sans aucun souci du rang des personnes. Il s'oppose aux privilèges parce qu'ils sont contraires à ses normes morales personnelles.

Quelques-uns de ces favorisés sont des personnages douteux aux yeux des savants musulmans qui ont diffusé ces versions tandis que d'autres sont considérés comme irréprochables. C'est à partir de ce point de vue qu'on analysera ici leurs personnalités telles qu'elles apparaissent dans chacun de ces épisodes.

'Uyayna b. Ḥiṣn, le chef des Fazāra, et les deux chefs des Tamīm al-Aqra' b. Ḥābis et al-Zibriqān b. Badr avaient demandé des privilèges au calife. Tous trois sont représentés dans les traditions et dans les sources prosopographiques comme faisant partie d'un groupe de personnes que le Prophète avait l'habitude d'encourager à rester fidèles à la nouvelle religion en leur prodiguant des cadeaux de différentes manières. Ils sont connus par l'expression *al-mu'allafa qulūbuhum*, « ceux dont les cœurs étaient gagnés »[65]. 'Uyayna apparaît dans la tradition comme un bédouin

63. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, vol. 3, p. 275. Et voir: « Al-Aqra' b. Ḥābis », *EI*2 (Kister).

64. Aḥmad b. Ḥanbal. *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, vol. 1, p. 292-293 (384).

65. Cette expression, mentionnée dans le verset 60 de la sourate 9 (al-Tawba), est interprétée dans ce sens et les traditions exégétiques nomment 'Uyayna et al-Aqra' parmi les gens visés par elle. Voir 'Abd

grossier qui reconnaissait explicitement d'avoir été un hypocrite *(munāfiq)*, c'est-à-dire superficiellement et tactiquement converti à l'islam[66]. Le prophète l'appelait « le sot obéi par sa tribu » *(al-aḥmaq al-muṭā' fī qawmihi)*[67] et par conséquence il est mentionné dans la liste des « sots des Arabes » *(ḥamqā al-'Arab)*[68]. Il n'est donc pas surprenant qu'après la mort du Prophète il renonça à l'islam et mena sa tribu à soutenir le « faux prophète » Ṭulayḥa al-Asadī[69]. Quant à al-Aqra' b. Ḥābis, un des chefs de Tamīm, il était juge *(ḥakam)* dans la période préislamique et un intriguant qui tenta de nuire au Prophète[70]. Al-Zibriqān b. Badr, Tamīmite lui aussi, est décrit d'une manière plus ou moins pareille[71].

Il est possible d'imaginer les causes de la réaction d'Abū Bakr lorsque ces trois personnes vinrent lui demander des fiefs (épisodes 5.1, 5.2 et 5.3) ou des privilèges en espèces tels les taxes perçues au Baḥrayn (épisode 5.6). Le calife pensa qu'il n'y avait rien de nouveau dans leur conduite puisqu'il savait bien que Muḥammad avait l'habitude de calmer les *mu'allafa qulūbuhum* par des pots-de-vin et songea qu'il valait mieux de conserver cette attitude. Mais 'Umar s'y opposa fortement et força le calife d'annuler la décision qu'il avait déjà prise. En se soumettant au désir de ces personnes douteuses Abū Bakr apparaît comme un chef faible, inconscient du changement du contexte après la mort de Muḥammad, de sa propre puissance et du fait qu'il n'avait plus besoin de séduire les gens pour qu'ils lui restent fidèles. Même lorsqu'il affirme que c'est à lui que l'on doit obéir, la décision finale revient à 'Umar.

Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh, quant à lui, était un membre du clan Taym de Quraysh, le clan d'Abū Bakr. Il est représenté dans un épisode (5.4) comme recevant un fief et dans deux autres (5.3 et 5.6) comme servant de médiateur entre les deux Tamīmites ou entre le chef des Fazāra et le calife. Contrairement aux trois chefs tribaux mentionnés plus haut, Ṭalḥa fut converti de bonne heure à l'Islam par Abū Bakr. En outre il est l'un des dix à qui le Prophète avait promis le Paradis de leur vivant *(al-'ashara al-mubashsharūn bi l-janna)*[72]. Cependant, certaines sources le désignent comme avoir été l'un des intrigants les plus rusés de Quraysh *(min duhāt Quraysh)*[73]. Ainsi, il ne s'était pas abstenu de s'engager dans des transactions douteuses comme celles décrites plus haut. Il apparaît que l'opposition de 'Umar aux désirs de Ṭalḥa était purement éthique, afin de prévenir l'accusation du calife. C'est peut-être aussi une allusion tardive de certains savants à la conduite problé-

al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan'ānī, *Tafsīr al-Qur'ān*, éd. Muṣṭafā Muslim Muḥammad, vol. 2, Riyadh 1989, p. 281-282; Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, éd. 'Umar b. Gharāma al-'Umrawī, vol. 9, Beyrouth 1995, p. 192.

66. 'Abd Allāh b. Muslim b. Qutayba, *'Uyūn al-Akhbār*, vol. 3, Le Caire 1963, p. 73.

67. Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 2, p. 167.

68. Muḥammad b. Ḥabīb, *Kitāb al-Muḥabbar*, éd. Ilse Lichtenstädter, Hyderabad 1361/1942. Repr. Beyrouth s. d, p. 380.

69. Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 2, p. 556-562. Voir aussi M. J. Kister, « Some notes on *Ridda* Verses ». *Israel Oriental Studies* 5 (1975), p. 120-121.

70. Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī Tamyyīz al-Ṣaḥāba*, vol. 1, p. 101-103 (231). Voir aussi « Al-Aqra' b. Ḥābis », *EI*2 (Kister).

71. Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī Tamyyīz al-Ṣaḥāba*, vol. 2, p. 550 (2784).

72. *Ibid.*, vol. 3, p. 529 (4270).

73. Ḥanbal b. Isḥāq, *Kitāb al-Fitan*, éd. 'Āmir Ḥasan Ṣabrī, Beyrouth 1998, p. 215 (17).

matique du troisième calife 'Uthmān qui est réputé d'avoir massivement prodigué des privilèges aux membres de sa famille, les Umayyades.

Quant à l'épisode (5.5) qui relate le cas du fief qu'Abū Bakr avait secrètement attribué à al-Zubayr b. al-'Awwām, presque malhonnêtement pourrait-on dire, il faut prendre en considération le rang de ce dernier en Islam. C'était le cousin du Prophète, le fils de sa tante Ṣafiyya bint 'Abd al-Muṭṭalib. Al-Zubayr était lui aussi un des *mubashsharūn bi l-janna* et fut surnommé « disciple du Messager de Dieu » *(ḥawāriyy Rasūl Allāh)*. Il est aussi le beau-fils du premier calife puisqu'il était le mari de sa fille Asmā', femme révérée en Islam[74] et le père de trois grands personnages dans la mémoire collective des musulmans: 'Abd Allāh, Muṣ'ab et 'Urwa[75]. Dans l'épisode en question, il est clair que le calife est anxieux, ne voulant pas que 'Umar soit au courant. Il préfère dérober l'acte de donation avec la conspiration de Mu'āwiya et c'est seulement quand 'Umar quitte la scène qu'il termine sa rédaction. Cet épisode met en relief la supériorité morale de 'Umar et sa prééminence sur Abū Bakr. La participation de Mu'āwiya à cette fraude et son admission tardive que c'était lui qui avait rédigé l'acte dérobé (*al-maslūl*), rabaissent encore plus son image déjà négative. Le fait que cette histoire est rapportée par 'Urwa, le fils d'al-Zubayr, est une technique de transmetteurs de *ḥadīth* pour la rendre plus crédible.

Le dernier épisode (5.7), concernant l'augmentation des pensions demandée par les trois généraux de l'armée de Syrie, tend à démontrer lui aussi la supériorité morale de 'Umar par rapport à son prédécesseur Abū Bakr et son successeur 'Uthmān. 'Umar rejeta la demande des généraux et ne prit pas en considération leur menace d'abandonner leurs postes. Il se porta volontaire de partir lui-même pour la Syrie et commander l'armée sans aucune rémunération. Il était d'avis que la demande des généraux était indigne, voire arrogante. Par contre, 'Utmān pensait qu'accepter la demande était une concession mineure en comparaison avec le grand bénéfice que pouvait tirer la communauté Musulmane de la présence de 'Umar auprès du calife puisqu'il était son conseiller le plus proche. Le calife accepta en fin de compte le conseil de 'Uthmān et céda. Mais 'Umar n'oublia pas l'événement: aussitôt devenu calife, il révoqua la décision de son prédécesseur et rétablit le *statu quo ante*. Ainsi, le récit veut prouver que l'intégrité de 'Umar est au-dessus de toute autre considération.

Dans tous ces épisodes la supériorité de 'Umar sur les autres Compagnons, le calife inclus, est totale. Il refusa les décisions du calife du vivant de ce dernier et même après sa mort. Il était d'avis que ces décisions attribuaient des privilèges excessifs à certains personnages aux dépens de la communauté Musulmane entière. Quand Abū Bakr était interrogé, et ce bien qu'il fût calife, il répondait que les décisions de 'Umar prévalaient sur les siennes. Ainsi 'Umar se conduisait en calife du vivant même de son prédécesseur. La déclaration d'Abū Bakr que 'Umar aurait pu, voire aurait dû, être le calife et que lui avait accepté l'autorité suprême

74. Asmā' fut surnommée par le Prophète Dhāt al-niṭāqayn, « celle (qui aura) deux ceintures (au Paradis) ». L'on raconte qu'elle avait coupé sa ceinture en deux pour pouvoir transporter la nourriture et l'eau au Prophète et à son père pendant qu'ils se préparaient au voyage d'émigration (hijra) de La Mecque à Médine. Voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī Tamyyīz al-Ṣaḥāba*, vol. 8, p. 486.

75. Sur al-Zubayr, voir *ibid.*, vol. 2, p. 553-558.

malgré sa propre volonté est évidemment la projection des tendances de certains savants des générations ultérieures qui ont conçu ces textes et les ont mis en circulation. Ces lettrés désiraient mettre en relief l'image d'un chef vertueux à outrance, celle de 'Umar, pour qu'elle serve d'idéal aux dirigeants de l'islam de leurs temps. C'est pour cette raison que plusieurs épisodes cités plus haut ont trouvé leur place dans les codex juridiques, plus précisément dans les chapitres concernant l'attribution des fiefs[76].

Et pourtant, cet idéal ne sera évidemment pas atteint. Il serait intéressant de noter l'attitude d'un célèbre savant du début du IIIe/IXe siècle concernant ce sujet parce qu'elle reflète certaines images des deux premiers califes à cette période. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/839) commente qu'il ne sait pas sur quels fondements juridiques 'Umar se fondait pour justifier son opposition à l'attribution de fiefs par son prédécesseur. Il pense que 'Umar s'opposait à cette action du vivant d'Abū Bakr suivant son avis personnel et non pas en se référant à une loi établie. Il argue, pour prouver ce qu'il avance, que lorsqu'il accéda au califat, 'Umar changea d'avis et attribua des fiefs, tout comme son prédécesseur, à plusieurs personnes. Abū 'Ubayd explique qu'un dirigeant peut avoir une opinion pendant un certain temps et puis une opinion divergente meilleure pour un autre temps. Et de conclure que ce changement d'opinion est commun à tous les savants, tant dans le passé que dans le présent[77]. Pour prouver son avis, notre savant donne en exemple plusieurs traditions selon lesquelles le Prophète ne s'était pas abstenu à donner un fief à son propre cousin al-Zubayr. Comme cela est bien avéré, comment 'Umar pouvait légitimement s'opposer à Abū Bakr puisqu'il s'opposait ainsi au modèle prophétique? En outre, Abū 'Ubayd relate que le Prophète avait octroyé un fief à Tamīm al-Dārī et lorsque 'Umar devint calife il confirma cette attribution à condition que le fief ne soit jamais vendu. Le traditionniste al-Layth b. Sa'd (m. 175/792) affirme que ce fief était encore la propriété de la famille d'al-Dārī en son temps[78]. En conclusion, on peut penser qu'Abū 'Ubayd ne croyait pas que l'opposition de 'Umar était fondée sur des considérations éthiques mais seulement sur son avis propre, sinon il aurait admis la prééminence de 'Umar sur Abū Bakr. Or, à cette période, entre le IIe/VIIIe et le IIIe/IXe siècle, la supériorité d'Abū Bakr sur tous les autres Compagnons était définitivement cristallisée.

La tradition shī'ite: l'affaire de Fadak

Il n'est guère surprenant de constater que les Shī'ites étaient bien informés sur cette conduite d'Abū Bakr accordant des privilèges, ou bien signant des actes de donation que 'Umar détruira. Les Shī'ites ont leur propre tradition où ce modèle est reproduit d'une manière toute similaire. La tradition concernant l'affaire de Fadak qui mit en conflit Fāṭima, la fille du Prophète, d'une part et Abū Bakr et 'Umar d'autre part. Fadak était un village florissant situé au nord de Médine et habité par des Juifs. Quand Muḥammad conquit Khaybar, il eut Fadak comme

76. Voir par exemple Abū 'Ubayd, al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, p. 370 (688, 689).

77. *Ibid.*, p. 375.

78. *Ibid*, p. 368-369 (683-685). Sur le fief de Tamīm al-Dārī, voir « Tamīm al-Dārī », *EI*2 (m. Lecker).

sa part du butin[79]. Les nombreuses traditions sur cette affaire sont citées aussi bien dans les sources sunnites que shī'ites. La version shī'ite relate, qu'après la mort du Prophète, Fāṭima revendiqua Fadak, prétendant que son père le lui avait légué en héritage. Elle interpella le successeur de son père et demanda qu'il lui restitue le village. Abū Bakr refusa en se fondant sur une sentence qu'il attribuait au Prophète: « Nous les prophètes, nous ne laissons pas d'héritage et tout ce qui nous appartient nous le laissons comme aumône »[80]. Lorsque Fāṭima réalisa que le calife n'allait pas lui rendre son héritage, elle l'affronta en pleine mosquée de Médine et en présence d'une multitude de Compagnons, engageant avec lui une réelle dispute. Bien qu'elle convoquât plusieurs témoins fiables soutenant sa revendication, Abū Bakr ne céda pas. Pendant tout ce temps, 'Umar se tenait tout près du calife et l'incitait à refuser toute concession. Plus tard, 'Alī conseilla à son épouse de parler avec Abū Bakr en tête à tête et surtout loin de la présence du 'Umar. Il argua qu'autant le calife était doux et clément autant 'Umar était intransigeant et inflexible. En écoutant le conseil de son mari, Fāṭima réussit à convaincre Abū Bakr de lui restituer le fief et même rédiger un acte confirmant l'attribution. Sur le chemin de retour, elle rencontra 'Umar. Informé de l'événement, celui-ci demanda de voir l'acte ce qu'elle refusa catégoriquement. Il lui donna alors un violent coup de pied dans le ventre et la gifla. Il arracha ensuite l'acte de sa main et le mit en pièces. À cause des blessures ainsi infligées par 'Umar, Fāṭima avorta l'enfant qu'elle portait et mourut quelques mois plus tard[81].

Dans une version détaillée de cette histoire, les Shī'ites rapportent que lorsque la sauvagerie de 'Umar envers la fille du Prophète fut connue, un grand cri fut poussé par les Compagnons de Muḥammad. Abū Bakr damna 'Umar furieusement. Ce dernier prétendit qu'il avait agi de la sorte pour consolider l'autorité du calife. Il était d'opinion que l'attribution de Fadak et la rédaction de l'acte pouvaient être considérées comme une capitulation de l'autorité califale, et que le chef de la communauté ne pouvait pas ainsi se permettre de voir son autorité bafouée. Il conclut que l'affaire sera vite oubliée. Abū Bakr accepta cette opinion et remercia 'Umar pour sa sagesse, sa ténacité et son talent pour gérer les affaires en temps de crise[82].

Comme dans les épisodes relatés plus haut, la tradition shī'ite met, elle aussi, en opposition l'impitoyable 'Umar avec l'indulgent Abū Bakr. Ici aussi, 'Umar détruit un document donné par le calife à la fille du Prophète, abolissant ainsi une décision califale. 'Umar avait ainsi le pouvoir d'agir comme bon lui semblait. Toutefois, tandis que l'inflexibilité de 'Umar et son intransigeance sont considérées

79. Sur cette affaire, voir: « Fadak », *EI2* (Veccia Vaglieri).

80. Voir par exemple Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad*, vol. 1, p. 4. Cette tradition est citée avec un *isnād* très intéressant: Zuhrī (m. 125/743) ↓ Mālik b. Aws (m. 92/711) ↓ 'Umar ↓ Abū Bakr ↓ le Prophète. Voir 'Abd al-Bāqī b. Qānī', *Mu'jam al-Ṣaḥāba*, vol. 2, p. 62. Selon cette chaîne de transmission le second calife cite son prédécesseur qui cite Muḥammad. Tout se passe comme si l'*isnād* avait été spécialement forgé pour soutenir l'opinion du calife dans le conflit de Fadak. Les savants sunnites ont longuement discuté le caractère problématique de cet *isnād*. Voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqlānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4, p. 328-329, concernant l'interprétation de la tradition citée par al-Bukhārī 52 *(farḍ al-khums)*, 1, 2.

81. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nu'mān, Al-Shaykh al-Mufīd, *Al-Ikhtiṣāṣ*, éd. 'Alī Akbar al-Ghifārī et Maḥmūd al-Zarandī, Beyrouth 1993, p. 183-185.

82. Muḥammad b. Jarīr b. Rustam al-Ṭabarī, *Dalā'il al-Imāma*, Beyrouth 1988, p. 31-40.

dans la tradition sunnite comme sa plus grande vertu ayant pour but de consolider l'islam, dans la tradition shī'ite ces mêmes traits de caractère ne sont que le reflet de sa cruauté et de son injustice. Quant à Abū Bakr, les Shī'ites sont d'opinion qu'il est plus moins malveillant et moins vil que 'Umar[83]. Il céda Fadak à Fāṭima comme héritage de son père alors que 'Umar dépossèda l'une des dames les plus vénérées de l'Islam de ce qui lui appartenait de droit, en la frappant violemment et en causant sa mort.

La réhabilitation d'Abū Bakr

Les traditions citées plus haut pouvaient être perçues comme glorifiant 'Umar aux dépens de son prédécesseur; or pour certains, il fallait soutenir la légitimité de la succession du Prophète par Abū Bakr. Conséquemment, à une période apparemment ultérieure, certains savants entreprirent de diffuser d'autres traditions qui réhabilitaient l'image du premier calife au détriment de son successeur. Celles-ci rapportent des épisodes où, dans l'affrontement des deux personnages, Abū Bakr prouve sa supériorité[84].

Ici, on peut distinguer dans les sources trois types de traditions:

A. Les traditions selon lesquelles 'Umar lui-même admet la prééminence d'Abū Bakr et menace de châtier quiconque oserait penser le contraire.

B. Les traditions relatant le commandement du Prophète agonisant de nommer Abū Bakr à la fonction d'*imām* de la prière lequel « est *imām* par délégation de l'imām suprême, successeur de Muḥammad »[85].

C. Les traditions concernant le fait qu'Abū Bakr nomma 'Umar comme son successeur au califat.

'Umar admet la précellence d'Abū Bakr

'Āmir al-Sha'bī de Kūfa rapporte une sentence laconique contenue dans une missive que 'Umar aurait envoyée à tous ses gouverneurs: « Infligez la flagellation à quiconque me préférera à Abū Bakr, comme cela est la peine légale appliquée aux calomniateurs *(ḥadd al-muftarī)* », ou bien: « Infligez quarante coups de fouet à quiconque me préférera à Abū Bakr, etc. »[86] Un autre savant de Kūfa, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Laylā (m. 82/702) rapporte que 'Umar aurait dit dans un sermon: « Dans cette nation *(umma)* le meilleur des hommes après le Prophète est

83. Il est à noter que l'attitude des Shī'ites envers Abū Bakr est plutôt favorable, ou plus précisément moins défavorable par rapport à d'autres Compagnons. Les Shī'ites ont conscience du fait que le sixième Imām Ja'far al-Ṣādiq est le descendant d'Abū Bakr: la mère de Ja'far, Umm Farwa, est la fille du petit fils d'Abū Bakr, al-Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr. La mère d'Umm Farwa est Asmā', fille de 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, donc elle aussi petite fille du premier calife. Ce qui fait dire à Ja'far: « Abū Bakr m'a engendré deux fois » *(waladanī marratayn)*. Voir Ni'mat Allāh al-Jazā'irī, *Al-Anwār al-Nu'māniyya*, vol. 1, Beyrouth 1984, p. 60. Pour le *nasab* de Ja'far, voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqlānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, *s.v.* Ja'far b. Muḥammad b. 'Alī.

84. Concernant la préexcellence d'Abū Bakr et la légitimité de son califat, voir A. Afsaruddin, « The Epistemology of Excellence. Sunni-Shī'i dialectics on legitimate leadership ».

85. A. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe Français*, *s.v. a m m.*

86. Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī, *Kitāb Jumal min Ansāb al-Ashrāf*, éd. Suhayl Zakkār et Riyāḍ Zirklī, vol. 10, Beyrouth 1996, p. 82.

Abū Bakr; quiconque prétendra autre chose après avoir entendu mes paroles sera flagellé comme calomniateur »[87]. Le même Ibn Abī Laylā rapporte une controverse entre deux hommes concernant le conflit de précellence; l'un, un membre du clan 'Uṭārid de Tamīm, était d'opinion que 'Umar était supérieur tandis que l'autre, un certain al-Jārūd, favorisait Abū Bakr. Quand 'Umar eut vent de ce débat il convoqua le 'Uṭāridite et le flagella violemment en lui disant qu'Abū Bakr était le meilleur des hommes après le Prophète en ajoutant qu'il punira de la même manière quiconque prétendrait le contraire en tant que calomniateur[88]. Un troisième savant de Kūfa, Ibrāhīm al-Nakha'ī (m. 90/709) rapporte qu'un homme interpella 'Umar et lui dit qu'il n'avait jamais vu un homme meilleur que lui. 'Umar lui demanda s'il avait rencontré Abū Bakr et l'homme répondit négativement. Le calife lui affirma que s'il avait répondu par l'affirmative il l'aurait flagellé[89]. Le Médinois Hishām b. 'Urwa (m. 147/765) cite son père 'Urwa b. al-Zubayr concernant un épisode similaire. Des hommes interpellèrent 'Umar et lui dirent qu'ils n'avaient jamais vu un calife meilleur que lui. 'Umar leur répondit: « Comment pouvez-vous vous exprimer de la sorte quand vous avez connu Abū Bakr? »[90] Une dernière tradition similaire, citée en versions diverses, relate que lorsque 'Umar était en chemin pour s'acquitter du pèlerinage à La Mecque il entendit un homme réciter ces vers:

O Ibn al-Khaṭṭāb nous n'avons pas eu un chef comme toi
Un homme qui honore le lointain et le proche
Après le Prophète, possesseur du Livre *(Ṣāḥib al-Kitāb)*

En entendant ces vers, 'Umar le frappa avec son fouet (ou son bâton) et lui demanda: « Mais où est donc Abū Bakr »? L'homme répondit qu'il ne connaissait pas Abū Bakr et cette excuse fut suffisante pour échapper au courroux de 'Umar[91].

L'on remarque que toutes ces traditions reflètent la tentative dans certains milieux de marquer leur préférence pour le premier calife. Rappelons encore une fois que nous ne considérons pas ces traditions comme relatant des faits nécessairement historiques mais plutôt comme un reflet des idées, des prédilections et des croyances de savants à une période ultérieure, probablement cinq ou six décennies après la mort de 'Umar. La prépondérance des *isnād* de Kūfa peut indiquer que les savants de cette ville étaient conscients de la faveur dont jouissait 'Umar et cherchaient à la réfuter en faisant de 'Umar en personne le porte-parole de la précellence d'Abū Bakr.

87. Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, vol. 1, p. 182 (189).
88. *Ibid.*, vol. 1, p. 300 (396).
89. *Ibid.*, vol. 1, p. 144 (122).
90. *Ibid.*, vol. 1, p. 144 (121).
91. Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Raḥmān, *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, éd. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 12, Beyrouth 1987, p. 41. Voir aussi Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, vol. 4, p. 220. Ces deux sources n'identifient pas le poète. Une version différente du poème est attribuée à Ḥumayd (Ḥamīd?) b. Ṭā'a al-Sakūnī. Voir Muḥammad b. Ḥabīb, *Man nusiba ilā ummihi min al-Shu'arā'*, dans *Nawādir al-makhṭūṭāt*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, vol. 1, Le Caire s. d, p. 88. Une autre version est attribuée à 'Amr b. Barāqa. Voir Al-Zubayr b. Bakkār, *Al-Akhbār al-Muwaffaqiyyāt*, éd. Sāmī Makkī al-'Ānī, Beyrouth 1996, p. 501 (cité par Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī Tamyyīz al-Ṣaḥāba*, vol. 4, p. 111).

Le même procédé est employé dans la diffusion d'une tradition unique dans son genre: 'Umar décrit en détail deux vertus attribuées à son prédécesseur pour « prouver » la supériorité d'Abū Bakr. À ma connaissance, cette tradition est préservée uniquement dans la grande compilation de traditions *Jāmi' al-masānid* du célèbre savant du VIII^{e}/XIV^{e} siècle, Ibn Kathīr (m. 771/1370). Celui-ci cite la tradition à partir d'une compilation perdue d'Abū Bakr al-Ismā'īlī (m. 371/982), en toute probabilité son *Musnad 'Umar*[92]. Maymūn b. Mihrān (m. 116/735) d'al-Jazīra cite Ibn 'Umar qui raconte que le gouverneur d'Irak sous le califat de 'Umar, Abū Mūsā al-Ash'arī avait une habitude étrange de commencer ses sermons de vendredi. Il louait Dieu et bénissait le Prophète puis il passait directement à rendre hommage au calife régnant 'Umar en ignorant totalement Abū Bakr, sans même mentionner son nom. Un certain Ḍabba b. Miḥṣan interpellait à chaque fois le gouverneur le fustigeant pour cette omission. Lorsque Abū Mūsā se sentit harassé par Ḍabba, il envoya une missive au calife à Médine, se plaignant de la conduite gênante de ce moralisateur. 'Umar convoqua Ḍabba à Médine et le réprimanda rudement tout en l'accusant de vouloir fomenter des disputes au sein de la communauté. Ḍabba ne s'excusa pas. Au contraire, il se plaignit calmement contre le gouverneur qui omettait de mentionner Abū Bakr dans ses sermons du vendredi. 'Umar, qui ne connaissait rien de l'affaire, se mit à pleurer. Il présenta des excuses sincères à Ḍabba et lui demanda son pardon en s'exclamant: « En vérité, un jour et une nuit d'Abū Bakr valent mieux que toute la vie de 'Umar et de toute sa famille (*la-yawm aw layla min Abī Bakr khayr min 'Umar wa āl 'Umar min ladun wulidū*). » Le calife faisait allusion à deux épisodes particuliers de la vie de son prédécesseur. Quant à ce qui se rapporte à la nuit, cela fait l'objet d'une étude détaillée dans la recherche moderne, ce qui nous exempte de le faire ici[93]. Disons seulement que 'Umar faisait allusion aux événements de la première nuit de la *hijra* lorsque le Prophète, accompagné d'Abū Bakr, quitta La Mecque pour Médine. 'Umar loua le grand soutien qu'Abū Bakr apporta à Muḥammad pendant cette nuit alors que les deux fugitifs, poursuivis par leurs ennemis de Quraysh, trouvèrent refuge dans une caverne *(al-ghār)*.

L'incident du jour est plus pertinent pour notre sujet. Après la mort du Prophète, lorsque plusieurs tribus Arabes abandonnèrent l'islam et le calife Abū Bakr décida de les combattre pour apostasie. Pour éviter la guerre, ces tribus proposèrent une solution: ils accompliront la prière mais seront exemptés de l'aumône *(al-zakāt)*. 'Umar conseilla alors le calife de « séduire les rebelles par des pots-de-vin (pour qu'ils retournent au sein l'islam) et de les traiter avec clémence *(ta'allaf al-nās wa-rfaq bihim)* comme s'il s'agissait de bêtes sauvages ». Abū Bakr lui répondit par une diatribe furieuse:

> J'avais espéré ton soutien mais tu m'offres ton défaitisme. (Tu étais) un tyran pendant la *Jāhiliyya* (et tu es devenu) un lâche en Islam *(jabbārun fī al-Jāhiliyya khawwārun fī al-Islām)*. Avec quoi pourrais-je espérer les séduire? Avec de la mauvaise poésie ou des tours de passe-passe? Jamais! Le Prophète est mort et la Révélation a cessé.

92. Sur Abū Bakr al-Ismā'īlī et ses œuvres, voir Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, vol. 16, p. 292-296.
93. Voir U. Rubin, « The Life of Muḥammad and the Qur'ān: the case of Muḥmmad's *hijra* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), p. 46-49.

Par Dieu ! S'ils refusent de me payer un seul *'iqāl*[94] je mènerai contre eux la guerre sainte *(la-ujāhidannahum)* tant que ma main pourra porter une épée.

'Umar accepta l'idée que la politique adoptée par Abū Bakr était une bonne leçon pour tous les musulmans et qu'elle rendra son propre règne plus aisé lorsqu'il lui succédera[95].

Nous sommes en présence ici de l'image d'un Abū Bakr inflexible, tellement différente de celle présentée jusqu'ici. Le Prophète est désormais mort et la Révélation du Coran a cessé, affirmait-il ; en conséquence il était de son devoir de diriger et maîtriser la communauté. Ce dirigeant n'a pas à tenir compte des recommandations de son plus proche conseiller qui lui souffle à l'oreille de séduire les insurgés et de les traiter avec clémence et bienveillance. Quand il demande à 'Umar : « Avec quoi pourrais-je les séduire ? Avec de la mauvaise poésie et des tours de passe-passe ? » Il fait aux coutumes préislamiques de résoudre les conflits en ayant recours à la poésie conciliatrice et aux tours de magie des devins *(kāhin*, pl. *kuhhān)*. De plus, il refuse la coutume de *ta'līf al-qulūb*, établie par Muḥammad pour séduire les renégats afin de les faire revenir au sein de l'islam. Abū Bakr juge, d'après ce récit, que toutes ces coutumes étaient caduques et qu'elles ne devraient plus être appliquées pendant son règne. Les musulmans ont l'obligation de s'acquitter de tous les commandements religieux : omettre un seul égalait à les omettre tous, semblait-il dire. En conséquence, il était son devoir de subjuguer les rebelles par force pour qu'ils respectent comme il se doit la nouvelle religion.

Quant à 'Umar, l'épisode de la *ridda* tend à mettre en relief sa faiblesse, son désarroi et son manque d'autorité en temps de crise. Ses conseils n'apportent aucune assistance à son chef et menacent d'exhiber l'Islam comme une religion dirigée par un calife médiocre et non résolu. Abū Bakr n'hésite pas à le tancer en le décrivant comme « tyran pendant la Jāhiliyya et lâche en Islam ». Il lui rappelle ainsi qu'avant sa conversion, il avait coutume de maltraiter le Prophète et les premiers musulmans tandis qu'aujourd'hui il recule face aux rebelles. L'expression de 'Umar à la fin de son récit nous laisse entendre que la fermeté d'Abū Bakr lui servit de modèle quand il devint lui-même calife.

Quel abîme entre les images des deux premiers califes dans ce récit et celles décrites dans les récits examinés plus haut ! Il est à noter que ce texte est comparable à ceux utilisés par Crone et Hinds pour établir leur hypothèse potentielle selon laquelle Abū Bakr n'aurait peut-être jamais été calife. Nous disons « hypothèse potentielle » car les auteurs de *God's Caliph* avouent eux-mêmes « qu'il n'y a aucune évidence pour soutenir cette hypothèse » ni dans la littérature historiographique et prosopographique ni dans la poésie. Cependant, ils citent des textes et des vers où le nom du premier calife est omis et ils concluent que ce dernier, s'il

94. Ce terme a plusieurs explications : une corde avec laquelle on attache le pied du chameau ou le tribut annuel en chameaux ou en moutons. Voir A. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe Français*, *s.v. 'ql*.

95. Pour les différentes versions de cette affaire, voir al-Bayhaqī, *Dalā'il al-Nubuwwa*, ed. 'A. M. Qal'ajī, Beyrouth 1988, vol. 2, p. 476-477 ; 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma'thūr*, vol. 3, Beyrouth s. d, p. 241 ; 'Alā' al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-A'māl*, vol. 12, p. 494 (35615). Pour une version « censurée » dans laquelle Abū Bakr n'accuse pas 'Umar, voir Aḥmad b. Marwān al-Dīnawarī al-Mālikī, *Al-Mujālasa wa Jawāhir al-'Ilm*, éd. Mashhūr b. Ḥasan, vol. 5, Beyrouth 1998, p. 380-383 (2238) ; Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, vol. 30, p. 79-81.

a été vraiment calife, son cas devait être différent de ses successeurs. De plus ils envisagent que le titre de *khalīfat rasūl Allāh* qu'Abū Bakr portait pourrait indiquer qu'il était en fait le député du Prophète à Médine[96]. Nous avons déjà indiqué ailleurs qu'Abū Bakr portait également le titre de *khalīfat Allāh* comme d'autres califes après lui et qu'il n'était en rien, à cet égard, différent de ses successeurs[97]. Nous pensons que dans le texte que nous venons de citer, les deux protagonistes à savoir Abū Mūsā al-Ash'arī, négligeant de mentionner Abū Bakr, et puis Ḍabba b. Miḥṣan, qui le harcèle pour qu'il le fasse, représentent en fait deux factions opposées engagées dans un conflit de précellence entre les deux premiers califes déclenché ultérieurement. La preuve en serait que d'autres versions de cette même tradition ne mentionnent pas le conflit entre les deux protagonistes[98] ou bien prétendent que c'est Ḍabba lui-même qui aurait préféré 'Umar à Abū Bakr[99], probablement dans le but d'exonérer un Compagnon aussi important qu'Abū Mūsā de cette grave omission. En opposant les deux hommes d'une telle manière, la tradition musulmane rétablie l'image d'Abū Bakr en juxtaposition avec celle de son successeur.

L'humilité de 'Umar face à Abū Bakr.

Une autre méthode utilisée dans le même but est de présenter 'Umar s'humiliant en se comparant avec Abū Bakr. Ainsi, il est supposé avoir dit : « Si seulement je pouvais être un poil de la poitrine d'Abū Bakr » *(laytanī* ou *wadidtu annī sha'ra fī ṣadr Abī Bakr)*[100].

Dans une tradition unique, 'Umar aurait dit : « Quand le Prophète conversait avec Abū Bakr j'étais entre eux comme un nègre qui ne comprend rien » *(kuntu ka l-zanjī baynahumā alladhī la yafhamu)*. Cette tradition est considérée par les savants comme une forgerie grossière, probablement parce que d'une part elle humilie 'Umar et d'autre part l'islam n'est pas supposé discriminer les croyants selon la couleur de leur peau[101]. Quoi qu'il en soit, l'intention des savants qui l'ont diffusé est bien claire : mettre en relief la précellence d'Abū Bakr.

Les tentatives de 'Umar de dépasser Abū Bakr

Plusieurs traditions décrivent 'Umar comme s'engageant obstinément à dépasser Abū Bakr dans différentes circonstances. Dans tous les cas Abū Bakr en sort victorieux. 'Umar fini par admettre à chaque fois sa défaite et la supériorité de son prédécesseur et promet de ne plus de chercher à le devancer.

96. P. Crone, M. Hinds, *God's Caliph*, p. 111-113.

97. Voir A. Hakim, « 'Umar b. al-Khaṭṭāb and the title *Khalīfat Allāh* : a textual analysis », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), p. 218-221.

98. 'Alā' al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-A'māl*, t. 6, p. 527 (16838) (cite une tradition du même al-Ismā'īlī).

99. *Ibid.*, t. 12, p. 494 (35615)

100. Yūsuf b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Barr, *Al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*, éd. Muḥammad 'Alī Muḥammad al-Bījāwī, vol. 3, Beyrouth 1992, p. 1150 ; Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, t. 30, p. 343 ; Ibrāhim b. Muḥammad al-Bayhaqī, *Al-Maḥāsin wa al-Masāwī*, t. 1, Beyrouth s. d, p. 32.

101. Muḥammad Ṭāhir b. al-Hindī al-Fatanī, *Tadhkirat al-Mawḍū'āt*, Hyderabad 1955. Repr. Beyrouth s. d, p. 93.

Il semble que l'épisode que l'on va citer fut diffusé dans le but de mettre un terme au conflit de précellence entre les deux premiers califes et de confirmer une fois pour toutes la supériorité du premier sur le second. 'Umar raconte que le Prophète avait ordonné les musulmans de payer l'aumône. 'Umar vit dans cette opportunité une bonne occasion pour dépasser Abū Bakr. Il remit ainsi au Prophète la moitié de sa fortune. À Muḥammad qui lui demanda qu'est-ce qu'il avait gardé pour sa famille il répondit qu'il leur avait laissé une somme pareille. Cependant, Abū Bakr remit au Prophète sa fortune entière et à la même question de Muḥammad il répondit qu'il avait confié sa famille à Dieu et à Son Prophète. En entendant cette réponse, 'Umar s'exclama : « Par Dieu ! Je ne tenterai plus de te devancer dans aucune autre circonstance » *(lā usābiquqa ilā shay' abadan)*. Cette tradition est largement diffusée soit sous l'autorité d'Aslam le client de 'Umar[102], soit sous celle du fils de 'Umar, 'Abd Allāh[103], sans doute pour lui donner une crédibilité plus grande. Par ailleurs, ce don d'Abū Bakr est décrit comme illustrant une vertu inégalée[104].

Une version différente de ce rapport souligne, non seulement l'importance du don, mais encore le caractère caché de celui-ci. Le célèbre ascète al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/729) rapporte qu'Abū Bakr avait remis son offrande discrètement *(akhfāhā)* en considérant qu'il contractait ainsi une dette à l'égard de Dieu dans l'au-delà *(li-Llāhi 'indī ma'ād)*[105]. Par contre 'Umar avait payé son aumône en public en considérant qu'il rendait ainsi Dieu redevable à son propre égard dans l'autre vie *(lī 'inda Allāh ma'ād)*. Le Prophète réprimanda 'Umar en lui disant : « Ton intention en payant ton aumône est mauvaise et n'égale pas ta bonne action[106]. La différence entre vos dons est égale à la différence entre vos intentions »[107].

102. 'Abd b. Ḥumayd, *Al-Muntakhab min Musnad 'Abd b. Ḥumayd*, éd. Ṣubḥī al-Badrī al-Sāmarrā'ī et Maḥmūd Muḥammad Khalīl al-Ṣa'īdī, Beyrouth 1998, p. 33 (14) ; Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-'Aẓīm-Ābādī, *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abū Dāwūd*, t. 5, Beyrouth 1979, p. 94-95/3 *(Zakāt)*, 2, 40 ; Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī*, éd. 'Aba l-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf, t. 10, Beyrouth s. d, p. 161/42 *(Manāqib)*, 2, 60 ; 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Dārimī, *Sunan*, éd. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, t. 1, Damas 1991, p. 420/3 *(Zakāt)*, 26 ; Aḥmad b. 'Amr b. Abī 'Āṣim, *Al-Sunna*, t. 2, p. 832 ; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Aḥmad b. 'Abd Allāh, *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, t. 1, repr. Beyrouth s. d, p. 32 (l'*isnād* dans cette source devrait être corrigé : Zayd b. Aslam et non pas Zayd b. Arkam).

103. Aḥmad b. 'Amr al-'Atakī al-Bazzār, *Al-Baḥr al-Zakhkhār al-Ma'rūf bi-Musnad al-Bazzār*, éd. Maḥfūẓ al-Raḥmān Zayn Allāh, t. 1, Beyrouth, Médine 1988, p. 263 (159) ; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Aḥmad b. 'Abd Allāh, *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, t. 1, p. 32.

104. 'Umar b. Aḥmad b. Shāhīn, *Sharḥ Madhāhib Ahl al-Sunna wa Ma'rifat Sharā'i' al-Dīn wa al-Tamassuk bi al-Sunan*, éd. 'Ādil b. Muḥammad, Jeddah 1995, p. 157-158 (112).

105. Pour le terme *ma'ād* signifiant « le retour à l'origine à la fin des temps » dans l'eschatologie musulmane, voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, p. 297-315.

106. Littéralement le Prophète lui avait dit : « tu as attaché une fausse corde à ton arc » *(wataṛta qawsaka bi-ghayri waṭarin)*.

107. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Aḥmad b. 'Abd Allāh, *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, t. 1, p. 32 ; Aḥmad b. Muḥammad b. Khallikān, *Wafayāt al-Ayān wa anbā' Abnā' al-Zamān*, éd. Iḥsān 'Abbās, t. 3, Beyrouth 1994, p. 69. Il est à noter qu'Ibn 'Asākir cite une version dans laquelle les remarques attribuées aux deux califes sont inversées, ce qui rend la tradition incompréhensible. Il semble que les copistes de l'œuvre d'Ibn 'Asākir n'avaient pas compris le vrai sens de ces remarques. Voir Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, t. 30, p. 66. Il faut avouer que les deux phrases ne sont pas faciles à saisir.

Il est tout naturel que cette dernière version soit citée en tant que « circonstance de la révélation » *(asbāb al-nuzūl)* du verset 271 de la sourate 2 *(al-Baqara)* selon lequel : « Si vous donnez ouvertement vos aumônes, c'est bien ; c'est mieux encore, pour vous, si vous êtes discrets avec elles et vous les donniez aux indigents. Allāh effacera une partie de vos méfaits. Allāh est parfaitement Connaisseur de ce que vous faites ». 'Āmir al-Sha'bī (m. 103-110/722-729) de Kūfa relate que ce verset fut en effet révélé en relation avec Abū Bakr et 'Umar. Ce dernier aurait offert la moitié de sa fortune (version : en public, *'alā ru'ūs al-nās)* pour l'aumône et laissa l'autre moitié à sa famille. Abū Bakr offrit sa fortune entière, tellement discrètement comme s'il ne s'en rendait même pas compte *(yakādu an yakhfiyahu min nafsihi)*. Il affirma à Muḥammad qui lui demandait combien avait-il laissé pour sa famille qu'il les avait confié à Dieu et à Son Prophète. Alors 'Umar s'écria ; « Chaque fois que l'on tente de te devancer pour faire le bien, tu nous dépasses tous »[108].

Une autre tradition relate une compétition différente, initiée, elle aussi, par 'Umar. Il est vrai que l'objectif de cette tradition semble avant tout de fournir une légitimité à la lecture coranique controversée *(qirā'a)* attribuée à 'Abd Allāh b. Mas'ūd[109]. Incidemment, le récit met en relief, lui aussi, la supériorité d'Abū Bakr sur son successeur. Qays b. Marwān al-Ju'fī, reconnu comme le transmetteur unique de cette tradition[110], raconte qu'il s'adressa au calife 'Umar et lui rapporta qu'il y avait un homme à Kūfa qui dictait le Coran par cœur *(yumlī al-maṣāḥifa 'an ẓahri qalbin)*. 'Umar fut outragé et voulut connaître l'identité de l'homme. Quand on lui dit qu'il s'agissait de 'Abd Allāh b. Mas'ūd il se calma et dit que ce dernier était le seul Compagnon vivant compétent pour agir de la sorte. 'Umar se rappela alors que le Prophète avait l'habitude de passer avec Abū Bakr des nuits entières à discuter les problèmes de la communauté. 'Umar était souvent présent. Une nuit, tous les trois allèrent à la mosquée où ils trouvèrent Ibn Mas'ūd en train de prier. Une fois la prière terminée, le Prophète remarqua que la lecture d'Ibn Mas'ūd était conforme au Coran tel qu'il était révélé. Puis Ce dernier commença à implorer Dieu, et Muḥammad déclara que toutes les prières de son Compagnon seront exaucées. 'Umar s'empressa d'aller chercher Ibn Mas'ūd pour lui apporter la bonne nouvelle, mais aussitôt arrivé il trouva qu'Abū Bakr l'avait devancé. Et 'Umar de commenter qu'à chaque fois qu'il tentait de précéder Abū Bakr pour faire le bien il trouvait qu'il l'avait déjà devancé[111].

Le Prophète dit lui-même que 'Umar lui avait avoué cela[112].

Toutes ces traditions semblent avoir été diffusées dans le but de rétablir la précellence d'Abū Bakr sur 'Umar, dans le conflit sur la *afḍaliyya* entre les deux premiers successeurs de Muḥammad.

108. 'Abd b. Muḥammad b. Idrīs, Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, éd. As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, t. 2, La Mecque, Médine 1997, p. 536 (2848). Pour une version un peu différente, voir Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, t. 30, p. 64-65 (cite de l'exégèse du Coran perdue d'Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā b. Mardawayhi [d. 410/1020]).

109. Voir 'Abd b. Muḥammad b. Idrīs, Ibn Abī Ḥātim, *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. Arthue Jeffrey, Leiden 1937, repr. Le Caire s. d, p. 20-24.

110. Voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī Tamyyīz al-Ṣaḥāba*, t. 5, p. 537.

111. Aḥmad b. Ḥanbal. *Al-Musnad*, t. 1, p. 26. Pour d'autres versions, voir aussi *id*, t. 1, p. 38, 445-446, 454.

112. Aḥmad b. 'Alī, al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, t. 5, Beyrouth s. d, p. 76-77.

Abū Bakr imām de la prière.

Plusieurs traditions rapportent l'épisode connu selon lequel le Prophète, sur son lit de mort, ordonne qu'Abū Bakr le remplace en tant qu'*imām* de la prière. Parmi ces traditions, nos sources rapportent plusieurs où Abū Bakr et 'Umar jouent un rôle central. Nous les classerons en deux catégories distinctes:

'Umar est choisi pour remplacer le Prophète sans que ce dernier en est conscience; mais aussitôt informé, celui-ci proteste vivement et ordonne qu'Abū Bakr le remplace.

On propose au Prophète de nommer 'Umar à cette fonction; toutefois Muḥammad refuse catégoriquement et nomme Abū Bakr.

'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Utba (m. 99/718) transmet l'épisode suivant rapporté par 'Ā'isha, l'épouse du Prophète. Muḥammad était sur son lit de mort dans la maison de sa femme Maymūna et il ordonna à son chambellan 'Abd Allāh b. Zam'a[113] de convoquer les croyants à la prière, car il n'était plus capable de le faire lui-même. Ibn Zam'a rencontra 'Umar et lui demanda d'officier comme *imām* de la prière. 'Umar commença le rituel et comme il avait une voix haute *(jahīr al-ṣawṭ)* Muḥammad l'entendit. Il demanda si c'était bien 'Umar qui officiait et lorsqu'on lui répondit par l'affirmative il s'écria; « Dieu Tout Puissant et les croyants ne veulent pas cela! Ordonnez Abū Bakr de diriger la prière des gens ». 'Ā'isha protesta prétendant que son père était un homme trop sensible *(raqīq)* qui pleurera lorsqu'il récitera les versets du Coran. Plus tard elle dira qu'elle avait décrit son père de la sorte pour éviter que celui-ci remplace le Prophète de son vivant parce que cela porte malheur. En tout cas, Muḥammad n'accepta pas son objection et réitéra son ordre. Elle essaya une fois de plus et le Prophète insista de nouveau[114].

D'après cette tradition, le Prophète déclare que ce sont Dieu et les croyants qui souhaitent Abū Bakr, et non 'Umar, comme son propre remplaçant. C'est la réponse des savants à tous ceux qui prétendaient que 'Umar aurait été un meilleur candidat que son prédécesseur au califat.

Une version différente est transmise par al-Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr qui la rapporte de sa tante paternelle 'Ā'isha. Celui-ci a vécu dans la maison de 'Ā'isha après le meurtre de son père Muḥammad b. Abī Bakr[115] et il est considéré comme un transmetteur digne de foi des traditions de sa tante[116]. Cette dernière raconte que le Prophète était sur son lit de mort et on lui demanda sa permission de faire la prière dans sa mosquée même s'il ne pouvait pas la diriger lui-même. Le Prophète accepta et exigea qu'Abū Bakr officie comme *imām* à sa place. 'Ā'isha tenta d'écarter son père, prétextant qu'il avait une voix faible que les croyants n'entendraient pas. Elle proposa que 'Umar officie comme *imām* à la place de son père. Informé de cela, le Prophète s'écria aussitôt: « Vous êtes toutes comme les

113. Sur lui, voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī Tamyyīz al-Ṣaḥāba*, t. 5, p. 95-96 (4687).

114. Aḥmad b. Ḥanbal. *Al-Musnad*, t. 6, p. 34. Voir aussi 'Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan'ānī, *Al-Muṣannaf*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī, t. 5, Beyrouth 1983, p. 432; Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, t. 2, p. 217.

115. Sur Muḥammad b. Abī Bakr et son meurtre en Égypte par les Umayyades, voir Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqlānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, *s.v.* Muḥammad b. Abī Bakr.

116. Sur al-Qāsim b. Muḥammad, voir *Ibid.*, *s.v.* al-Qāsim b. Muḥammad.

compagnes de Joseph. Ordonnez à Abū Bakr de diriger la prière! Certains d'entre vous cherchent à en calomnier d'autres peut-être et certains cherchent à réaliser leurs désirs. Mais Dieu et les croyants refusent tout cela » *(fa-rubba qā'ilin wa mutamannin wa ya'bā Llāhu wa-l-nu'minūna)*[117].

Contrairement à la version précédente, ici 'Umar ne dirige pas la prière; 'Ā'isha et d'autres épouses anonymes du Prophète le proposent à cette fonction. Le Prophète les appelle alors « compagnes de Joseph ». Selon le récit, Muḥammad savait très bien que certains calomniaient Abū Bakr tandis que d'autres désiraient discrètement qu'il soit remplacé par quelque autre Compagnon, 'Umar en l'occurrence. Mais, Dieu et les croyants préféraient Abū Bakr.

D'autres versions encore ajoutent une autre épouse de Muḥammad, Ḥafṣa la fille de 'Umar, à la conspiration de 'Ā'isha, afin que le Prophète désigne 'Umar à officier en tant qu'*imām* et non Abū Bakr comme il avait ordonné. L'on rapporte que lorsque 'Ā'isha échoua dans sa tentative, elle suggéra à Ḥafṣa d'essayer à son tour mais elle échoua, elle aussi. Le Prophète accusa ses deux épouses de se conduire comme « les compagnes de Joseph » et exigea qu'Abū Bakr dirige la prière. 'Ā'isha, bafouée, fustigea Ḥafṣa en lui disant: « Je ne pourrai jamais obtenir de toi quelque chose d'utile » *(mā kuntu li-uṣība minki khayran)*[118].

Dans ces versions, Muḥammad accuse ses épouses de se conduire comme « les compagnes de Joseph » *(Ṣawāhib Yūsuf)*. Il s'agit d'une allusion à l'histoire de Joseph fils de Jacob, et de la femme de Putiphar, Zuleika et ses compagnes. Cette histoire est citée aussi bien dans les sources juives[119] que dans les ouvrages islamiques[120]. Zuleika, accusée par ses compagnes d'être amoureuse de Joseph, conçoit un plan. Elle les invite à un banquet somptueux et leur offre des fruits avec des couteaux aiguisés pour les peler. Puis elle y emmène Joseph, paré de ses plus beaux habits. Les femmes sont tellement éblouies par la beauté de Joseph qu'elles se coupèrent les mains sans s'en rendre compte. Après cet incident elles complotèrent contre Joseph, l'accusant de mauvaise conduite envers l'épouse de son bienfaiteur. En conséquence, Joseph fut emprisonné. En attribuant à ses épouses cette même conduite, le Prophète insinuait que chacune d'elles avait des arrière-pensées malsaines: 'Ā'isha ne voulait pas que les musulmans associent une mauvaise augure à Abū Bakr. Ḥafṣa, quant à elle, désirait pour son père encore plus de réputation et d'honneur. Mais Muḥammad, connaissant leurs intentions, insista

117. Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, t. 2, p. 219; Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim, *Al-Jāmi' al-Awsaṭ*, t. 7, p. 176 (6325).

118. Mālik b. Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, t. 1, Le Caire s. d, p. 170-171 83/9 (*qiṣar al-ṣalāt*) : 24:3 ; Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, t. 1, p. 118 (88) ; Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar al-'Asqlānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, t. 2, p. 388 (679)/10 (*ādhān*) : 46:2 ; Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī*, t. 10, p. 156 (3754)/42 (*manāqib*) : 58. Voir aussi Al-Rabī' b. Ḥabīb, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, éd. Muḥammad Idrīs et 'Āshūr b. Yūsuf, Beyrouth, Damas, 'Umān 1995, p. 92 (211).

119. Voir L. Ginzburg, *The Legends of the Jews*, t. 2, Philadelphia 1968, p. 51-52

120. Le Coran cite cette histoire dans les versets 31 et suivants de la sourate 12 (Yūsuf). Pour son interprétation, voir par ex. Al-'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd b. 'Ayyāsh al-Samarqandī, *Tafsīr*, éd. Hāshim al-Rasūlī al-Maḥallātī, t. 2, Beyrouth 1991, p. 174; Al-Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr*, t. 1, Beyrouth 1991, p. 342; Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, éd. Maḥmūd Muḥammad Shākir et Aḥmad Muḥammad Shākir, t. 16, Le Caire s. d, p. 68-79; Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, éd. Isaac Eisenberg, Leiden 1922, p. 164-165.

pour qu'Abū Bakr le remplace. Dans une version il est même supposé avoir dit: « Il n'est pas convenable pour ma communauté d'avoir un autre *imām* tant qu'Abū Bakr est auprès d'eux » *(lā yanbaghī li-ummatī an ya'ummahum imāmun wa-fīhim Abū Bakr(in)*[121], ou bien: « Quand Abū Bakr est parmi vous, personne d'autre ne doit officier comme *imām* »[122].

Cette préférence du Prophète pour Abū Bakr, et lui seul, a été un argument exploité par les savants plus tard pour légitimer l'accession de ce dernier au califat après la mort de Muḥammad. Les sources rapportent de nombreuses traditions selon lesquelles cette succession fut contestée par différents groupes au sein de la communauté[123]. Ici encore 'Umar joue un rôle de premier ordre.

Ibn Mas'ūd relate qu'après la mort du Prophète les Muhājirūn et les Anṣār s'assemblèrent dans la *saqīfa* du clan Sā'ida pour élire un successeur, épisode déjà mentionné plus haut. Les Anṣār demandèrent expressément la nomination d'un des leurs qui alternera avec un membre des Muhājirūn dans l'exercice du pouvoir. 'Umar prit la parole et demanda aux Anṣār s'ils se rappelaient que le Prophète, sur son lit de mort, avait nommé Abū Bakr à le remplacer comme *imām* de la prière. Quand les Anṣār répondirent par l'affirmative 'Umar s'empressa de les blâmer pour avoir oser préférer quelqu'un d'autre à une fonction que Muḥammad lui avait réservée. Les Anṣār n'ayant plus d'arguments prêtèrent serment d'obéissance à Abū Bakr[124].

Si cette version tente de régler la controverse sur la succession d'Abū Bakr avec les Anṣār, d'autres versions furent diffusées pour calmer une divergence beaucoup plus importante avec les Shī'ites sur le même sujet. Dans ces versions, c'est 'Alī qui devient le proclamateur de la légitimité d'Abū Bakr. L'une d'elles fait dire à 'Alī qu'Abū Bakr avait quatre vertus, suffisantes pour faire de lui le digne successeur du Prophète: il accompagna celui-ci dans la caverne (lors de la *Hijra*), il précéda 'Alī à Médine, il se convertit à l'Islam alors qu'il était adulte tandis que lui, 'Alī, s'était converti lorsqu'il était encore jeune, enfin il remplaça Muḥammad comme *imām*[125]. Une autre version lui fait dire encore: « Quand le Prophète mourut nous avons examiné le problème de la succession. Nous nous sommes rappelé que le Prophète avait nommé Abū Bakr pour le remplacer comme *imām* de la prière.

121. Abū Ya'lā, Aḥmad b. 'Alī al-Mawṣilī, *Al-Musnad*, t. 8, p. 228 (4798) ; Shīrawahi b. Shahradār al Daylamī, *Al-Firdaws bi-Ma'thūr al-Khiṭāb*, éd. Al-Sa'īd b. Basyūnī Zaghlūl, t. 3, Beyrouth 1986, p. 459 (5419).

122. 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Asbāb Wurūd al-Ḥadīth*, éd. Yaḥyā Ismā'īl, Manṣūra 1988, p. 295 (232).

123. Voir W. Madelung, *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, p. 28-56.

124. Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, t. 2, p. 224 et t. 3, p. 178-179; 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Shayba, *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthar*, t. 7, p. 432 (37033) ; Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad*, t. 1, p. 21, 396 et 405.

125. Muḥammad b. 'Alī al-'Ushārī, *Faḍā'il Abī Bakr al-Siddīq*, éd. 'Amr b. 'abd al-Mun'im, Ṭanṭā 1993, p. 24 (5). Voir aussi un épisode similaire: Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, t. 1, p. 131-132 (101) ; 'Amr b. Baḥr al-Jāḥiz, *Kitāb al-'Uthmāniyya*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beyrouth 1991, p. 235; Muḥammad b. 'Alī al-'Ushārī, *Faḍā'il Abī Bakr al-Siddīq*, p. 41 (20).

Nous acceptâmes donc pour diriger notre vie dans ce monde celui que le Prophète désigna pour diriger notre foi »[126].

Enfin le Prophète est celui qui confirme la légitimité d'Abū Bakr contre ceux qui croyaient que 'Umar aurait été un meilleur candidat: On lui fait en effet dire à propos de ses deux premiers successeurs: « Abū Bakr sera [calife] avant lui ['Umar] et mourra avant lui *(yakūnu qablahu wa yamūtu qablahu)* »[127].

La réaction shī'ite

La réaction shī'ite à ce rapport fut aussi violente que prévisible. Selon les Shī'ites c'était 'Ā'isha elle-même qui dépêche son père à officier comme *imām* et non le Prophète qui s'était déjà évanoui lorsque la prière fut annoncée. Quand Muḥammad reprit conscience il accusa sa femme de se conduire comme « les compagnes de Joseph » signifiant qu'elle fomentait par là des plans secrets. Le Prophète voulait désigner 'Alī à la fonction d'*imām*, mais son épouse cherchait autre chose. De plus, les Shī'ites déclarent que, même si le Prophète avait ordonné à Abū Bakr de le remplacer pour la direction de la prière, cela ne signifiait nullement qu'il considérait ce dernier comme son successeur[128].

Dans une autre version shī'ite, il est dit que tandis que 'Ā'isha insistait pour persuader le Prophète à nommer son père à s place, Ḥafṣa s'efforçait de son côté d'acquérir le même privilège pour son propre père. Toutes deux, de la sorte, cherchaient à écarter 'Alī de cette fonction. C'est pour cette raison que Muḥammad les appela « compagnes de Joseph »[129].

Les Shī'ites n'ont aucun doute que cette tradition, telle qu'elle est rapportée dans les sources sunnites, n'est pas authentique *(makdhūb)*[130]. Ils en diffusent leur propre version. Le quatrième Imām, 'Alī b. al-Ḥusayn Zayn al-'Ābidīn, relate que le Prophète mourant ordonne à 'Alī b. Abī Ṭālib d'officier comme *imām* à sa place. 'Alī obéit, mais en chemin il craint que Muḥammad meure en son absence. Il demande à Abū Bakr d'officier et retourne s'installer au chevet du Prophète. Ce dernier lui demande ce qu'il fait là et 'Alī le lui raconte. Courroucé, Muḥammad exige de 'Alī et d'al-Faḍl b. al-'Abbās de l'aider à se lever et le conduire à la mosquée. Aussitôt arrivé, il congédie Abū Bakr et dirige la prière lui-même[131]. Les Shī'ites infèrent ici que puisque le Prophète congédia Abū Bakr de l'office d'*imām*,

126. Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, t. 3, p. 183; Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī, *Kitāb Jumal min Ansāb al-Ashrāf*, t. 10, p. 66. Par ailleurs, une sentence similaire est attribuée au Kharijite Abū Ḥamza dans un sermon qu'il délivra durant le pèlerinage à La Mecque en 130/748. Voir 'Amr b. Baḥr al-Jāḥiz, *Al-Bayān wa al-Tabyyīn*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Beyrouth 1900, t. 3, p. 122; P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph*, p. 129.

127. Aḥmad b. 'Amr b. Abī 'Āṣim, *Al-Sunna*, t. 2, p. 785-786 (1199).

128. al-Faḍl b. Shādhān al-Azdī al-Naysābūrī, Abū Muḥammad, *Al-Īḍāḥ*, Beyrouth 1982, p. 183; 'Alī b. 'Īsā al-Irbilī, *Kash al-Ghumma fī Ma'rifat al-A'imma*, Beyrouth s. d, t. 1, p. 295. Pour plus de détails concernant cette controverse, voir al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Fuṣūl al-mukhtāra*, ed. N. Ja'fariyān, Beyrouth 1993, p. 124-128.

129. Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhār*, Beyrouth 1983, t. 22, p. 467.

130. 'Alī b. Yūnus al-'Āmilī al-Nabāṭī al-Bayyāḍī, *Al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm ilā Mustaḥiqqī al-Taqdīm*, t. 1, p. 193.

131. Muḥammad b. Jarīr b. Rustam al-Ṭabarī, *Dalā'il al-Imāma*, p. 124; 'Alī b. Yūnus al-'Āmilī al-Nabāṭī al-Bayyāḍī, *Al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm ilā Mustaḥiqqī al-Taqdīm*, t. 3, p. 133-134.

la base de sa légitimité, selon les Sunnites, à succéder au Prophète disparaît purement et simplement[132].

La succession de 'Umar au califat

La supériorité d'Abū Bakr sur 'Umar est exprimée dans les sources précisément par le fait que dans la mémoire collective des musulmans c'est lui qui nomme 'Umar à sa propre succession. Cette nomination avait besoin d'être légitimée car elle n'était pas d'usage.

Pour établir cette légitimité les savants ont recours avant tout à l'ange de la révélation Gabriel. 'Ammār b. Yāsir, un fidèle partisan de 'Alī, est supposé avoir transmis une tradition du Prophète sur ce sujet. Muḥammad lui aurait raconté que lorsque Gabriel se révéla à lui, il lui demanda d'énumérer les vertus de 'Umar telles qu'elles étaient inscrites dans les cieux. Gabriel répondit qu'elles étaient tellement nombreuses qu'il lui fallait les années de vie de Noé pour les énumérer. Puis Gabriel ajouta: « Cependant 'Umar n'est qu'une parmi les bonnes actions d'Abū Bakr » *(wa inna 'Umara ḥasanatun min ḥasanāti Abī Bakrin)*[133].

Apparemment, la tradition est supposée louer les nombreuses vertus de 'Umar. Mais la glose de Gabriel lui procure son vrai sens: toutes les vertus de 'Umar sont égales à une seule belle œuvre d'Abū Bakr. Ainsi, le fait qu'Abū Bakr avait choisi 'Umar à lui succéder était une de ses belles œuvres, parmi une multitude d'autres. Cette tradition aurait visé deux publics différents: d'une part elle répondait à ceux qui prétendaient que 'Umar aurait été un meilleur candidat qu'Abū Bakr à la succession du Prophète; d'autre part elle fournissait un argument décisif contre certains Sunnites, les Shī'ites ainsi que tous ceux qui pouvaient se demander comment Abū Bakr avait pu introduire en Islam une innovation blâmable. Bien que cette tradition ait été considérée comme falsifiée[134], il est clair qu'elle fut diffusée pour affirmer, entre autres, la précellence d'Abū Bakr sur 'Umar. Et quel est le rôle attribué ici au célèbre 'Ammār b. Yāsir? Pourquoi c'est précisément ce partisan acharné de 'Alī qui rapporte cette tradition? Il est bien possible que ce soit une tactique de la tradition sunnite dans sa controverse contre les Alides pour légitimer le passage du califat à 'Umar et non pas à 'Alī.

D'autres traditions fondent la décision d'Abū Bakr concernant sa propre succession sur ses capacités surnaturelles. Ce dernier pouvait deviner les qualités de 'Umar grâce à une clairvoyance innée, une sorte de vision intérieure. Il s'agit de la physiognomonie (*firāsa*), considérée dans la tradition musulmane comme « une perception intuitive guidée par une illumination divine qui fait pénétrer le vrai croyant dans la conscience de l'autre »[135].

Une tradition connue rapporte que trois personnes dans l'histoire étaient les plus douées dans ce domaine *(afrasu al-nāsi thalāthun)*, le troisième ayant été

132. Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nu'mān, Al-Shaykh al-Mufīd, *Al-Ifṣāḥ fī al-Imāma*, Beyrouth 1993, p. 204.

133. Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb Faḍā'il al-ṣaḥāba*, t. 1, p. 429 (678) ; Abū Ya'lā, Aḥmad b. 'Alī al-Mawṣilī, *Al-Musnad*, t. 3, p. 179 (1603).

134. 'Abd Allāh b. 'Adī, *Al-Kāmil fī Ḍu'afā' al-Rijāl*, Beyrouth 1985, t. 7, p. 2541 ; 'Abd al-Raḥmān b. al-Jawzī, *Kitāb al-Mawḍū'āt fī al-Aḥādīth al-Marfū'āt*, éd. Nūr al-Dīn Būyājlār, Riyadh 1997, t. 2, p. 66 (596).

135. T. Fahd, *La Divination Arabe*, Paris 1966, p. 379.

Abū Bakr lorsqu'il nomma 'Umar à lui succéder[136]. Et puisque les deux autres sont des personnages coraniques (la femme madyanite du verset 26 de la sourate 28 et Putiphar, nommé al-'Azīz dans le Coran, du verset 21 de la sourate 12), la tradition trouva naturellement sa place dans l'exégèse sunnite du Coran[137]. En liant Abū Bakr à ces deux personnages, la tradition met tous les trois au même niveau. La *firāsa* d'Abū Bakr et son choix trouvent une légitimité coranique. Par ce *modus operandi* la tradition sunnite réhabilite Abū Bakr et confirme sa précellence sur son successeur.

136. Muḥammad b. Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, t. 3, p. 273; 'Alī b. al-Ja'd al-Jawharī, *Al-Musnad*, t. 2, p. 921-922 (2649) ; 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Shayba, *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthar*, t. 7, p. 435 (37047).

137. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, t. 16, p. 19 (18951) ; 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma'thūr*, t. 4, p. 11-12, concernant l'interprétation du verset 21 de la sourate 12.

« L'ESSENCE DE DIEU EST TOUTE CHOSE »

Identité et différence selon Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)

Christian JAMBET
Paris

La question la plus redoutable qui se soit posée aux théologiens de l'islam est celle du *tawḥīd*. Elle engage celui qui s'y affronte dans des labyrinthes aux détours les mieux faits pour l'égarer. Il n'est pas surprenant que Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī, familièrement nommé Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640), ait employé à la résoudre divers modes de connaissance philosophique, démonstratifs ou procédant au « dévoilement spirituel ». Il soutenait, en effet, que les théologiens (*mutakallimūn*) étaient incapables d'éviter antinomies et apories. En revanche, toute sa philosophie conduirait à la juste perception de l'unité divine, parce qu'elle culmine en l'intuition de l'unité de l'acte pur d'exister[1]. Sa foi shī'ite, qu'il ne distingue jamais de la juste conception de l'unité divine, l'invite à intégrer à ses raisons une exégèse des Dits des Imāms et une herméneutique spirituelle des données de la Révélation coranique.

Mullā Ṣadrā eut l'ambition de parachever le geste le plus authentique de la philosophie et de mettre le point final à la question de l'être, dont l'origine se trouve chez les Grecs, et que les « Modernes », les *falāsifa* de l'islam, les *Ishrāqīyūn*, et les *Ṣūfiyya* ont posée et reformulée, non sans confusion ni erreurs selon lui. Il fut sensible encore à une exigence d'un autre ordre : interpréter de façon satisfaisante le legs de la Révélation, et mettre en harmonie les enseignements du Prophète et ceux des Imāms avec les leçons les plus profondes de la *ḥikma*, de la philosophie. Pour lui, les vérités de sa philosophie, comme celles que ses prédécesseurs avaient atteintes, ont pour origine ce qu'il nomme « la niche de la *walāya*[2] », c'est-à-dire la science dévolue par Dieu, de toute éternité, aux prophètes, aux Imāms et aux vrais savants (*urafā*) qui sont les vrais fidèles.

Il offre ainsi au shī'isme imamite une rationalité organique qui s'accomplit par les voies de la sagesse philosophique et non par celles d'une théologie privée des enseignements de la sagesse, exerçant son autorité au profit des sciences juridiques. Quelle que soit la sincérité de l'attachement que Ṣadrā porte aux commandements de la Loi, notre philosophe ne les confond jamais avec l'exercice nécessaire, mais inférieur, de la juridiction publique. Il leur accorde une valeur morale intérieure qui l'emporte sur leur pouvoir coercitif. Cette quête intransigeante d'une

1. Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *L'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mullâ Sadrâ*, Paris 2002. Traduction anglaise : *The Act of Being*, New York 2006.

2. Il use de cette expression, conjointe à celle de « mine de la *ḥikma* », pour saluer la véracité de ce qu'énonce Abū Naṣr al-Fārābī, à propos du *tawḥīd*. C'est dire qu'il reconnaît en ce philosophe un authentique shī'ite imamite, ce qui devrait ôter tout doute à ce sujet, cela au sens où il entend lui-même la vérité du shī'isme, indissociable de la *ḥikma*. Voir *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī, Kitāb al-Tawḥīd*, éd. M. Khājavī, Qom, 1366 h. s., p. 51. [Nous citons désormais : *Sharḥ*, suivi de la page].

religion intérieure en fait le représentant majeur d'une certaine classe de savants, qui voulurent placer le *'irfân* au sommet des sciences enseignées dans la formation des religieux shī'ites.

Il reste qu'entre les thèses les plus traditionnelles du shī'isme imamite, telles qu'elles se trouvent dans les Dits des Imāms, et les spéculations de Mullā Ṣadrā, il y a bien des disparités. Des disparités de style, tout d'abord, puisque l'enseignement des Imāms, lors même qu'il est conceptuel, n'emprunte pas son lexique à celui de la philosophie. Quand cet enseignement s'exprime en des paraboles inspirées, quand il pratique l'herméneutique mystique ou exerce l'autorité dogmatique, il est une science étrangère à la rationalité théologique ou philosophique qui le transformera et viendra s'imposer à lui, dans l'histoire ultérieure de la pensée shī'ite[3].

Il est des différences plus profondes, que trahit le style nouveau donné à l'exégèse par la sagesse philosophique (*ḥikma*). Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, - mais c'est un exemple majeur - il n'est pas enseignement plus obvie et plus constant du shī'isme imamite que celui-ci: L'essence de Dieu est inconnaissable. Dieu ne se donne à connaître que par Ses noms et attributs, dont la manifestation intégrale est l'Homme de Dieu.

Le présent travail, que nous avons l'honneur et le plaisir de dédier au professeur Etân Kohlberg, a sa source en l'étonnement qui nous saisit, lorsque nous lisons, sous la plume de Mullā Ṣadrā, une affirmation aussi radicale que celle-ci: l'essence de Dieu *est* toute chose. Comment ne pas s'étonner d'une telle affirmation? N'est-elle pas incompatible avec la théologie négative du shī'isme?

Ainsi Ṣadrā écrit-il dans les *Quatre Voyages*: « Celui dont l'essence est simple est le tout des existants »[4]. Il écrit, plus clairement encore, dans son *Commentaire* du recueil de traditions des Imāms rassemblées par Kulaynī: « Son essence est le tout des choses »[5]. Que l'on comprenne que l'essence divine rassemble le tout des choses, des existants, ou qu'elle *soit* toute chose, cela ne fait pas grande différence, s'il faut entendre par là que l'essence divine, tout en étant libre de ce qui procède d'elle, l'enveloppe sur le mode le plus éminent et, plus radicalement, qu'elle *est identique* à ce *tout* qui procède d'elle. Cette assertion repose, à son tour, sur une conviction théologique: les attributs de Dieu qui expriment la perfection divine, expriment le Réel divin en son essence et ne se séparent en aucune façon de Lui. C'est pourquoi comprendre que « Dieu est toute chose » revient à comprendre l'unité foncière de l'essence et des attributs de perfection: « De même que Son être est la réalité de l'être et qu'Il est tout l'être, et que Son tout est l'être, de même l'ensemble de Ses attributs de perfection relève de Son essence »[6].

Comment en convenir, si la foi shī'ite veut que l'essence divine, *en sa dimension cachée*, soit insondable, inconnaissable, et qu'elle transcende toute chose créée?

3. Voir sur ce point Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, Lagrasse 1992, *passim* (nouvelle édition Paris 2007, même pagination).

4. *Al- ḥikma al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, Qom s. d., t. 6, p. 122. « Al-basīṭ al-dhāt huwa kull al-mawjūdāt ». [Nous citerons désormais cet ouvrage: *Asfār*, suivi de la tomaison et de la page.]

5. *Sharḥ*, p. 210. « Dhātu-hu ta'ālā kull al-ashiyā' ».

6. *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya fī asrār al-'ulûm al-kamāliyya*, éd. Seyyed M. Khāmene'ī, Téhéran, 1378, p. 33.

Si elle se révèle, c'est par sa face apparente, qui est la nature divine et humaine des Quatorze Immaculés, de l'Homme de Dieu[7]. Il ne semble pas qu'il y ait place, en un tel ensemble dogmatique pour une affirmation semblable à celle de Ṣadrā. Or, cette affirmation s'accompagne, chez notre philosophe, des plus fidèles témoignages de respect envers les Dits des Imāms concernant la transcendance de l'essence divine. Comment faut-il l'entendre?

Dieu est toute chose, toute chose n'est pas Dieu.

Il serait vain de chercher dans l'œuvre de Mullā Ṣadrā la moindre trace de panthéisme, si par panthéisme nous entendions que Dieu *se confond* avec la totalité des choses, parce qu'Il *n*'existe *qu*'en toute chose. Ṣadrā soutient la thèse exactement symétrique à celle du panthéisme. Il ne dit pas que Dieu n'existe qu'en l'être fini des choses finies, mais que toutes ces choses existent de façon inexprimable en Dieu et par Dieu. « Dieu est l'acte d'exister des monades d'existence[8] » et les existants n'ont d'effectivité réelle que par Lui. Dieu est cause efficiente et finale des choses, ce qui entraîne qu'il en soit aussi la cause immanente: elles « n'ont de réalité singulière que par Sa réalité singulière »[9].

L'identité de Dieu et des choses est celle de son être et de leur être singulier et effectif, parce que cet être singulier est, à sa racine, l'être divin lui-même. L'unicité et la singularité de l'essence divine sont cette même unicité et cette même singularité de l'acte d'exister que l'on trouve dans les choses, par quoi les multiplicités des existants viennent à l'être. En vertu d'un principe d'individuation que vérifie chaque existence, tout existant est unique, ce qui entraîne que les quiddités, les genres et les concepts n'aient de valeur que pour l'intelligence abstraite. Dans l'ordre du concret, c'est l'unicité réelle de la chose, celle de son acte d'exister, qui témoigne de celle de Dieu et qui l'exprime. En vertu de cette expression de la singularité divine en chaque singularité, il est rationnel de dire que la chose n'est-ce qu'elle est qu'en Dieu, et il est équivalent de dire que l'unité divine est seule réelle ou que la multiplicité des existants exprime l'unité divine de façon hiérarchisée. En effet, cette hiérarchie des Intelligences, des âmes, des esprits, des corps exprime l'expansion de l'être divin et n'a de réalité qu'en l'unité du Réel divin: « L'existant, au sens vrai du terme, c'est le Réel et rien d'autre »[10].

7. Henry Corbin, *Face de Dieu, Face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris 1983, p. 239; Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, p. 114 *sqq.*; id., « Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne », dans *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shî'ite*, Paris 2006, p. 223 *sqq.*

8. *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, éd. M. Khājavī, Qom, 1366 h. *s.t.* 4, p. 357 [Commentaire du « verset de la lumière » (24:35) sur « Dieu est la lumière des cieux et de la terre »].

9. *Asfār*, t. 6, p. 110.

10. *Ibidem*. Voir *Tafsīr al-Qur'ān*, *loc. cit.*: « L'existant réel, c'est le Réel et rien d'autre. L'existentialité de ce qui est autre que Lui est fonction du fait d'être prise avec Lui, à la façon des ombres et des silhouettes que l'on voit dans les miroirs polis lorsque se reflète l'individu concret. »

Procession, conversion, immanence.

Partons de cette thèse : Dieu est la perfection des choses et le tout des existants. C'est vers Lui que toutes les réalités font retour[11].

Le retour (*ma'ād*) de toute chose en Dieu se produit lors du « rassemblement » (*ḥashr*) de l'ensemble de la création. Ce rassemblement a lieu au terme des événements de la Résurrection majeure. Ṣadrā interprète cette prophétie eschatologique dans un schème néoplatonicien, celui de la conversion répondant à la procession. Selon lui, les âmes végétales, animales, les esprits régents des corps terrestres et célestes, mais aussi les minéraux et les Éléments, toute chose « se rassemble » dans le degré immédiatement supérieur, de sorte qu'à terme, tout se rassemble en l'Intelligence. Comme le dit Ṣadrā, ramassant une longue méditation en une formule : « L'intelligence en acte est tous les existants »[12]. Il est donc patent que l'interprétation néoplatonicienne de la conversion de l'Intelligence en Dieu décide du sens à accorder au retour de toute chose en Dieu. Comme la fin ne diffère pas de l'origine, puisque Dieu est cause finale et cause originelle de toute chose, ainsi que nous comprenons le retour de l'Intelligence en Dieu, ainsi nous comprenons la présence de toute chose en Dieu.

Selon un schème emprunté explicitement à la *Théologie* dite d'Aristote, c'est-à-dire au Plotin arabe, le « retour », le « rassemblement » est pensé comme une « conversion » ou « remontée » (*ṣu'ūd*), qui répond à une « procession » initiale, l'arc de la « descente » (*nuzūl*). La procession, suivie de la conversion, décrit un cercle qui est celui de la « permanence » ou immanence (*baqā'*) en Dieu. La prédilection sadrienne envers la version arabe des *Ennéades* n'est pas un aspect contingent de cette philosophie. Ṣadrā doit au Plotin arabe l'intuition majeure de sa métaphysique, l'idée du mouvement essentiel ou substantiel (*al-ḥaraka al-jawhariyya*), qui est cette « motion libératrice » que Jean Trouillard nous apprit à reconnaître chez Plotin[13].

La pleine compréhension de la thèse selon laquelle « l'essence divine est toute chose » suppose connue la dialectique de l'Un pur, telle qu'elle s'énonce au début du chapitre dix de la *Théologie* :

> L'Un pur [absolu] est la cause de toutes les choses, mais il n'est semblable à aucune des choses, mais il est principe de la chose sans être lui-même les choses. Mais toutes les choses sont en Lui, et Il n'est pas, Lui, en aucune des choses. Cela parce que toutes les choses procèdent de Lui, que leur stabilité et leur permanence dans l'être sont par Lui, et que leur retour se fait vers Lui[14].

Dans sa troisième démonstration du retour de l'Intelligence en Dieu, Ṣadrā analyse le concept fondamental qui détermine l'essence de l'Intelligence : *al-tajallī*, la révélation, l'acte de se montrer en pleine lumière. L'Intelligence est la forme de cette révélation de soi que le Réel divin fait émaner *en Soi*. Ṣadrā insiste sur un aspect important de cette révélation de Soi : ce qui est manifesté, c'est-à-dire

11. *Asfār*, t. 6, p. 110.
12. *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. M. Khājavī, Téhéran 1984, p. 580. C'est ce qu'énonce presque littéralement la *Théologie* dite d'Aristote. Cf. *Théologie*, éd. A. Badawī, *Plotinus apud Arabes*, Le Caire 1955, p. 139.
13. Jean Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955, p. 110 *sqq*.
14. *Théologie*, éd. Badawī, p. 134. Le texte arabe correspond à Plotin, *Enneades*, V/2/1.

le Réel divin, ne diffère pas, *en réalité*, de la forme de sa manifestation dans l'Intelligence :

> L'essence de Dieu se montre par soi en pleine lumière en l'Intelligence, et l'essence de la première Intelligence est la forme de cette révélation, puisqu'il n'est pas pour Dieu d'autre réceptacle à la révélation que Sa propre essence. Ce par quoi se fait la révélation, ce qui se révèle, ce en quoi il se révèle sont, eux tous, une réalité unique. Il n'y a pas deux réalités, l'essence de l'Intelligence et la révélation du Réel en elle [...] La forme de l'essence du Réel n'est pas chose étrangère à Son essence.[15]

Le modèle spéculaire nous permet de nous représenter cette révélation qui ne sort pas de Celui qu'elle révèle, cette production ou procession qui ne fait pas quitter l'essence par l'essence, et ainsi, à terme, l'inclusion de toute chose dans l'essence. Il permet aussi de penser la différence entre l'essence et sa réflexion dans le tout : Différence et identité ne sont que les deux faces d'une seule réalité. Dans le reflet de l'Intelligence, sur le miroir divin, il n'y a que la forme de l'essence divine.

L'Intelligence est image (*mathal*) et l'essence est ce dont elle est l'image. La forme de la réflexion ne fait qu'un avec le Réel qui se réfléchit en elle. Ce modèle spéculaire permet de concilier l'abscondité de l'essence et sa pleine révélation.

Dans son commentaire du « verset de la lumière » (Coran 24:35), Ṣadrā cite, entre autres traditions, cette phrase de l'Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib : « Je ne servirais pas un seigneur que je ne verrais pas »[16]. Que Dieu dise de lui-même qu'Il est lumière signifie que « l'être de toute chose, c'est son apparition »[17]. Or, cet *apparaître* est l'essence divine elle-même, car, écrit Ṣadrā, « c'est par Son essence qu'a lieu l'éclaircie qui illumine l'obscurité nocturne des quiddités ténébreuses, des essences, c'est par elle que se propage la lumière dans les corps des réalités singulières. Le soleil de Sa grandeur s'élève aux horizons des réalités des possibles et dissipe le néant et les ténèbres du climat des significations et des objets d'intellection »[18].

L'Intelligence universelle et le nom *Allāh*.

L'Intelligence universelle est le miroir de cette éclaircie de l'être. Les caractéristiques du « monde de l'Intelligence » sont celles que l'on peut trouver dans la *Théologie* dite d'Aristote. Parmi ces propriétés de l'Intelligence il y a singulièrement celle-ci, que relève Ṣadrā, lorsqu'il cite un long passage de la *Théologie* dans la *Risālat al-ḥashr* aussi bien que dans le chapitre correspondant des *Quatre Voyages* : L'Intelligence est la totalité des archétypes des choses inférieures. Elle est l'Image de Dieu tout en étant le modèle, l'archétype de toutes les réalités effectives[19]. Ces enseignements tirés de la *Théologie* s'harmonisent avec ceux de la

15. *Asfār*, t. 9, p. 246.
16. Cf. Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī* [*Kitāb al-tawḥīd, bāb jawāmi' al-tawḥīd*] t. 1, Téhéran 1380/1382 h, p. 159. Cité par Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 4, p. 358.
17. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 4, p. 353. On peut entendre : l'apparition de cet acte d'être précis, ou l'apparition de la lumière divine. C'est tout comme.
18. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 4, p. 360.
19. Christian Jambet, *Se rendre immortel*, suivi du *Traité de la Résurrection* de Mullā Sadrā, Montpellier 2000, p. 128 *sqq*. Cf. *Asfār*, t. 9, p. 245-247.

tradition des « *Pahlawīs* », des Anciens Perses, et Ṣadrā mentionne le thème sohravardien de Bahmān-Lumière. Ils s'harmonisent aussi avec la tradition islamique, qui fait de l'homme l'image de Dieu, en soutenant que l'Intelligence est le calife de Dieu *et son image*[20].

L'unité divine ne s'énonce qu'à se nier et à *distinguer* l'essence de sa manifestation. Cette distinction est une simple différence de perspective, le tribut de la faiblesse de notre perception[21], et déjà de la faiblesse de perception de la première Intelligence, incapable d'embrasser et de dominer ce dont elle est l'image, l'essence divine. Elle ne ruine pas l'unité entre l'essence et l'ensemble des choses rassemblées en l'Intelligence. L'unité foncière de l'essence et du tout rassemblé en l'Intelligence se traduit par le fait qu'au « rassemblement » l'Intelligence s'immerge en l'essence divine et ne subsiste plus qu'en elle, et cette immersion témoigne d'une unité paradoxale, qu'exprime le statut du nom divin *Allāh*.

Il est remarquable, en effet, que Ṣadrā intègre au schème reçu du Plotin arabe un autre schème, reçu celui-là du système d'Ibn 'Arabī[22]. Nous savons que la manifestation en pleine lumière du Réel (*tajallī*), la révélation de l'Un absolu ou essence absolument une est un processus d'apparition (*ẓuhūr*) qui se produit au sein du Réel et non hors de Lui. Elle consiste pour l'Un absolu à se rendre manifeste en l'Un total, à passer de l'abscondité de l'unité indicible à la révélation de l'unité totale. Cette manifestation correspond à la révélation de l'Un en l'Intelligence qui en procède, à ceci près que l'Être absolu, ou « essence absolument une » se substitue à l'Un « au-delà de l'essence ». Par l'effet de la rencontre avec Ibn 'Arabī, Nous voici conduits chez Porphyre plutôt que chez Plotin. Tel est l'effet de l'omniprésence du vocabulaire de l'être.

Dans la langue empruntée au lexique d'Ibn 'Arabī, il s'agit de la manifestation de l'essence absolument une (*al-dhāt al-aḥadiyya*) dans l'essence une (*al-'ayn al-wāḥida*). Ṣadrā fait correspondre à cette dernière la Réalité muhammadienne (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), le Nom suprême, l'Intelligence universelle et le monde des Intelligences[23]. La suite de ce processus de manifestation correspond au schème de la procession de L'Âme universelle et de la Nature. L'Âme universelle reçoit la lumière de l'Intelligence universelle. Aux rangs inférieurs du monde de l'Âme, nous trouvons l'âme imaginative, puis l'âme imprimée dans le corps,

20. *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 450 *sqq*. Le thème de la création à l'image de Dieu se déploie encore au sujet de l'âme humaine, « que Dieu créa à son image » (Commentaire de la sourate *Yāsīn*, 36:82-83), *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 5, p. 384. On sait que la source est un *ḥadīth* prophétique rapporté par Abū Ḥurayra.

21. L'occultation (*ghayba*) de l'essence divine (Lui, *huwa*) n'est pas le fait de Dieu, mais de notre déficience. Lorsque l'Intelligence s'éveille, dit Ṣadrā, elle sait que la potentialité et la privation d'être provoquent, en raison du degré relatif d'éloignement, cette obscurité de la perception de Dieu en chaque degré des existants créés ou instaurés. Voir *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 1, p. 45.

22. La méditation sadrienne sur le nom *Allāh* se déploie, en relation expresse aux textes d'Ibn 'Arabī, dans son commentaire des Dits des Imâms, *Sharḥ. Kitāb al-tawḥīd*, chap. XV, « De l'éduction des noms divins », p. 245-250, p. 252 *sqq*. Lorsqu'il homologue *Allāh* aux noms « al-a'lā al-'āzim », Ṣadrā dit que « 'Alī » est le nom de l'Homme parfait et qu'il n'y a aucune différence entre lui et l'ami de Dieu, Muḥammad, dans l'ésotérique de la prophétie et de la *walāya*. L'Homme parfait est créé selon la forme du nom *Allāh*. Cette attestation claire de la foi shī'ite récapitule l'ensemble des thèses sur les noms divins et fait du porteur du nom « 'Alī » le symbole de l'unité de toute chose en Dieu. Cf. *ibid.*, p. 253. Sur la figure de 'Alī chez Ṣadrā, voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 231-251.

23. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 3, p. 66 [sur Coran 2:34].

puis les facultés psychiques et l'âme végétative. De là, nous passons au monde des corps privés d'âme, les minéraux, et enfin aux Éléments et à la matière première. La conversion générale répondant à cette procession intègre tous les existants à la première manifestation du Réel divin, qui est l'Intelligence universelle. C'est elle que désigne le nom *Allāh*.

Il convient ici de souligner déjà l'importance de la correspondance établie entre le nom divin *Allāh* et l'Homme parfait, lui-même correspondant à la Réalité muhammadienne. Nous la retrouverons au terme de notre parcours. C'est par la médiation de l'Homme parfait que le Nom divin totalise en lui toutes les choses. En effet, l'Homme parfait est le lieu de manifestation du nom *Allāh*, il est le microcosme correspondant au macrocosme. Dans cette symbolique mystique, dont le relais en milieu imamite se trouve être l'œuvre de Ḥaydar Āmolī (né en 720/1320), la correspondance entre le Livre coranique, le Livre de l'univers et le Livre de l'Homme tente de rendre accessible à l'intelligence mystique la manifestation première de l'essence divine, que condense le nom *Allāh*. Sans cette symbolique, il serait impossible de saisir la cohérence intégrale d'une philosophie shī'ite qui entend sauver l'unité de l'essence divine tout en intégrant l'ensemble de ses manifestations en celui qui permet la médiation entre Dieu et les mondes, entre les mondes eux-mêmes, et entre l'Impératif et la Création: l'Homme parfait, le Prophète et l'Imām[24]. La synthèse symbolique de Sayyed Ḥaydar permettra aux *ḥukamā'* imamites de concevoir l'Homme parfait sous les traits traditionnels de l'Imām, tels que les révèlent les traditions les plus anciennes du shī'isme. L'œuvre de Ṣadrā offre ainsi à la thématique du shī'isme un double filtre, celui du Plotin arabe et celui de la lecture d'Ibn 'Arabī par Ḥaydar Āmolī. Il n'est pas certain que leurs perspectives aient un seul et même foyer. C'est ce qui explique les évidentes tensions à l'œuvre chez Ṣadrā.

Nul doute que Mullâ Ṣadrā ne s'inspire de l'œuvre d'Ibn 'Arabī lorsqu'il interprète le nom *Allāh*. Il en retient principalement ceci : le nom *Allāh* désigne le rang de la divinité qui rassemble la totalité des modes d'être, des perspectives, des caractères et des perfections de Dieu. Il enveloppe l'ensemble des noms et attributs divins. Le nom *Allāh* fait donc écran (*barzakh*) entre l'essence absolument une et les lieux de manifestation qui se trouvent dans le monde de la Création comme dans le monde de l'Impératif. C'est dire qu'*Allāh* est médiation universelle, manifestation intégrale, mais aussi voile, écran, dérobant l'essence absolument une qu'il révèle en totalité. Réciproquement, tout ce qui existe dans « le monde de la potentialité » est la forme d'un nom divin, qui est un nom d'*Allāh*[25]. Les noms que nous

24. Nous renvoyons à notre article, « Conversion et métamorphose de l'âme en islam shī'ite », *Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées* 12 (2008), p. 119-138. Le commentaire des *Fuṣūṣ al-ḥikam* d'Ibn 'Arabī par Sayyed Ḥaydar Āmolī, tout comme la somme des doctrines du shī'isme spéculatif, rédigée sous le titre *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār* [La Somme des mystères et la source des lumières] offrent une synthèse de la pensée d'Ibn 'Arabī et de la pensée shī'ite. Elle prépare la synthèse sadrienne. Sur le *tawḥīd* selon Ḥaydar Āmolī, voir Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981, p. 33 *sqq*.

25. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 1, p. 34. Ici encore, il est certain que Ṣadrā reprend à son compte une synthèse doctrinale dont l'une des versions les plus solides se trouve chez Ḥaydar Āmolī. Le vocabulaire sadrien, la conception sadrienne des univers, la synthèse entre un schème néoplatonicien, le schème d'Ibn 'Arabī et l'exégèse imamite, tout cela se trouve déjà fixé par Ḥaydar Āmolī. L'originalité de Mullâ Ṣadrā consiste dans l'organisation de ce système herméneutique en une métaphysique

prononçons, dans l'invocation et la louange, sont des noms de noms, et ces noms divins ainsi nommés sont à leur tour des dérivés du nom *Allāh*. C'est selon cette première manifestation, concentrée en *Allāh*, qu'il faut entendre que « l'essence de Dieu est toute chose ». L'essence se manifeste en soi, en elle-même se produit la première manifestation, et c'est en ce processus interne que réside le fondement de la totalité des existants, c'est-à-dire de la totalité des « jaillissements de lumière » (*lama'āt*) où l'essence s'exprime.

L'unité du tout trouve en *Allāh*, image de l'essence divine. C'est en ce nom suprême que l'unité totalisatrice peut s'exprimer, en vertu d'une identité que rien ne brise. Un *ḥadīth* précise :

> Celui qui s'imagine connaître *Allāh* par un voile, par une forme ou par une image est un associateur (*mushrik*), car son voile, sa forme et son image sont autres que lui. Lui il est seulement un, et il fait être un (*muwaḥḥid*). Comment attesterait-il son unité, celui qui s'imagine le connaître par l'autre que lui ? Ne connaît *Allāh* que celui qui le connaît par *Allāh*, et celui qui ne le connaît pas lui-même ne le connaît pas, mais seulement connaît l'autre que lui. Il n'y a rien entre le Créateur et le créé. *Allāh* est le créateur des choses, il ne provient d'aucune chose, et *Allāh* est nommé par ses noms, et il est autre que ses noms et ses noms sont autres que lui.[26]

Telle est l'éminente dignité du nom *Allāh* : il nomme le silence de l'essence, ou plutôt l'excès de sa manifestation, qui interdit de la connaître par autre chose que Soi, qui interdit à tout autre qu'elle de connaître l'essence divine. Mais cette solitude de l'essence se renverse. Certes, elle ne se montre qu'au prix d'une négation première : l'essence est dite d'abord, paradoxalement, *non existante*. Nous retrouvons ici l'inspiration radicale du Plotin arabe. Mais cette première négation est niée, et l'essence est *non non existante*, elle est *non une* et *non non une*[27]. C'est au moment second de cette double négation que l'occultation de l'essence se renverse en une manifestation totale de soi en *Allāh*, qui englobe toutes ses émanations dans le créé. C'est pourquoi l'on ne peut connaître le tout que par le tout, *Allāh* par *Allāh*.

En vertu de cette expression, toute chose reçoit son existence d'un attribut divin. Elle est pour lui manifestation extérieure, tandis qu'il est son ésotérique. Le rapport entre les choses qui peuplent les mondes et les attributs divins est le rapport du signe au signifié. Ṣadrā résume sa pensée, fortement influencée par Ibn 'Arabī, dans ce passage des *Quatre Voyages* :

> Chacun des attributs suprêmes de Dieu, chacun de ses noms suprêmes implique l'existentiation (*ījād*) d'un des créés. Ce créé pointe vers ce nom[28], comme les formes d'apparition (*ashbāḥ*) pointent vers les esprits et comme les ombres pointent vers les individus, comme les choses apparentes vers les choses cachées et les miroirs vers les réalités véritables. Le monde seigneurial est donc un monde au plus haut point éminent, selon la perspective des multiples significations des noms

cohérente, grâce à la doctrine de l'être qui lui est propre. Sur ce dont il s'agit ici, voir entre autres textes de Sayyed Ḥaydar Āmolī, son exposition de la « théophanie essentielle » dans *Tafsīr al-muḥīṭ al-a'ẓam*..., t. 1, s. l. 1373 h. s./1414 h. l., p. 392 *sqq*.

26. Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, t. 1, p. 135. Il s'agit du quatrième *ḥadīth* du quinzième chapitre du *Kitāb al-tawḥīd*. Cité et commenté par Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 254.

27. *Sharḥ*, p. 257.

28. *Yadullu dhālika l-makhlūqu 'alā dhalika l-ism*.

> et des attributs. Avec cela, en lui tout existe d'un acte d'exister unique, simple en tout point de vue.[29]

La simplicité divine

Étant cause finale, perfection et point ultime du retour de toute chose dont Il est l'origine, Dieu ne peut qu'être le tout de ces existants qu'il a fait être et dont il est l'être. Ṣadrā démontre cette thèse en partant de la notion de simplicité. L'unité divine est celle de l'acte pur d'exister. Cette unité est identique à la simplicité. Or, « tout ce qui est simple en sa réalité essentielle est le tout des réalités d'existence, à l'exclusion de tout ce qui se rattache aux imperfections et aux néants »[30]. Dieu n'est pas le tout des quiddités ou de ce qui n'est qu'une ombre dégradée de l'être, car les quiddités n'énoncent que la limitation et donc l'imperfection de ce dont elles sont les quiddités. Dieu n'est pas le tout des imperfections, mais bien le tout des actes d'exister : « Il est le tout de l'être, de même que le tout de Lui est l'acte d'être »[31]. En Dieu, unité, simplicité, perfection, existence et totalité ne font qu'un.

La thèse panthéiste soutiendrait que Dieu est la somme de toutes les quiddités, et Dieu serait alors une multiplicité d'espèces. La thèse sadrienne veut, au contraire, que les quiddités ne soient que les ombres des actes d'exister, et rien n'interdit d'affirmer : Dieu est toutes les choses, *car il n'est pas le tout des choses dans leurs limites*, mais il enveloppe l'ensemble de l'être, il est le maximum de l'existence, d'où dérivent, selon leur degré d'intensité et de perfection, toutes les existences.

Ṣadrā démontre que la notion même de simplicité est inhérente à celle d'unité et qu'elle implique que Dieu, le Réel absolument simple, soit tout. S'il était A sans être B, si quelque existence lui était donc extérieure, il s'ensuivrait une inévitable limitation de son essence. Que celle-ci s'adjoigne B et cela entraînera la composition de son essence. Or, toute composition implique la multiplicité, ce que le *tawḥīd* refuse. A cela, objecte-t-on que définir une essence, c'est nier qu'elle soit une autre essence, et Ṣadrā répond que cette négation sera toujours celle d'un certain mode d'être, par exemple celui de la chevalinité pour l'homme, mais que, *ipso facto*, on supposera la composition d'une forme et d'un substrat matériel. C'est le cas des substances composées. Mais il ne peut en être ainsi de l'acte pur d'exister, qui est l'essence divine.

Ainsi Ṣadrā rejette-t-il l'existence *réelle* d'attributs de négation en Dieu. Certes, Dieu n'est pas imparfait, et il faut nier de Lui tout néant et toute imperfection, mais, dit Ṣadrā, cette négation d'une négation n'est autre que la positivité initiale de l'acte d'exister absolu : celle-ci ne résulte pas du processus dialectique que sera la négation de la négation, et « nous entendons par l'absolu ce pour quoi il n'est aucun enchaînement avec le néant »[32]. L'être absolu se distingue de l'être déterminé, enchaîné, en ce qu'il « est toutes les choses, sur un mode plus simple, et cela parce qu'il est l'agent de tout acte d'exister enchaîné et sa perfection [...]

29. *Asfār*, t. 6, p. 146 *sqq*.

30. *Asfār*, t. 6, p. 110.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 114.

Par conséquent, le principe et la source de l'effusion de toutes les choses doit être nécessairement toutes les choses, sur un mode plus élevé et plus éminent »[33].

Ṣadrā invoque l'autorité d'un verset coranique, « que les cieux et la terre étaient un chaos que Nous avons séparé » (21:30) pour en proposer l'exégèse suivante : le chaos désigne l'unité de la réalité de l'être un et simple. L'eau réelle est la miséricorde divine, et le flux de la grâce divine symbolise, à son tour, le flux de l'être s'écoulant en la totalité des existants. Ce flux n'est autre que celui des expressions des attributs divins de perfection, caractérisant l'essence divine, science, puissance, volonté et vie : « Donc la totalité des existants, jusqu'aux minéraux eux-mêmes, sont vivants, savants et parlants, glorifiant Dieu, témoignant de l'existence de leur Seigneur, ayant connaissance de leur Créateur et de leur Principe »[34].

Voie négative et voie affirmative

Les attributs de négation expriment, en réalité, la négation de tout attribut[35]. Précisons : la négation de tout attribut qui serait un supplément à l'essence divine. Nous verrons plus loin comment Ṣadrā interprète en ce sens les propos des Imāms. Relevons, pour le moment, ce qu'il dit, dans *Mafātīḥ al-ghayb*, de la signification des attributs de négation[36].

Ces attributs nient l'assimilation de Dieu aux catégories et aux prédicats de l'existant créé : Il n'est pas substance, puisqu'Il n'a pas de quiddité, Il n'est pas accident, puisque l'accident a besoin d'un substrat, Il n'est pas un corps, Il n'est pas une forme, Il n'est pas matière première, etc. Ces attributs qui expriment la négation des propriétés des créatures signifient la liberté absolue, l'indépendance de Dieu à l'égard de ce qui est autre que Lui. Cette négation ne signifie pas que l'ensemble des attributs divins forme un concept unique, qu'ils soient indifférenciés, se résument en un seul, la transcendance, ce qui aurait pour conséquence de professer une forme de *ta'ṭīl*.

Au contraire, dit Ṣadrā, il faut comprendre, par une sorte d'analogie, que la voie négative consiste à souligner en Dieu l'unité de l'acte d'exister, tandis que la voie affirmative, qui soutient en Dieu la multiplicité de Ses attributs consiste, en quelque sorte, à énoncer, de divers points de vue, *ce* qu'est Dieu. Les attributs positifs sont donc à Dieu comme la quiddité est à l'acte d'exister. Mullā Ṣadrā écrit, au sujet de la relation entre le nom *Allāh* et l'expression "Lui" : « Sache que la relation du nom "Lui" et du nom *Allāh* est semblable à la relation de l'acte d'être et de la quiddité dans le possible, si ce n'est que le Nécessaire n'a pas de quiddité autre que l'existence »[37].

33. *Ibid.*, p. 116.
34. *Ibid.*
35. Ṣadrā cite Sohravardī, qui soutient que les attributs de négation n'expriment pas plusieurs négations, mais une négation unique dont les autres négations sont la conséquence : la négation de la potentialité. Il loue cette thèse, « qui atteint au sommet de l'excellence ». Il ajoute que cette négation unique est *négation de la négation*, puisqu'elle nie une négation fondamentale, la potentialité, ce qui entraîne la négation de la substantialité, de l'accidentalité, de la corporéité, de la qualité, de la quantité, etc. L'être nécessaire ne tombe sous aucune des catégories de l'étant, et non plus sous les attributs du corps. Voir *Asfār*, t. 6, p. 121.
36. *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 254-256.
37. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 1, p. 42.

Cette analogie n'est rien d'autre qu'une image. Elle a cet avantage de nous montrer ce qu'est toute image, car elle en dévoile le sens dans la première image qui se configure sous le nom *Allāh*. L'image de l'essence divine en *Allāh* est à l'essence comme la quiddité est à l'acte d'être, elle est la métaphore de l'essence divine, et elle en est l'ombre. Ainsi, toutes les images sont les manifestations et les ombres d'une réalité indicible. Elles montrent ce qui ne saurait se dire. Il faut d'ailleurs distinguer rigoureusement en Dieu l'acte instaurateur, qui transcende toute catégorie, de l'acte générateur, qui suppose chez les existants créés la temporalité. L'acte instaurateur offre l'existence, dans l'éternité, à des expressions de l'image de Dieu, aux expressions des noms divins contenus dans le nom *Allāh*. L'acte générateur institue dans le temps les divers existants qui sont les lieux de manifestation, les images, de l'image archétype éternelle.

L'acte divin est lumière pure. Nous comprendrons que cette lumière ne se peut concevoir sans la négation de toute multiplicité, étant pure simplicité. Mais elle ne se sépare pas de sa réflexion dans la multiplicité de ses propres rayonnements. Éviter le *ta'ṭīl*, la dépossession de Dieu, c'est éviter le *tashbīh*, en comprenant exactement ce que le Prophète a voulu dire, quand il affirma : « J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes ».

Ṣadrā nous dit que cette forme est la « forme intelligible de lumière, exempte des dimensions spatiales et des localisations ». C'est « la forme de l'être, mieux dit, la forme du tout, mieux dit, le tout de la forme ». La manifestation de Dieu, par quoi l'essence se donne à voir, est forme de l'être. Étant forme de l'être, elle est forme du tout, puisque la totalité de l'étant existe par l'acte d'exister divin. Étant forme du tout, elle est le tout de la forme, elle est la forme en sa vérité universelle, en sa réalité épiphanique absolue. « On applique donc à Dieu l'expression de *la forme*, parce qu'il possède la réalité de la forme de l'être, la forme de la divinité et la forme de l'Intelligence ». Dieu, écrit-il, est « pure théophanie »[38] car : « Qu'est-ce que la lumière, sinon purement la forme, apparente par soi à l'autre que soi ? »

Identité à soi, Dieu est identique à sa manifestation première, « sous la plus belle des formes », Il est sa propre révélation, sa théophanie, sans distinction d'essence entre Celui qui se révèle et la forme où Il se révèle. Le modèle théophanique permet ainsi de donner un sens à l'affirmation : Dieu est toute chose.

L'interprétation de la transcendance divine

En sa radicalité, cette thèse provoque une objection : Que devient la transcendance divine, si l'essence de Dieu est « toute chose » ? Si toute chose a pour être une effusion de l'être divin, si elle exprime cette essence sous un certain mode, ne faut-il pas que les noms et attributs divins, dont les choses sont les « lieux de manifestation », s'absorbent dans l'essence divine ? Comment concilier les conséquences ultimes d'un *tawḥīd* qui professe l'unité intégrale de l'être et les traditions

38. « Wa li-llāhu maḥd al-tajallī », *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 256. Voici l'interprétation sadrienne de la corporéité divine : le corps divin est le corps intelligible (*al-jism al-'aqlī*) correspondant à l'homme intelligible « dont Platon et ses shī'ites [sic] ont établi l'existence ». Cet homme intelligible est l'image du créateur (*mithāl li-l bārī*), qui se révèle, à son tour, en l'ensemble des créatures. Kulaynī, t. 1, p. 125, *Sharḥ*, p. 193 *sqq*.

explicites des Imāms, qui fondent les prises de position imamites en matière de théologie des noms et attributs divins?

Pour aller au cœur de la compréhension sadrienne de l'enseignement des Imāms, revenons au vaste commentaire des *Uṣūl al-Kāfī* de Kulaynī, plus précisément au livre du *tawḥīd*.

Le chapitre deux de ce livre comprend sept traditions, que Mullā Ṣadrā commente. Ces *ḥadīths* sont regroupés en fonction d'une question: En quel sens faut-il dire que Dieu est « quelque chose » ? Il est évident que Dieu doit d'abord être « quelque chose » s'il doit être « toute chose ». Mais, si nous disons qu'il est « quelque chose », cette assertion ne porte-t-elle pas atteinte à sa pure transcendance?

La réponse, allusive, est fournie dans le dernier *ḥadīth* de la série: « On interrogea Abū Ja'far [Muḥammad al-Bāqir] : est-il permis de dire que Dieu est "quelque chose?" Il répondit: "Oui, en Le sortant de deux limites, la limite du *ta'ṭīl* et la limite du *tashbīh*" »[39]. Relevons ici un exemple de ce que nous constatons plus généralement: le lexique de l'Imām n'est pas philosophique, le mot « chose » (*shay'*) ne désigne ni l'essence, ni l'existence, ni la substance ni l'accident, aucun des concepts de la philosophie. Sa crudité, sa rudesse si l'on ose dire, défie l'entendement. Le travail de Ṣadrā consiste à acclimater ce lexique à sa propre philosophie, qu'il juge congruente à l'intention de l'Imām.

La voie droite évite le double piège du *ta'ṭīl* et du *tashbīh*. Pour la suivre, Ṣadrā doit d'abord expliquer un autre *ḥadīth* du cinquième Imām.

> À la question posée, « Imagines-tu l'existence de quelque chose? » l'Imām répond:
> Oui, ni intelligée, ni définie, de sorte que ce que ton imagination lui impose de « quelque chose » diffère au plus haut point de ce qu'Il est. Aucune chose ne Lui ressemble et les imaginations ne Le perçoivent pas. Comment les imaginations Le percevraient-elles, alors qu'Il est, au plus haut point, différent de ce qu'on intellige et de ce qu'on se représente dans les imaginations? On s'imaginera seulement « quelque chose » non intelligée et non définie[40].

Ṣadrā soutient que le *ta'ṭīl*, cette opération qui dépossède l'essence divine de toute propriété, repose sur une confusion logique et une erreur métaphysique. En fidélité au dire de l'Imâm, il soutient que Dieu est « quelque chose », ce qui veut dire qu'Il est un *réel*, sans que cela entraîne qu'Il possède une « choséité » commune aux existants possibles et à l'Être nécessaire par soi. Il analyse le raisonnement des théologiens (*mutakallimūn*), qui professent le pur *ta'ṭīl* et s'interdisent de subsumer Dieu sous « la chose », « l'existant » et autres concepts semblables. Selon eux, si Dieu était « quelque chose », un « existant », une « réalité essentielle », il s'associerait aux choses dans le concept de la choséité, aux existants dans le concept de l'étantité, aux réalités essentielles dans le concept de réalité essentielle. Par conséquent, la transcendance divine impose qu'on n'applique pas à Dieu de tels concepts. Selon Ṣadrā, l'erreur des *mutakallimūn*, erreur logique et métaphysique, consiste en ce qu'ils confondent deux jugements bien distincts:

39. Muḥammad Ya'qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī, Kitāb al-tawḥīd*, p. 106 *sqq*. La même thèse est présente dans le deuxième *ḥadīth*, p. 104. Sur ces *ḥadīths*, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 114.

40. Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, p. 104.

Accorder à Dieu d'être « quelque chose » - ce qui est juste - et affirmer que l'essence divine s'identifie à la signification universelle du concept de « chose » - ce qui est faux.

Pour dissiper cette confusion, Ṣadrā dispose d'un argument précis: Il propose de distinguer le concept possédant une compréhension universelle, tels « la chose » ou « l'existant », et l'existant concret effectif, un homme, une sphère céleste, un arbre, une pierre. Jamais, dit-il, un concept universel n'existera dans le concret extérieur, pas plus la choséité de la chose qu'aucun autre car, s'il en allait autrement, il y aurait une infinité de choses, infinité perpétuellement ouverte, la choséité possédant à son tour une choséité, et ainsi de suite à l'infini, ce qui multiplierait les existants en un infini en acte, ce qui est impossible. Les concepts universels sont de simples abstractions de l'esprit. Dire de Dieu qu'Il est « quelque chose » ne signifie rien d'autre que ceci: Il est réel dans l'ordre du concret. Cela ne signifie pas qu'il soit subsumé sous le concept de chose, et qu'en son essence il tombe, avec d'autres choses, sous un concept universel abstrait, qui appartient aux représentations les plus banales de l'esprit. Dieu est réel, mais il n'a pas une quiddité. C'est pourquoi, selon Ṣadrā, l'Imām veut dire:

> Bien que l'essence divine ne soit point intelligée, ni définie par quelque définition limitative, pourtant elle relève de ce à quoi s'applique le concept de chose, mais tout ce qu'on s'imagine ou se configure des choses singulières diffère de ce qu'est l'essence divine, aucune chose ne lui est essentielle que l'on puisse percevoir ou imaginer. En effet, tout ce qui réside dans les imaginations et les intellects, eh bien, ses formes de perception sont des qualifications psychiques et des accidents subsistant dans la pensée, ses significations sont des quiddités universelles qui accueillent la participation et la division. Dieu diffère donc des choses et il diffère de ce qu'on se configure dans les imaginations et les pensées[41].

Le *ta'ṭīl* consiste à mal interpréter la transcendance divine, par une voie négative qui fait de l'essence divine une « non chose », un pur néant, tandis que le *tashbīh* est la voie erronée de l'assimilation, qui tire du fait que Dieu soit quelque chose cette conséquence fausse: Dieu est *une* chose, singularisée et définie par quelque limite, comme un corps, une substance, une qualité, une quantité. Dieu est bien *quelque chose*, mais qui ne tombe sous aucune des catégories de l'étant et qui ne peut se concevoir ni s'imaginer sous une forme quelconque[42].

C'est pourquoi Ṣadrā commente de la façon suivante le *ḥadīth* du cinquième Imām énonçant que « Dieu est indépendant de Sa création et Sa création est indépendante de Lui et toutes les fois qu'on Lui donne le nom de "chose" il s'agit du créé, étranger à Dieu »[43]: aucune chose créée ne participe à l'essence divine non plus qu'aux attributs divins, *qui ne font qu'un avec l'essence*. La participation (*al-ishtirāk la-hu*) ne concerne que ce qui est étranger à l'essence, les négations, les relations, les significations abstraites. Aussi est-il étranger à l'essence et aux attributs essentiels que l'on en dise la transcendance ou la singularité (négation), le pouvoir d'être origine des êtres créés, la priorité, la bienfaisance (relation) et les

41. *Sharḥ*, p. 43.

42. *Sharḥ*, p. 45.

43. Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, *ḥadīth* 219, 3e *ḥadīth* de la série, p. 104.

caractères abstraits de l'existant, choséité, étantité, ipséité, essentialité (significations abstraites)[44].

Ṣadrā se propose l'objection que nous brûlons de lui faire : si les choses créées sont des existants, et si l'acte d'exister, constitutif de l'essence divine, est ce qui offre à tout existant une effectivité en la réalité concrète, comment soutenir qu'il n'y a aucune participation de la chose créée à Dieu ? Comment sauver la liberté divine tout en affirmant, avec la réalité de Dieu, qu'Il est l'acte d'exister de tous les existants ? Il semble que nous ayons à choisir entre une participation des existants à l'acte d'être divin, qui condamne au *tashbīh* et une transcendance absolue de l'essence divine, qui la condamne à se situer au-delà de l'être de l'étant, au-delà de l'être et donc, selon Ṣadrā, au *ta'ṭīl*.

La réponse ne nous surprend pas[45]. Elle montre l'importance que prend, en matière de théologie, la thèse fondamentale de l'ontologie sadrienne : l'acte d'exister n'est pas l'être abstrait, l'être universel, mais la réalité effective. Dans le registre de l'abstraction, les universaux sont participés par les individus en vertu de l'un de leurs prédicats, tandis que les individus subsumés sous le concept universel se différencient par d'autres prédicats. Il n'en va nullement ainsi de l'acte d'être. Les existences concrètes des choses créées sont des « monades d'existence », si nous pouvons nous permettre d'interpréter ainsi l'expression sadrienne *āḥād al-wujūd*. Ces monades se différencient selon le degré d'intensité ou de faiblesse, par des accidents extrinsèques ou des concomitants matériels, non par des différences spécifiques. Elles procèdent de l'essence divine comme font « des sudations qui sortent de l'océan de Son acte d'exister et des rayonnements qui s'ensuivent du soleil de Sa réalité »[46]. L'unité des choses créées et de l'essence divine est celle de la racine et de ses dérivées, sur le modèle de l'émanation, de l'effusion, de la procession.

Ce modèle, loin de ruiner les dires des Imāms, les confirme, en évitant le faux problème qui naît du couple de concepts, la transcendance et l'immanence. Dieu est « l'acte pur d'exister, tel qu'il n'en soit pas de plus parfait », il n'est donc affecté d'aucune communauté (*'umūm*), d'aucune signification étrangère à la pure et simple réalité effective (*ḥaqīqa*). Il est indépendant, libre, vide des choses créées, Il est « au-delà de l'infini par l'infini ». Il n'y a rien en Lui que le réel qui « transcende » tous les actes d'exister qui dérivent de Lui, mais au sens d'une transcendance qui soit comme l'asymptote d'une courbe, la racine d'une fonction, la raison ultime d'une série. La « modulation » de l'être divin permet de réconcilier équivocité et univocité de l'être, mais aussi de renoncer à la transcendance ou à l'immanence d'un « étant » suprême, d'un genre suprême ou d'une quelconque abstraction.

> Il reste une difficulté. Une tradition rapporte que le premier Imām aurait déclaré : « Le commencement de la religion est Sa connaissance, la perfection de Sa connaissance est la foi en Lui, et la perfection de la foi en Lui, c'est professer Son unicité.

44. *Sharḥ*, p. 45.

45. Ailleurs, Ṣadrā répond à cette objection en usant du concept du *tashkīk*, ou « modulation dans l'être » comme traduit Cécile Bonmariage. L'acte d'être est unique, il y a univocité du réel, de l'être, mais selon une gradation infinie de degrés, qui vont de la pure potentialité à l'actualité absolue, de la faiblesse à l'intensité surinfinie de Dieu. Voir *L'Acte d'être*, p. 164 *sqq*. Cécile Bonmariage, *Le Réel et les réalités. Mullâ Ṣadrâ Shîrâzî et la structure de la réalité*, Vrin, Paris 2008, p. 66-74.

46. *Sharḥ*, p. 46.

> La perfection du *tawḥīd*, c'est la sincère dévotion envers Lui, et la perfection de cette dévotion, c'est le fait de nier de Lui tous les attributs »[47].

En son sens littéral, cet enseignement proclame la transcendance de l'essence divine, que seule la négation de toute caractérisation de Dieu par un quelconque attribut permet de préserver. Ṣadrā commente cette tradition dans les *Asfār*, et il la cite plusieurs fois dans d'autres ouvrages[48]. Il l'interprète ainsi : ce que refuse l'Imām, ce n'est pas l'existence d'attributs divins, mais que l'existence de ces attributs diffère de l'existence constitutive de l'essence divine. Les attributs de perfection n'ont pas une réalité qui s'ajouterait à celle de l'essence divine, mais « Sa science, Sa puissance, Sa volonté, Sa vie, Son ouïe, Sa vue existent, eux tous, par l'existence de Son essence absolument une (*bi-wujūdi dhāti-hi al-aḥadiyya*) »[49]. Les contenus conceptuels respectifs des attributs diffèrent entre eux, leurs significations diffèrent, mais la perfection de l'acte d'exister divin rassemble les multiples significations de perfection avec l'unité de l'être (*waḥdat al-wujūd*).

Le lexique d'Ibn 'Arabī et la doctrine sadrienne de l'être permettent d'offrir une résolution élégante à la contradiction entre l'unité divine et la multiplicité que fait naître tout jugement d'attribution, mais cela vient en guise d'exégèse d'un propos de l'Imâm qui semblait dire tout autre chose ! Au lieu que le *tawḥīd* soit une voie négative conduisant à une essence indicible, dans le rejet de toute attribution, il est devenu la compréhension des attributs de perfection dans l'essence divine. Non, certes, de la compréhension de leurs concepts, mais de celle de leur être. Si les attributs de perfection sont identiques à l'essence, c'est que l'essence seule existe, et que ses attributs sont bien des *attributs*, sans autre existence que *l'existence* par excellence.

L'Imām précise sa pensée, qui rejette toute affirmation d'un attribut hors de l'essence divine, en disant que toute attribution entraîne la distinction entre l'attribut et le sujet qui reçoit l'attribut, distinction fatale à l'unité. Ṣadrā comprend fort bien :

> L'Un, en tant qu'un, serait multiple, et pire, l'unité serait, en tant que telle, multiplicité, ce qui est impossible. Ainsi, faudrait-il que chacun des deux [l'attribut et le sujet] fût composé d'une partie par laquelle se fît la participation, et d'une autre partie par laquelle eût lieu la distinction, ce qui entraînerait la composition dans l'essence du Nécessaire, dont il est pourtant démontré qu'Il est simple en sa réalité.[50]

Ṣadrā comprend fort bien ce que dit l'Imām, mais il veut qu'il s'agisse, non des attributs essentiels de Dieu, des attributs de perfection, mais de ses attributs accidentels, qu'on les conçoive éternels (comme font les Ash'arites) ou temporels.

Si nous admettons que tous les attributs sont de tels attributs accidentels, nous serons contraints à des jugements synthétiques, unissant le sujet divin à divers prédicats étrangers à son essence, puisqu'ils seront accidentels à celle-ci. Ces jugements synthétiques introduiront la multiplicité et la composition en Dieu. Tandis que, si nous concevons bien les attributs qui expriment la réalité de l'es-

47. *Khuṭba* de l'Imām 'Alī rapportée dans *Nahj al-Balāgha*. Voir aussi *Sharḥ*, p. 209.

48. Par exemple dans *Mazāhir al-ilāhiyya*, p. 34.

49. *Asfār*, t. 6, p. 140.

50. *Asfār*, t. 6, p. 141.

sence divine, et si nous savons qu'ils sont réels par la réalité de l'essence, nous ne formulerons que des jugements analytiques, où le prédicat sera contenu dans le sujet divin : telle est la logique qu'adopte, selon nous, Ṣadrā, pour qui le jugement prédicatif synthétique ne convient en rien à l'intuition de l'identité de l'être, qui est l'identité de Dieu.

L'analyse subtile de « l'être avec » (*ma'iyya*) nous confirme la vanité de tout jugement copulatif, qui instituerait une liaison entre l'essence divine et les noms ou attributs divins de perfection : la liaison dont il s'agit n'a rien à voir avec le lien copulatif qui unit la substance et ses accidents.

Le Réel divin n'est pas une quiddité, tombant sous la catégorie de la substance, il est acte pur d'exister. L'existence, dit Ṣadrā, ne se définit pas, ne se démontre pas, elle se montre à la lumière de l'évidence. Cette lumière est la preuve résidant en toute chose et c'est le témoin résidant en tout oeil[51]. C'est pourquoi chaque évidence porte en elle une connaissance de Dieu qui est, aussi bien, l'impossibilité de le connaître entièrement. Cette connaissance saisit en chaque chose la lumière de l'être divin, mais s'avère incapable de la saisir de façon compréhensive. « Il est l'objet du témoignage en chaque témoignage, et il n'y a pas de témoignage. Il est contemplé par chaque œil, et il n'y a pas de contemplation de Lui[52]. » Cette connaissance totale et incomplète est le sens caché du verset : « Quel que soit le côté vers lequel vous vous tournez, la face de Dieu est là » (2:115).

Selon un tel mode de connaissance, et tout en affirmant l'immanence des attributs de perfection en Dieu, Ṣadrā soutient l'absolue transcendance de l'essence divine :

> Le discours de l'Imām, puisqu'il est la source des sciences du dévoilement et le fondement des lumières de la gnose, stipule la plus extrême transcendance (*ghāyat al-tanzīh*) de Dieu à l'égard de toute contamination par la potentialité et par la composition. Il résulte de cet exercice de théologie négative (*tanzīh*) et de postulation de la transcendance divine (*taqdīs*) que « nul existant, en vérité, sinon Lui » (*lā mawjūd bi l-ḥaqīqati siwā-hu*).[53]

Il faut donc penser ensemble ces deux états de fait en apparence contradictoires :

- premièrement, tous les possibles sont des rayons, des reflets de la lumière divine, et « L'indication de l'Imām conduit à ce que le comble de l'attestation de l'unicité divine entraîne nécessairement que l'Un effectivement réel (*al-wāḥid al-ḥaqīqī*) soit la totalité des choses. Il est le tout en son unité »[54]. Cette unité n'est pas l'unité numérique, mais l'unité réelle, et il faut distinguer soigneusement ces deux types d'unité : l'unité numérique, le nombre un, qui est limite, et l'unité réelle qui est le foyer générateur d'une infinité de rayonnements.
- deuxièmement, l'essence divine ne peut être caractérisée par aucun attribut de perfection s'ajoutant à elle. Faute de concevoir l'unité de l'essence divine autrement que selon le nombre, on multipliera synthétiquement les attributs, ou au contraire, pour être fidèle au dire de l'Imām, on les niera en bloc. Or, cette lecture faussement littérale de l'Imām, Sadrā la juge inacceptable. Le sens, selon lui, n'est pas que les attributs ne sont pas réels dans le réel divin. Car cela entraînerait immanquablement le *ta'tīl*, l'agnosticisme.

> Mais le sens est plutôt celui-ci : Ses attributs existent tous par un seul acte d'exister, qui est l'acte d'exister de l'essence, de même que les propriétés essentielles de notre quiddité existent par un seul acte d'exister singulier. À ceci près que le Nécessaire n'a pas de quiddité, puisqu'Il n'a pas de dimension de potentialité. Le monde seigneurial est donc absolument transcendant (*'aẓīm jiddan*) et il est le tout en unité (*al-kull fī waḥda*)[55].

Ṣadrā a conscience qu'il est difficile d'entendre comme il le désire le propos de l'Imām 'Alī. Il se propose la difficulté que voici, à titre d'objection, dans son exégèse du premier *ḥadīth* recensé au chapitre douze du *Kitāb al-tawḥīd* : « Quelle est alors la signification du propos du Prince des croyants, "la perfection du *tawḥīd* consiste à nier de Lui tous les attributs" ? » Il répond qu'il s'agit de nier que les attributs soient des attributs accidentels, dont l'existence s'ajouterait à celle de l'essence divine.

Le propos de l'Imām détruit toute assimilation de Dieu à ses créatures, assimilation qui nous fait croire que les attributs divins s'ajoutent à l'essence de Dieu à la façon dont les attributs de l'âme humaine, qui diffèrent de l'essence cette âme, s'ajoutent à elle comme autant de qualifications extrinsèques. La science, la puissance ne sont pas d'abord extérieures à l'essence de Dieu, tandis qu'elles sont d'abord étrangères à nos âmes. La puissance, en nous, est une qualification psychique, ce qu'elle n'est pas en Dieu. En nous, la potentialité, la privation d'être relative font que les attributs de perfection ne coïncident pas exactement avec l'acte d'exister essentiel. En Dieu, en revanche, « Son essence est existence, science, puissance, vie, volonté, ouïe et vue, elle est une, et Il est aussi bien existant, savant, puissant, vivant, voulant, oyant et voyant »[56]. Nier les attributs et les rejeter hors de l'essence, c'est affirmer l'existence et l'activité de l'essence seule. C'est, *ipso facto*, réintégrer les attributs dans l'essence, au titre désormais de ce qu'ils sont, diverses perspectives prises sur un foyer unique d'activités productrices, dont les opérations divines exprimeront la réalité, et duquel les effets créés, l'ensemble des choses, ne se distingueront pas, puisque l'effet est toujours contenu dans sa cause. Éviter le *tashbīh* permet d'éviter le *ta'tīl*.

L'unité de l'essence divine et de ses attributs

Ṣadrā distingue deux grandes catégories d'attributs divins : les attributs qui expriment la nécessité divine (*ījābiyya*) et son affirmation dans l'être (*thubūtiyya*), et les attributs de négation qui affirment la transcendance de Dieu (*taqdīsiyya*). Nous avons vu plus haut ce qu'il en était de ces derniers. Quant aux attributs d'affirmation, ils se subdivisent en attributs qui expriment la réalité de Dieu (*ḥaqīqiyya*) et en attributs qui expriment les relations que Dieu entretient avec sa création (*iḍāfiyya*)[57]. Dans son explication d'un autre *ḥadīth*, Ṣadrā résume sa doctrine des

51. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 1, p. 36.
52. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 1, p. 64.
53. *Asfār*, t. 6, p. 141.
54. *Ibid.*

55. *Asfār*, t. 6, p. 142 *sqq.* Même thèse dans *Mafātīh al-ghayb*, p. 325.
56. *Sharḥ*, p. 209.
57. *Asfār*, t. 6, p. 118-119.

attributs divins : les attributs de pure négation, comme la transcendance absolue (*al-quddūsiyya*), ou la singularité (*al-fardiyya*) s'ajoutent à l'essence divine, mais n'impliquent aucune passivité et aucune multiplication de ladite essence. Ils n'expriment, nous l'avons vu, que la négation d'une négation. Les attributs de relation, en totalité, reviennent à exprimer le pouvoir de Dieu, pouvoir de donner l'existence, pouvoir de soutenir dans l'être et de pourvoir à la donation de l'être (*al-qayyūmiyya*). Ils s'ajoutent à l'essence divine, mais ne l'augmentent d'aucune propriété extérieure, étrangère à elle[58]. Quant aux attributs qui expriment la réalité de l'essence, ils ne s'ajoutent pas à l'essence.

À la question de savoir comment les attributs de réalité sont multiples tout en étant unifiés en l'essence divine, la réponse est la suivante : la différence entre eux est une différence de concept, tandis que leur unité et leur identité avec l'essence est une unité d'être et une identité d'être :

> Même si l'Être nécessaire est caractérisé par la science, la puissance, la volonté, etc., l'acte d'exister de ces attributs en Lui n'est que l'acte d'exister de Son essence par soi. Par conséquent, même si leurs significations conceptuelles (*mafhūmāt*) sont autres les unes des autres, ils existent d'un acte d'être unique en son Réel[59].

Ne pas tenir pour contradictoires la diversité selon le concept et l'unité dans le Réel est chose capitale afin d'éviter d'être entraîné à l'agnosticisme. Si les attributs avaient la même signification, si la science, la puissance, la volonté, la vie étaient synonymes, il n'y aurait aucun profit à attribuer à Dieu aucun de ces attributs, ce qui entraînerait la négation intégrale de toute attribution, qui est précisément le *ta'ṭīl*. Certes, dans l'ordre de l'être (*niẓām al-wujūd*), aucun attribut n'est distinct d'un autre, mais dans l'ordre du concept, ils sont tous différents les uns des autres[60].

Contre les Corporéistes (*al-mujassima*)[61] et les Assimilateurs (*al-mushabbiha*)[62], Ṣadrā soutient que les attributs ne sont pas de nature corporelle. Contre les Ash'arites, il soutient que les attributs ne sont pas des concomitants de l'essence[63], contre les *Karrāmiyya*[64] qu'ils ne sont pas séparés de l'essence. L'unité foncière de l'essence et des attributs est la thèse centrale de Ṣadrā. Elle n'est soutenable qu'à la condition de distinguer l'ordre de l'être et celui du concept, car si l'on affirme la priorité du concept, si l'on soutient avec Sohravardī que l'existence est une simple perspective prise sur la réalité essentielle, laquelle serait la quiddité, il s'ensuivra que l'être sera une abstraction (*i'tibār*) et que les attributs auront pour réalité leur contenu conceptuel. Or, comment les contenus conceptuels multiples s'uniraient-ils effectivement en l'unité d'un concept unique ? Nous avons vu que cela conduit inévitablement et paradoxalement au *ta'ṭīl*, qui est le danger le plus grand[65].

58. *Sharḥ*, p. 208.
59. *Asfār*, t. 6, p. 120.
60. *ibid.*, p. 145.
61. Voir Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, t. 1, trad. Daniel Gimaret et Guy Monnot. Louvain 1986, p. 120.
62. Voir Shahrastānī, p. 341.
63. Interprétation de la doctrine d'al-Ash'arī. Comparer à Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 1990, p. 239 *sqq.*
64. Voir Shahrastānī, p. 347.
65. *Asfār*, t. 6, p. 125.

La démonstration dialectique de l'identité des attributs de perfection divins et de l'essence divine se fait en trois temps :

Faisons l'hypothèse que ces attributs s'ajoutent à l'acte d'être de l'essence. L'essence serait alors, en elle-même, privée des significations de ces attributs. Elle ne serait, par exemple, ni connaissante ni puissante. Or, ceci contredit la perfection de l'essence, qui est le principe de tous les biens et de toutes les perfections.

Toujours selon cette hypothèse, l'effusion (*fayaḍān*) des attributs hors de l'essence, l'émanation de toute réalité effusant de Dieu, exigerait pour se produire une dimension nouvelle en Dieu, plus noble que celle par laquelle Il est nécessaire. Il faudrait donc que l'essence, pour rendre nécessaire la science, effusant de Lui, fût soudain plus noble qu'elle n'était. Ce qui est aussi absurde que la précédente conséquence.

Enfin, il faut que ce qui rend parfait soit plus éminent que ce qui reçoit perfection. Le Donateur, le Principe d'effusion (*al-mufīḍ*) est donc plus éminent que ce qui reçoit le don et reçoit de lui cette effusion. Il faut donc que la perfection de Dieu ne doive rien qu'à Sa seule réalité transcendante, car s'il y faut des attributs qui s'attachent à Lui, le causé sera plus éminent que sa cause, ce qui est absurde.

> Ainsi faut-il que chacun des actes d'exister et chacune des perfections de l'acte d'exister, des perfections de l'existant en tant que tel finissent par aboutir à ce qui est acte d'être subsistant par soi-même, science subsistant par soi, puissance subsistant par soi, volonté subsistant par soi, vie subsistant par soi[66].

Nous comprenons mieux que la transcendance de l'essence entraîne l'immanence des attributs en elle et, par voie de conséquence, l'immanence du tout en l'essence. Pour Ṣadrā, le *logion* de l'Imām qu'il a cité, lequel affirme la négation de tout attribut, doit s'interpréter selon le modèle de l'unification des attributs dans l'être divin, cela dans l'ordre de l'être.

L'anéantissement dans l'essence

Il reste que cette solution élégante au problème de l'unité de l'un et du multiple, de l'essence et des attributs a un coût théorique évident. Le prix à payer, c'est d'admettre que les attributs *s'anéantissent* dans l'essence. Ṣadrā le dit, en une page très importante, sobrement intitulée « Autre remarque » :

> Toute perfection s'attache aux choses par la médiation de l'acte d'exister. C'est pourquoi « elle appartient, par soi, au Principe originaire de l'être, et elle appartient à ce qui est autre que Lui à cause de Lui »[67]. Il s'ensuit logiquement que ce Principe de l'être, Dieu, est, par soi, le Vivant, le Provident, le Savant, le Puissant, le Voulant.

Quel est donc le sens vrai de la proposition « Ses attributs sont identiques à Son essence » ? Il ne faut pas comprendre que ces attributs *tels qu'ils effusent sur les choses* sont identiques à l'essence divine. Autrement dit, nous ne parlons pas ici des attributs tels qu'ils sont participés par ce qui participe à leur perfection. Il s'agit ici de l'unité des attributs en Dieu, dans la pure immanence divine. Une autre erreur, que nous avons déjà rencontrée, est celle qui consiste à concevoir le

66. *Ibid.*, p. 135. Les trois démonstrations se trouvent p. 133-136.
67. *Asfār*, t. 6, p. 144.

lien entre les attributs et l'essence comme le lien que la copule instaure entre un sujet et un prédicat étranger au sujet, dans un jugement synthétique. Il ne peut en être ainsi, car on ne saurait concevoir un lien copulatif entre un sujet, ici l'essence divine, foncièrement inconnaissable de tout autre que soi, et des attributs qui sont, eux, déterminés et connus.

Si l'ordre de l'être n'est pas l'ordre du concept, il faut soutenir que « cet acte d'être, en tant qu'acte d'être anéantit les déterminations (*al-ta'ayyunāt*) et les concepts (*al-mafhūmāt*) en totalité ». En « Lui », dit Ṣadrā « il n'y a plus ni sujet d'attribution ni attribut, ni nom ni nommé, ni quiddité ni concept, mais l'essence et elle seule »[68]. Que ces déterminations, les attributs de perfection, soient multiples, cela renvoie à une division interne, qui fait évidemment difficulté : la distinction de l'étant et de l'être. Le plan de l'être (*martabat al-wujūd*) est celui de l'essence, celui de l'étant (*martabat al-mawjūd*) est le plan des attributs. Dans l'être, il n'y a que l'essence absolument une (*al-dhāt al-aḥadiyya*), en laquelle s'anéantissent toutes les altérités, tout comme en l'unité de notre intelligence concrète s'anéantissent les altérités abstraites, telle celle du genre et de la différence. Mais au plan de l'étant, ces abstractions retrouvent leur droit, le sujet se distingue des attributs, et le multiple de l'un.

Soyons plus exact. Au plan de l'essence absolument une, l'étant divin ne se distingue en rien de l'acte pur d'exister, du plan de l'être. C'est au plan des attributs, selon leurs perspectives multiples, que l'étant se distingue de l'être, comme le nom du nommé. Il reste qu'une distinction s'est opérée, qu'il faut à tout prix rédimer, effacer, entre le plan où l'essence anéantit le tout de ses attributs, et le plan où elle les actualise en leur multiplicité, le plan des noms et des attributs divins. Car il convient que la logique divine soit une logique de l'essence et de l'être et non pas une logique du concept.

Pour éviter toute interprétation abstraite des deux plans, il convient de convertir la logique de l'être en une connaissance d'un autre genre, qui est la « voie des véridiques ». Mullā Ṣadrā distingue cinq voies d'accès à la connaissance de l'essence absolument une de Dieu : la voie des véridiques (*al-ṣiddīqīn*) qui témoignent de Lui par Lui, selon le verset : « Dieu témoigne qu'il n'y a pas de divinité sinon Lui » (3:18), la voie démonstrative rationnelle (*istidlāl*), la voie qui part de l'acte d'être de l'âme, la voie qui part du corps, la voie qui part des états du corps et des mouvements célestes (c'est la voie d'Abraham). La voie des véridiques est, de toute évidence, la meilleure. Elle est empruntée par notre connaissance présentielle (*'ilm ḥuḍūrī*) et non par la connaissance intellective démonstrative.

Comment l'essence divine fait-elle acte de présence ? Par sa luminosité infinie. Elle n'est pas, en sa présence ineffable, ce qui est le plus obscur, le plus caché, mais ce qui est le plus apparent, le plus clair, le plus lumineux. Le symbole qui convient le mieux à cette présence divine n'est pas la ténèbre, mais la lumière, et Ṣadrā retient ici la leçon de la sagesse illuminative de Sohravardī, en renversant la perspective commune, en soutenant que Dieu ne nous est pas caché parce qu'Il serait en retrait de toute apparition, mais parce que son essence est apparaître pur, apparition sans mélange. C'est l'excès de cet apparaître qui nous aveugle, comme l'excès de la puissance de la lumière solaire aveugle les chauves-souris[69].

68. *Ibid.*, p. 145.
69. *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 239 *sqq.*

Le témoignage de la présence illuminative s'énonce en cette simple assertion : « Il n'y a dans l'être que l'Un, le Réel » (*laysa fī l wujūd illā l-wāḥid al-ḥaqq*). La *shahāda* (« il n'y a de divinité sinon Dieu ») se décline ainsi selon cinq degrés de véracité, et Ṣadrā en appelle à l'autorité de Abū Ḥāmid al-Ghazālī[70] : la *shahāda* du commun affirme la divinité en expulsant d'elle tout ce qui n'est pas elle, la *shahāda* de l'élite des savants affirme l'ipséité (*huwiyya*) qui est l'acte d'être divin, en niant que l'acte d'être soit autre que Lui : Non Lui si ce n'est Lui (*lā huwa illā huwa*), la *shahāda* du commun des amis de Dieu (*awlīya'*) est contemplation testimoniale (*mushāhada*) accompagnée de la négation de ce qu'elle soit autre que Dieu : Non Toi si ce n'est Toi (*lā anta illā anta*), la quatrième *shahāda*, celle de l'élite des *awliyā'* et de certains prophètes soutient une contemplation unificatrice : Non Moi si ce n'est Moi (*lā anā illā anā*) que traduit la parole de Ḥallāj « Je suis Celui que j'aime et Celui que j'aime est moi[71] », la cinquième, la plus parfaite, est condensée dans le verset : « Toute chose va périssant hormis Sa Face » (Coran 28:88). Elle est réservée au meilleur des Prophètes (Muḥammad) et au « Seigneur des *awliyā'* et des purs », entendons 'Alī ibn Abī Ṭālib[72].

L'anéantissement des attributs et de l'étant tout entier dans le plan de l'essence absolument une correspond donc bien au plus haut degré du témoignage.

Pour en approfondir le sens, nous devons revenir au statut des noms divins et à leur rapport avec les attributs divins. Selon Ṣadrā, les noms divins sont des théophanies, des manifestations de Dieu, qui expriment l'essence et les opérations divines :

> Les noms sont, par exemple, le Vivant, le Savant, le Puissant, le Voulant, l'Oyant, le Voyant, et les attributs sont, par exemple, la vie, la science, la puissance, la volonté, l'ouïe et la vue. Mais, selon les deux points de vue, ils sont identiques à l'essence absolument une, puisqu'elle est réalité effective d'existence.[73]

Les contenus conceptuels multiples des noms divins dérivent des attributs de l'ipséité divine. La distinction entre nom et attribut ne vaut que selon la représentation qu'en propose l'intellect. Au total, dit Ṣadrā, l'essence absolument une (*al-dhāt al-aḥadiyya*) se nomme d'un de ses noms, en vertu d'une révélation de soi (*tajallī*) qui est singulière, et elle se détermine en l'un de ses attributs. Mais cette double manifestation n'en forme en vérité qu'une seule, où le nom est identique à l'essence nommée[74].

Il est évident que la thèse grammaticale, qui soutient l'identité de ce qui est nommé et du nom, est décisive. Mullā Ṣadrā s'emploie à la démontrer avec soin, et il convoque à son secours Fakhr al-Dīn al-Rāzī : « L'expression du nom est le

70. Al-Ghazālī, *Mishkāt al-anwār*, chap. I. Voir *Le tabernacle des lumières*, trad. Roger Deladrière, Paris 1981, p. 54.
71. Al-Ḥallāj, « Diwān », dans Louis Massignon, *Le Diwân d'al-Hallâj*, Paris, *Journal Asiatique*, 1931, p. 93, Stéphane Ruspoli, *le Message de Hallâj l'expatrié*, Paris 2005, p. 129.
72. *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 243-245.
73. *Sharḥ*, p. 236.
74. *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 327. Voir Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī, Kitāb al-tawḥīd*, p. 124 : selon un *ḥadīth* de l'Imām al-Riḍā, Dieu « s'est donné à Lui-même des noms pour l'autre que Lui, afin que celui-ci le nomme grâce à eux, car s'il ne nommait pas Dieu par son nom, il ne le connaîtrait pas ». Nomination et création coïncident. *Sharḥ*, p. 251.

nommé même »[75]. En quel sens ces noms s'absorbent-ils, s'évanouissent-ils dans l'essence dont ils sont l'expression? Ils le font parce qu'ils n'ont pas d'être *par eux-mêmes*. Ṣadrā l'explique en rappelant que les contenus conceptuels, les significations, sont autres que l'existence effective.

> En effet, elles sont des réalités intelligées, que l'on intellige à la suite de l'acte d'exister. Elles ne sont pas concrètement existantes. Elles n'entrent pas dans l'acte d'être. Elles ne sont pas instaurées, elles ne sont pas causées, elles ne sont pas objet de science par essence, elles ne viennent pas d'abord, elles ne viennent pas après, et l'existence ne leur est pas un attribut. Elles ne sont pas réelles, elles n'ont pas une réalité abstraite, comme le disent les obscurantins (*al-ẓālimūn*). Non! Au contraire! Comme le soutiennent les vrais savants (*al-ʿārifūn*), elles sont néant concret (*maʿdūma al-ʿayn*) et elles sont connues quant au statut et à l'effet, comme les ombres et les semblances[76].

Les rayons et les ombres

Comment ne pas sombrer en une forme subtile de *taʿṭīl*, qui frapperait l'ensemble des révélations divines, des différences entre les noms et attributs, et la substance même des choses qui les réfléchissent au miroir de leurs existences multiples? Si les mondes ne sont que des ombres qui reflètent des ombres, comment sauver l'émanation du multiple, après avoir sauvé l'unité de toutes les choses en Dieu?

Le commentaire du « verset de la lumière » (24:35) est, sans doute, le texte le plus profond de Mullā Ṣadrā, celui dans lequel il s'engage de la façon la plus incisive. Si nous l'y suivons, nous avons quelque chance de répondre à notre question.

Nous y voyons Ṣadrā restituer aux ombres que sont les noms divins leur portée théophanique. Elle consiste en ceci que ces noms « enveloppent la totalité des significations logiques ou réelles et la totalité des réalités substantielles ou accidentelles »[77]. les substances sont les lieux de manifestation de la substantialité divine, entendons de celle qui s'exprime au niveau des noms divins. Les accidents sont, de même, des lieux de manifestation de l'accidentalité des attributs qui s'ensuivent de l'essence divine. Ne nous cachons pas la difficulté d'une telle analyse[78]. Voici que l'essence absolument une, qui n'est ni substance ni accident, se manifeste dans le nom *Allāh*, et que les noms multiples de Dieu, condensés dans le nom *Allāh*, se diversifient selon leurs significations, de sorte que celles-ci expriment, au plan de l'essence totale et une, manifestée en *Allāh*, les principes des catégories d'Aristote!

> Les noms sont principes d'une multiplicité catégoriale:
> Par conséquent, tout ce qui est dans l'acte d'être est un indice et un signe de ce qui est dans le Mystère divin. « Le Provident » correspond à la substance. « Le Transcendant » correspond aux espèces séparées de Lui, « le Donateur de forme » correspond aux formes substantielles, « le Premier et le Dernier » correspondent à la catégorie du « quand », « Celui qui élève ou abaisse » correspond à la catégorie du « où », « l'Antérieur et le Postérieur » correspond à la catégorie du lieu, « Celui qui compte » correspond à la quantité discrète, « le Supérieur, le Suréminent, le Simple » correspond à la quantité continue, « l'Oyant le Voyant » correspond à la qualité psychique, « l'Élevé, le plus Élevé » correspond à la relation, « le Souverain le Roi » correspond à la possession, « l'Instaurateur » correspond à l'action, et « Celui qui accepte le repentir » correspond à la passion[79].

Il est possible, en ce moment de notre parcours, de faire la remarque suivante. Certes, l'impeccable travail philosophique qui permet à Mullā Ṣadrā de démontrer la priorité absolue de l'acte d'exister sur la quiddité a rendu possible un *tawḥīd* cohérent et convainquant. Mais nous voyons bien pourquoi cette doctrine offre le flanc à la critique de ses adversaires, par exemple à celle des tenants de la réalité des quiddités, fidèles en cela à l'orientation d'un Mīr Dāmād: à vouloir anéantir l'être *en soi* de la quiddité, à en faire une ombre de l'acte d'exister, n'a-t-on pas le plus grand mal à déduire et à fonder la multiplicité réelle des existants, leurs différences spécifiques et génériques, non moins que leurs identités personnelles? Avec cela, l'univocité de l'être, que professe, de quelque manière, Ṣadrā, n'est-elle pas un attentat à la transcendance divine, quoi qu'en dise notre auteur? Il est significatif que Qāḍī Saʿīd Qummī, pour ne citer que lui, ait voulu se déprendre avec vigueur de Mullā Ṣadrā sur ces deux points majeurs: la transcendance de Dieu, situé, selon lui, au-delà de tout le régime de l'être de l'étant, et la réalité des quiddités.

En rétablissant une participation des catégories de l'étant à la théophanie des noms divins, Ṣadrā concède une réalité, fût-elle simplement virtuelle, à l'ordre des quiddités. Comme il le dit parfois avec Ibn ʿArabī, elles sont *non instaurées* et *non non instaurées*. Ṣadrā doit soutenir sa vision intuitive, qui fait coïncider les opposés, évanouissement de toute détermination dans l'essence et permanence, immanence réelle de tout l'existant dans cette même essence, *fanāʾ* et *baqāʾ*. Non seulement les catégories, mais toutes les quiddités qui sont en elles déterminées sont ainsi rétablies dans la réalité effective. Non qu'elles existent par elles-mêmes, mais par la production des noms divins: elles sont des émanations et des ombres, qui participent à l'être unique divin. La quiddité existe par son acte d'exister, n'a cessé de répéter Ṣadrā, ce qui s'entend: dans l'existant concret, il n'y a de réel que son acte d'exister, mais cet acte d'exister ne se distingue pas concrètement de la quiddité de cet existant, qui, sans cela, serait une pure et simple abstraction. Dans la perspective de l'Intelligence universelle, du nom divin *Allāh* et de ce qui lui correspond, l'ombre se convertit immédiatement en être effectif, et l'être effectif se convertit immédiatement en une ombre de Dieu. Dans le concret, il n'y a que Dieu.

L'identité divine est seule réelle, et les différences des existants émanés sont des ombres. Mais il faut aussitôt soutenir que ces ombres sont des existants effectifs et singuliers, et la différence entre eux existe bien. L'essence divine unique se convertit dans la médiation de sa première révélation, *en elle-même*, en une multiplicité unifiée de singularités. Celles-ci se convertissent en Dieu, comme

75. *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 328.
76. *Ibid.*, p. 328 *sqq.*
77. *Tafsīr al-Qurʾān*, t. 4, p. 393.
78. Cf. *infra*, note 35.
79. *Tafsīr al-Qurʾān*, *t.* 4, p. 395.

les ombres en l'individu dont elles sont l'ombre portée. Les catégories restent ce qu'elles sont, des ombres, tout comme le sont les noms divins. En revanche, les expressions de la science divine, de la puissance divine, de la volonté divine, de la vie divine, qui sont les monades d'existence, se hiérarchisent dans l'ordre de l'être, et c'est elles que les quiddités représentent à notre intellect. L'Intelligence divine est miroir de l'unité insondable de l'essence divine, et nos intelligences sont les miroirs de l'unité ineffable de chaque existant, miroir lui-même de l'unité ineffable de Dieu. Dans ces miroirs, les quiddités font ombres aux monades dont elles disent la définition abstraite. Quant aux monades, elles sont aussi des ombres, puisqu'elles n'ont de puissance d'être qu'en leur principe. Elles ont une singularité effective, mais celle-ci est inséparable de l'évanouissement qui les absorbe en Dieu, comme de la permanence qui les fait exister par Dieu.

L'Homme parfait en qui Dieu est toute chose

L'unité de ces deux perspectives suppose la connaissance la plus haute, l'*irfān*, et elle se révèle dans la figure paradoxale entre toutes, celle qui condense tous les mystères de la révélation de l'essence divine: l'Homme parfait.

Cet « homme universel » est « acte d'exister subsistant par soi-même », libre du temps et du lieu, il transcende toute incarnation et tout signe sensible, il est une des lumières divines[80]. Il est le Calame premier, il est la Tablette de Dieu, il rassemble la totalité du macrocosme, du Jardin et du Feu, il récapitule en lui tous les symboles de l'eschatologie coranique. Il dispose des deux califats, mineur et majeur:

> L'homme parfait est un livre qui rassemble les livres mentionnés, car il est l'écriture du macrocosme, et parce que son esprit et son intelligence sont un livre intelligible (*kitāb 'aqlī*) parce que son cœur, qui est son âme pensante, est le livre de la Tablette préservée, parce que son âme animale – je veux dire la faculté de l'imagination – est le livre de l'établissement et de l'effacement. C'est ce qu'indique le prince des croyants ['Alī ibn Abī Ṭālib] quand il dit: « c'est toi le livre clair qui par ses versets manifeste le secret »[81].

Cet homme universel, la foi shī'ite le révère dans la personne divine et humaine de l'Imām. Mullā Ṣadrā préserve, par sa conception de l'Imām et du Prophète, instruite des paradoxes des soufis, sa doctrine de l'essence divine de renoncer à l'ordre de la manifestation *effective* de Dieu. Certes, toute chose est vaine, s'absorbant en Dieu, qui est toute chose, mais toute chose ressuscite de son néant, en une naissance ultime dont le secret est la Personne humaine et divine, le miroir humain de la forme de Dieu. C'est ainsi que la théologie du shī'isme imamite reçoit chez Ṣadrā une formulation systématique, qui se parachève en vision mystique de l'Homme divin.

80. *Tafsīr al-Qur'ān*, t. 4, p. 402.
81. *Asfār*, t. 6, p. 296 *sqq.*

"MORE HARMFUL THAN THE JEWS"
Anti-Shi'i polemics in modern radical Sunni discourse[1]

Meir Litvak
Tel-Aviv University

Introduction

A characteristic element of most radical religious movements is a dualistic outlook, which divides the world into the forces of light and truth represented by the group itself, and the forces of evil, represented by the group's enemies. Often, radicals view lapsed or deviating members of their own religion as more dangerous, at least in the short run, than members of other religions, this being due to their supposed deviousness, threatening the community from within and preventing it from attaining its spiritual or political goals. These generalizations apply to Sunni radicals as well. If the West and the Jews serve as their ultimate external "other", the Shi'is and Sufis fulfil this role within Islam. Thus Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, founder of the Wahhābī sect, described the Shi'is as "the greatest harm" (*ashaddu al-ḍarar*) to religion, more so than the Jews and the Christians, while modern polemicists denounce them as "enemies of God"[2]. This approach, which already centuries ago produced a voluminous polemical literature between the sects of Islam, has acquired a new momentum in the past three decades[3].

As the major outlines of these polemics have been delineated by Werner Ende and Isaac Hasson[4], this paper will focus on several themes in radical Sunni polemics against Shi'ism which deserve further elaboration. In addition, I will seek to

1. I wish to thank my colleague Ofra Bengio for her useful comments. Needless to say, all mistakes are mine alone.

2. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, *Risāla fī al-radd 'alā al-rāfiḍa*; see also the *fatwā* by the Saudi shaykh 'Abd al-Raḥmān al-Barrāk that the Shi'i "threat to the Muslims is greater than that of the Jews or Christians" (*khaṭaruhum 'alā al-muslimīn a'ẓam min khaṭar al-yahūd wa-l-naṣārā* – http://www.alkhayma.com/politics/ albrak19122006.htm; *Ma'lūmāt muhimma 'an al-rāfiḍa a'dā' Allāh*, p. 11 - http://www.sahab.net/sahab/showthread.php?s =&threadid=289840; *Mukhtaṣar ta'rīkh al-rāfiḍa saraṭān al-umma* – http://www.masr4host.org/~umhzn/vb/showthread.php?t=4496.

3. The present article relies heavily on internet sources not only because of their abundance compared with more conventional media, but also because of the unique characteristics of the promoters of these texts. Legal and political restrictions in Arab countries have made the internet an essential medium for the dissemination of radical Sunni texts and ideas. The nature of the internet enables radicals to overcome their geographical dispersal and thereby create an imagined community of true believers. In addition, discussion forums on the relevant issues as well as the reappearance of books and articles on numerous websites, combined with occasional data on the number of entries and downloads of such publications, may serve as indicators of the dissemination and reception of themes and attitudes which are unavailable in the more traditional sources.

4. W. Ende, "Sunnī polemical writings on the Shī'a and the Iranian revolution", in D. Menashri (ed.), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder 1990, p. 217-228; I. Hasson, "Les Šī'ites vus par les neo-wahhabites", *Arabica* 53 (2006), p. 299-330.

identify continuities and developments in anti-Shi'i discourse from earlier times to the present, and to discern differences between *'ulamā'* and lay writers.

Mainstream Sunni scholars have held ambivalent views regarding the status of the Shi'a. Most regard the Shi'is as erring Muslims, who have strayed away from the correct path of Islam, but who are still members of the Islamic community (*umma*) because they accept the Qur'ān as the word of God and the prophethood of Muḥammad. In his comprehensive polemics against the heterodox Islamic groups *al-Faṣl fī al-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, the 11th century jurist Ibn Ḥazm reflects this ambiguity, when he makes a clear distinction between the Twelvers (*Ithnā-'ashariyya* or *Imāmiyya*), who are still Muslim, and the extremist *ghulāt* sects, which he excludes from the Muslim community[5].

The Ottoman Empire, for instance, persecuted the Shi'i *ghulāt* in Eastern Anatolia from fear that they would collaborate with the enemy Ṣafavids, but did not persecute the Twelver Shi'is, who resided in present-day Iraq. Concurrently, the Ottomans refused to grant official recognition to the Shi'i *'ulamā'* or courts and obliged their Shi'i subjects to turn to the governmental Sunni courts. During the second half of the 19th century Sunni *khaṭībs* were appointed to the shrines of Najaf and Karbalā' to signify Ottoman sovereignty and Sunni dominance. Both acts, however, indicated that the Ottomans regarded the Shi'a as part of the Muslim community, rather than an apostate sect[6].

During the 20th century various Sunni and Shi'i *'ulamā'* took part in ecumenical efforts aiming at achieving reconciliation between the two branches primarily because they saw sectarian divisions as weakening the Muslim world vis-à-vis mounting western challenges. Likewise, Shi'i clerics, most notably Muḥammad Ḥusayn Kāshif al-Ghiṭā', participated in international Islamic congresses. These efforts culminated in the declaration by Shaykh al-Azhar, Muḥammad Shaltūt, in which he recognized Twelver Shi'ism as the fifth Ja'farī *madhhab* in Islam[7].

By contrast, the strong, if not fanatical anti-Shi'i position, which excludes the Shi'a from the Islamic community, has been the hallmark of radical Sunnis from the time of Aḥmad b. Ḥanbal up to the present, mainly through the writings of the great 14th century Ḥanbalī scholar Taqī al-Dīn b. Taymiyya (d. 728/1328). The radicals almost never call the Shi'a by this name, but use pejoratives, the most common of which are *al-Rāfiḍa* or *al-Rawāfiḍ*, in allusion to the Shi'i rejection of the first three Caliphs[8]. Other common terms are "the accursed sect" (*al-ṭā'ifa al-mal'ūna*), "the demonic community" (*al-umma al-shayṭāniyya*) and "the cancer of the community and its sickness" (*saraṭān al-umma wa-maraḍuhā*)[9].

In his *fatāwā* (rulings) and essays, which set the tone for future anti-Shi'i positions, Ibn Taymiyya recognized the need to justify the reasons for branding the Shi'a as unbelievers (*kuffār*), even though they claim (*yaz'umūn*) to believe in Allah, his book and his messenger. He determined that any group which refrains from fulfilling any part of the *shari'a* should be fought, just as the Muslims had fought the Qarmaṭīs and other Bāṭinī sects, in order to eliminate sedition (*fitna*) until God's religion prevailed. This rule applies to the Shi'a as well, even though they follow the Qur'ān and pray five times a day in addition to not taking interest and abstaining from wine, because of their fundamental failures and sins. The most important of these are the distortion (*taḥrīf*) of the Qur'ān, the rejection of (Sunni) *ḥadīth* and the *ṣaḥāba* (companions of the Prophet) and their claim that the Jews and Christians were better than the true Muslims, the Sunnis, whom they denounce as *kuffār* for rejecting the Shi'i creed[10].

Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb followed a similar path in his denunciations of the Shi'a, accusing them of *kufr* (disbelief) and polytheism (*shirk*) in their doctrines and practices. The major change which the Wahhābīs introduced, however, was to draw practical conclusions from their ideological position, which culminated in the Karbalā' massacre of 1801, in which ca. 3000-5000 Shi'is were killed[11].

In accordance with the Wahhābī creed, the modern Saudi state implemented tough discriminatory policies against the Shi'a, banning Shi'i religious ceremonies. In February 1927 the leading Wahhābī *'ulamā'* issued a *fatwā* demanding the "conversion" of all Shi'is living in the kingdom "to Islam". Consequently, Shi'i notables were forced to undergo public acts of conversion to Islam, thus emphasizing further their status as unbelievers[12].

Outside Saudi Arabia, the Salafī movement, born in the late 19th century as a response to the western challenge to Islam[13], adopted a strong anti-Shi'i position as part of its vision to restore Islam to its pristine purity and cleanse it from all harmful innovations (*bid'a*)[14]. Since the Salafīs viewed the early generation of Islam as a golden age and a source of inspiration for modern-day Muslims, the highly critical, indeed downright hostile Shi'i attitude toward the *ṣaḥāba* is anathema to

5. I. Friedlaender, "The heterodoxies of the Shi'ites in the presentations of Ibn Ḥazm", *Journal of the American Oriental Society* 28 (1907), p. 34, 39-40, 48, 55 and *Mā aqwāl a'immat al-salaf wa-l-khalaf fī al-rāfiḍa* – http://www.shi3a.8m.com/h_54.htm. On the various *ghulāt* groups see M. Moosa, *Extremist Shiites: the Ghulāt Sects*, Syracuse 1988.

6. On the legal status of Shi'ism under the Ottomans, see the *fatwā* of the 16th century Ottoman Shaykh al-Islām Ebussuud Effendi in M. E. Düzdāg, *Şeyhülislâm Ebussuud Effendi Fetvaları*, Istanbul 1972, no. 481; M. Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth Century Iraq: the 'Ulamā' of Najaf and Karbalā'*, Cambridge 1998, p. 117ff.

7. R. Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: the Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden 2004; M. Kramer, *Islam Assembled: the Advent of the Muslim Congresses*, New York 1986, p. 91-93, 132-133.

8. For the evolution of this term, see E. Kohlberg, "The term Rāfiḍa in early Imāmī Shī'ī usage", *Journal of the American Oriental Society* 99 (1979), p. 677-679 (reprinted in idem, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot 1991, chap. IV); idem, "al-Rāfiḍa" or "al-Rawāfiḍ", *EI²*, vol. 8, p. 386-389.

9. http://www.buraydahcity.com/vb/showthread.php?t=32867.

10. A. al-Ḥanbalī (ed.), *Majmū' fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, Riyāḍ 1381-1386/1961-1965, vol. 28, p. 468-501.

11. For the massacre see M. Litvak, *Shī'ī Scholars*, p. 120-121.

12. G. Steinberg, "The Shi'ites in the eastern province of Saudi Arabia (al-Aḥsā') 1913-1953", in R. Brunner and W. Ende (eds.), *The Twelver Shī'a in Modern Times: Religious Culture and Political History*, Leiden 2001, p. 249-251.

13. For the historical Salafiyya, see P. Shinar and W. Ende, "Salafiyya", *EI²*, vol. 8, p. 900-908. For the modern usage see Q. Victorowicz, "The new global threat: transnational Salafīs and jihad", *Middle East Policy* 8 (2001), p. 18-38.

14. Muḥammad Rashīd Riḍā, the leading ideologue of the modern Salafiyya, wrote extensively against the Shi'a in his journal *al-Manār*, prompting the Shi'i *mujtahid* Muḥsin al-Āmilī to respond in his *al-Ḥuṣūn al-manī'a fī radd mā awradahu ṣāḥib al-Manār fī ḥaqq al-shī'a*, Beirut 1985.

them. Likewise, the Salafīs regard many Shi'i practices as innovations introduced into Islam by Persians.

However, as Isaac Hasson has noted, the major turning point in radical Sunni polemics against the Shi'a took place in response to the 1979 revolution in Iran with the emergence of Sunni organizations espousing the radical Islamist ideology rooted in the writings of the Egyptian thinker Sayyid Quṭb. Quṭb's followers, who had adopted Ibn Taymiyya's writings to justify their opposition to current Arab regimes, have also adopted his strong anti-Shi'i stance[15].

Initially, the revolution appealed to various Sunni movements thanks to its claim to establish the first modern state ruled by Islam, its pan-Islamic rhetoric, its defiance of the United States and its enmity towards Israel[16]. However, this sympathy turned into growing disappointment and resentment over the unmistakable Shi'i character of the new government and its policies. Particularly problematic from the point of view of radical Sunnis were Iran's support for the suppression of the 1982 Islamist revolt in Syria, the discrimination against Sunnis inside Iran and the continuing war with Iraq. Moreover, Salafī writers were increasingly apprehensive of what they viewed as the great appeal of the Iranian government and its deceptive power over naïve and uninformed Sunni youth who might be tempted to accept Iran's claims to be the "first true Islamic state" and a model of "authentic Islam".

Sa'īd Ḥawwā, a leading Syrian Islamist thinker, confessed that he had entertained high expectations from the Iranian revolution for the sake of Islam in general, in the hope that the revolution would free itself from some of its incorrect beliefs, particularly when Khomeini described it as an Islamic rather than as a Shi'i revolution. Yet, he was gravely disappointed when he realized that Khomeini stuck to his Shi'i doctrines. Ḥawwā criticized Khomeini's writings as suffused with "anomaly and deviations" (*shudhūdh wa-inḥirāfāt*), and warned believers away from those crooks and deceivers (*mukhdi'ūn*) who describe Khomeinism as the manifestation of Islamic vitality and authenticity (*aṣāla* – a key term in modern Arab and Islamic discourse), whereas Khomeinism is actually the graveyard of true Islam. Ḥawwā explained his motivation for writing his polemical treatise against Khomeinism during the early 1980s, saying that it had been an age of great hopes for the revival of Muslim power and glory, the resurgence of Islam and the restoration of Islamic unity in a period of great challenges and external danger. Yet, Shi'i practices and actions threatened the realization of these hopes[17]. Going somewhat further, Iḥsān

15. I. Hasson, "Les Šī'ites vus par les neo-wahhabites", p. 299-302.

16. For an analysis of radical Sunni reactions to the 1979 revolution see E. Sivan, "Sunni radicalism in the Middle East and the Iranian revolution", *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989), p. 1-30; W. M. Abdelnasser, "Islamic organizations in Egypt and the Iranian revolution of 1979: the experience of the first few years", *Arab Studies Quarterly* 19 (1997), p. 25-39; A. Shusman, "Attitudes of the Egyptian press toward the Shī'a against the background of the Iranian revolution", *ha-Mizraḥ he-ḥadash* 31 (1986), p. 138-158 [in Hebrew]. See the anti-Shi'i polemicist, A. M. Ghurayb, *Wa-jā'a dawr al-majūs: al-ab'ād al-siyāsiyya wa-l-'aqā'idiyya li-l-thawra al-irāniyya*, Cairo 2005, p. 5-6, 109, who criticizes the Egyptian Muslim Brethren for their initial support of the revolution, and M. Māl Allāh, *al-Khumaynī wa-tafḍīl al-a'imma 'alā al-anbiyā'*, 25 May 1983 – http://shiaa.org/books2/alkomyny%20tftyl.htm.

17. S. Ḥawwā, "Muqaddima", *al-Khumaynī: shudhūdh fī al-'aqā'id, shudhūdh fī al-mawāqif* – http://www.tawhed.ws. For an analysis of his writing, see I. Weismann, "Sa'id Ḥawwā - the making of a radical Muslim thinker in modern Syria", *Middle Eastern Studies* 29 (1993), p. 601-623. See also the opening article of the internet website dedicated to the "defence of the Sunna" against Shi'ism - *Kalimat al-mawqi'* – http://www.d-sunnah.net; Ghurayb, *Wa-jā'a dawr al-majūs*, p. 5-6.

18. I. I. Ẓahīr, *Bayna al-shī'a wa-ahl al-sunna*, Lahore 1985 – http://www.albrhan.com.

19. For an analysis of the political rise of the Shi'a, see V. R. Seyyed Nasr, *The Shia Revival: how conflicts within Islam will shape the future*, New York 2006; idem, "When the Shiites rise", *Foreign Affairs* 85 (2006), p. 58-74; M. Walker, "The revenge of the Shia", *The Wilson Quarterly* 30 (2006), p. 16-21.

Ilāhī Ẓahīr, secretary general of the Pakistani *Jam'iyyat ahl al-ḥadīth*, stressed the need to combat the "new Shi'i assault" (*al-ghazw al-shī'ī al-jadīd*) on Muslim lands to spread the Shi'i creed[18].

The spectre of Shi'i and thereby Iranian hegemony over the Sunni Arab Middle East increased with the transfer of power from the Sunni minority to the Shi'i majority in Iraq following the 2003 United States invasion and the rise of Shi'i Iran as the regional power in the Gulf area, as well as the military and political successes of the Lebanese Ḥizbullah against Israel. The shift of power from the Sunnis to the Shi'is in Iraq seems to have been the most traumatic event in this regard in view of the country's geo-strategic position, rooted in its central role in Islamic history as the seat of the historical Caliphate. As past and present often intermingle in Islamist rhetoric, the political change in Iraq might have seemed to radical Sunnis reminiscent of the fall of the Abbasid caliphate under Būyid rule (945-1055). The apprehension, if not outright fear, of the loss of Sunni domination in the Muslim world to the rising power and dynamism of Shi'i Islam appears to be the underlying theme in most anti-Shi'i polemics.

Talk of the "Shi'i crescent" (*al-hilāl al-shī'ī*) stretching from Iran through Iraq and Syria to Lebanon appeared not only among Sunni radicals, but also among mainstream Arab politicians[19]. The result of these developments was an upsurge in anti-Shi'i publications by radical Sunni organizations. The internet played a particularly important role in this regard, serving as the major vehicle of the radicals to spread their message, and there have appeared quite a few internet websites devoted solely to the refutation of the Shi'a.

The anti-Shi'i polemics that have evolved in recent decades may be divided into several categories:

a. Doctrinal – revolving around questions such as authority in early Islamic history, particularly the status of the *ṣaḥāba*, which the Sunnis cherish, versus that of the Imams in Shi'i doctrine; charges of distortion (*taḥrīf*) of the Qur'ān; the Shi'i belief in the intercession (*shafā'a*) of the Imams, and the role of the Mahdī.

b. Legal – criticism of Shi'i practices as unlawful innovations (*bid'a*, pl. *bida'*) in Sunni eyes, e.g. *taqiyya* (dissimulation) or *mut'a* (temporary marriage).

c. Historical – alleged Shi'i conspiracies and hostile acts against true Islam, e.g. Shi'ism as the manifestation of ancient Persian pagan beliefs and enmity towards the Arabs; criticism of the writings and practices of Ayatollah Khomeini, founder of the Islamic Republic of Iran.

Sunni-Shi'i ecumenism *(taqrīb)*

In addition to their politicization of Islam, the radical Sunnis realize the need to justify their animosity toward the modern Shi'a at a time when they perceive

the Muslim world, Sunnis and Shi'is alike, to be under attack by the West and the Jews. They had to refute the argument, raised by proponents of Islamic ecumenism, that the Sunni-Shi'i divide was anachronistic and invalidated by the common challenges facing the entire Islamic nation. In addition, they had to counter the appeal of Shi'i leaders or movements, such as Khomeini or the Lebanese Ḥizbullah organization, who presented themselves as fighting the war of Islam as a whole by "showing the true face" of the Shi'is as traitors to the Islamic nation. Consequently, Sunni polemic presents Sunni complementary views:

a. The more politicized approach accuses the Shi'is of hypocrisy in raising the ecumenical idea. Rashīd Riḍā, one of the founders of the modern Salafiyya, had initially been a supporter of ecumenism, but when these efforts failed he laid the blame on the Shi'is, and ascribed base motives to their leaders. They opposed the ecumenical call, he charged, because they feared for their financial status and personal prestige. While they talked about rapprochement, they continued to disseminate attacks on the Sunna and the first three caliphs[20].

Some eighty years later, other writers voiced a similar complaint accusing the Shi'is of taking advantage of the rapprochement in order to impede anti-Shi'i writings, yet continuing to disseminate their own propaganda among the Sunnis. Their sole intention is to "drug the Sunnis and put them to sleep" (*takhdīr ahl al-sunna wa-tanyīmuhum*) and to convert them to Shi'ism. How can anyone speak of reconciliation with those "who have betrayed God and his messenger... those who had allied themselves with devilish people in the past and present?" God has ordered the believers to fight the infidels, that is to combat Shi'ism and its messages – such is the conclusion of the "Defense of the Sunna" website[21].

Several writers stress Shi'i hatred of the Sunnis as the ultimate proof for the fallacy of rapprochement. They complain that the Shi'is describe the Sunnis as unbelievers who are worse than Jews and Christians, permitting the killing of them and the seizure of their property. 'Abd al-Raḥmān al-Wādi'ī, for one, speaks of the widespread hatred of the Wahhābīs among ordinary Shi'is, recalling an Iranian Arab, who said to him "we have no worse enemy than the Wahhābīs". He forgot, Wādi'ī lamented, the Jews, the Christians, the communists, the Zoroastrians and the pagans, while hating those who adhere to God's scripture, whom he calls Wahhābīs[22].

20. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge 1983, p. 230-231; M Rashīd Riḍā, *al-Manār* 31, p. 290, cited in I. I. Ẓahīr, *Bayna al-shī'a wa-ahl al-sunna*. See also an earlier tract against *taqrīb* by M. D. al-Khaṭīb, *al-Khuṭūṭ al-'arīḍa li-l-usus allatī qāma 'alayhā dīn al-shī'a al-imāmiyya al-ithnā'ashariyya* – http://www.almahdy.net/vb/ showthread.php ?t=5052.

21. I. I. Ẓahīr, *Bayna al-shī'a wa-ahl al-sunna* ; I. A. Ḥusayn, *Khiyānāt al-shī'a wa-atharuhā fī hazā'im al-umma al-islāmiyya* – www.tawhed.ws/r?i=3275; A. M. Ghurayb, *Wa-jā'a dawr al-majūs*, p. 131-137; A. al-Rāfī'ī, *Ab'ād al-taḥāluf al-rāfiḍī al-ṣalībī fī al-'irāq wa-atharuhu 'alā al-minṭaqa*, n.p. 1425, p. 8 - http://www.tawhed.ws; A. M. H. al-Ṭarṭūsī, *al-Waḥda bayna al-sunna wa-l-shī'a* – , http://altartosi.com/articles/Artcl055.html; M. al-Shamalānī, *Ḥaqīqat al-taqārub bayna ahl al-sunna wa-l-shī'a*, 18-20 May 2005 – http://www.albainah.net/index.aspx ? function= Item&id=11241⟨ *Kalimat al-mawqi'* – http://www.d-sunnah.net. See also M. Māl Allāh, *Ayaltaqī al-naqīḍān ? Ḥiwār ma'a faḍīlat al-shaykh al-duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*, n.p. 1422, which is dedicated in its entirety to a polemic against the Egyptian Islamist Qaraḍāwī for his ecumenical approach toward Shi'ism.

22. http://www.khayma.com; A. R. al-Wādi'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, Ṣan'ā' 2000, p. 235.

b. Conservative Wahhābī *'ulamā'*, on the other hand, focus on legal and doctrinal disagreements in opposing reconciliation. For Iḥsān Ilahī Ẓahīr, the Shi'a has no positive essence of its own, but is based entirely on opposition to the Sunna, and even Shi'i scholars themselves from Muḥammad al-Kulīnī, the early compiler of Shi'i *ḥadīth* (d. 328-29/940-41) to Khomeini affirm that the criterion for verifying the authenticity of a Shi'i *ḥadīth* is its discrepancy with the Sunni[23].

The late Saudi *muftī* Shaykh 'Abd al-'Azīz b. Bazz rejected rapprochement in view of the diametrically opposed beliefs of the two sects. The major disagreement revolved around the issue of *tawḥīd*, which he described as the basis of the Sunni belief system, whereas the Shi'is "worship" the Prophet's family and hold their Twelve Imams to be immune from sin (*ma'ṣūmān*). The second unbridgeable point of contention is Sunni affection (*maḥabba*) for the *ṣaḥāba*, while the Shi'is insist on cursing (*sabb*) the first three caliphs and the *ṣaḥāba*. "*Taqrīb* between the Sunnis and the *Rāfiḍa* is impossible", just as a rapprochement between Sunnis and Jews, Christians and pagans is inconceivable, he concluded. Moreover, due to these deep doctrinal differences, Ibn Bazz rejected the possibility of tactical co-operation with the *Rāfiḍa* against a reprehensible external enemy such as communism[24]. In other words, radical Sunnis concur that only if the Shi'is cease to be what they are and accept the Sunni creed, particularly in its Wahhābī or Salafī mode, would reconciliation be possible.

Attitudes towards the *ṣaḥāba*

A major point of contention between the Sunna and Shi'a, beyond the succession of Muḥammad, is the question whether authority rests with the Imams, as the Shi'is believe, or with the community, represented by the first three caliphs and the *ṣaḥāba*, according to the Sunni creed. A straight line can be drawn from Ibn Taymiyya to present-day radicals who denounce the Shi'is as *kuffār*, based on the argument that the *ṣaḥāba* were those who had preserved the Qur'ān and *ḥadīth* after the Prophet's death, and, therefore, vilification of them would cast serious doubt on both sacred sources. While all Sunnis regard this early period as the golden age of Islam, the issue has additional importance for Salafīs, whose entire ideology rests on the aspiration to restore Islam to the purity that had existed during that period. For Sa'īd Ḥawwā, Shi'i attacks on the Prophet's wife 'Ā'isha and the *ṣaḥāba* are in fact implicit criticism of the Prophet himself for failing to choose the right wife and associates. Shi'i vilification of the *ṣaḥāba* as apostates (*murtaddūn*), one writer explains, is not only a blow to them or to those who love them and regard them as a manifestation of God's command, but is tantamount to

23. I. I. Ẓahīr, *Bayna al-shī'a wa-ahl al-sunna*.

24. http://www.khayma.com/shf/R/no%20meeting.htm; http://www.ibnbaz.org.sa/last_resault.asp?hID=
1394. See also the *fatwā* of 'Abd al-Raḥmān al-Barrāk stating that reconciliation with the Shi'a means the betrayal of the essence of Sunni belief – http://www.aafaq.org/report/aa/1821.htm and *Fatwā al-'allāma al-Albānī fī takfīr al-Khumaynī al-fājir* – http://www.alquma.net/vb/printthread.php?t=21820&page=1&pp=15.

the destruction of Islam, which these noble people represented in the most venerable and magnificent way[25].

Distortion of the Qur'ān (*taḥrīf al-Qur'ān*)

A major Shi'i accusation against the *ṣaḥāba*, which aroused particular anger among Sunni polemicists, is the alleged distortion of the Qur'ān by eliminating those passages or words that pointed explicitly to 'Alī's succession. Most modern polemicists ignore the changes in the Shi'i position regarding *taḥrīf* and continue to accuse present-day Shi'is of adhering to this belief in secret. Sa'īd Ḥawwā acknowledged that a few "moderate" Shi'is, most notably Nūr al-Dīn Ṭabarsī, had abandoned such claims. But he expressed his anger at Khomeini for failing to denounce as unbelievers the majority of Shi'i scholars who persisted in this doctrine. Instead, Khomeini stated that the charge of distortion raised against the Jews and Christians, applied to the *ṣaḥāba* as well, thereby undermining the very basis of Islam[26].

'Abdallāh al-Ghurayb dismisses the Shi'i retreat from the claim of *taḥrīf* as a disingenuous manifestation of *taqiyya* (dissimulation). How can they claim that the existing version of the Qur'ān is the complete one, he asks, if they charge all those who had compiled it with heresy for betraying 'Alī? Others use the Shi'i claim to demonstrate their similarity to the Jews as both invent false claims on God, while they themselves are guilty of distorting the Qur'ān and the *ḥadīth*[27].

Imāma

Complementing Shi'i vilification of the *ṣaḥāba*, in Sunni eyes, is their excessive veneration of their Imams and their claim that belief in the Imams (*walāya*) is the decisive criterion for being a true Muslim. As all Sunnis have rejected the *'iṣma* (immunity from sin) of the Imams, a direct line can be drawn from Ibn Taymiyya through the Wahhābīs to the modern Salafīs defining the Shi'i veneration of the Imams, particularly *shafā'a* (intercession) and the visiting of graves (*ziyārat al-qubūr*), as expressions of outright polytheism (*shirk*), entailing the categorization of the Shi'is as apostates (*murtaddūn*). Some writers, while criticizing grave pilgrimage in principle, are further appalled by the disrespectful conduct of the Shi'i believers in the cemeteries, where they eat, drink, laugh or sleep. They also note that the cult of graves has become a substitute for pilgrimage to Mecca[28].

25. Ibn Taymiyya, *Majmū' fatāwā*, p. 468-561; Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Risāla fī al-radd 'alā al-rāfiḍa*, p. 8, 10; Ḥawwā, *al-Khumaynī*, faṣl 5; M. I. Shaqra, *Shahādat Khumaynī min aṣḥāb rasūl allāh* – http://www.fnoor.com/books.htm; N. al-Fahd, *al-Radd 'alā al-rāfiḍa (al-shī'a) fī ittihāmihim al-ṣaḥāba riḍwān allāh 'alayhim wa-ahl al-sunna bi-taḥrīf al-qur'ān al-karīm* – http://www.fnoor.com/books.htm; Abū Aḥmad, *al-Fatāwā al-mu'āṣira fī al-rāfiḍa* – http://www.sahab.ws/6344/news/2480.html; M. al-Musnad, *al-Ajwiba al-saniyya 'alā al-shubuhāt al-shī'iyya* – http://www.islamlight.net/index.php? option=content&task =view&id =3124&Itemid=34.

26. S. Ḥawwā, *Al-Khumaynī*, faṣl 2.

27. A. M. Ghurayb, *Wa-jā'a dawr al-majūs*, p. 114-119; A. M. Ṭarṭūsī, *al-Shī'a al-rawāfiḍ: ṭā'ifat al-shirk wa-ridda*, n.p. 1423, p. 8-11 – http://altartosi.com/book/book19/index.html; A. R. al-Wādī'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, p. 169-171. See also Abū Aḥmad, *al-Fatāwā al-mu'āṣira*.

28. Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna al-nabawiyya fī naqd kalām al-shī'a al-qadariyya*, ed. Muḥammad Rashshād Sālim, Cairo 1962, p. 13ff; Ibn 'Abd al-Wahlhāb, *al-Radd*, p. 18-19; M. Mal

As in other cases, linking the Shi'is with the Jews enhances their wickedness in radical Sunni eyes. Consequently, several writers accuse the Shi'is of borrowing the idea of the Twelve Imams from the Jewish scriptures, as when they interpret God's promise to Ismā'īl to make him into a father of twelve "leaders" as a reference to the Twelve Imams, and when they claim that the Kināna tribe, the ancestors of Quraysh, are direct descendents of Ismā'īl[29].

While attacking Shi'i worship of the Imams, most radical Sunnis are careful to exonerate the Imams themselves, particularly 'Alī, from the faults of their followers. They contend that the Imams knew that their supporters were treacherous by nature and had, therefore, criticized them for their conduct or even dismissed many of them as fools[30].

A related issue also repugnant in radical Sunni eyes is the Shi'i belief in the ultimate return of the Twelfth Imam as the Mahdī who will establish a reign of justice on earth. A similar myth regarding the end of days appears in Sunni Islam, but in a different form and with different meanings. With the exception of a few messianic Sunni movements, the Mahdī is less important for mainstream Sunnis than for Shi'is[31].

For the radicals the Mahdī issue is particularly pertinent for its wider doctrinal implications concerning the stature of Muḥammad and the status of Islam in general. Although the radicals, similarly to traditional Shi'ism, see the present world as ruled by evil rulers and injustice, they focus their efforts on changing the political and religious situation in this world rather than waiting for the end of time as the pre-Khomeini Shi'is did. But, here too an evolution can be discerned in their writings. The literalist Ibn 'Abd al-Wahhāb criticizes the Shi'i idea of the Mahdī because it speaks of the physical resurrection of the dead, thereby contradicting the Qur'ān and *ḥadīth* which deny such resurrection on earth. He also denounced the Shi'i claim that the Mahdī would hang the first three caliphs on a tree[32].

Other radical Sunni scholars seek to show the logical fallacies of the Shi'i concept of the Mahdī. 'Abdallāh Jamīlī asserts, as do western scholars, that it evolved in order to extricate the Shi'a from an earlier doctrinal scandal (*faḍīḥat 'aqīda sābiqa lahā*) following the death of the childless Eleventh Imam. Others demonstrate the evolution of the belief in the Mahdī as "an invented tradition" and myth by pointing out the numerous disagreements within the early Shi'a over practically every question related to his identity and return. 'Uthmān al-Khamīs, for instance, criticizes the Shi'i claim that the Twelfth Imam went into occultation out of fear

Allāh, *al-Khumaynī wa-tafḍīl al-a'imma 'alā al-anbiyā'*; Anonymous, *A'immat al-rāfiḍa fī al-tawrāh* – http://arabic.islamicweb.com/shia/imams-bible.htm; A. M. Ṭarṭūsī, *al-Shī'a al-rawāfiḍ*, p. 22-33; 'Abdallāh b. 'Abd al-'Azīz, *Man qatala al-Ḥusayn raḍiya Allāh 'anhu*, p. 68 – http://www.fnoor.com/books.htm; idem, *al-Shī'a wa-l-ḥusayniyyāt* – http://www.fnoor.com/fn0858.htm; *Ziyārat al-qubūr wa-l-istinjād bi-l-maqbūr* – http://www.khayma.com/roqia/grave.htm; A. R. al-Wādī'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, p. 152.

29. Anonymous, *A'immat al-rāfiḍa fī al-tawrāh*; Anonymous, *Niẓām al-imāma 'inda al-shī'a* – http://arabic.islamicweb.com/shia/ mahdi_jew.htm.

30. *Ibn Saba' al-yahūdī mu'assis firqat al-rāfiḍa* – http://arabic.islamicweb.com/Shi`a/ibn_saba_founder.htm; *Shahādat al-imām 'Alī ḍidda al-rāfiḍa* – http://arabic.islamicweb.com/Shi`a/ali_against.htm; *Shahādat a'immat al-shī'a ḍidda al-shī'a* – http://arabic.islamicweb.com/shia/ali_against.htm.

31. E. Sivan, "Sunni radicalism in the Middle East and the Iranian revolution", p. 11.

32. Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Risāla fī al-radd 'alā al-rāfiḍa*, p. 20.

for his life as contradicting the appropriate conduct of the Prophet's family. He wonders why the Mahdī did not appear when Shi'i dynasties ruled, when his life was no longer in danger. He also asks somewhat sarcastically whether the Mahdī would reappear as a young man or as a very old one, more than 1000 years old[33]. Taking a more creative approach, another writer asserts that the Shi'i Mahdī is actually the Jewish anti-Christ (*dajjāl*). As proof he cites a *ḥadīth* from al-Kulīnī describing the future Mahdī as speaking Hebrew and ruling according to the *sharī'a* of David, or, in the writer's words, according to a new Qur'ān forged by the Shi'is or the Talmud. The writer also points to various similarities between Jewish and Shi'i messianic ideas, such as the resurrection of the dead, the gathering of all believers to Jerusalem or Medina respectively, and the claim that both would kill a third of the world's population. Significantly, the *ḥadīth*s which he cites do not support the author's claims, and he appears to be engaged in some creative exegesis of his own[34].

As an example of the harmful consequences of the Shi'i belief in the Mahdī, some writers accuse the Shi'a of refusing to take part in *jihād* against non-Muslims before his advent. This point is particularly important for modern Salafīs who view Islam as being under attack by the West and who have elevated the principle of *jihād* against the enemies of Islam to a central position in their teaching. As in other cases, however, these writers ignore the development of Shi'i writings on *jihād* during the 19th century, and particularly in the more recent past when Shi'i writers, especially Khomeini, have endorsed it enthusiastically[35].

Taqiyya

Few things infuriate radical Sunnis more than the principle of *taqiyya* (dissimulation), which for them symbolizes Shi'i deception, duplicity and treachery. Already Ibn Taymiyya described the Shi'is as "the most fraudulent sect" (*akdhab al-ṭawā'if*) from the earliest times due to their practising of *taqiyya*[36]. Similarly, Ibn 'Abd al-Wahhāb denounces the principle of *taqiyya* as "covering up the truth, abandoning duty and committing the forbidden, out of fear of people", explaining that lying (*kidhb*) is more evident among the Shi'is than all other sects. As proof he cites the Shi'i justification of 'Alī's homage (*bay'a*) to Abū Bakr and Fāṭima's silence over the loss of her inheritance to the use of *taqiyya*, even though 'Alī himself had repeatedly opposed that principle. Worse, the Sixth Imam, Ja'far, praised *taqiyya* as the "religion of his forefathers", thereby including the Prophet, blemishing him as if he had hesitated to carry out God's commandment due to personal fear[37].

33. A. A. al-Madanī, *Badhl al-majhūd fī ithbāt mushābahāt al-rāfiḍa li-l-yahūd* – http://www.sahab.ws/6344/news/2487.html; Uthmān al-Khamīs, *Man huwa al-mahdī al-munṭaẓar (nuḥāḍara* – http://www.alburhan.com/articles; F. Nūr, *al-Mahdī al-munṭaẓar* – http://www.fnoor.com/fn0997.htm.

34. Anonymous, *Niẓām al-imāma*.

35. I. A. Ḥusayn, *Khiyānāt al-shī'a*. For Shi'i concepts of *jihād*, see E. Kohlberg, "The development of the Imāmī Shī'ī doctrine of *jihād*", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126 (1976), p. 64–86 (reprinted in idem, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot 1991, chap. XV; reproduced in *Shi'ism*, ed. Colin Turner and Paul Luft, Routledge 2007).

36. Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna*, vol. 1, p. 59.

37. Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Risāla fī al-radd 'alā al-rāfiḍa*, p. 13-15.

Taking a more nuanced position, Faysal Nūr conceded that Sunni scholars accepted a limited resort to *taqiyya* as a regrettable necessity under extreme circumstances, provided the believer does not go as far as apostasy (*kufr*). The Shi'is, on the other hand, have elevated it to the level of a cherished duty and value in their daily lives until the Day of Resurrection, the neglect of it being tantamount to the failure to pray[38].

The neo-Wahhābī scholar al-Wādi'ī combines juridical and political arguments in denouncing the Shi'i *taqiyya*, which he describes as simple hypocrisy. He links it to leniency in interpreting the law and the preference for solutions which are easy for the believer and fit his desires regardless of their deviation from religion. Yet, the most prominent examples which he mentions are political, such as Khomeini's declaration of intent to bring about a reform (*iṣlāḥ*) whereas in fact he seeks to spread error (*ḍalāl*)[39].

Other modern Sunni writers add political undertones to their accusations. Writing in the early 1980s, Sa'īd Ḥawwā takes a seemingly moderate position saying that the Shi'is resort to *taqiyya* "beyond what the *sharī'a* permits", implicitly recognizing the legitimacy of a limited use of this practice. However, since the 1979 revolution the Shi'is use *taqiyya* hand in hand with the rifle. Thus, they wage sectarian wars everywhere, while concealing their real intentions to take over the Muslim world. They do so in order to trap innocent Muslims in their net of lies, in the same way as the Jews do. The most damning manifestation of such wrongful *taqiyya* in his view is the [imaginary] "secret cooperation" between the Lebanese Amal and Ḥizbullah movements and Israel[40].

Shi'ism as Persian Zoroastrianism

Most radical Sunnis associate Shi'i deviations and hatred of the Sunnis to the influence and inspiration of two other detested "external" enemies: the Jews and the Persians[41]. These anti-Iranian sentiments reflect the deep-seated Salafī association of the glory of Islam with its Arab origins and with Arab domination in its earliest stage. The Salafīs blamed the non-Arabs, particularly the Turks, who had converted en masse to Islam, of introducing all the innovations (*bida'*) that caused the subsequent decline of Islam, thereby paving the way for Arab nationalism[42]. Paradoxically, while the early Salafīs had raised these arguments mainly

38. F. Nūr, *al-Taqiyya al-wajh al-ākhar* – http://www.fnoor.com/fn0928.htm. See also *Ḥaqīqat al-taqiyya 'inda al-rāfiḍa* – http://www.d-sunnah.net/forum/showpost.php?p=211601 &postcount=1. As in other cases, both writers cite Khomeini's earlier statements in favour of *taqiyya* while ignoring his condemnation of the practice in his later book *Velāyat-e faqīh*.

39. A. R. al-Wādi'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, p. 144ff.

40. S. Ḥawwā, *al-Taqiyya wa-l-bunduqiyya*, in his aforementioned *al-Khumaynī*. See also *Khaṭar al-rāfiḍa 'alā hādhihi al-umma*, 6 October 2001 – http://islammessage.com/vb/index.php?showtopic=2498; A. M. Ghurayb, *Wa-jā'a dawr al-majūs*, p. 123.

41. For an extensive analysis of the supposed Jewish-Shi'i link in Salafī literature, see I. Hasson, "Les Šīites vus par les neo-wahhabites", p. 323-327.

42. For the link between the Salafiyya and Arab nationalism, see A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 242ff; Y. Gershoni, "The Arabization of Islam: the Egyptian Salafiyya and the rise of Arabism in pre-revolutionary Egypt", *Asian and African Studies* 13 (1979), p. 25-57; D. Commins, "Religious reformers and Arabists in Damascus 1885-1914", *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986), p. 405-425.

against the Ottomans, modern-day Islamists, who reject Arab nationalism as a secular ideology, are nostalgic about the Ottoman Empire, which they regard as the last truly Muslim state, and sharply criticize the Persian Shi'is for fighting it. In other words, they turned their resentment of the sinful non-Arabs from Turks to Iranians.

This anti-Persian rhetoric may reflect residues of earlier ethnic antipathies, going back as far as the 9th century *shu'ūbiyya* controversy, which have been boosted by the dire political situation of the Arabs in the modern world and by Arab discomfort at the emergence of Iran as a regional power[43]. The discrepancy between this enhanced sense of Arab ethnic or national identity and the rejection of Arab nationalist ideology is solved by adding the anti-Shi'i element, thereby providing such views with religious justification and respectability.

Rashīd Riḍā, whose Salafī writings served as the link between reformist Islam and Arab nationalism by associating true Islam with the Arabs and Arabism, blamed the Shi'is for the loss of Arab leadership in the Muslim world as a whole. They were responsible for the removal of Arab rule from Iran, transferring it to the Turks, in addition to passing on to the latter their enmity towards the Arabs. Likewise, their supposed collaboration with the enemies of Islam, particularly the Tatars, led to the destruction of Arab culture, which had always been the glory of the entire Muslim nation[44].

The association of Shi'ism with Persianism prompted radical Sunnis to depict Shi'ism as crypto-Zoroastriansism and to use the terms *Majūs* (Zoroastrians) and *Rāfiḍa* interchangeably. In addition, the combination of concealed Zoroastrianism and Shi'i duplicity in using *taqiyya* drove many of them to identify Shi'ism with the heretic *Zanādiqa*, claiming that major Shi'i personalities in history were actually *Zanādiqa* in disguise[45].

The *Rāfiḍa*, according to one writer, are Zoroastrians, and they never have been nor ever will be Muslims. Another writer cites the Paris-based Iranian scholar Amir-Moezzi to show that important Zoroastrian traditions were transferred to Shi'ism and that Imam Ḥusayn's alleged marriage to Shahrbānū, the daughter of the last Sassanid king Yazdigird III, served as the symbolic link between the Shi'a and Iran. This Persian connection is the reason, he explains, why the Shi'is venerate Ḥusayn and not his elder brother Ḥasan, who had married an Arab woman. Hence, the mother of all Imams symbolized the tight link between Shi'ism and Zoroastrianism. He concluded by saying that the Zoroastrian Shi'a pose a greater

43. For a discussion of this issue in the earlier Islamic period see M. A. Amir-Moezzi, "Shahrbānū, dame du pays d'Iran et mère des Imams: entre l'Iran présislamique et le shī'isme imamite", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002), p. 497-549. For a different view, which argues for the modern origins of the Arab-Persian antipathy and rejects its older roots, see F. Halliday, "A contemporary confrontation: the conflict of Arabs and Persians", in his *Nation and Religion in the Middle East*, Boulder 2000, p. 109-128.

44. Riḍā cited in A. Jindī, *Ta'rīkh al-ṣaḥāfa al-islāmiyya*, Cairo 1983, vol. 1, p. 141-142.

45. A. M. Ṭarṭūsī, *al-Shī'a al-rawāfiḍ*; *Fatāwā Ibn Ibrāhīm*, 256/13, in Abū Aḥmad, *al-Fatāwā al-mu'āṣira fī al-rāfiḍa* ; Māl Allāh, *Ayaltaqī al-naqīḍān* ; A. R. al-Wādi'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, p. 124ff; I. A. Ḥusayn, *Khiyānāt al-shī'a*, p. 33, 39; M. A. al-Barrī, "Bawwābat al-ta'rīkh al-islāmī lā ḥurrāsa 'alayhā", *al-Judhūr al-yahūdiyya li-l-shī'a* – www.albainah.net.

danger to Islam than the Jews, because the Jews hate the entire world, whereas the Shi'is focus their venom solely on the Sunnis[46].

Consequently, the polemicists attribute the support of Persians for the 'Alid cause and their hatred of 'Umar to their desire to avenge the caliph's military victories over Sassanid Iran and insist that the Persians assassinated 'Umar following the orders of their king. Even worse, Persians revere the murderer, Ibn Lu'lu', to this day. They call him Bābā Shujā' al-Dīn ("the Brave of Religion") and turned his grave in Kāshān into a pilgrims' shrine. This veneration is "the proof that this Zoroastrian is the spiritual father of the Shi'a", and that Zoroastrianism is their true religion, whereas Shi'ism is merely its offshoot[47].

Among the Shi'a, Ayatollah Khomeini of Iran, often called "the doomed" (*al-hālik*), received special polemic attention because of the potential appeal of his person and message among ordinary Sunnis. In particular, they are angry at the contradiction, in their eyes, between his ecumenical pretensions and the distinct Shi'i basis of his writings, which they regard as proof of his hypocrisy or sinister aims[48]. Thus, various writers complain that despite its ecumenical guise Iran's constitution is based solely on Shi'i principles declaring the Ja'farī school to be the foundation for all legislation, while the Sunnis are relegated to the status of a minority just like the Zoroastrians and Jews. Even worse, Iran's blatant discrimination against the Sunnis, who are not even allowed to build a mosque in Tehran while Christians and Jews have their own places of worship, reveals its true hostile *Rāfiḍī* nature[49].

In particular, radical Sunnis resent Khomeini's implicit belittling (*intiqāṣ*) of the Prophet himself. Ḥawwā, for one, maintains that Khomeini's statement that Muḥammad failed to "establish divine justice" (*lam yuḥaqqiq al-inṣāf al-ilāhī*),

46. A. D. Shīrkūh, *Intisāb al-rāfiḍa li-l-majūs al-furs: shatā'im lā tantahī li-l-'arab* – http://www.d-sunnah.net/forum/showthread.php?t=28747 He probably refers to the study cited in note 43; http://www.buraydahcity.com/vb/showthread.php?t=32867; http://palestinianforum.net/forum/showthread.php?t=1048&page=3&pp=20.

47. Shaqra, *Shahādat Khumaynī*. See also M. D. al-Khaṭīb, "Ta'ẓīm qātil 'Umar", *al-Khuṭūṭ al-'arīḍa*; *Intisāb al-rāfiḍa li-l-majūs al-furs: ḥiwār hādi' ma'a al-shi'a* – http://arabic.islamicweb.com/shia /shia_R_persians.htm; Ibrāhīm ʿAbd al-Raḥmān al-Turkī, *Ḥarb al-furs wal-rūm fī Lubnān* – http://www.islamlight.net//downloads/Islāmlight-14.doc; *al-Ḥarb al-lubnāniyya wa-l-mashy fawq al-ashwāk* – http://www.tawhed.ws/r?i=4085.

48. Ḥawwā, "Muqaddima", *al-Khumaynī*; A. M. Ghurayb, *Wa-jā'a dawr al-majūs*, p. 138-142; idem, "al-Khumaynī wa-maṣādiruhu fī al-talaqqī", *al-Khumaynī bayna al-taṭarruf wa-l-i'tidāl* – http://www.khayma.com/fnoor/fn0878.htm; Māl Allāh, *Mawqif al-Khumaynī min ahl al-sunna* – http://www.albainah.net/index.aspx?function=Item&id=5665⟨ idem, *Al-Khumaynī wa-tafḍīl al-a'imma*; Anonymous, *Mawqi' al-Khumaynī min al-shī'a wa-l-tashayyu'* – http://www.fnoor.com/fn0842.htm; Shaqra, *Shahādat Khumaynī*; Anonymous, *al-Imām al-Khumaynī faḍaḥa Allāh sirrahu* – http://www.islah100.org/vboard/archive/ index.php/t-6205.html. For an analysis of Khomeini's vacillation between ecumenism and Shi'i particularism, see H. Lazarus-Yaffe, "The Shi'i aspect in Khumaynī's political theory", *ha-Mizraḥ he-ḥadash* 30 (1981), p. 99-106 [in Hebrew]. See also M. Kramer, "Khomeini's messengers: the disputed pilgrimage of Islam", in E. Sivan and M. Friedman (eds.), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany 1990, p. 174-197.

49. Ḥawwā, "Intiqāṣ al-ṣaḥwa al-islāmiyya", *al-Khumaynī*; A. R. al-Wādi'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, p. 245; M. A. Āzād, *al-Fitna al-Khumayniyya: ḥaqīqat al-thawra al-Īrāniyya* – http://www.albainah.net/index.aspx?function=Category&id=28; al-Munaẓẓama al-sunniyya al-Aḥwāziyya, *al-Ḥiqd al-fārisī al-dafīn 'alā abnā' Ismā'īl* – http://sonnaalahwaz. jeeran.com/babashoja3ald.html.

despite explicit Qur'ānic testimony to the contrary, is tantamount to denial of Islam and its history.

Others charge Khomeini with "exaggeration" (*ghuluww*), a term applied to denote among other things extreme Shi'i sects, in elevating the Imams above the Prophet Muḥammad. As proof they cite his statements that "the rule of Islamic law" has never been fully accomplished ever since the inception of Islam, that none of the prophets, including Muḥammad, succeeded in establishing justice on earth, and that only the Mahdī would restore and uphold justice in the world. Furthermore, they accuse Khomeini of criticizing Muḥammad by his assertion that had the Prophet announced the role of the *imāma*, as God had decreed, then all the controversies, disputes and battles that later took place in Islam would have been averted[50].

Khomeini's sermon on 28th June 1980, which highlighted the Mahdī as the one who would establish justice on earth, a mission which even the Prophet did not complete in his lifetime, thereby implicitly belittling the Prophet's accomplishment and elevating the Mahdī's birthday above that of the Prophet, aroused a wave of protests among Sunni *'ulamā'* as a serious heresy. To cite one example, a joint *fatwā* issued by leading Moroccan *'ulamā'* denounced Khomeini as an unbeliever (*kāfir*), charging him with placing the Mahdī as an equal (*sharīk*) of God and thereby violating the principle of *tawḥīd*[51].

A favourite assertion, which appears in several versions, is the citation, taken out of context, from Khomeini's early work *Kashf al-asrār*, in which he says: "We do not worship a god who builds an elevated edifice for worship, justice and religion and then ruins it himself by putting a Yazīd, a 'Uthmān, a Mu'āwiya and other similarly arrogant people in positions of command over the people". Khomeini probably intended to refute the contention that the rule of the Shi'a's enemies had been predetermined by God and to claim that it was rather the outcome of human moral failure. His detractors, however, accused him of "refusal to worship God" unless God complies with his wishes, or, in other words, of deceit in pretending to be a Muslim, while in fact he was nothing but an unbeliever. Concurrently, his mystical proclivities provide an easy target for some radical Sunnis to prove his proximity to the *ghulāt* and his violation of the principle of *tawḥīd*, while at other times he was taunted for his belief in astrology, which is totally opposed to the idea of *tawḥīd*[52].

As in other cases, radical Sunni writers emphasize the political aspect of Khomeini's writings. Ḥawwā, for instance, accuses Khomeini of waging a concerted Shi'i effort to take over the entire Muslim world, pointing to Iran's vigorous propaganda campaigns in Turkey, Lebanon, Syria and Pakistan. Writing during the Iran-Iraq war, Ḥawwā expressed his fear that should Iraq be defeated, the

50. Māl Allāh, *al-Khumaynī* – www.islah100.org/vboard/archive/index.php/t-6205.html; Shaqra, *Shahādat Khumaynī* – www.islah100.org/vboard/archive/index.php/t-6205.html citing Khomeini's *Kashf al-asrār*, p. 55.

51. Anonymous, *Limādhā kaffara al-'ulamā' al-Khumaynī* – www.sahab.ws/4036/news/2423.html.

52. *Kalām al-Khumaynī* – http://www.d-sunnah.org/forum/printthread.php?t=155&pp=40; *Hādhā imāmukum al-Khumaynī yā rāfiḍa* – http://www.alsaha. com/sahat/Forum2/HTML/ 002695.html; *al-'Adā' al-īrānī al-fārisī li-l-islām: liwār hādi' ma'a al-shī'a* – http://islamicweb.com/arabic/shia; http://www.islah100.org/vboard/archive/index.php/t-6205. html.

entire Arabian Peninsula might be threatened by Shi'i domination, subsequently leading to Shi'i control from Sind in Pakistan to Syria. In addition, Ḥawwā castigated Khomeini for reinstituting the Ṣafavid practice of sending children at the head of the troops, thereby creating a distorted and frightening image of Islam[53].

Shaqra, for his part, describes Khomeinism as "one of the political Persian-Bāṭinī movements disguised in a religious garb in order to achieve its despicable goals of dealing a blow to Arabism and destroying Islam". As a proof of Khomeini's hatred of Islam, he emphasized the fact that Khomeini used to give sermons on Nowrūz, a Persian holiday that had nothing to do with Islam. Equally bad, Khomeini often revealed himself as an Iranian nationalist, as when he boasted that there has never been any match for the Iranian nation, *majlis* and judges under the Islamic republic from earliest times to the present, thereby depicting present-day Iranians as superior to the community of Medina, which did not always obey the Prophet. Another example was his declaration in 1982, during the war with Iraq, that the enthusiasm for battle and the spirit of martyrdom in Iran are incomparable to anything else in Islamic history, including the time of the Prophet and 'Alī[54].

Others attribute various aspects of Iran's political conduct to its Shi'i nature rather then to state interests. Iran's enmity to the United States is an example of Shi'i duplicity designed to mislead the ignorant among the Muslims who are truly hostile to the United States, while Iran is in fact an agent of American designs. Furthermore, had Iran truly opposed the United States for being a country of infidels, it should have opposed all Western countries, while in fact it is their ally[55].

Shi'i treachery against Islam

The worst political offenses of the Shi'a, which most radical Sunni writers link with the practice of *taqiyya*, are their supposed acts of treachery against the Muslim community throughout history. Such charges, reminiscent of modern-day conspiracy theories, go back at least to Ibn Taymiyya, who pointed to the Shi'is as the major reason behind Genghis Khan's invasion of the lands of Islam, and behind Hulagu's descent on Iraq. In addition, he says, they had helped the Crusaders to hold on to their territorial gains in the coastal plains of the Levant[56].

These themes have become more prevalent in modern times when the Muslim world has been looking for explanations for the successive defeats suffered at the hands of western powers. A typical phenomenon in such times of distress is the search for scapegoats and elaboration of conspiracy theories, which simplify a complex and often perplexing reality by attributing every development to the intentional machination of individuals or groups. They define dangers and introduce a welcome rational order into unpleasant and erratic events. They alleviate groups or individuals from the pressure of reality, and in the Muslim case largely

53. Ḥawwā, "Rūḥ al-sayṭara 'alā al-'ālam al-islāmī wa-muḥāwalat tashayyu'ihi", *al-Khumaynī*.

54. Shaqra, *Shahādat al-khumaynī* ; see also al-A. R. al-Wādī'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, p. 245, who complains that Nowrūz, "the holiday of fire worshippers", is an official holiday enjoyed by most Iranians as a long vacation, while the Muslim holiday *'Īd al-fiṭr* lasts for one day only.

55. A. R. al-Wādī'ī, *al-Ilḥād al-khumaynī fī arḍ al-ḥaramayn*, p. 231-233.

56. Ibn Taymiyya, *Majmū'at al-fatāwā*, ed. 'Āmir al-Jazzār and Anwar al-Bazz, Riyāḍ 1997, vol. 28, p. 283-289.

absolve the Muslims themselves from responsibility for their mistakes and failures. The alleged conspirators also have common attributes, especially their unusually strong sense of solidarity, which is often aimed against all other groups[57].

Thus while the Jews play the leading role of external conspirators against Islam, individual Shi'is or the entire Shi'i community are the leading internal culprits, who are often portrayed as equal to if not worse than the external enemies. Needless to say, most of these charges are completely false and a-historical, while others are highly exaggerated. The charge of Shi'i perfidy in history was a major weapon against calls for Sunni-Shi'i ecumenism, exploiting the supposed Shi'i collaboration with foreign enemies, collaboration which had always undermined the Muslim world from within. The charges that Ibn Taymiyya had raised were reiterated successively by subsequent polemicists, with new ones added to accommodate more recent historical developments.

According to Sunni polemicists, the Shi'is were directly responsible for several of the worst Muslim defeats in history by conspiring with their enemies. The fall of Baghdad was due more to the treachery of the Shi'i vizier Ibn al-'Alqamī, who had defected to the Mongols in 1258 and opened the gates of the city before their armies, than to the weakness of the Sunni caliphate. Likewise, it was the Shi'i Naṣīr al-Dīn Ṭūsī who persuaded the Tatars to dissolve the Abbasid caliphate. During the capture of Baghdad, the polemicists insist, over one million Muslims were massacred, all due to Shi'i perfidy[58].

In addition, the Bāṭinī Shi'i sects – Fāṭimids, Ḥashīshiyyūn, Druze and Nuṣayrīs – thwarted Muslim efforts against the Crusaders. They assassinated senior Muslim commanders and even tried to kill Ṣalāḥ al-Dīn, the revered vanquisher of the Crusaders. An ominous manifestation of Fāṭimid betrayal or animosity towards true Islam was their appointment of Jews and Christians to senior positions in preference to Muslims[59].

The Ṣafavids, according to these tales, massacred over one million true Muslims when they forcibly imposed Shi'ism upon Iran. They waged wars on the Ottoman Empire, the true Muslim state, and collaborated with the Portuguese and Hapsburgs against the Turks. Thus, they stabbed the Ottomans in the back during the siege of Vienna in 1683, thereby facilitating the greatest of Muslim defeats. Similarly, the Shi'i-Ṣafavid alliance in Mount Lebanon led to the death of "thousands of Sunnis"[60].

The charges of Shi'i collaboration with the enemies of Islam reached new heights in response to the transfer of power from the Sunnis to the Shi'is in Iraq, particularly as it was facilitated by the United States – the other great enemy of radical Islamists. Thus one writer raved that the Shi'is swarmed into the streets

57. For an analysis of conspiracy theories as a theme of social psychology, see C. F. Grauman and S. Moscovici (eds.), *Changing Conceptions of Conspiracy*, London, Berlin 1987.

58. Al-Rāfi'ī, "al-Bāb al-thālith: dawr *al-rāfiḍa* qadīman fī al-ta'āmur 'alā bilād al-muslimīn", *Ab'ād al-taḥāluf*; "Al-rāfiḍa yanṭaẓirūn dawrahum ba'd Ṣaddām", *Majallat al-Sunna* 9-10 (February 1991); *Jarā'im wa-ghadr al-shī'a al-ithnā'ashariyya bi-l-muslimīn 'abr al-ta'rīkh*, 3 October 2003 – http://www.d-sunnah.net/images/hassan-nasralla.jpg.

59. S. Ḥawwā, *Al-Khumaynī*, faṣl 2 ("fī al-mawāqif al-shādhdha li-l-Khumaynī"); al-Rāfi'ī, "Muwālātuhum li-a'dā' Allāh", *Ab'ād al-taḥāluf*.

60. Al-Rāfi'ī, "Dawruhum fī al-ḥarb 'alā al-dawla al-'uthmāniyya al-saniyya", *Ab'ād al-taḥāluf*; A. M. Ghurayb, *Wa-jā'a dawr al-majūs*, p. 80-82; *Jarā'im wa-ghadr al-shī'a*.

of Baghdad like "mad dogs" (*kilāb mas'ūra*) to welcome the invading Americans troops, "kidnapping, pillaging and plundering everything"[61].

Another writer analysed the situation in Iraq as revealing a common aspiration among the historical enemies of Islam – the Jews, Christians and Shi'is – to hasten the coming of the the anti-Christ (*al-masīḥ al-dajjāl*). He charged the Shi'is with creating a false image of themselves as the oppressed in addition to spreading lies of their being the majority in Iraq. They do not care who rules Iraq, be he a Jew or a Christian, so long as they have administrative control in order to spread their *Rāfiḍī* message and eliminate the Sunnis, not only in Iraq but throughout the region. It is wrong to speak of the spectre of the "Shi'i crescent", he explains, since the crescent is an Islamic symbol, whereas the correct term should be the "Shi'i cross" that threatens the region, in view of the *Rāfiḍī*-Crusader alliance and Shi'i assistance to the western enemies of Islam. The increasing violence in Iraq, therefore, is entirely the fault of the Shi'is and is fully justified, since the Sunnis defend Islam from the tripartite *Rāfiḍī*-Jewish-Crusader conspiracy[62].

Zarqāwī and the Shi'a

Anti-Shi'i rhetoric reached its peak in dehumanizing the Shi'a in two proclamations issued by the then leader of the al-Qā'ida terrorist organization in Iraq Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī (killed 8th June 2006). In the first, published in April 2004, Zarqāwī presented his world-view on the Americans, the Jews and finally the Shi'is, whom he described as "serpents of evil", a "thorn in the throat for the people of Islam and a dagger in their back", who side with the "enemies, the Christians and Jews, in their war against Muslims", as well as the "fault that brings the building down and the bridge on which the enemies of the nation cross".

Quoting heavily from the great authorities of the past, Ibn Ḥanbal and Ibn Taymiyya, in order to give scholarly respectability to his tirade, Zarqāwī combined theological and political arguments against the Shi'is. He stated at the beginning that the "Shi'ite creed and Islam only meet as Jews and Christians meet under the name of the People of the Book", as the Shi'is had "distorted the Qur'ān, insulted the Prophet's companions, stabbed the mothers of the faithful, repudiated the people of Islam and spilled their blood, committed great sins and engaged in all kinds of superstitions, falsehoods, and myths".

Zarqāwī listed the series of alleged acts of Shi'i betrayal of the Muslims enumerated by his predecessors, adding some of his own. In particular, he accused the Shi'is – the Bāṭinīs – of being the spearhead, which the United States uses to dismember the Muslim world into mini-states under western domination.

In the same breath, Zarqāwī warned that the Shi'is were "getting ready to inherit the land [of Iraq] and take control of the country so as to establish their *Rāfiḍī* state from Iran to Iraq, Syria of the Bāṭinī ('Alawī) group, Lebanon's *Ḥizballāt*[63],

61. I. A. Ḥusayn, *Khiyānāt al-shī'a*.

62. Al-Rāfi'ī, "Min muṣṭalaḥāt al-marḥala al-rāhina", *Ab'ād al-taḥāluf*, chap. VI.

63. Namely, the party of the pre-Islamic pagan Arab deity *al-Lāt*, rather than its original name *Ḥizbullah* ("the party of God").

and the cardboard Gulf kingdoms, whose lands are filled with *Rāfiḍī* mines and Shi'ite hotbeds"[64].

In his second statement, published in audio form on the internet in September 2005, Zarqāwī described the war in Iraq as joint *Rāfiḍa*-Crusader war against the Sunnis which resulted in crimes and massacres. Pointing to the battle of Tall 'Afār, he accused the Shi'i-led government of Iraq, "the descendants of Ibn Al-'Alqamī" headed by Ibrāhīm al-Ja'farī "the Zoroastrian and servant of the Cross", of waging a "war to annihilate the Sunnis" under the "pretexts of restoring the law and eliminating the terrorists". During the battle, he charged, the Badr Corps affiliated with the Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq (SCIRI) tortured and killed Sunni men who escaped the shelling, and violated the honour of Sunni women in addition to stealing their jewelry and ornaments. Zarqāwī castigated Sunni *'ulamā'* for their passivity toward the Shi'is and for their belief that verbal condemnations would suffice to hold the Shi'i onslaught. He urged the Sunnis to wake up and join his *jihād* to defend their "religion and honour", otherwise "sorrow and regret" would be their lot. Based on this reality, Zarqāwī announced that al-Qā'ida had decided to "declare total war" against the *Rāfiḍī*-Shi'is throughout Iraq, "wherever they may be", this being a fitting reward, because they had started the aggression[65]. Zarqāwī's proclamations, which legitimized indiscriminate and wholesale killings of the Shi'a, did not remain in the realm of inflammatory rhetoric, but were put into effect in a series of deadly actions which resulted in the deaths of thousands.

Significantly, his extremism in word and deed encountered opposition from various Sunni *'ulamā'*, even radicals, the most important among them being Zarqāwī's mentor Shaykh Abū Muḥammad al-Maqdisī. In a treatise written in "support and advice" to Zarqāwī, Maqdisī made the case that the killing of ordinary Shi'is is not permitted in Islam, as only their leaders are to be considered infidels[66].

The Syrian Islamist Shaykh 'Abd al-Mun'im Muṣṭafā Ḥalīma, known as Abū Baṣīr al-Ṭarṭūsī, went even further in his opposition to Zarqāwī's conclusions. He justified the targeting of certain Shi'i groups by Sunni *jihād* fighters in self-defense against Shi'i aggression, but rejected an all-out sectarian war against all the Shi'a in Iraq. He agreed that "the Shi'i-Ṣafavid-Crusader alliance was the one that started the war, and that they continue to destroy, sabotage and attack the inviolable holy places". He insisted that the Sunnis had the right to "respond to aggression with aggression and to fight the Crusader invaders, as well as all their allies who have joined them in their plot and war against Iraq, in its destruction, and in the killing of its people". Those who respond to oppression and to aggression against the Muslim states and holy places within them are not oppressors and are not

64. For the Arabic text see http://www.metransparent.com/texts/zarkawi_message.htm, 5 April 2004. For the English translation see http://www.fas.org/irp/world/para/zarqawi040604.html.

65. "Leader of al-Qaeda in Iraq Abū Muṣ'ab al-Zarqawi declares 'total war' on Shi'is, states that the Sunni women of Tel Afar had their wombs filled with the sperm of the Crusaders" – www.Memritv.org, Clip No. 853, 14 September 2005 – http://memritv.org/Transcript.asp?P1=853.

66. B. Haykel, "Islamic debates over the war in Iraq and attacks on the West", *The World Today*, Chatham House, October 2005 (Electronic edition); see also a detailed review of the exchange in al-Jazeera TV, 7 June, 2005 – http://www.aljazeera.net/NR/exeres/68E9B0F9-5F9F-447C-9B38-9F5DDB7D23C2.htm).

unjust. Moreover, this is the greatest *jihād* for the sake of Allāh. Yet he rejected a sectarian war "in which people are killed because of their name, identity or sect regardless of their opinions or actions", insisting that "not all the Shi'ites in Iraq – neither elite nor masses – are infidels". Moreover, "not all the Shi'is fight alongside the invaders and collude in their plot, and [not all of them] participate in the murder of Sunni Muslims and in aggression against their honour and the holy places". Consequently, he concluded, "we cannot generalize by fighting [them] and killing [them] all indiscriminately. Furthermore, despite the black history of the Shi'is, which is full of treason and conspiracy against the nation and its people on many occasions, [we] do not know of any highly regarded *'ulamā'* of Islam who have issued a *fatwā* permitting the killing of any Shi'i merely because he is Shi'i"[67].

By contrast, the Saudi 'Abd al-Raḥmān al-Barrāk issued on 17th December 2006 a *fatwā* that declared the *Rāfiḍa* in their entirety (*al-Rāfiḍa fī jumlatihim*) to be infidels (*kuffār*). Barrāk was also a signatory to a joint *fatwā* of thirty-eight senior Saudi *'ulamā'* issued a day earlier, which urged Sunnis to help their brethren in Iraq and called for the use of force against the Shi'a[68].

The divergences in these statements point to an interesting gap between polemical rhetoric and its practical consequences. The logical conclusions of the long lists of charges against the Shi'a culminating in their depiction as the "enemies of God" should have theoretically entailed the condoning of their murder, as the Wahhābīs did in the late 18th century. Yet, both Maqdisī and Ṭarṭūsī shied away from reaching that radical conclusion. It is possible that they were guided by political considerations, such as the extent of bloodshed that it would have entailed, which would have harmed the Sunnis themselves, or the need to focus Sunni military efforts against the external enemy in Iraq, the Americans, rather than the internal Shi'i enemy. It is also possible that this vehement rhetoric, similarly to various aspects of the *sharī'a*, was always formulated more as an intellectual exercise than as a blueprint for implementation. Conceivably, lay activists, lacking the sophistication of the *'ulamā'* or the psychological or moral restraint that led them to make this distinction, may have tended to read and interpret such verbal attacks literally, and, even worse, act upon them. Another reason for this disagreement may be due to differences between Wahhābīs (and those who tend toward their more literal approach) and other radical Sunnis who combine radical interpretation of Islam with modernist (not necessarily moderate) approaches to religion and who therefore may hesitate to apply the law literally.

Conclusions

The survey presented above, though incomplete, makes it possible to draw several conclusions on the nature of anti-Shi'i literature. There is a high measure of continuity in anti-Shi'i polemic, both because some of the issues go back to the basics of Islam and the earliest disputes, and also because of the practice of most

67. Al-Ansar message forum, September 17, 2005– http://www.irhaab.com/ansarnet/showthread.php?t=4318 cited in www.MEMRI.org, Special Dispatch Series - No. 1000, 7 October 2005.

68. *Mā ukhidha bi-l-quwwa lā yustaraddu illā bi-l-quwwa – akhṭar bayān li-'ulamā' al-wahhābiyya yad'ū ilā shann ḥarb ḍidda al-shī'a fī al-'irāq* – http://www.alhawra. com/newnews2005/5773.htm.

writers to rely on earlier authorities in order to give greater weight to their arguments. Yet, there seems to be a clear preference for the anti-Shi'i *fatāwā* of Ibn Taymiyya as the main intellectual source of anti-Shi'i polemic over the writings of Ibn 'Abd al-Wahhāb. Aside from Ibn Taymiyya's greater scholarly stature, which is evident also in the anti-Shi'i *fatāwā*, his uncompromising political stance may serve as another reason. Ibn 'Abd al-Wahhāb cooperated with the lay (but devout) ruler of his time, Muḥammad b. Sa'ūd. Conversely, Ibn Taymiyya's strong words against rulers who do not obey the laws of Islam and his famous *fatwā*, which declared the Mongols un-Islamic rulers for their failure to abide by the *sharī'a*, a *fatwā* that serves as the basis of radical Salafī ideology, have probably made him the preferred source for anti-Shi'i polemicists as well.

There are no major differences between the anti-Shi'i writings of *'ulamā'* and lay writers as both groups resort to the same major themes. Although there is a somewhat greater tendency among lay writers to stress the political aspects of Shi'ism, Wahhābī or neo-Wahhābī clerics tend to elaborate more on the legal points. The exception is the escalation in tone and deed exhibited by Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī.

Religious disputes often revolve around past events, because most religions seek to follow sets of rules or ideals set up by past prophets or founders, drawing inspiration from the formative events of their past. This is even more so for modern fundamentalists, who hold a grim view of the present and paint an idealized picture of a past golden age, in whose light they seek to shape the present and future. Therefore, events of the past, particularly those of the first generation of Islam, occupy a central position in the Sunni-Shi'i dispute. They seem to confirm Bernard Lewis's statement that "history is important for Muslims", as it "excites, inspires and animates civic life". But, since both sides manipulate the historical evidence to their advantage, Fred Halliday's observation that what matters is not history in its true meaning, but rather "the production and maintenance of a legitimizing set of historical myths" seems more valid in this case[69]. In other words, the heated disputes over the past are crucial to the present-day struggle to determine who is a true Muslim and, equally important, who should dominate the modern Muslim world. Therefore, what matters is not what "actually happened", but whose narrative or record can be made to prevail.

Consequently, writers of both groups are fond of a-historical conspiracy theories in describing events of the past and present. The Shi'is attribute the death of all Imams after Ḥusayn to Sunni poisonings. The radical Sunnis, for their part, attribute major defeats of Sunni states, for example the fall of Baghdad and the caliphate in 1258 or the failure of the Ottoman siege of Vienna in 1683, to Shi'i treachery, rather than face the possibility of shortcomings among their own group.

As a result, each side presents itself as the injured party, merely responding to vicious and baseless attacks in a never-ending intellectual duel. There is some irony in the fact that tracts devoted to polemics and vilification accuse the other party of being driven by hatred and animosity. As in all religious polemics, weighty, selective quotations are the favourite weapons. Occasionally, however, outright

69. B. Lewis, *New York Review of Books* (5 December 1991); R. Satloff, *Among the Righteous*, New York 2006, p. 2; F. Halliday, "Orientalism and its critics", *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1993), p. 153.

falsifications are also used. Thus radical Sunni websites produce documents called "The secret plan of the Shi'i Āyāt in Iran: the secret *Rāfiḍa* document for the next 50 years", or "The protocols of the Āyāt of Qum regarding the Holy Ḥaramayn", whose names and content show a clear similarity to the notorious anti-Semitic tract "Protocols of the Elders of Zion", delineating Shi'a plans to export their revolution throughout the Sunni world[70].

Concurrently, and paradoxically in view of the importance of historical disputes, the radical Sunnis advocate a clear a-historical and essentialist view of Islam, which ignores any historical developments within the Shi'a. More importantly, they fail to draw distinctions between the past and the present, applying anachronistic descriptions and arguments when discussing the Shi'a[71]. For instance, they emphasize the Shi'i arguments against the authenticity of the Qur'ān, even though this issue has been all but abandoned by modern Shi'is. Likewise, they accuse the Shi'is of refusing to wage *jihād* against the infidels, ignoring the development of Shi'i teaching on this issue during the 19th and 20th centuries[72].

Nor do radical Sunni writers recognize any evolution in the writings of individual persons over a long life span. Thus they tend to quote Khomeini's earlier writings, which carry a much heavier Shi'i imprint, than his later work *Velāyat-e faqīh*, which has a more ecumenical outlook. They adopt this line of argument not only because it is effective, but also because it is rooted in the a-historical self-perception of each group.

Likewise, the radical Sunnis do not distinguish between the various Shi'i sects, and lump together the Twelver Shi'is with the *ghulāt* or with various radical sects such as the Qarmaṭīs or Ismā'īlīs. Moreover, they often portray the Twelvers as the channel through which the more heretical ideas of the *ghulāt* or the Bāṭiniyya entered mainstream Islam. Thus, they gloss over the fact that the Twelvers opposed the *ghulāt* doctrines, and that the two factions were bitter rivals under the Ṣafavids. It appears that ignorance is not the only reason for this approach, which conveniently serves the radical Sunni effort to vilify their opponents. The only group which the radical Sunnis exclude from this sweeping generalization is the Zaydiyya, partly because it is closest to the Sunna, but mostly in order to demonstrate the wickedness of the Twelvers, who had rejected the Zaydiyya for its moderation.

The polemical arguments often appear as mirror images of each other, when spokesmen of each party accuse their rivals of adhering to certain principles which they themselves hold. Like all radical movements everywhere in the world, each party, radical Sunnis and Shi'is, see only themselves as holding the single key to the truth. Thus both Sunni and Shi'i writers cite the Prophet's statement that "this *umma* will divide into seventy-three sects, all of which except one will go to hell, and they (the saved sect, *al-firqa al-nājiya*) are those who believe what I and my

70. A. R. Balūshī, *al-Khuṭṭa al-sirriyya li-āyāt al-shī'a fī Īrān* – http://www.d-sunnah.net; A. al-Ghaffārī, *Brutukulāt āyāt Qum ḥawla al-ḥaramayn al-muqaddasayn* – www.fawaed.net. There is no denying that Iran sought to export its revolution in the 1980s, but the document's authenticity is highly questionable.

71. For an analysis of this phenomenon in Islamic historiography, see J. Lassner, *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Spaces*, Ann Arbor 2000, p. 28.

72. For these developments, see E. Kohlberg, "The development of the Imāmī Shī'ī doctrine of *jihād*".

companions believe", claiming that they are the "saved group", while their rivals are condemned to the fire of hell. On a more practical level, by declaring their opponents as unbelievers and apostates, each group permits the killing of them (*ḥalāl al-dam*) – more in theory in the Shi'i case – while denouncing the other for doing the same thing. Ironically, or sadly, both groups slander the other as being worse than the Jews, while complaining about the other for making precisely the same charge.

As in the case of anti-Semitism or of any prejudicial attitude toward a detested "other", radical Sunni writers use stereotypes and generalize from one individual or a small group to the entire community. Thus if the people of Kūfa betrayed Ḥusayn, the Prophet's grandson, in 680 then all the Shi'is from then on are traitors by nature. Likewise, in modern times the Shi'is as a whole were "responsible" for the loss of East Pakistan to India in 1971, since Pakistan's military ruler at the time, General Yaḥyā Khān, was allegedly a descendant of the Kizilbāsh Sufi order. As with anti-Semitism, every weakness or "sin" attributed to an historical Shi'i figure was ascribed to his being a Shi'i rather than to any other reason.

The radical Sunni writers, who come from the majority faction, are incensed at what they perceive to be undue Shi'i arrogance in claiming to be the elite (*khāṣṣa*) of the Muslim community while condescendingly regarding the Sunnis as the "mob" (*'āmma*), or, even worse, declaring the ritual impurity (*najāsa*) of the Sunnis[73]. This attitude is similar to the anger of Muslims at the Jews for claiming to be the "chosen people" despite their wretched condition in history, and is viewed in both cases as undue insolence of the inferiors vis-à-vis their superiors.

Sunni fundamentalists came out against the religious establishments in their countries for their ossified world-view and contribution to the decline of Islam, for fundamentalism in itself is a consequence and expression of the fragmentation of authority in religion. Yet, the modern Salafīs take care to base their arguments on the great authorities of the past, particularly Ibn Taymiyya and Ibn 'Abd al-Wahhāb, in order to give greater credence and authority to their claims. As an increasing number of Sunni *'ulamā'* have joined the ranks of the radicals in recent years, the reliance on past authorities seems to have grown.

Salafī condemnation of Shi'ism as Persian-Zoroastrianism in essence contains elements of racism with the claim that Persians had never been and could never be true Muslims. In addition to demonstrating the power of ethnic identities, even among the most vocal advocates of trans-national Islam, these claims reflect Arab apprehensions over the growing power of Iran in the region.

Finally, while radical Sunnis have denounced the Shi'is in the past as apostates, this harsh sentence had little practical impact except for the early Wahhābī period. In the more recent past, the politicization of religion as well as the fragmentation of authority, which enables every person to issue his own *fatāwā* and even to carry them out, inter-Islamic polemics have turned into concerted dehumanization and, even worse, into violent deeds.

73. For the term *'āmma* and its significance in Shi'ism, see E. Kohlberg, "'Āmma", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 966-967.

SOUFFRIR POUR LA VÉRITÉ SELON L'ÉSOTÉRISME CHIITE DE RAJAB BORSĪ

Pierre LORY
École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, Paris

Le verset 19:23 du Coran fait dire à Marie sur le point d'accoucher: « Que ne suis-je morte, complètement oubliée! ». De nombreux commentateurs interprètent cette exclamation comme exprimant simplement une douleur de parturiente, ou la détresse d'une future mère à l'abandon. D'autres s'interrogent sur ce cri de désespoir de la part d'une femme sainte et dûment prévenue par l'ange de la nature du miracle et de l'honneur qu'elle apportait. Ils supposent que Marie aurait pressenti combien les calomnies surgiraient à propos de cet accouchement. Bien plus, elle aurait reçu la prescience des conséquences qu'il entraînerait pour son propre peuple, à savoir que cette naissance deviendrait l'occasion de la malédiction d'un grand nombre de croyants qui la calomnieraient et rejetteraient son fils – les juifs – et de l'égarement d'un encore plus grand nombre qui le diviniseraient – à savoir les chrétiens[1]. La raison même de la mission de Jésus pose à vrai dire un problème. Son objet apparent – réformer la Loi précédente, reçue de Moïse – semble bien ténu[2]. Elle fut très brève, et interrompue sans raison apparente. Elle conduisit non pas au triomphe de la vérité monothéiste, mais à la perdition d'un grand nombre, de quoi susciter effectivement les larmes de Marie. Comme le remarque Fakhr al-dīn Rāzī, la mission de Jésus est marquée par l'équivoque. Le fils de Marie semble avoir été sauvé *in extremis* de la crucifixion par une intervention miraculeuse, alors même qu'il avait produit des miracles spectaculaires issus d'un pouvoir surnaturel évident, et que l'on voit mal ce qu'il pouvait craindre de ses ennemis. L'apparence de crucifixion (Q 4: 157-158), trompant complètement ses contemporains juifs comme chrétiens, jette un doute sur la validité de tout

1. Ainsi Fakhr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, Beyrouth 1990, XXI, p. 174, qui cite en illustration de cette situation une exclamation de 'Alī ibn Abī Ṭālib au moment d'engager la bataille du Chameau: « Que ne suis-je mort vingt ans avant de connaître ce jour! » Qurṭubī, *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, t. 11, Beyrouth s.d., p. 63, ajoute en juriste que dans ce cas précis – la crainte d'être une occasion de péché mortel – il est licite de souhaiter sa propre mort. Des mystiques comme Ibn 'Aṭā', ou encore Ja'far al-Sādiq cités par Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr*; t. 1, Beyrouth, p. 424, donnent des interprétations de cet ordre. Plus explicitement encore, Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, t. 2, Le Caire, p. 424, explique la crainte chez Marie d'être désignée comme l'épouse de Dieu, et Jésus comme leur fils. Rūzbehān, *'Arā'is al-bayān*, t. 2, Lucknow 1898, p. 8, décrit Marie partagée entre les mystères de la Miséricorde et de la Rigueur divines, et désirant dans sa perplexité être anéantie (*fāniya*). Toutefois, comme le fait remarquer R. Arnaldez (*Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980, p. 115), le désarroi de Marie, selon ces commentaires, pourrait également être dû à l'idée de l'offense faite à Dieu.

2. Cf. Q 3:50, où Jésus déclare: « Et je confirme ce qu'il y a dans la Thora, révélée avant moi, et viens rendre licite une partie de ce qui vous était interdit ». La nature des prohibitions auxquelles fait allusion cette dernière proposition est l'objet d'interprétations assez floues dans le *tafsīr*.

témoignage des sens – duquel dépend pourtant l'assentiment à l'enseignement des prophètes[3].

La question de l'équivocité de la manifestation des hommes de Dieu se pose aussi dans le cadre de la pensée chiite. Depuis ses origines, celle-ci a médité les raisons théologiques de l'échec historique de la mission de 'Alī et de ses successeurs à l'imāmat. 'Alī et les Imams venaient apporter la complétude de la vérité. Ils étaient accompagnés par la science et le pouvoir de Dieu, qui ne pouvaient leur faire défaut. Que leur autorité n'ait été acceptée que par une minorité, et que la majorité les ayant rejetés soit vouée à la malédiction, a trouvé un type d'explication *sui generis*: c'était une conséquence inévitable de la manifestation d'une vérité trop haute pour être comprise par le grand nombre, suggère la pensée chiite reprise et adaptée au cours des siècles. Nous voudrions consacrer cette modeste étude à l'apport de Rajab Borsī, théosophe duodécimain du XIV[e] siècle, à la méditation de ce paradoxe: plus une vérité est vraie (élevée), moins elle rencontre de foi auprès des hommes. Nous le verrons: Borsī ne s'associe pas à la tristesse de Marie telle que la percevaient les exégètes sunnites cités plus haut. L'apparition des Imams recouvre pour lui au contraire une dimension triomphale. Son argumentation n'est pas étrangère au soupçon d'« exagération » (*ghulûw*)[4] à son endroit.

Quelques mots sur Borsī et sur son œuvre. Sa biographie nous est mal connue; ce qui est surprenant, vu l'ampleur documentaire de la littérature prosopographique chiite. Les notices qui lui sont consacrées sont finalement assez maigres, se résumant à quelques dates et des titres d'ouvrage[5]. Raḍī al-dīn Muḥammad ibn Rajab al-Ḥāfiẓ al-Borsī al-Ḥillī était vraisemblablement originaire de Bors, bourgade actuellement disparue située à mi-chemin entre Coufa et Hilla[6]. Il a dû naître vers 743/1342, et mourut en 813/1411. Son œuvre comporte principalement le *Mashriq anwār al-yaqīn fī haqā'iq asrār Amīr al-mu'minīn*, de loin son ouvrage le plus connu et diffusé[7]. Mentionnons également *Al-Durr al-thamīn fī khamsi mi'ati āyatin nuzzilat fī Mawlā-nā Amīr al-mu'minīn bi-ittifāq akthar al-mufassirīn min ahl al-dīn*[8]. Une dizaine d'autres textes sont attribués à Borsī. Ils sont à ce jour inédits[9], mais leurs titres indiquent qu'il s'agit d'éloges de la famille du prophète et de spéculations sur les lettres démontrant sa prééminence sur les autres humains.

De son vivant, Borsī a rencontré de nombreuses oppositions. Le *Riyāḍ al-'ulamā'* affirme qu'il dut s'exiler de Ḥilla tant les accusations d'hérésie le menaçaient. Quoiqu'il en ait été, Borsī se plaint amèrement de cette hostilité dans son introduction aux *Mashāriq*. Cette opposition a dû venir de personnalités sunnites; Borsī donne d'ailleurs certaines indications. Mais il est probable qu'elle émana également de milieux chiites. Les notices bibliographiques d'ouvrages chiites mentionnant Borsī marquent en tout cas une nette d'hésitation. Elles s'inquiètent de la présence dans les textes de Borsī de spéculations incontrôlées sur la symbolique des lettres, et de thèmes taxés de *ghulûw*[10]. Mais elles ajoutent généralement que c'était dans une bonne intention: la défense de la cause des Imams. Il s'est donc dessiné un accord pour disculper Borsī, pour le maintenir dans le giron du chiisme duodécimain dont il était un ardent défenseur, sans trop insister sur ses "exagérations"[11]. En quoi consistaient ces thèses, ou ces affirmations discutables? Nous les envisagerons en distinguant ce qui *pour Borsī lui-même* relève de l'exagération condamnable.

3. al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb*, t. 7, p. 62-63, où Rāzī ne fait d'ailleurs qu'effleurer la question, se contentant de juger le cas de cette illusoire exécution tout à fait exceptionnel. Il se rallie à l'idée que l'on pourrait qualifier, selon l'expression cartésienne, d'un « Dieu non trompeur », à savoir: ce que nous percevons par nos sens est bel et bien le réel, Dieu garantit qu'il s'agit de données vraies.

4. On se souvient que ce terme même est dérivé d'un passage coranique visant spécifiquement les chrétiens: « Ô Gens du Livre! N'exagérez pas (*lā taghlū*) dans votre religion! Ne dites sur Dieu que la vérité! Le Christ Jésus fils de Marie est seulement un envoyé de Dieu, son verbe qu'Il lança vers Marie, un esprit venant de Lui » (Q 4:171).

5. On peut trouver des synthèses sur ce que nous savons sur Borsī dans K. M. al-Shaybī, *Al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa-al-tashayyu'*, t. 2, Beyrouth 1982, p. 224-256; ainsi que dans les articles « Borsī » de la *Dā'irat al-ma'ārif-e bozorg-e eslāmī*, t. 11, Téhéran 1381/2003, p. 713-715 et de la *Dā'irat al-ma'ārif-e tashayyo'*, t. 3, Téhéran 1375/1997, p. 179 (Sayyed Mehdī Ḥā'eri). Ces notices se fondent pour l'essentiel sur les données fournies par 'Abd Allāh Effendī al-Jīrānī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, Qumm 1401 HL; et par Kaf'amī, *al-Miṣbāḥ*, t. 4, Téhéran 1321/1903, p. 176, 183, 216; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil*, t. 2, Téhéran 1320/1902, p. 44, 117-118. Parmi les modernes, on peut consulter: Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Téhéran 1307/1889, p. 284; Ma'ṣūm 'Alī Shāh, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, t. 2, Téhéran 1344/1926, p. 114; Muḥsin al-Amīn al-Ḥusaynī, *A'yān al-shī'a*, t. 31, Najaf 1949, p. 193 *sqq.*; M. A. Mudarris Tabrīzī Khayābānī, *Rayḥānāt al-adab*, t. 1, Téhéran 1366/1947, p. 300-304; A. Ḥ. al-Amīnī, *al-Ghadīr*, t. 7, Téhéran 1372/1952, p. 33-68; Aghā Bozorgh Tehrānī, *Dharī'a* (notes dispersées selon les titres).

6. D'autres localités portant le nom de Bors existaient, l'une dans le Gīlān, l'autre dans le Khurāsān. Il est toutefois assez peu probable qu'elles aient été le lieu d'origine de Borsī. Nulle trace de culture persane dans son œuvre (qui comporte par contre des éléments en arabe dialectal). Le *Riyāḍ al-'ulamā'* affirme que Borsī aurait grandi et fait ses études à Ḥilla, important centre religieux et culturel chiite de l'époque, puis aurait sous la pression de gens hostiles à son égard émigré dans le Khurāsān, où le chiisme jouissait de soutiens sûrs.

7. Ce texte a été connu dès sa parution, et connut au fil des générations une diffusion notable. Il fut même traduit en persan en 1091/1680 à la demande du séfévide Shāh Sulaymān. À l'époque moderne, il fut lithographié à Bombay dès 1303/1886, et imprimé à plusieurs reprises en Irak et au Liban. Nous utilisons ici l'édition de Beyrouth de 1384/1964. L'ouvrage a été partiellement traduit en français (jusqu'à la page 50 de l'éd. de Beyrouth) par H. Corbin (*Les Orients des Lumières*, Lagrasse 1996). Pour des études sur son contenu, voir H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran 1993, p. 104-107, 111-118 (résumé de séminaires donnés à l'EPHE de 1968 à 1970) ; et Todd Lawson B., "The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Borsī", dans *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Londres 1992, p. 261-276.

8. Édité et annoté par 'Alī 'Āshūr à Beyrouth en 2003.

9. Il semble toutefois que le texte mis en introduction de l'édition libanaise des *Mashāriq*, p. 2-13, corresponde aux *Lawāmi' anwār al-tamjīd* (voir K. M. al-Shaybī, *Al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa-al-tashayyu'*, p. 234).

10. Voir notamment al-'Āmilī, *Amal al-āmil*, t. 2, p. 44: « Son livre [= les *Mashāriq*] contient des outrances, souvent assimilables à de l'exagération (*ghulūw*) » ; Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, p. 284, attaque violemment les idées de Borsī qu'il juge hérétiques, extrémistes, mettant en danger la saine charia. Muḥsin al-Amīn, *A'yān al-shī'a*, t. 31, p. 196, déclare quant à lui que Borsī a un caractère déviant, des idées dangereusement confuses, insoutenables. K. M. al-Shaybī, *Al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa-al-tashayyu'*, p. 240-255, voit dans les idées de Borsī une contamination soufie (notamment d'Ibn 'Arabī, et surtout de Ḥallāj) étrangère à l'esprit du chiisme, et un maillon d'une chaîne aboutissant, à l'époque moderne au shaykhisme, au bābisme et au bahāïsme.

11. Ainsi Ma'ṣūm 'Alī Shāh, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, t. 2, p. 112-114, qui voit en Borsī un grand mystique et assimile ses outrances aux *shaṭaḥāt* des soufis; Muḥsin al-Amīn, *A'yān al-shī'a*, t. 31, p. 196, nuance sa condamnation en suggérant que l'œuvre de Borsī est partie de bases saines (c'est-à-dire sans doute, le désir de défendre les Imams) ; ou encore al-Amīnī, *al-Ghadīr*, t. 7, p. 33, qui estime que Borsī doit être lu comme un poète, et que ses positions n'atteignent pas le degré de l'inacceptable (*huwa dūna martabat al-ghulūw*).

Dans le *Durr al-thamīn*, Borsī commence tout naturellement par commenter la *Fātiḥa*. Dans les deux derniers versets, il estime que la « voie droite » (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) désigne la famille de Muḥammad. Il précise que l'exégèse exotérique ordinaire identifie « ceux qui ont encouru la colère (de Dieu) » (*al-maghḍūbi 'alay-him*) aux juifs, et « les égarés » (*al-ḍāllīn*) aux chrétiens[12]. L'exégèse ésotérique, elle, les identifie à ceux qui se sont opposés à la famille de Muḥammad. Borsī cite ensuite une parole de Muḥammad à 'Alī :

> Tu es celui à propos de qui la sédition à lieu (*al-muftatan fī-hi*). Tu as en Jésus un exemple : les juifs l'ont détesté au point de calomnier sa mère, et les chrétiens l'ont aimé au point de l'appeler Seigneur. Des hommes t'aimeront qui entreront au Paradis grâce à leur amour pour toi, et des hommes te détesteront et entreront en Enfer du fait de cette haine à ton égard ; et nulle faute ne t'incombe en cela[13].

Borsī conclut :

> Ceux qui détestent 'Alī ont été comparés aux juifs, ceux qui ont exprimé un amour excessif à son égard (*man afraṭa fī ḥubbi-hi*) ont été comparés aux chrétiens. Ceux qui se détournent de l'amour (de 'Alī) sont « ceux qui ont encouru la colère (de Dieu) », ce sont les "métamorphosés" (*musûkh*) de cette communauté[14], et « ceux qui s'égarent » sont les exagérateurs – que Dieu maudisse l'exagérateur obstiné comme le négateur envieux !

On remarquera la dissymétrie du hadîth cité : les gens qui haïssent 'Alī sont destinés à l'Enfer, mais au fond il n'est rien dit explicitement de ceux qui exagèrent dans leur amour pour lui et les Imams[15].

Ce passage nous amène à préciser l'orientation générale de l'"exagération" chiite dans l'œuvre de Rajab Borsī. Bien sûr, son œuvre est en fait orientée essentiellement à convaincre « ceux qui ont encouru la colère de Dieu », les négateurs de la mission des Imams, à savoir principalement les sunnites. C'est aux sunnites que sont adressées les centaines de pages des spéculations et exhortations du *Mashāriq anwār al-yaqīn*. Il nous semble toutefois fécond d'examiner ici l'autre frontière de son œuvre, les « égarés » qui dépassent les bornes de l'amour pour les Imams. Borsī a dénoncé les exagérateurs (les *ghulāt*) au nom d'un chiisme duodécimain fervent. En ce sens, il fournit un bon exemple du courant ésotériste et spiritualiste au sein du chiisme tardif. Afin de procéder aussi méthodiquement que possible, rappelons les principales positions imamologiques de Borsī.

12. Hadīth exégétique attribué aux Imams 'Alī, Muḥammad al-Bāqir et 'Alī al-Riḍā, mentionné dans les commentaires de 'Ayyāshī, Ṭūsī, Ṭabarsī dans leur commentaire de la *Fātiḥa*. Il apparaît aussi comme *saḥīḥ* dans les grands commentaires sunnites, comme celui de Ṭabarī.

13. *Al-Durr al-thamīn*, p. 29-30.

14. Le terme a un sens précis dans les doctrines chiites anciennes (voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, p. 222-223). Borsī fait ici référence aux versets coraniques II 65, V 60 et VII 166. Il affirme que dans l'au-delà, le sort de ces négateurs des Imams sera bien pire que celui des juifs et des chrétiens.

15. Notons la conformité de 'Alī au type prophétique de Jésus : au moment de sa naissance, il se met à parler et manifester sa connaissance des Livres sacrés anciens, *Mashāriq*, p. 90 (cf. Q XIX : 30-34). Il ne faut toutefois pas inverser la perspective qui est celle du chiisme ésotérique : c'est 'Alī qui est « celui qui fit parler Jésus au berceau, *mumṭiq 'Īsā fī al-mahdi ṣabiyyan* » (*Khuṭba ṭaṭanjiyya*, citée par Borsī dans les *Mashāriq*, p. 205).

Borsī se situe d'emblée dans la tendance chiite duodécimaine ancienne, de tendance ésotériste, pour qui les Imams sont des entités préexistantes au monde[16]. Il cite un grand nombre de traditions se rapportant à Muḥammad et aux Imams comme premières manifestations de Dieu « hors » de Lui-même. Il médite et reprend jusqu'au vertige les modalités de cette apparition première de l'être, et de la procession des premières émanations. La « Réalité Muḥammadienne » est la toute première manifestation du Dieu inconcevable, que Borsī évoque en des termes variés, issus tantôt du chiisme primitif, tantôt de l'ésotérisme des Lettres (« le Point »), de la tradition philosophique (« l'Intellect ») ou *ishrāqī* (« la Lumière »), et tantôt de la doctrine akbarienne dont il s'inspire beaucoup. À la différence d'Ibn 'Arabī toutefois, et conformément à une tradition chiite ancienne, Borsī souligne que cette lumière est double, elle est à la fois Muḥammad et 'Alī. Les deux sont absolument inséparables dès les origines. À l'appui, de nombreux hadiths comme celui-ci : « J'étais, moi et 'Alī, une (seule) Lumière devant le Miséricordieux, quatorze millénaires avant qu'il n'ait créé son Trône »[17]. Ou encore : « Moi et 'Alī sommes les père et mère de cette communauté »[18]. Cette dualité n'est bien sûr pas à entendre dans le sens actif / passif, mais dans la dialectique apparent / caché.

Ces théories de Borsī sont étayées par d'importantes spéculations sur la science des lettres, comparable à bien des égards à celles qu'Ibn 'Arabī a placées au début de ses *Futūḥāt al-makkiyya*. Parmi elles, les considérations sur les lettres Alif – l'Essence divine – et Bā' sont les plus prégnantes. Borsī s'étend aussi sur la signification du point, premier composé de la ligne du Alif, et origine du Bā' et de toutes les autres lettres[19]. La portée de toutes ces spéculations est intégrée au propos central de Borsī. Le rôle des Imams n'est pas seulement pour lui celui de transmetteurs d'un message : ils sont eux-mêmes le Livre annoncé. Dans une tradition qu'il attribue à Ibn 'Abbās, il rapporte :

> Lorsque le verset « Toute chose que nous avons recensée se trouve dans un modèle évident (*imām mubīn* ; Q 36:12) », deux hommes[20] se levèrent et demandèrent : « Ô Envoyé de Dieu, s'agit-il de la Torah ? », Muḥammad répondit que non. Ils reprirent : « S'agit-il de l'Évangile ? » Il répondit de même. Ils insistèrent : « S'agit-il du Coran ? » Il répondit : « non ». Là-dessus arriva le Prince des croyants 'Alī, et Muḥammad dit alors : « Voici celui en qui Dieu a recensé la science de toute chose »[21].

16. Pour un exposé détaillé de ces positions, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse 1992, p. 73 *sqq.* et *La religion discrète*, p. 109 *sqq.*

17. Hadîth rapporté de façon surprenante dans une transmission de Aḥmad ibn Ḥanbal, *Mashāriq*, p. 33 ; *Orients des lumières*, p. 74.

18. *Mashāriq*, p. 34 ; *Orients des lumières*, p. 78 ; K. M. al-Shaybī, *Al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa-al-tashayyu'*, p. 239-247.

19. Voir aussi, à titre d'échantillon, *Mashāriq*, p. 24-25, 30, 32, 43, 229-230 ; *Orients des lumières*, p. 53, 55, 66, 73.

20. Non désignés, mais l'allusion à Abū Bakr et 'Umar est bien sûr transparente.

21. *Mashāriq*, p. 65, repris p. 125. Ailleurs (p. 220), Borsī cite une tradition dans laquelle 'Alī dit à Jābir ibn 'Abd Allāh : « Tu dois suivre le discours juste (*al-bayān*) et les sens (justes, *al-ma'ānī*) [...]. Le discours juste, c'est que tu sais qu'aucune chose n'est semblable à Dieu, le Transcendant. Les sens, ce sont nous (les Imams). Nous sommes ses côtés, son ordre, son jugement, sa parole, sa science, sa vérité ».

Dans cette démarche, Borsī n'est pas un isolé : on retrouve des points communs chez des auteurs contemporains comme Ḥaydar Āmolī ou, pour ce qui est des seules spéculations sur les lettres, Faḍl Allāh Astarabādī[22].

Borsī multiplie les allusions donnant l'impression d'un « pan-imamisme » dans sa pensée[23]. Un élément important dans ces tendances est sa mention des prônes ésotériques de ʿAlī. Ainsi cite-t-il intégralement la *Khuṭbat al-iftikhār*[24], ainsi que la *Khuṭba ṭaṭanjiyya*[25]. Dans ses deux textes à forte teneur gnostique, riches en paradoxes rappelant les *shaṭaḥāt* des mystiques, ʿAlī dévoile à ses proches disciples toute sa dimension cosmique. Il s'attribue toutes les qualités divines – de science, de pouvoir – impliquées dans la création du monde et sa direction. Il se pose en agent actif de toute l'histoire sacrale. Celle-ci culmine, dans les deux textes, par l'annonce du triomphe eschatologique des Imams. La dimension cosmique de l'Imām apparaît dans bien d'autres passages de son œuvre, elle la parcourt de part en part, en imprégnant pour ainsi dire chaque page[26].

Borsī se défend avec obstination contre toute accusation d'« associationnisme » qu'induirait une divinisation grossière des Imams. Dans le texte même de la *Khuṭba ṭaṭanjiyya*, ʿAlī précise : « Les Hypocrites (*al-munāfiqūn*) affirment : ʿAlī s'attribue à lui-même la divinité. Attestez donc (vous, les croyants) que ʿAlī est une lumière créée et un serviteur pourvu (par Dieu, *marzūq*). Celui qui dit autre chose, que la malédiction de Dieu retombe sur lui »[27]. Pour lui, l'imamisme constitue au contraire le seul évitement possible de l'anthropomorphisme. Il interpelle les ashʿarites qui se fourvoient selon lui dans une impasse, affirmant la transcendance et l'immatérialité de Dieu, tout en cherchant à sauvegarder le sens littéral des versets coraniques. Ainsi se trouvent-ils embarrassés pour parler de la possibilité de voir Dieu suggéré par le Coran (Q 75 : 23) – embarras n'existant pas pour les chiites, qui perçoivent les Imams comme autant de théophanies[28].

Pour Borsī, cette vérité sur la fonction des Imams tombe littéralement sous le sens. Elle est claire comme le soleil dans le ciel pour n'importe quel esprit sain. Du coup, il ne comprend pas l'obstination de ses contemporains sunnites à la refu-

22. Pour Ḥaydar Āmolī, voire H. Corbin, *En Islam iranien*, t. 3, Paris 1972, p. 149-213, 251-268 ; Id., *Temple et contemplation*, Paris 1980, p. 67-141.

23. Ainsi dans les *Mashāriq*, p. 75 : « À propos du verset "Le ciel, Il l'a élevé, et Il a installé la Balance" (Q LV 7), Ibn ʿAbbās déclara : "Le ciel, c'est Muḥammad l'Envoyé de Dieu, et la Balance c'est ʿAlī, car c'est en fonction de l'amour pour ʿAlī que les œuvres seront pesées ʿAfin que vous ne transgressiez pas avec la balance' (Q LV 8), c'est-à-dire ne soyez injuste en rien à propos de ʿAlī, car celui qui ignore le droit de ʿAlī sera privé de balance". À propos du verset : "C'est Dieu qui fit descendre le livre en toute vérité, et la balance" (Q 42:17), Ibn ʿAbbās dit : "Le Livre, c'est le Coran, et la balance c'est la *walāya*". Selon ʿAlī ibn Ibrāhīm (al-Qummī), "le Livre c'est ʿAlī, et la balance est aussi ʿAlī, car si tu n'adhères pas à la *walāya*, tu es privé de religion comme de Livre" ». Voir. *ibid.*, p. 264.

24. *Mashāriq*, p. 199-202. Dans cette version du texte, ʿAlī prévoit la fondation puis la chute de Baghdad et du califat abbasside.

25. *Mashāriq*, p. 202-209, 165. Voir H. Corbin, *Itinéraire*, p. 113-118 ; T. Lawson, "The Dawning Places of the Lights...", p. 269 *sqq.* ; M. A. Amir-Moezzi, *Religion discrète*, p. 101-108, qui indique que, selon Aghā Bozorg Tehrānī, les deux prônes auraient peut-être constitué au départ un seul texte.

26. Pour un chapitre assez synthétique sur sa doctrine à ce sujet, voir *Mashāriq*, p. 45-50 ; *Orients des Lumières*, p. 106-120.

27. *Mashāriq*, p. 206-207.

28. Sur la vision de Dieu, voir *Mashāriq*, p. 225.

ser, et assimile ce refus à une maladie de l'esprit - la même « mauvaise foi » qui anime les mécréants dénoncés dans le Coran[29]. Un passage instructif est fourni par une section (*faṣl*) consacrée aux différentes "sectes" en islam[30]. Borsī y passe en revue les différentes tendances muʿtazilites, kharédjites etc. Il s'attarde aussi sur certaines positions sunnites, comme celle des ashʿarites. En soi cette énumération n'est pas détaillée, elle consiste en un catalogue de noms que Borsī recopie assez mécaniquement à partir d'une liste de type hérésiographique. Le nombre de noms de sectes ayant disparu depuis de très longs siècles montre bien que Borsī n'a aucun souci de l'actualité des diverses positions. L'intérêt des gloses de Borsī est réel cependant : il pointe les travers se dessinant invariablement chez ceux qui ne comprennent pas convenablement le sens de la *walāya*.

Borsī cite aussi la partie de la liste consacrée aux sectes ultra-chiites ; son inactualité est tout aussi frappante. La présentation sommaire et caricaturale de l'ismaélisme en est une illustration. Là aussi, Borsī cherche simplement à suggérer toutes les tendances erratiques qui peuvent surgir, potentiellement, chez ceux qui refusent la *walāya* ou bien en saisissent mal les enjeux. Citant manifestement cette liste dont il connaît mal les références, il mentionne une secte « dont la liste des Imams est la même que celle des duodécimains, mais qui croient que l'Imam est comme l'œil voyant (de Dieu) et (sa) langue parlante, comme le soleil rayonnant sur toute chose ». Borsī s'insurge : comment le rédacteur de cette liste a-t-il pu compter ces gens parmi les *ghulāt* ? Ignore-t-il que cette doctrine est précisément la vraie doctrine de la *walāya* enseignée par les Imams ?[31]

Nous touchons ici au point délicat concernant la position de Borsī sur la question de « l'exagération » doctrinale – point qui, nous l'avons vu, l'a fait condamner par des lettrés chiites plus récents. Borsī condamne en effet à plusieurs reprises le *ghulūw* de façon sévère[32]. Ce qui rend selon lui ce *ghulūw* inacceptable se résume en trois points :

1. D'abord, la mise en cause de la transcendance absolue de Dieu, par l'affirmation que ʿAlī serait lui-même Allāh. Or Dieu est tellement transcendant qu'aucune qualification humaine ne peut de plein droit Lui être attribuée. Le rôle des Imams est précisément de rendre sensible, accessible, une divinité qui ne peut Se manifester en tant qu'Elle-même, dans son Essence.

2. Ensuite, la remise en cause de la préséance de Muḥammad. Inacceptable est l'idée que ʿAlī serait d'un rang supérieur au prophète Muḥammad, que ʿAlī serait l'unique manifestation de la divinité ; que le(s) prophète(s) auraient eu comme principale mission d'appeler à suivre les Imams. Contrairement à ce que pourraient suggérer certaines affirmations hyperboliques mentionnées parfois dans les

29. *Mashāriq*, p. 14-15 ; *Orients des Lumières*, p. 33 : « Le cœur sain tressaillit de joie à l'audition (des Traditions des Imams) ; l'enrhumé ou celui qui est infesté par un poison ne perçoit pas le parfum d'un breuvage ou d'une senteur de musc. Vers : *Celui dont la bouche malade est pleine d'amertume* trouvera amère l'eau la plus pure* ».

30. *Mashāriq*, p. 248-255.

31. Il s'agit des Khimāriyya (ou Khammāriyya ?), adeptes de Muḥammad ibn ʿUmar al-Khimārī al-Baghdādī. *Mashāriq*, p. 258. Voir également p. 82-83.

32. *Mashāriq*, p. 61, 82.

Mashāriq, la hiérarchie de ces fonctions n'est pas subvertie chez Borsī[33]. 'Alī est bien le meilleur homme de la communauté *après* Muhammad.

3. Enfin, Borsī affirme que ces présupposés extrémistes mènent à l'anomisme; que les partisans des Imams divinisés ne se sentent plus liés par les obligations légales (*taklīf*). On ne sait si cette affirmation était liée à une référence à l'ismaélisme. Quoi qu'il en soit, l'idée que la connaissance de l'Imam rende inutile les dispositions de la charia est refusée avec force par Borsī[34].

Ceci avancé, Borsī expose des professions de foi imamite somme toute classiques[35] qu'il résume lui-même comme suit:

> La *walāya* fait partie de la prophétie et dérive d'elle. Parce que tous deux sont les noms suprêmes qui sont rassemblés. Ils forment un tout, et n'ont leur intégrité qu'ensemble. Ils sont nommés, alors ils se séparent en devenant Muḥammad et 'Alī, et on peut les décrire (séparément). Puis ils se réunissent, prophète et *walī*. La complétude à tous deux est dans la complétude de chacun des deux. La complétude du *walī* vient du prophète (*nabī*), parce que la Lune prend sa subsistance dans le Soleil. Lorsqu'elle est parfaite elle devient pleine Lune. Lorsque le Soleil disparaît, l'autorité appartient à la pleine Lune.[36]

Les positions possibles sont traduites par une tradition attribuée à Ibn 'Abbās selon laquelle « Dieu a instauré 'Alī comme une science (*'ilm*; ou un signe, *'alam*) entre lui et sa création. Celui qui connaît cette science est croyant, celui qui la rejette est mécréant (*kāfir*), celui qui l'ignore est égaré; celui qui la met à l'égal d'autre chose est associationniste, et celui qui adhère à sa *walāya* obtient le triomphe [...] »[37]

Muḥammad et 'Alī sont donc ensemble la manifestation originelle de Dieu. C'est ensemble qu'ils ont été créés. On ne peut rompre leur unité sans causer un dommage irrémédiable à la religion. Comme l'exprimait Henry Corbin à propos de l'œuvre de Borsî précisément

> L'extrémiste aussi bien que l'ennemi du chiisme violent l'un et l'autre la même loi foncière de l'être. En disant « je suis Toi! », l'extrémiste supprime la transcendance, le mystère de l'Un absolu. En refusant la *walāya* de l'Imām, de la Réalité Muhammadienne, l'ennemi la supprime aussi, et fait tomber l'Un absolu au niveau du caricatural.[38]

On le constate: de telles considérations ne sont pas propres à Borsī. Bien d'autres auteurs duodécimains avant lui (Ibn Shahrāshūb, Ibn Ṭāwūs), contemporains (Ḥaydar Āmolī) et après lui (Qāḍī Sa'īd Qummī, Ibn Abī Jumhūr, Ja'far Kashfī...) ont continué à méditer cet aspect cosmique des Imāms, et ce jusqu'à nos jours. L'hésitation des autorités chiites à condamner la position "exagérée" de Borsī est en quelque sorte « structurelle » à la pensée imamite. Elle procède d'une

33. *Mashāriq*, p. 257, où la plupart de des affirmations sur la préséance absolue de l'imamat sur la prophétie sont attribuées à la mouvance nusayrī. Le rang de 'Alī, déclare Borsī, est « au-dessous de celui de prophète », id. p. 214, 262.
34. *Mashāriq*, p. 256. La position ismaélienne y est mentionnée de façon rapide, à peine reconnaissable.
35. Un credo imamite assez complet est fourni dans *Mashāriq*, p. 260-261.
36. *Mashāriq*, p. 44; *Orients des Lumières*, p. 105.
37. *Mashāriq*, p. 61.
38. *Orients des Lumières*, p. 83, n. 197.

tension originelle issue de l'idée même de la *walāya* et de son interprétation au sein de la communauté chiite au travers de l'histoire.

En conclusion, que nous propose Borsī à propos de la question de l'échec de la mission des Imams évoquée au début de ce chapitre? Nul doute que Borsī l'a vécu très durement lui-même, sa vie ayant été marquée par un combat au moins intellectuel pour la cause des Imams. Il exprime dans les *Mashāriq* une amertume sensible, à vif. Cependant, celle-ci se trouve étrangement teintée d'une sorte de jubilation. Il exprime parfois cet état intérieur en vers. Ainsi:

> Par Celui qui rendit licite de verser mon sang* et a élu la communauté de ses amis pour la souffrance
> Si je devais goûter à la coupe de la mort* mon cœur ne la refuserait pas à l'échanson
> Ma mort, c'est ma vie; mon amour pour Lui* me rend douce l'hostilité de la foule contre moi
> C'est une coutume de Dieu face à ses créatures* de ne faire souffrir que celui qui L'aime.[39]

La souffrance n'est donc pas un thème fondamental de la pensée de Borsī, toute entière portée par la certitude de faire partie d'une communauté d'ores et déjà victorieuse. De ce fait, elle se situe en contrepoint des larmes de Marie citée en exergue de ce chapitre. La venue au monde de 'Alī n'est pas l'occasion d'évoquer les divisions qui ne manqueront pas de se produire au sein de la communauté des musulmans; elle prend au contraire l'allure d'un triomphe. Borsī pourrait reprendre à son compte ces vers d'un auteur chiite moderne:

> Voici Fāṭima fille de Asad* venant apporter l'éternelle nature divine
> Prosternez-vous tous humblement devant cette (nature divine)* devant qui les sphères célestes tombent prosternées
> Lorsque sa lumière apparut en Adam[40]

Fāṭima bint Asad ne pleure pas sur les déchirements que causera la mission de son fils au sein de la communauté musulmane. Car elle donne à voir la splendeur de l'humanité métaphysique, révélée telle qu'elle se réalise dans le projet divin. Nous sommes placés dans une perspective gnostique, celle de la syntaxe cosmique tracée par la science des lettres. L'histoire elle-même, avec ses batailles et ses persécutions, n'est qu'un traçage second de ce récit de l'émergence de la lumière adamique.

39. *Mashāriq*, p. 271; *Orients des Lumières*, p. 20.
40. *Hādhi-hi Fāṭima bint Asadi* * *aqbalat taḥmilu lāhūt al-abadi*
Fa-sjudū dhullan la-hu fī man sajada * *fa-la-hu al-aflāku kharrat sujjada*
idh tajalla nūru-hu fī Ādama
(extrait d'un poème de Sayyid Ismā'īl Shīrāzī, cité par K. M. al-Shaybī, *Al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa-al-tashayyu'*, t. 2, p. 255-256).

SAYF B. 'UMAR: *AKHBĀRĪ* AND IDEOLOGICAL FICTION WRITER

Wilferd MADELUNG
University of Oxford

Abū 'Abd Allāh Sayf b. 'Umar al-Usayyidī al-Tamīmī, a Kufan historian writing in the age of Hārūn al-Rashīd, has been a controversial figure both among early Muslim scholars and among modern historians. He was ignored by the major early collectors of historical *akhbār,* such as al-Balādhurī and 'Umar b. Shabba, and was severely censured as unreliable by the expert critics of *ḥadīth.* The great historian al-Ṭabarī, however, in his annals relied heavily on Sayf's work for the history of the early caliphate from Abū Bakr to 'Alī. Through al-Ṭabarī's work Sayf's account of early Islamic history has greatly influenced later Sunni historiography.

In modern times, J. Wellhausen in a major monograph denounced Sayf as an imaginative and tendentious storyteller whose accounts should not be relied upon whenever they were in conflict with other sources[1]. Wellhausen's view was supported by L. Caetani in his *Annali dell' Islam* and by other scholars in the early twentieth century. In the second half of the century there has been a reaction against Wellhausen's view, led first by A. Noth[2] and backed by scholars such as M. Hinds[3], F. Donner[4], and especially E. Landau-Tasseron[5], who argued that Sayf b. 'Umar should be regarded like any other *akhbārī* as a transmitter whose accounts reflected a historical tradition differing from, but not necessarily less reliable than other traditions.

More recently, however, severe condemnation of Sayf has been reasserted by P. Crone in a review[6] of the edition from a newly discovered manuscript of Sayf's account of the murder of the caliph 'Uthmān and the Battle of the Camel[7] and by M. Y. Blankinship in the introduction to his translation of a part of al-Ṭabarī's account of the early conquests based on Sayf[8]. After illustrating at length Sayf's "partisan interpretation", Crone states categorically that, in the light of the new edition of part of his work, "Noth's view must be abandoned, salutory though

---

1. J. Wellhausen, "Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams", in *Skizzen und Vorarbeiten,* vol. 6, Berlin 1899.
2. A. Noth, "Der Charakter der ersten grossen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit", in *Der Islam* 47 (1971), p. 168-199.
3. M. Hinds, "Sayf b. 'Umar's sources on Arabia", in *Studies in the History of Arabia* I. *Sources for the History of Arabia,* part. 2, Riyāḍ 1979, p. 3-16.
4. F. Donner, "Sayf b. 'Umar", in *EI²*; idem, transl., *The History of al-Ṭabarī.* Vol. 10: *The Conquest of Arabia,* Albany 1993, Introd., p. XIV-XX.
5. E. Landau-Tasseron, "Sayf b. 'Umar in medieval and modern scholarship", in *Der Islam* 67 (1990), p. 1-26.
6. *Journal of the Royal Asiatic Society* (1996), p. 237-40.
7. Qāsim al-Sāmarrā'ī, ed., *Sayf b. 'Umar al-Tamīmī, Kitāb al-ridda wa-l-futūḥ and Kitāb al-jamal wa-masīr 'Ā'isha wa-'Alī,* Leiden 1995 (henceforth quoted as *Sayf*).
8. M. Y Blankinship, transl., *The History of al-Ṭabarī.* Vol. 11: *The Challenge to the Empires,* Albany 1993, Introd., p. XV-XXIX.

it was in its time"[9]. Blankinship, following earlier studies of the Shi'i scholar Murtaḍā al-'Askarī[10], suspects Sayf of having invented numerous Companions of the Prophet, Arab battle heroes and transmitters of *akhbār* and accuses him of massive fabrication.

The present study will be based on the view that Sayf as an *akhbārī* preserved, and often reliably reported, valuable early source material, but as a historian he was a committed and unscrupulous ideological fiction writer. This assessment is largely based on the transmission of Sayf's work by al-Sarī b. Yaḥyā from Shu'ayb b. Ibrāhīm al-Tamīmī from Sayf on which the newly discovered fragment, the bulk of the quotations of al-Ṭabarī as well as the quotations of later authors such as Ibn 'Asākir[11] and Ibn Bakr al-Ash'arī[12] are based. For the early history, including the Apostasy *(ridda)* and the initial invasion of Iraq, al-Ṭabarī relied also on a transmission of Sayf's work by 'Ubayd Allāh b. Sa'd al-Zuhrī from his uncle Ya'qūb b. Ibrāhīm from Sayf. This transmission often agrees with that of al-Sarī, with minor differences carefully noted by al-Ṭabarī. Both transmissions, however, also contain material missing in the other, though of the same character[13]. The impression is thus created that Sayf presented his history at different times during his life in lectures with some variation. It was later turned into a book only by al-Sarī or perhaps his informant Shu'ayb.

There is, however, still another transmission from Sayf, by the Shi'i Naṣr b. Muzāḥim al-Minqarī, his younger contemporary. Blankinship has noted that Naṣr b. Muzāḥim quoted four reports of Sayf in his *Waq'at Ṣiffīn*[14]. Two other of Sayf's reports are quoted by al-Ṭabarī on the authority of Naṣr b. Muzāḥim[15]. None of these reports are found identically in the transmission of al-Sarī. Naṣr evidently chose them from Sayf's transmission for their utility in his own Shi'i history. Among them is a sermon attributed to 'Alī with the *isnād* Sulaymān b. [Abī] al-Mughīra from 'Alī b. al-Ḥusayn (Zayn al-'Ābidīn)[16]. In the transmission of al-Sarī, Sayf also quotes, with the same *isnād*, a sermon of 'Alī whose text, however, differs substantially[17]. It is unclear whether Sayf's informant in fact transmitted more than one such sermon or whether Sayf may have changed the text for different audiences[18].

9. *Journal of the Royal Asiatic Society* (1996), p. 239.

10. Murtaḍā al-'Askarī, *'Abd Allāh b. Saba'*, Cairo 1381/1962²; idem, *Khamsūn wa-mi'a ṣaḥābī mukhtalaq*, vol. 1, Baghdad 1969.

11. *Ta'rīkh madīnat Dimashq*, especially in the biography of 'Uthmān (*Ta'rīkh madīnat Dimashq: 'Uthmān b. 'Affān*, ed. Sukayna al-Shihābī, Damascus 1984), but also in other parts.

12. Ibn Bakr, Muḥammad b. Yaḥyā, *al-Tamhīd wa-l-bayān fī maqtal al-shahīd 'Uthmān*, ed. Maḥmūd Yūsuf Zāyid, Beirut 1963.

13. Wellhausen's suggestion that in quoting one or the other recension separately al-Ṭabarī did not want to indicate that the material was missing in the other (Wellhausen, p. 5), seems dubious. Al-Ṭabarī was generally meticulous in stating his sources.

14. Blankinship, *Challenge*, Introd., p. xvi, n. 5.

15. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M. J. de Goeje *et al.*, Leiden 1879-1901, vol. 1, p. 3111, 3120. These reports are not contained in *Waq'at Ṣiffīn*.

16. Naṣr b. Muzāḥim al-Minqarī, *Waq'at Ṣiffīn*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Cairo 1382/[1962], p. 10.

17. *Sayf*, p. 240-241; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3078-3079.

18. In al-Minqarī, *Waq'at Ṣiffīn*, the sermon is said to have been delivered on Friday in Kufa and Medina. In the transmission of al-Sarī it is described as 'Alī's first *khuṭba* (in Medina) after his accession to the caliphate. In this version it is followed by an exchange of poetry between the Egyptian rebels and 'Alī which Naṣr b. Muzāḥim would not have been inclined to quote. Of the other three reports of Sayf in *Waq'at Ṣiffīn*, two have *isnāds* used by him in other reports in the transmission of al-Sarī – p. 5: Sa'd b. Ṭarīf *'an* al-Aṣbagh b. Nubāta is used in al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 2514; p. 9: al-Walīd b. 'Abd Allāh b. Abī Ṭayba (read thus for *'an* Abī Ṭayba) *'an abīhi* is used in al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 2332 and elsewhere. The third one has the *isnād* Ismā'īl b. Abī 'Umayra *'an* 'Abd al-Raḥmān b. 'Ubayd Abī al-Kanūd (read thus for b. Abī al-Kanūd). Elsewhere Sayf quotes Abū al-Kanūd, a Shi'i supporter of 'Alī, on the authority of al-Ḥārith b. Ḥaṣīra (*Sayf*, p. 356; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3226).

One of the reports quoted by al-Ṭabarī on the authority of Naṣr b. Muzāḥim is in conflict with the report about the same event in the transmission of al-Sarī, where a line of poetry is forged[19]. Naṣr unfortunately offers for his report also a second *isnād*, 'Umar b. Sa'd *'an* Asad b. 'Abd Allāh *'amman adraka min ahl al-'ilm*. The wording of the account probably follows that of 'Umar b. Sa'd rather than that of Sayf b. 'Umar[20], and it is uncertain to what extent the two may have differed. The question thus must arise whether Sayf regularly transmitted different reports to Sunni and Shi'i audiences and, if he did so, whether his ideological commitment was so clear-cut as suggested above. There is, however, good evidence that the transmission of al-Sarī, rather than that of Naṣr b. Muzāḥim, accurately reflects his personal convictions.

Sayf's work, according to Ibn al-Nadīm, consisted of two books, one on the Apostasy *(ridda)* and the early conquests, the other on the march of 'Ā'isha and 'Alī to Iraq and the Battle of the Camel[21]. In the extensive extracts quoted by al-Ṭabarī and in the newly discovered fragment, no clear division between such books is apparent. The division into two books may thus be posterior to al-Sarī b. Yaḥyā. It may be noted here that the defenders of Sayf's integrity as a mere transmitter of *akhbār* – Noth, Hinds, and Donner – have focused their attentions on the first part dealing with the *ridda* and the conquests[22]. Crone's condemnation of Sayf as a tendentious fabricator is, on the other hand, based on the second part and, more specifically, on the large section now published from a manuscript containing a significant amount of material omitted by al-Ṭabarī.

Even a cursory reading of the fragment of Sayf's book on the murder of 'Uthmān and the Battle of the Camel reveals a methodical division in his presentation. The bulk of it consists of a lengthy, continuous, and largely self-consistent narrative account of the events. This account is interspersed with relatively short traditions quoted with the evident purpose of backing up the main account. Although these traditions in general support the main account, they are sometimes distinctly at variance with it in detail. An example is the description of the removal of 'Ā'isha's litter from her hamstrung camel at the end of the Battle of the Camel. According

19. *Sayf*, p. 261-262; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3111-3112. See further below, n. 52, on the alteration of the poem of 'Ubayd b. Umm Kilāb. Sayf's *isnāds* for the reports are different. Al-Ṭabarī quoted the first part of the report in the transmission of al-Sarī (al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3098-3099) but omitted the appended poetry, perhaps realizing that the first line was forged. The appended poetry may in fact not be part of the report itself, which is quoted by Sayf *'an* 'Amr b. Muḥammad *'an* al-Sha'bī and may have been added by himself.

20. Sayf names his common double informants, Muḥammad and Ṭalḥa (see on them below), as his source without further *isnād*.

21. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1871-1872, p. 94.

22. In his article on Sayf b. 'Umar in the *EI²* Donner does not even mention the parts dealing with the murder of 'Uthmān and the Battle of the Camel.

to the main account, it was al-Qa'qā' b. 'Amr, Sayf's favourite battle hero, and Zufar b. al-Ḥārith who removed it before the arrival of Muḥammad b. Abī Bakr and 'Ammār b. Yāsir. Sayf quotes, however, two brief reports stating that Ibn Abī Bakr and 'Ammār cut the thong of the camel's girth and lifted the litter off without any mention of al-Qa'qā' and Zufar[23].

For his main account Sayf invariably names at least two, sometimes three or four informants, usually without any further *isnād*. For events in Iraq these informants are commonly Muḥammad and Ṭalḥa, namely Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Sawād b. Nuwayra of the Banū Hujaym, a branch of the Banū 'Amr b. Tamīm (of whom Sayf's clan Usayyid was another branch), and Ṭalḥa b. al-A'lam of the tribe of Ḥanīfa. For events in Syria and Palestine, he names as his informants Abū Ḥāritha and Abū 'Uthmān. They are elsewhere identified as Abū Ḥāritha Muḥriz b. Jāriya, a Qurayshite of 'Abd Shams, and Abū 'Uthmān Yazīd b. Asīd of Ghassān, both evidently Syrians. For events in Medina he usually names all four of these informants jointly. Although none of these men is known from any other source than Sayf, there is no good reason to suspect that he invented any of them. Every one of them is occasionally quoted individually by Sayf with a proper *isnād*. In these cases the transmission seems reliable.

The ostensible reliance on double and multiple informants gave Sayf the opportunity to set forth his own fictional reconstruction of early history. It is obviously impossible that he could have obtained identical accounts stretching over dozens of pages from different informants, whether such accounts were in written form, as suggested by F. Sezgin[24], or were transmitted orally. The accounts were composed by himself. Other *akhbārī*s, of course, at times also combined similar accounts from different sources into a single narrative, usually noting any significant differences between them. Sayf virtually never mentions such discrepancies in his lengthy and detailed narrations. Yet he ascribes many of his most fantastic and incredible reports to these double or multiple informants. Thus he names Muḥammad and Ṭalḥa as his sources for his tale that Andalus and the country of the Franks *(Ifranja)* were conquered by the Muslims under the caliphate of 'Uthmān and the governorship of 'Abd Allāh b. Sa'd b. Abī Sarḥ in Egypt, six decades before the event[25]. And he gives Abū Ḥāritha, Abū 'Uthmān, Muḥammad and Ṭalḥa as his informants for his claim that 'Uthmān died at the age of sixty-three, contradicting all other sources and insinuating that the caliph miraculously died at the same age as the Prophet[26].

It is in these accounts with double or multiple informants that Sayf's ideological tendencies, analysed in detail by Wellhausen and Crone, are most blatantly and consistently reflected. In many passages he clearly seeks to counter or neutralize reports of the general historical tradition that were at variance with his own ideological position. While avoiding to quote such reports, he was obviously

23. *Sayf*, p. 342-343; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3216-3217.

24. F. Sezgin, "Islâm tarihinin kaynağı olmak bakımından hadis'in ehemmiyeti", in *Islam Tedkikleri Dergisi* 2 (1957), p. 19-36.

25. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 2817.

26. In the manuscript of the edited fragment of Sayf's book (*Sayf*, p. 210) 'Uthmān's age has evidently been changed to eighty-three, most likely because it was too well known that 'Uthmān was considerably older than Muḥammad when he died.

thoroughly familiar with them. He reacts to them with systematic distortion, suppression, and fabrication of counter-reports. Al-Ṭabarī evidently recognized the unacknowledged use Sayf made of parts of the general tradition and at times he quotes the relevant report immediately after Sayf's account. Thus when Sayf mentions the advice of al-Mughīra b. Shu'ba and 'Abd Allāh b. al-'Abbās given to 'Alī after his accession to the throne, al-Ṭabarī quotes two versions of the account of Ibn al-'Abbās which Sayf used selectively while distorting the context[27]. The popular story of an 'Uranī tribesman about the dogs of al-Ḥaw'ab barking at 'Ā'isha, reminding her of a warning of the Prophet to his wives, is countered by Sayf, in order to deflect any blemish from the Mother of the Faithful, with a fabricated story about Salmā, daughter of the chief of Ghaṭafān, Mālik b. Ḥudhayfa b. Badr. Salmā, according to Sayf's story, had been with 'Ā'isha as a slave girl and was later manumitted by her. During the *ridda* a group of apostates from her and other tribes gathered around her. It was she at whom the dogs of al-Ḥaw'ab barked, and she was shortly afterwards killed by the Muslims. The story is narrated by Sayf on the authority of two informants without a full *isnād*[28].

Since the informants named by Sayf in these accounts are otherwise unknown and no transmissions from them are available in other sources for comparison, it is impossible to establish conclusively which elements he may or may not have received from any of them. Whatever details, however, he may have obtained from them, the consistency of construction and ideology throughout these accounts suggests that he himself is responsible for the substance.

Quite different must be the assessment of the reports quoted by Sayf on the authority of a single informant and usually with a regular *isnād*. These *isnād*s appear to be genuine, even when Sayf's informant or other transmitters are otherwise unknown. Reports with the same *isnād* are consistent with each other and reflect the same views and tendencies. A few reports are in fact, as noted by the editor of the fragment of Sayf's work, available and identical in other sources. The statement of Abū Bashīr (*mawlā* 'Abd Allāh b. Sinān al-Kāhilī), a participant in the Battle of the Camel, is quoted by al-Ṭabarī on the authority of Abū Fuqaym from Fiṭr b. Khalīfa[29]. A statement of 'Alī reported by Sa'īd b. Zayd b. 'Amr b. Nufayl and a *faḍā'il* tradition of the Basran Qatāda b. Di'āma, both quoted by Sayf, were identically received by al-Bukhārī and included in his *Ṣaḥīḥ* with the same *isnād*s[30].

In the material quoted by Sayf with a single *isnād* are not only tribal accounts, on which the attention of modern scholars has often focused, but also lost reports of the general historical tradition. Sayf thus preserved reports of the well-known Medinan authority 'Urwa b. al-Zubayr about the *ridda*, the conquests and the Battle of the Camel, quoting him on the authority of his son Hishām. He reprodu-

27. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3082-3086.

28. *Ibid.*, p. 1901-1902. The informants are Sahl b. Yūsuf al-Sulamī, of the Banū Salima of Khazraj (see M. Hinds, "Sayf b. 'Umar's sources", p. 7), and Abū Ya'qūb Sa'īd b. 'Ubayd, who on the basis of his reports appears to have been of the Banū Asad.

29. *Sayf*, p. 336; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3216.

30. *Sayf*, p. 194-195. In Sayf's *isnād* for the statement of 'Alī, Suhayl b. Abī Khālid may well be a corruption of Ismā'īl b. Abī Khālid. For Qatāda's *faḍā'il* tradition, reported by Sayf on the authority of al-Ṣa'b b. Abī 'Arūba, al-Bukhārī's *isnād* has Yaḥyā (al-Qaṭṭān) *'an* Sa'īd (b. Abī 'Arūba).

ced reports relevant to the Meccan rebellion against 'Alī by 'Abd Allāh b. 'Ubayd Allāh b. Abī Mulayka (d. 117/734), a Meccan Qurayshite of Abū Bakr's clan Taym b. Murra who was *qāḍī* and *mu'adhdhin* under the counter-caliph 'Abd Allāh b. al-Zubayr[31]. Of major interest are two pieces of poetry quoted by him that were recited at the planning stage of the revolt of the Meccans against 'Alī. In one of them Yaḥyā b. Umayya, 'Uthmān's governor of Ṣan'ā' who largely financed the campaign to Basra, warns Ṭalḥa and al-Zubayr against joining Mu'āwiya. The latter, Yaḥyā charges, was aspiring to the caliphate and because of his ambitions had ignored all requests by 'Uthmān for help and would not hesitate to kill them. In the other, the Umayyad Sa'īd b. al-'Āṣ warns 'Ā'isha against backing the rebellion against 'Alī which was initiated by the real murderers of 'Uthmān, presumably meaning Ṭalḥa in particular. He goes on to call al-Walīd b. 'Uqba b. Abī Mu'ayṭ, 'Uthmān's uterine brother and disgraced governor of Kufa, a wretch *(shaqī)* and accuses him of having destroyed the (Umayyad) reign of Iraq and of hoping now, in his shameless folly, to restore it[32].

Sayf's work preserved numerous and substantial reports of the renowned Medinan legal scholar, traditionist, and historian al-Qāsim b. Muḥammad (d. between 101 and 112/719-30), grandson of the caliph Abū Bakr[33]. They were transmitted to Sayf by the Khazrajī Anṣārī Sahl b. Yūsuf al-Salamī[34]. Al-Qāsim b. Muḥammad was evidently interested in particular in the caliphate of his grandfather. He provided lengthy accounts about the wars of the *ridda* and the beginnings of the conquests outside of Arabia. These accounts break off, however, soon after the succession of 'Umar to the caliphate. As noted by Hinds, al-Qāsim does not name any informants[35]. His history is clearly a reconstruction, containing many details, but as a whole not very reliable.

Shorter reports of al-Qāsim b. Muḥammad are quoted by Sayf also concerning the caliphates of 'Uthmān and 'Alī. Here al-Qāsim obviously found himself in a delicate situation. His father Muḥammad b. Abū Bakr had been deeply involved in the rebellion against 'Uthmān in Egypt and in his murder, for which he was widely condemned. An ardent supporter of 'Alī, he was killed when serving as his

31. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, Hyderabad 1325-7/[1907-9], vol. 5, p. 306-307.

32. *Sayf*, p. 268-70. This report was not quoted by al-Ṭabarī. Sayf's informant for the reports of Ibn Abī Mulayka was mostly Sa'īd b. 'Abd Allāh al-Jumaḥī. With regard to the scathing attack of Sa'īd b. al-'Āṣ on his kinsman al-Walīd b. 'Uqba, it is to be noted that, according to a report ascribed to al-Sha'bī (*Sayf*, p. 261), al-Walīd was present in Mecca at the time of the rebellion. From most other relevant reports and his poetry it is evident, however, that he spent most of the time in al-Raqqa and could at most have visited Mecca briefly to lend his backing to the revolt. The attack of Sa'īd b. al-'Āṣ was most likely in response to al-Walīd's first accusation of 'Alī in a poem quoted by Sayf elsewhere in distorted form (*Sayf*, p. 215-216; see W. Madelung, *The Succession to Muḥammad*, Cambridge 1997, p. 188-189). Sa'īd's poem was, no doubt, recited after he broke ranks with the Meccan rebels at Dhāt 'Irq and returned to Mecca (Madelung, *ibid.*, p. 158-159). Sa'īd b. al-'Āṣ must have been appalled in particular by the inclusion of Ṭalḥa among those praised by al-Walīd as defenders of 'Uthmān since he, Sa'īd, considered Ṭalḥa as the chief culprit in the murder.

33. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, vol. 7, p. 333-335.

34. M. Hinds, "Sayf b. 'Umar's sources", p. 7. It should be noted that the direct informant of Sayf named al-Qāsim b. Muḥammad in al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3058, is a different person. In the newly discovered fragment his name appears as al-Fayḍ b. Muḥammad (*Sayf*, p. 14). The correct name is probably al-Ghusn b. Muḥammad, a frequent informant of Sayf; see on him M. Hinds, *ibid.*, p. 10.

35. M. Hinds, *ibid.*, p. 7.

governor in Egypt when that province was seized by Mu'āwiya and 'Amr b. al-'Āṣ. At that time still a minor, al-Qāsim was thereafter brought up by his aunt 'Ā'isha, a life-long opponent of 'Alī. In his reports he sought to conceal, as far as possible, the conflicts between the major Companions and did not directly mention the part of his father in them. He praises the conduct of 'Uthmān and stresses that certain "innovations" introduced by him were generally approved by the Muslims[36]. Against the common accounts, however, he asserts that the rebels intruding into 'Uthmān's chamber wanted merely to depose, not to kill him. The caliph died, however, when they hit him lightly with their swords[37]. This was evidently an indirect defence of his father's part, whose presence at the murder he does not mention.

Al-Qāsim also held a high opinion of 'Alī and, against the official Umayyad propaganda line, considered him innocent in the murder of 'Uthmān. He describes 'Alī as actively backing Abū Bakr in his war effort against the apostates at Dhū al-Qaṣṣa, at a time when, according to his aunt 'Ā'isha, 'Alī had not yet pledged allegiance to Abū Bakr and was living in seclusion[38]. 'Alī, according to al-Qāsim, joined 'Uthmān at the funeral prayer for 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf[39]. After the murder of 'Uthmān, 'Alī predicted dire long-term consequences for the Muslims, censuring those who made light of the crime[40]. Like Ṭalḥa and al-Zubayr, he rejected the overtures of the rebels to back him by citing threatening poetry[41]. In the conflict between 'Alī and Ṭalḥa, al-Zubayr and 'Ā'isha, al-Qāsim sided, however, with 'Alī. He reported the severe criticism said to have been levelled by Jāriya b. Qudāma al-Sa'dī, a steadfast supporter of 'Alī, at 'Ā'isha for leaving her protected home and exposing herself to being killed in warfare and quoted the poem of a Sa'dī tribesman who, when told by the pious Muḥammad b. Ṭalḥa that the guilt for 'Uthmān's murder was equally shared between 'Ā'isha, Ṭalḥa, and 'Alī, responded by accepting this verdict for the former two but rejecting it for 'Alī "the resplendent"[42]. The latter report was not included in the transmission of al-Sarī tailored for a Sunni public. Al-Ṭabarī adduced it on the authority of the Shī'ī Naṣr b. Muzāḥim from Sayf. There is, however, no reason to doubt the authenticity of any of these reports ascribed to al-Qāsim b. Muḥammad. They reflect a cautious attempt to justify his father's conduct and his vigorous backing of 'Alī in an environment distinctly hostile to Muḥammad b. Abī Bakr's memory.

36. See *Sayf*, p. 128; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3030, where al-Qāsim is quoted as stating: *kāna mimmā aḥdatha 'Uthmān fa-raḍiya bihi minhu...*, and *Sayf*, p. 129: *kāna mimmā sanna 'Uthmān fa-ṭābaqa 'alayhi al-nāsu wa-tāba'ūhu wa-hum mutawāfirūn*. Al-Qāsim also stressed that 'Uthmān's decision to flog the unruly youths in Medina for drinking date wine (*nabīdh*) was taken on the basis of the unanimous agreement of the people (*Sayf*, p. 123; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3028).

37. *Sayf*, p. 212.

38. See Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 52-53.

39. *Sayf*, p. 130. According to the common accounts, 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf asked before his death that 'Uthmān should not pray over him, and either al-Zubayr or Sa'd b. Abī Waqqāṣ led the funeral prayer; see Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 93.

40. *Sayf*, p. 235. Al-Qāsim also reported that al-Miswar b. Makhrama praised Mu'āwiya highly for realizing the seriousness of the split of the community just before the murder of 'Uthmān; see *Sayf*, p. 202.

41. *Sayf*, p. 223-224; al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3074.

42. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 3120-3121.

Sayf also quotes reports of the Kufan Ḥabīb b. Abī Thābit al-Asadī (d. 119/736), some on the legal status of land and of the conquered peoples in Iraq. Ḥabīb was an early *muftī* of Kufa and a scholar with strong pro-ʿAlid sympathies. He transmitted from the Shiʿi Imam Muḥammad al-Bāqir[43] and is claimed by the Imāmī Shīʿa[44], but is also highly regarded by Sunni *ḥadīth* experts[45]. Despite his Shiʿi, anti-Umayyad leanings, he was, like Sayf, a firm supporter of the early caliphs preceding ʿAlī. There is no reason to doubt the authenticity of the account ascribed by Sayf to him according to which ʿAlī was in such a hurry to offer his pledge to Abū Bakr that he arrived dressed in his shirt and had to send for his clothes[46]. The account was evidently an ideological statement, not a factual report, since Ḥabīb did not provide any *isnād*. Sayf quoted it because it buttressed his own ideological thesis that perfect harmony had prevailed in the Muslim community before the rebellion against ʿUthmān. Ḥabīb's backing of the early caliphs is also reflected in his report from Muḥammad al-Bāqir that ʿAlī repeatedly swore he would neither order nor approve the killing of ʿUthmān[47].

The Shiʿi Naṣr b. Muzāḥim, on the other hand, quoted Ḥabīb for a story about ʿAlī's miraculously providing water for his army on the way to Ṣiffīn and for traditions in praise of ʿAmmār b. Yāsir and in condemnation of his Syrian killers[48]. ʿAmmār was the only early Companion unambiguously denounced by Sayf for his involvement with the Saba'iyya, the forerunners of both the Shīʿa and the Khārijites in his account. Ḥabīb b. Abī Thābit even seems to have defended the Shiʿi rebel leader al-Mukhtār. He reported that ʿAbd Allāh b. ʿUmar, ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās and Muḥammad b. al-Ḥanafiyya accepted gifts from him[49]. The claim that Ibn ʿUmar accepted presents from a heretic was resented and expressly rejected by his admirers[50].

In view of Sayf's solid ideological commitment and inclination to fiction-writing, it is hardly surprising that there are signs of occasional tampering with the text even in his single-*isnād* traditions with the aim of bringing matters into line with his vision of history. In quoting two poems of the Umayyad al-Walīd b. ʿUqba b. Abī Muʿayṭ, he evidently substituted Dulaym, the nickname of ʿAmmār b. Yāsir, for ʿAlī in order to protect the latter from censure[51]. He also altered the poem of ʿUbayd b. Umm Kilāb, the man who informed ʿĀʾisha of the succession of ʿAlī to the caliphate as she was on her way from Mecca to Medina and who, faced with her negative reaction, accused her in this poem of having ordered the murder of ʿUthmān. In Sayf's version, which is quoted on the authority of al-Shaʿbī, it is

43. Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, ed. S. D. F. Goitein, Jerusalem 1936, vol. 5, p. 94.

44. Al-Ardabīlī, *Jāmiʿ al-ruwāt*, Qumm 1403/[1982-3], vol. 1, p. 177. According to the entry on him there, he also transmitted from the Imams ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn and Jaʿfar al-Ṣādiq.

45. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, vol. 2, p. 178-180.

46. al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, vol. 1, p. 1825. The report is quoted by al-Ṭabarī on the authority of ʿUbayd Allāh al-Zuhrī, not of al-Sarī b. Yaḥyā.

47. Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. 5, p. 94.

48. Al-Minqarī, *Waqʿat Ṣiffīn*, p. 144, 215-216, 324, 328. Naṣr's informant for reports of Ḥabīb b. Abī Thābit was the same as Sayf's, ʿAbd al-ʿAzīz b. Siyāh (al-Asadī al-Ḥimmānī al-Kūfī). He is described as a Shiʿi, but reliable; see Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, vol. 6, p. 340-341.

49. Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. 5, p. 270.

50. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, vol. 2, p. 179-180.

51. Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 189-190.

ʿAmmār who is accused in place of ʿĀʾisha[52]. Sayf seems to have changed the name of the Makhzūmī ʿUmar b. Sufyān b. ʿAbd al-Asad to ʿAmr in order to insinuate that he was the ʿAmr named in another poem of al-Walīd b. ʿUqba as one of the agitators against ʿUthmān and to exonerate ʿAmr b. al-ʿĀṣ, who is certainly meant[53]. His intense dislike of ʿAlī's South Arabian champion Mālik al-Ashtar, whom he depicted as a crooked chief of the Saba'iyya, prompted him to alter the account of Kulayb al-Jarmī concerning al-Ashtar's description of his encounter with ʿAbd Allāh b. al-Zubayr during the Battle of the Camel. According to that account, quoted by al-Ṭabarī independently of Sayf, al-Ashtar stated that he had allowed Ibn al-Zubayr to escape, implying that he had done so for the sake of ʿĀʾisha, Ibn al-Zubayr's aunt[54]. In Sayf's version al-Ashtar rather expresses fear of Ibn al-Zubayr, describing him as the toughest of opponents, and states that he himself barely escaped by shaking himself loose from underneath him[55].

As a talented narrator and fiction writer, Sayf b. ʿUmar required the figures of a villain and a hero for his story. These were, as is well known, the Yemenite ʿAbd Allāh b. Saba' and the Tamīmī al-Qaʿqāʿ b. ʿAmr b. Mālik. Their historical background has been studied repeatedly and may be briefly re-examined here.

The villain, ʿAbd Allāh b. Saba', alias Ibn al-Sawdāʾ, appears briefly in the general historical tradition during the final period of ʿAlī's reign after Ṣiffīn as one of his loyal supporters and a minor army leader. The Saba'iyya, evidently named after him, are mentioned only in the time of al-Mukhtār when they appear as his extremist Shiʿi followers. In Shiʿi historiography Ibn Saba' is described as the founder of an extremist sect who was reproached by ʿAlī for denouncing the first three caliphs and who, after ʿAlī's death, claimed in al-Madāʾin that ʿAlī was alive and would return[56]. In Sayf's account Ibn al-Sawdāʾ was a Jew from Ṣanʿā' with a black mother who converted to Islam six years before the murder of ʿUthmān and began to claim that Muḥammad would return to earth and that ʿAlī was his legatee but had been wronged by the Muslim community. Ibn al-Sawdāʾ toured the towns of Islam, stirring up rebellion against ʿUthmān and his governors, and gained followers, especially in Basra, Kufa and Egypt. These were the Saba'iyya who revolted against ʿUthmān and killed him.

This legend of the villain Ibn Saba' was not invented by Sayf b. ʿUmar. He quotes the basic tale in pieces from the lengthy account of an otherwise unknown Yazīd al-Faqʿasī (Faqʿas was a branch of Asad), who must have composed it some time after the second inter-Muslim war (*fitna*) and the rise of the extremist Shiʿi Saba'iyya in Kufa. Sayf's informant transmitting the account from Yazīd was Abū

52. *Sayf*, p. 262. As noted above, al-Ṭabarī omitted this version of the poem from al-Shaʿbī's account and quoted the correct text on the authority of Naṣr b. Muzāḥim's informant ʿUmar b. Saʿd (al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, vol. 1, p. 3111-3112).

53. *Sayf*, p. 145; Ibn ʿAsākir, *ʿUthmān b. ʿAffān*, p. 306-307; Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 91, 97. ʿAmr b. al-ʿĀṣ was first accused by al-Walīd b. ʿUqba after ʿUthmān's murder (*ibid.*, p. 184-186).

54. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, vol. 1, p. 3162. Al-Ṭabarī quotes the account on the authority of Muḥammad b. Sūqa (al-Ghanawī al-Kūfī; see Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, vol. 9, p. 209-210), who was also Sayf's informant.

55. *Sayf*, p. 360.

56. Al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shīʿa*, ed. H. Ritter, Istanbul 1931, p. 19-20.

Rawq ʿAṭiyya b. al-Ḥārith al-Hamdānī, a well-known and reliable scholar, *akhbārī* and Qurʾān commentator[57].

Yazīd al-Faqʿasī's vision of history in writing his tale of the great deceiver is revealed by himself in a story about the apostle Paul (Būlus Abū Shāʾul), the corrupter of Christianity, which he, no doubt fictitiously, ascribed to ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās. Paul was king of the Banū Isrāʾīl and was alarmed by the success of the Christians in winning converts to their faith. He ordered his people to kill the Christians, but they escaped. Then he gave up his kingdom and dressed like the Christians in order to lead them astray. He told their leaders that Jesus had appeared to him and had converted him to their faith. After gaining their trust, he induced them to change their direction of prayer and taught them that God had made licit for them all things, that they must not requite evil with evil, ought to abstain from *jihād* and that Jesus was the son of God. Most of them were deluded by his teaching except for a few faithful who fled to Arabia. There thirty monks of them met Muḥammad and believed in him. At the end of this story the author commented that the role of Paul among the Christians was like that of Ibn Saba' in the Muslim community[58].

Sayf b. ʿUmar fully adopted Yazīd al-Faqʿasī's figure of the arch-deceiver Ibn al-Sawdāʾ and his concept of the Sabaʾiyya and he developed the legend further in his own reconstruction of the succession of ʿAlī to the caliphate and the Battle of the Camel, as presented by him in the name of his double informants. The Sabaʾiyya in his story played a major part in the election of ʿAlī and forced al-Zubayr and Ṭalḥa to pledge allegiance. ʿAlī detested them but was unable to rid himself of them or to control them. ʿĀʾisha, Ṭalḥa and al-Zubayr led the Meccan rebel army not because they were opposed to ʿAlī, but in order to punish the Sabaʾiyya rabble for their murder of ʿUthmān. Before the Battle of the Camel they reached an agreement with ʿAlī, but the Sabaʾiyya in ʿAlī's army, now afraid of being actively pursued, started the fighting. After the victory of the Kufans they caused ʿAlī much trouble by accusing him of withholding the war booty to which they were entitled. A few reports quoted by Sayf may indicate that the legend by his time had been appropriated by other tribal *akhbārīs*[59].

Sayf's popular hero figure al-Qaʿqāʿ b. ʿAmr, ubiquitous in his narrative – first during the *ridda*, then as lieutenant of Khālid b. al-Walīd during his conquests in Iraq and Syria, thereafter as an outstanding warrior in the battles from al-Qādisiyya to Nihāwand, further as the general commander of the Kufan army[60] and finally as

57. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, vol. 7, p. 234; U. Sezgin, *Abū Miḫnaf*, Leiden 1971, index s.v. ʿAṭiyya b. al-Ḥāriṯ.

58. *Sayf*, p. 132-135. Al-Ṭabarī does not quote this story. It has been discussed in the context of other Islamic stories about the apostle Paul in a recent article by P. S van Koningsveld, "The Islamic image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), p. 200-228.

59. See the reports of al-Mustanīr b. Yazīd al-Nakhaʿī in *Sayf*, p. 70-71; of Makhlad b. Qays al-ʿIjlī, *Sayf*, p. 265-266, and of ʿAbd Allāh b. al-Mughīra al-ʿAbdī, *Sayf*, p. 310-311. All are distinctly late in substance.

60. *Sayf*, p. 80. The ascription of this report about the officials in Kufa and the governors of the towns under Kufan rule at the time of the death of ʿUthmān, containing various errors, to (Abū Rawq) ʿAṭiyya (b. al-Ḥārith) is probably mistaken. Abū Rawq appears otherwise as a transmitter of historical reports, not as a historian reconstructing historical situations. Nowhere else does he mention al-

ʿAlī's most loyal supporter in the battles of the Camel and Ṣiffīn[61] –, is completely unknown in the general historical tradition. Al-ʿAskarī and Blankinship have thus suggested that this figure was invented. Blankinship noted that al-Qaʿqāʿ's brother, ʿĀṣim b. ʿAmr al-ʿAmrī in Sayf's version, is mentioned by Khalīfa b. al-Khayyāṭ in his account of the battle of Ṣiffīn with the *nisba* al-Usayyidī[62]. On this basis he argued that Sayf, himself of Usayyid of ʿAmr b. Tamīm, sought to glorify his own clan and was personally responsible for the fabrication of his hero figure, rather than any of his alleged sources[63]. This is, however, implausible in view of the disparity between the reports about al-Qaʿqāʿ quoted by Sayf. Wellhausen noted a serious discrepancy in Sayf's story of his hero, who is described both as a follower of the false prophetess Sajāḥ captured by his Muslim opponents in the *ridda* and as a major champion of Islam in the subjugation of the apostates[64].

Against Wellhausen, Landau-Tasseron has argued that there were in fact two men called al-Qaʿqāʿ in Sayf's story, one belonging to the Banū ʿUqfān of Yarbūʿ of Tamīm and a backer of Sajāḥ, the other of the Banū ʿAmr of Tamīm who fought the apostates and who was Sayf's hero[65]. Upon a close reading of Sayf's work it is evident, however, that neither he nor his source for the story about al-Qaʿqāʿ's involvement with the false prophetess Sajāḥ, al-Ṣaʿb b. ʿAṭiyya b. Bilāl, envisaged two different men. According to al-Ṣaʿb the al-Qaʿqāʿ who backed Sajāḥ was the same as the prominent supporter of ʿAlī in the Battle of the Camel and was, because of his strong pro-ʿAlī stance, exiled by Muʿāwiya from Kufa to Jerusalem[66]. This supporter of ʿAlī was also, as is evident from numerous other reports, the same as Sayf's battle hero in the conquests who belonged to the Banū ʿAmr. The text on which Landau-Tasseron based her argument that the follower of Sajāḥ was of the Banū ʿUqfān, occurring in the account of al-Ṣaʿb b. ʿAṭiyya, is probably corrupt. In the same account al-Ṣaʿb had previously stated that the Banū ʿUqfān were the paternal family of Sajāḥ (*banū abīhā ʿUqfān*)[67]. In the passage referred to by Landau-Tasseron, *banī abīhi Banī ʿUqfān*, "his (al-Qaʿqāʿ's) paternal family, Banū ʿUqfān", most likely should similarly read *banī abīhā Banī ʿUqfān*, "her (Sajāḥ's) paternal family, Banū ʿUqfān"[68]. Al-Ṣaʿb evidently wanted to explain that Muʿāwiya forced al-Qaʿqāʿ to live among the kin of al-Sajāḥ because he had earlier supported her. If ʿUqfān had been his father's family, he would not really have been exiled, but rather would have been allowed to rejoin his closest kin. Al-Qaʿqāʿ

Qaʿqāʿ. Note that Sayf's quotation from ʿAṭiyya -ʿAdī b. Ḥātim in al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, vol. 1, p. 2071, ends on p. 2072, line 4; the following text, in which al-Qaʿqāʿ is mentioned, is covered by the previous *isnād* given on p. 2067. The report may rather go back to Sayf's informant al-Mustanīr b. Yazīd al-Nakhaʿī, who in another report (*Sayf*, p. 70-71) mentions mostly the same governors of the provincial towns and also describes al-Qaʿqāʿ as the war commander of Kufa. It is uncertain whether the mistaken attribution to ʿAṭiyya is a slip of Sayf or another transmitter or an attempt to upgrade the report.

61. See *Sayf*, p. 339; al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, vol. 1, p. 3215.

62. Khalīfa b. Khayyāṭ, *Taʾrīkh*, ed. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, Damascus 1977, p. 124-125.

63. Blankinship, *Challenge to the Empires*, Introd., p. xxii, transl., p. 8, n. 56.

64. J. Wellhausen, "Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams", p. 14.

65. Landau-Tasseron, *Der Islam* 67 (1990), p. 16.

66. Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, vol. 1, p. 1920.

67. *Ibid.*, p. 1911.

68. *Ibid.*, p. 1920. A possible, but less likely, alternative reading would be *banī ummihi*.

b. 'Amr of the Banū 'Amr is, however, sometimes called Ibn al-Ḥanẓaliyya[69]. His mother thus was of Ḥanẓala to which Yarbū' and 'Uqfān belonged. This maternal relationship may have influenced him to back the false prophetess.

The contradiction between al-Qa'qā', the follower of Sajāḥ, and al-Qa'qā', the fighter for Islam against the apostates, in Sayf's history thus remains unresolved. Of the two roles, that of the associate of the false prophetess is more likely to be reliable, since Sayf and the historical tradition he represented would be more inclined to forge reports representing their hero as a Companion of the Prophet and a vigorous supporter of Abū Bakr in the suppression of the apostasy. Al-Qa'qā' b. 'Amr al-Usayyidī, Sayf's hero, thus is not likely to have been a Companion or a favourite of Abū Bakr.

There was, however, a Tamīmī al-Qa'qā' who was both a Companion of the Prophet and a favourite of Abū Bakr. That was al-Qa'qā' b. Ma'bad b. Zurāra of Dārim, a member of the tribal delegation of Tamīm to Muḥammad. According to a tradition of 'Abd Allāh b. al-Zubayr transmitted by Ibn Abī Mulayka and received into the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī, Abū Bakr, evidently admiring him, suggested to the Prophet that he appoint him *amīr* of Tamīm, while 'Umar preferred al-Aqra' b. Ḥābis al-Tamīmī. A Qur'ānic revelation (Q. 49:4) is said to be connected with this disagreement between the two advisers of Muḥammad[70]. The close association of al-Qa'qā' b. Ma'bad with Abū Bakr is confirmed by the fact that the Companion Ṭalḥa, Abū Bakr's intimate friend, married al-Qa'qā''s daughter Khawla, who bore him his son Mūsā b. Ṭalḥa[71]. It seems not unlikely that this al-Qa'qā' b. Ma'bad was appropriated by Sayf or by his sources and amalgamated with his popular hero al-Qa'qā' b. 'Amr, who was thus turned into a Companion and associate of Abū Bakr.

In Sayf's history, al-Qa'qā' b. 'Amr is first introduced as being entrusted by Abū Bakr with the command of the Muslim army sent against the Banū 'Āmir, who had apostatized. As source of the report, Sayf names two informants, Sahl b. Yūsuf and 'Abd Allāh b. Sa'īd b. Thābit b. Jidh', both Anṣārīs of the Banū Salima of Khazraj, who do not mention al-Qa'qā' in any of their other reports[72]. The report may well have originally referred to al-Qa'qā' b. Ma'bad. In another report, quoted by Sayf on the authority of 'Amr b. Muḥammad from the well-known Kufan *akhbārī* al-Sha'bī, Abū Bakr is described as stating about al-Qa'qā' b. 'Amr, at the time when he sent him to aid Khālid b. al-Walīd in his initial invasion of Iraq, that his presence would render any army invincible and as ordering him not to recruit any apostates for the campaign[73]. Such praise and such an order could hardly have been addressed to a man who had himself been an associate of the false prophetess Sajāḥ and had just been ignominiously captured by his Muslim opponents. It could well have been addressed to al-Qa'qā' b. Ma'bad. Such a part of al-Qa'qā'

69. *Ibid.*, p. 3156, 3164.

70. Ibn Ḥajar, *al-Iṣāba*, Cairo 1323-5/[1905-7], vol. 5, p. 245; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb*, Hyderabad 1336/[1918], s.v. al-Qa'qā' b. Ma'bad; E. Landau-Tasseron, "Processes of redaction: the case of the Tamīmite delegation to the Prophet Muḥammad", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986), p. 265.

71. Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, ed. E. Sachau *et al.*, Leiden 1905-1940, vol. 3, p. 52; vol. 5, p. 120; vol. 6, p. 147; al-Zubayrī, *Kitāb nasab Quraysh*, ed. E. Lévi-Provençal, Cairo 1953, p. 281.

72. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, vol. 1, p. 1899.

73. *Ibid.*, p. 2021. Sayf's informant 'Amr b. Muḥammad is otherwise unknown.

b. Ma'bad in the war against the apostates and the initial invasion of Iraq must, however, remain hypothetical as long as there is no independent confirmation. In Sayf's presentation, there is only one hero figure, al-Qa'qā' b. 'Amr, and no break which could indicate at what point he might have replaced al-Qa'qā' b. Ma'bad in the history of the conquests.

In view of the great variety of *isnāds*, many of them single, in the reports mentioning al-Qa'qā' b. 'Amr, there can be little doubt that Sayf's hero figure was already well known before Sayf's time. He was certainly also known to Sayf's main double informants Muḥammad and Ṭalḥa, and it is difficult to assess how much Sayf himself may have contributed to the legend. As an Usayyidī, he no doubt brought together all reports he could find about his popular tribal kinsman and tried (not always successfully) to integrate them into a coherent and convincing story. Tribal tradition, especially representing Mudarite, pro-Quraysh sentiment, had turned the chief of the small clan Usayyid of 'Amr b. Tamīm in Kufa into a distinguished war hero and unrivalled leader of the loyalist majority of Kufans. The real al-Qa'qā' may well have been a brave warrior and poet playing his modest part in the wars and struggles of his time before being condemned by Mu'āwiya to obscurity in exile for his stout backing of 'Alī. In the wider context of the great Muslim conquests and the history of Kufa he was too insignificant to be remembered by the general historical tradition.

SHI'IS, NATIONALISM AND THE STATE IN TWENTIETH-CENTURY IRAQ

Yitzhak NAKASH
Princeton University

The United States invasion of Iraq in 2003 ended eighty-two years of Sunni minority rule in the country and led to the rise of the Shi'is as the politically dominant community in post-Ba'th Iraq. Yet the invasion also reinforced political disagreements between members of the Sunni minority and the Shi'i majority. These disagreements have their roots in the establishment of modern Iraq by the British in 1921 as a state ruled by a Sunni minority elite. To understand these disagreements, as well as the difficulty of Iraqis in reaching an agreement on power sharing in post-Ba'th Iraq, we need to explore the debates between the Sunni ruling elite and the Shi'is over the 1920 revolt, which preceded the creation of Iraq, and over the right to rule and to define the meaning of nationalism in the new state. These debates reflected the different ideological inclinations of the two groups. Whereas the majority of Shi'is preferred a specifically Iraqi nationalism that stressed the tribal and Islamic values of Iraqi society, Iraq's Sunni rulers adopted a wider Arab nationalism as their main ideology and took the Shi'i preference for Iraqi nationalism as proof that the Shi'is did not share Sunni commitment to the ultimate goal of a state extending far beyond the borders of Iraq.

In the three years between the British completion of the occupation of Iraq in 1918 and the establishment of the Iraqi monarchy in 1921 two conflicting movements competed in the country, each calling for the independence of Iraq. The first movement was led by the Sharifians who called for Arab independence, and appealed to London requesting that Iraq be within the administrative province of Sharīf Ḥusayn, the initiator of the 1916 Arab revolt against the Ottoman Empire. The second movement was led by the Shi'i *mujtahid*s who organized the *jihād* in Iraq against the British during 1914-1915 and whose aim was to establish an Islamic government in the country. Despite their fundamentally different aspirations, the Sharifians and the *mujtahid*s agreed to work together under a vague formula, advocating an Arab-Islamic state ruled by an Arab emir bound by a legislative assembly. Each side interpreted the formula according to its own vision. Whereas the Sharifians considered it an opening for their own effective rule of Iraq through the nomination of one of the sons of Sharīf Ḥusayn as king, several prominent *mujtahid*s led by Muḥammad Taqī Shīrāzī hoped that this formula would enable them to oversee the legislative process and the affairs of Iraq once British control of the country was removed. Since both sides had to rely on one another to maximize anti-British opposition in the country, the Sharifians and the *mujtahid*s put aside their different aspirations. They forged an alliance and encouraged unity between Shi'is and Sunnis in Iraq that culminated in a revolt in 1920 against the British. The brief alliance between the Sharifians and the *mujtahid*s

ended after British forces subdued the rebelling tribes and regained control over the predominantly Shi'i central and lower Euphrates, the backbone of the revolt[1].

The British formation of the Iraqi monarchy under King Fayṣal was a blow to the position of Shi'is in the country. In the new state power rested in the hands of a Sunni minority elite led by the Sharifians and ex-Ottoman officers while the Shi'i majority was by and large excluded from the political process. One way in which the Sharifians and the ex-Ottoman officers sought to discredit the nationalist credentials of Shi'is was to play down the importance of the 1920 revolt and the role of Shi'is in it. The reluctance of the Sunni elite under the monarchy to turn the events of 1920 into the foundation story of modern Iraq stands in contrast with Shi'i writings on the revolt, which began appearing in significant numbers in the 1950s. The stream of Shi'i publications increased in the years between the Ba'th first seizure of power in 1963 and the Iran-Iraq War of 1980-1988. It was during that period that an Iraqi Shi'i memory around the revolt took shape, albeit with some variants. The development of a Shi'i memory emphasizing unity among all Iraqis during the revolt was part of a process of rewriting Iraqi history under the Ba'th, but it also reflected the response of Shi'is to growing divisions within Iraqi society and to the Ba'th attempt to deny them a share of political power commensurate with their social position in the state.

Shi'is came to view the 1920 revolt as a watershed in modern Iraqi history and attempted to use this episode to prove their Iraqi national attributes. The 1920 revolt was recorded in Iraqi Shi'i memory as a symbol for unity between Shi'is and Sunnis, a view which dominated the large majority of studies that dealt with the revolt, irrespective of the ideological inclinations of the writers. It was claimed that the revolt spread to all parts of the country, but took different shape in urban and rural areas in southern, central, and northern Iraq. Najaf, Karbalā', Kāẓimayn, Baghdad and Mosul were the main cities that participated in the revolt. While much of the planning for the revolt, as well as the mass demonstrations and acts of defiance against the British, took place in cities, Shi'i tribesmen in the rural south were the main fighters. Shi'i poets, preachers, and prayer leaders, most notably Muḥammad Mahdī al-Baṣīr and Ṣāliḥ al-Ḥillī, encouraged Muslim unity and provoked anti-British feelings during demonstrations and religious gatherings in the mixed cities of Kāẓimayn and Baghdad. Hādī Zuwayn, Ja'far Abū Timman, Muḥammad al-Ṣadr and the two brothers Muḥammad Riḍā and Muḥammad Bāqir al-Shabībī were the main Shi'i figures who acted as links between the Sharifians and the Shi'i *mujtahids*. Among the *mujtahids*, Muḥammad Taqī Shīrāzī of Karbalā', Shaykh al-Sharī'a Iṣfahānī of Najaf, and Mahdī al-Khāliṣī of Kāẓimayn have emerged as the figures who unified Shi'is and Sunnis in a struggle for Islam and Arabism and for an Iraq free of foreign control[2].

1. These affairs are discussed in Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton 2003², p. 61-72.

2. M. 'A. Kamāl al-Dīn, *Thawrat al-'ishrīn fī dhikrāhā al-khamsīn*, Baghdad 1970, p. 71-74, 187, 214-218; 'A. Fayyāḍ, *al-Thawra al-'irāqiyya al-kubrā sanat 1920*, Baghdad 1963, p. 12, 81; 'A. Wardī, *Lamaḥāt ijtimā'iyya min ta'rīkh al-'irāq al-ḥadīth*, 6 vols, Baghdad 1969-1978, vol. 5, p. 1, 19, 33, 36, 39, 65, 92, 124, 129, 172-176, 197, 200, 310 and vol. 6, p. 253; R. Wā'iẓ, *al-Ittijāhāt al-waṭaniyya fī al-shi'r al-'irāqī al-ḥadīth, 1914-1941*, Baghdad 1974, p. 86-87, 95; I. Wā'ilī, *Thawrat al-'ishrīn fī al-shi'r al-'irāqī*, Baghdad 1968, p. 91, 93; H. Rumaythī, "al-Dhikrā al-rābi'a wa-l-sab'īn li-l-thawra al-'irāqiyya al-kubrā", *Nidā' al-Rāfidayn* 81 (8 July 1994).

The 1920 revolt laid the foundations for the establishment of modern Iraq. Yet those Shi'is who participated in the revolt viewed themselves as the principal losers, whose rising against the British enabled the Sharifians led by Fayṣal and the ex-Ottoman officers to attain power and enjoy all the fruits of office. In reflecting on the 1920 revolt, many of its Shi'i participants concluded that the revolt ended before fully achieving its goals. They remarked that the British formation of modern Iraq tarnished the unity among Iraqis which the revolt had achieved, and reinforced sectarian divisions between Shi'is and Sunnis. 'Alī al-Sharqī compared the new state to a building resting on foreign foundations and decorated with a national facade. He and other Shi'is argued that a wide gap separated the Sharifians and the ex-Ottoman officers, who formed the government, from the people. Furious at their exclusion from the political process, Shi'is charged that power in the state rested in the hands of a Sunni minority elite whose members collaborated with the British foreign power. Britain retained its paramount influence in the country by replacing military officers with political advisors who dominated the government ministries. Shi'is were offended by the government's ill-treatment of the rebels whom the British deported to the island of Hanjām in the Persian Gulf in the wake of the revolt, and who were not welcomed as nationalist heroes upon their return to Iraq in 1921. The 1920 revolt was not included in the nationalist programme of education under the monarchy, a fact which became a sore point for Shi'is, both those who had participated in the revolt and later generations. Shi'is lamented that the revolt was like a legend forgotten by history. They asserted that in playing down the historical importance of the revolt Iraq's monarchic rulers fabricated history, extinguished the spirit of nationalism in the country and marginalized the Shi'is, the real nationalists. Much of the Shi'i anger was directed against Sāṭi' al-Ḥuṣarī, an ex-Ottoman official appointed by King Fayṣal as Director General of Education in Iraq between 1923 and 1927. Pointing to his Turkish descent, Shi'is alleged that Ḥuṣarī attempted to erase the memory of the revolt from Iraqi consciousness and discourage the development of a national history building upon Iraq's heritage and the struggle of Iraqis for independence from foreign rule[3].

The clash between Shi'is and Ḥuṣarī over the 1920 revolt was part of a wider debate in modern Iraq over the meaning of nationalism – a debate that reveals the struggle for the soul of the Iraqi state and illuminates Shi'i views regarding political power and nation-building in Iraq. The Shi'i literature on nationalism

3. 'A. Sharqī, *al-Aḥlām*, Baghdad 1963, p. 132-137, 190; M. Karbasī, *Mawsū'āt al-shaykh 'Alī al-Sharqī al-nathriyya*, 2 vols, Baghdad 1988-1989, vol. 2, p. 47-49; 'Arabī, "al-Shī'a fī bilādihim: 'ibar wa-'izza, li-kātib siyāsī kabīr mīn aqṭāb al-shī'a fī al-'irāq", *al-'Irfān* 20 (1930), p. 563-566; Muḥammad Riḍā al-Shabībī's introduction in Fayyāḍ, *al-Thawra al-'irāqiyya*, p. 3-4; Kamāl al-Dīn, *Thawrat al-'ishrīn*, p. 382-383, 385; I. Wā'ilī, "Fī dhikrā thawrat al-'ishrīn", *al-Rābiṭa* 3 (1975), p. 9, 11; idem, *Dīwān al-Wā'ilī*, 2 vols, Baghdad 1981-82, vol. 2, p. 345; 'A. K. Dujaylī, *al-Jawāhirī: shā'ir al-'arabiyya*, Najaf 1972, p. 273-274; 'A. S. Mūsawī, *Ḥarakat al-shi'r fī al-najaf al-ashraf wa-aṭwāruhu khilāl al-qarn al-rābi' 'ashar al-hijrī*, Beirut 1988, p. 94-99; M. Baḥr al-'Ulūm, *Dīwān baḥr al-'ulūm*, 2 vols, Baghdad 1968-69, vol. 1, p. 30, 33-34, 59, 73-75; H. 'Alawī, *al-Shī'a wa-l-dawla al-qawmiyya fī al-'irāq*, Paris 1989, p. 254-258, 264-265; idem, *Dawlat al-isti'āra al-qawmiyya: min Fayṣal al-awwal ilā Ṣaddām Ḥusayn*, London 1993, p. 39; S. Samarrā'ī, *Ṣaddām wa-shī'at al-'irāq*, London 1991, p. 21-22; A. Zaydī, *al-Binā' al-ma'nawī li-l-quwwāt al-musallaḥa al-'irāqiyya*, Beirut 1990, p. 56, 59-61, 68.

includes a series of thirty-two articles published between April 1927 and March 1928 in the newspaper *al-Nahḍa* by the literary figure ʿAlī al-Sharqī, who gives a moving description of the success of Baghdad in dominating the Shiʿi south, and in isolating Najaf and preventing it from playing a role in national politics. Sharqī's ideas on nationalism, expressed between the 1920s and the early 1960s, reflect the feelings of a generation of Iraqi Shiʿis who participated in the 1920 revolt and became disillusioned with its outcome. Members of that generation rejected the government's attempt to promote the model of a secular modern Arab, viewing it as an invention of Sharifian and ex-Ottoman officials whom the poet Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī compared to swarms of locusts that descended over Iraq after the 1920 revolt. Alarmed by the assault on their Iraqi identity and Arab tribal attributes, Shiʿis claimed that they were the "pure" Arabs in the country. Sharqī offered a vision of Iraqi nationalism that built on the strong Arab tribal character of Iraqi society and the historical role of Iraq's tribes in preserving the "true" spirit of Arabism in the country. He advocated the development of an Iraqi national history, arguing that Iraq needed a nationalist ideology that combined Eastern and Arab elements with Iraqi values and heritage. Sharqī attempted to articulate a concept of Iraqi nationalism that was clearly inspired by the effort of Egyptians to preserve their past. He argued that the task of developing an indigenous Iraqi nationalism free of foreign content fell on the government and the intellectuals in society. His conclusion was that only an authentic Iraqi nationalism that combined Arab tribal customs and Islamic traditions governing Iraqi society would produce a government that properly serves its people[4].

Sharqī died in Iraq in 1964. He and many of his generation lived at a time when Iraqi governments still tolerated a degree of opposition and intellectual dissent. Unlike Sharqī, who published his works in Iraq, later Iraqi Shiʿi writers ended up in exile and had to publish their books outside the country. The most prolific writers were Ḥasan al-ʿAlawī, who worked for the Baʿth before breaking ranks with it early in the 1980s, and Salīm Maṭar whose book *The Wounded Self*, published after the Gulf War of 1991, is one of the most serious attempts by an Iraqi Shiʿi to offer a concept of Iraqi nationalism which incorporates the pre-Islamic civilizations of Iraq. In their writings, ʿAlawī and Maṭar criticized Pan-Arabism, pointing to its negative impact on Iraqi society. They argued that Iraqi rulers' use of Pan-Arabism as their main nationalist ideology robbed Iraqis of the knowledge of their distinct pre-Islamic and Islamic history, and blocked the development of a nationalist identity that could unify Iraqis of different sectarian and ethnic backgrounds. ʿAlawī and Maṭar, as well as other writers, highlighted the Ḥijāzī and Syrian origin of the officials who accompanied Fayṣal to Iraq as well as the Turkish background of leading politicians under the monarchy. They stressed that although Iraq's Sunni politicians claimed to rule in the name of Arabism, they had no links to Iraqi families whose members descended from Arab tribes. Shiʿis pointed out that Iraqi governments both during and after the monarchy emptied the word "Arab" from its old meaning (which connoted tribal origin and identity), and infused the word "Arabism" (*ʿurūba*) with a new, Western, meaning. Iraqi Shiʿis had understood *ʿurūba* as a quality derived from people's descent, but *ʿurūba* became associated with the word "nation", and in modern Iraq it has been used interchangeably with the term *qawmiyya*, which means Arab nationalism. ʿAlawi further observed that the rise of Arab nationalism as the dominant ideology in Iraq coincided with the emergence of Iraqi premiers and presidents, who were not elected by the people and who attempted to play the role of grand national leaders similar to Bismarck or Mustafa Kemal Atatürk. Under the monarchy Yāsīn al-Hāshimī, Ḥikmat Sulaymān and Rashīd ʿAlī al-Kaylānī had vied for this role. Following the Baʿth coming to power Ṣaddām Ḥusayn adopted the mantle of an Arab Bismarck. These leaders projected themselves as the protectors of Arab nationalism, while depicting Iraqi Shiʿis as separatists[5].

The struggle between Shiʿis and the government over the definition of nationalism found embodiment in the Iraqi nationality law. First introduced in 1924, the law has since been amended several times. The law distinguished between Iraqis who held Ottoman nationality before 1924 and those of Iranian nationality (including many Arab Shiʿis who took Iranian nationality to escape taxation or conscription into the Ottoman army). The Iraqi nationality law became a tool in the hands of successive governments in trying to undermine the nationalist credentials of Shiʿis. Its guiding principles had been put to the test soon after the establishment of the monarchy. In 1922 a struggle erupted between the government and the Shiʿi *mujtahid*s who rose in opposition to the proposed Anglo-Iraqi treaty. Noting that the great majority of the *mujtahid*s were Iranian subjects, the government of ʿAbd al-Muḥsin al-Saʿdūn introduced an amendment to the existing law of immigration permitting the deportation of foreigners who were found engaging in anti-government activity. Under this new provision, the government in June 1923 deported to Iran the Arab *mujtahid* Mahdī al-Khāliṣī who held Iranian nationality. Khāliṣī's deportation was exceptional since during the monarchic period the government used the nationality law mainly in order to reduce the number of Persians in Iraq. The deportation of Arab Shiʿis gained momentum after the Baʿth first came to power in 1963. The nationality law of 1963, and the provisional constitution introduced by ʿAbd al-Salām ʿĀrif in 1964, dealt a blow to the legal status of Shiʿis within the state. The law referred to those who had held Ottoman nationality before 1924 as indigenous Iraqis, stipulating that all others had to apply for Iraqi citizenship. It also granted permission to the Minister of the Interior to strip citizenship from any person who was deemed disloyal to the Iraqi Republic. Article 41 of the 1964 constitution stated that the president of Iraq should be an Iraqi born to Iraqi parents formerly of Ottoman nationality who had resided in Iraq since 1900. Under this article, a large number of Shiʿis were blocked from access to high office in the state. After its second rise to power in 1968, the Baʿth party used the nationality law (which was amended in 1972 and 1977) to deny Iraqi nationality to a great number of Shiʿis, as well as Kurds. In 1980 the government introduced

4. Many of Sharqī's articles were reproduced in M. Karbasī, *Mawsūʿāt al-shaykh ʿAlī al-Sharqī*, esp. vol. 1, p. 55-58, 203-208; vol. 2, p. 52-54, 56, 61-68, 96-108, 163-66, 189-194. See also ʿA. Sharqī, "Lawḥat al-qawmiyya al-ʿarabiyya fī al-ʿirāq", *al-ʿIrfān* 26 (1936), p. 773; idem, *al-Aḥlām*, p. 194-195; ʿA. Dujaylī, *al-Jawāhirī*, p. 404-06.

5. H. ʿAlawī, *Dawlat al-istiʿāra al-qawmiyya*, p. 6, 8, 13, 15-19, 21-25, 27, 41, 42-44, 56-57, 63, 83-95; idem, *al-Shīʿa wa al-dawla al-qawmiyya*, p. 254-258, 264-267, 299-302; S. Maṭar, *al-Dhāt al-Jarīḥa: ishkālāt al-huwiyya fī al-ʿirāq wa-l-ʿālam al-ʿarabī al-sharqānī*, Beirut 1997, p. 88, 126-131, 181-182, 185; S. Samarrāʾī, *al-Ṭāʾifiyya fī al-ʿirāq: al-wāqiʿ wa-l-ḥall*, London 1993, p. 108, 111-114; idem, *Ṣaddām wa-shīʿat al-ʿirāq*, p. 22.

law 666 which reiterated the distinction between Iraqis whose parents and grandparents had held Ottoman nationality and those considered to be of Iranian origin. The Ba'th began deporting Iraqis to Iran in 1963 and during 1969-1971. The waves of deportations increased just before and during the course of the Iran-Iraq War of 1980-1988, when as many as 300,000 Iraqis are said to have been deported[6].

In reacting to the Iraqi nationality law, Shi'is highlighted the Turkish and otherwise obscure origin of government politicians under the monarchy, most notably Ḥikmat Sulaymān, Ja'far al-'Askarī, 'Abd al-Muḥsin al-Sa'dūn, Yāsīn al-Hāshimī and Nūrī Sa'īd. Shi'is often cited the example of 'Abd al-Muḥsin al-Sa'dūn, who committed suicide in 1929, leaving a will written in Turkish for his wife. Hānī al-Fukaykī, a Shi'i who was a founding member of the Ba'th, recounted that several Sunni members in his party cell in Baghdad were of Turkish origin. Shi'i Islamists further highlighted the connection between the ruling elite in modern Iraq and the Ottoman Empire, pointing out that in the Islamic legal courts controlled by the Iraqi state Iraq's rulers maintained the Sunni Ḥanafī law that had existed in the Ottoman Empire. Shi'is resented the government's distinction between Iraqis of "sacred" Ottoman origin and those of "despicable" Iranian affinities, stressing that Iraqis should not take pride in holding a document of Ottoman nationality which was associated with a foreign occupation of Iraq. They viewed the deportations of people who were declared non-Iraqis as a government attempt to divide the Shi'is and bolster the position of Sunnis in the country. The deportations, Shi'is maintained, inflicted a deep psychological wound on Arab Shi'is as well as on Shi'is of Iranian origin who had resided in Iraq for centuries and become assimilated within Iraqi society. These acts created a major dilemma for many Iraqis, who began questioning their national identity as well as their sense of belonging to the Iraqi people[7]. The nationality law remained in force until the collapse of the Ba'th in 2003. A year later, the Governing Council approved a provision within the interim

6. Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq*, p. 82, 101-102; 'A. A. H. 'Akkām, *al-Ḥaraka al-waṭaniyya fī al-'Irāq, 1921-1933*, Baghdad 1975, p. 127-128; M. Khadduri, *Republican Iraq: A Study of Iraqi Politics since the Revolution of 1958*, London 1969, p. 226; F. Ibrāhīm, *al-Ṭā'ifiyya wa-l-siyāsa fī al-'ālam al-'arabī: nanūdhaj al-shī'a fī al-'Irāq*, Cairo 1996, p. 297, 359; A. Babakhan, *L'Irak, 1970-1990: Déportations des Chiites*, Paris n.d., p. 46-47, 50, 54, 56, 61-63, 71-74, 102-106; 'A. H. Sha'bān, *'Āṣifa 'alā bilād al-shams: dirāsāt fī qaḍāyā al-ḥarb wa-l-fikr al-siyāsī al-'irāqī*, Beirut 1994, p. 223-226, 230-233; A. 'Abd al-Ḥamīd, "Mashākil al-jinsiyya fī al-'irāq", *al-Tayyār al-jadīd* 13 (October 1984), p. 21-22; Abū Ḥaydar, "al-Jinsiyya al-'irāqiyya wa-'amaliyyāt al-tahjīr", *al-Tayyār al-jadīd* 22 (December 1984), vol. 1, p. 11.

7. M. M. Jawāhirī, *Dhikrayātī*, 2 vols, Damascus 1988-1991, vol. 1, p. 141, 146; Karbasī, *Mawsū'āt al-shaykh 'Alī al-sharqī*, vol. 2, p. 64; 'Arabī, "al-Shī'a fī bilādihim", p. 564; H. Fukaykī, *Awkār al-hazīma: tajrubatī fī ḥizb al-ba'th al-'irāqi*, London 1993, p. 61; H. 'Alawī, *al-Ta'thīrāt al-turkiyya fī al-mashrū' al-qawmī al-'arabī fī al-'irāq*, London 1988, p. 10, 71-75, 91-95, 102-105; idem, *al-Shī'a wa-l-dawla al-qawmiyya*, p. 52; idem, *Dawlat al-isti'āra al-qawmiyya*, p. 34; Anonymous, "al-Jinsiyya al-'irāqiyya wa-'amaliyyāt al-tahjīr", *al-Tayyār al-jadīd* 19 (November 1984), p. 12; 'A. K. Uzrī, *Mushkilat al-ḥukm fī al-'irāq*, London 1991, p. 253-254, 281-294; S. Samarrā'ī, *Ṣaddām wa-shī'at al-'irāq*, p. 27; idem, *al-Ṭā'ifiyya fī al-'irāq*, p. 56-57, 301-304, 309; H. Bayātī, *Shī'at al-'irāq: bayn al-ṭā'ifiyya wa-l-shubuhāt fī al-wathā'iq al-sirriyya al-brīṭāniyya, 1963-1966*, London 1997, p. 35; 'A. 'Aliyyān, "al-Shī'a wa-nash'at al-dawla al-'irāqiyya al-ḥadītha wa-l-badīl al-maṭlūb" and S. Muḥsin, "Ḥawla al-tamyīz al-ṭā'ifi fī al-'irāq", *al-Mawsim* 18 (1994), p. 36, 39, 81, 84; H. Ismā'īl, *Minhājiyyat al-adāt al-islāmī wa-l-muwājaha ma'a al-niẓām al-damawī fī al-'irāq*, n. p. 1984, p. 133-138.

Iraqi constitution that reinstated those who had been stripped of their citizenship under the law – an act that signaled the first attempt by Iraqis to confront the devastating consequences of the nationality law for the country and its people.

As part of an effort to discredit the nationalist credentials of the Shi'is, Iraqi rulers presented Shī'ism as a subversive heresy motivated primarily by Persian hatred for the Arabs. To underscore the magnitude of the Shi'i threat to the Iraqi state and Arab nationalism, they invoked the memory of the *shu'ūbiyya* movement that appeared within Islam in the 8th century. The majority of those who joined the movement during the 8th and 9th centuries were Persians and the Aramaeans of Iraq, who protested against the privileged position of the Arabs within Islam and demanded equality between all Muslims. The appearance of the *shu'ūbiyya* became an issue of major concern for Arab historians and literary figures of the time, most notably al-Jāḥiẓ (d. 868), who considered the movement a threat both to Islam and to the supreme position of the Arabs among all nations. The term *shu'ūbiyya* fell out of use in the mediaeval period and its reappearance in modern times was connected to the rise of Arab nationalism[8].

The first explicit Iraqi government attempt to depict Shi'is as a threat to Arabism may be traced to 1923, when the Shi'i *mujtahid*s led the opposition to the proposed elections to the Constituent Assembly. Seeking to discredit the Shi'i *mujtahid*s, the government encouraged the publication of articles in the Baghdad newspaper *al-'Āṣima* portraying the *mujtahid*s as "aliens" whose "intention was to undermine the blessed Arab movement [...] and serve a foreign people [the Persians] who were one of the major causes of the termination of the Arab Empire"[9]. A few years later, a confrontation took place between Sāṭi' al-Ḥuṣarī, the Director General of Education, and the Shi'i poet Muḥammad Mahdī al-Jawāhirī, one of Iraq's leading literary figures in the 20th century. Asked by the Shi'i education minister to appoint Jawāhirī as an Arabic language school teacher in Baghdad, Ḥuṣarī objected on the ground that Jawāhirī held Iranian nationality. His objection was overruled and Jawāhirī got the job. A few days later the poet published a sarcastic ode in one of Baghdad's newspapers praising Iran's natural beauties. Furious, Ḥuṣarī asked another leading Iraqi poet, the Sunni Ma'rūf al-Rūṣāfī, to examine the piece, which, according to Ḥuṣarī, was found to be anti-Arab (*shu'ūbī*)[10].

The Ba'th began using the word *shu'ūbī* to attack their opponents long before coming to power. Between the mid-1940s and early 1970s, *shu'ūbī* became a derogatory term directed mainly against Iraqi communists, the majority of whom were Shi'is. Depicting communism as a foreign and anti-Arab movement, Ba'th writers pointed to the opposition voiced by the Iraqi Communist Party both under the monarchy and after 1958 to the idea of including Iraq in a confederation of Arab

8. S. Enderwitz "Shu'ūbiyya", *EP*, vol. 9, p. 513-516; H. Norris, "*Shu'ūbiyyah* in Arabic literature", in *The Cambridge History of Arabic Literature, 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge 1990, p. 31-38; I. Goldziher, *Muslim Studies*, 2 vols, trans. and ed. S. M. Stern, Chicago 1966, esp. p. 137, 144, 146-148, 161; S. Hanna and G. Gardner, "Al-shu'ūbiyyah updated: a study of the twentieth century revival of an eighth century concept", *Middle East Journal* 20 (1966), p. 336; W. Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte*, Beirut 1977, p. 236, 292; F. Ibrāhīm, *al-Ṭā'ifiyya*, p. 271, 276.

9. Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq*, p. 82, 91.

10. Ṣ. Ḥusarī, *Mudhakkirātī fī al-'irāq, 1921-1941*, 2 vols, Beirut 1967-1968, vol. 1, p. 588-590. Cf. M. M. Jawāhirī, *Dhikrayātī*, esp. vol. 1, p. 147-150, 160, 163-64, 171-172; H. 'Alawī, *al-Jawāhirī: dīwān al-'aṣr*, Damascus 1986, p. 37, 39-40, 43.

states. This opposition was not only an indication of the fierce struggle for power in Iraq between communists and Ba'thists, but a reflection of the feelings of the majority of Shi'is who preferred Iraqi to Pan-Arab nationalism. Ba'thi writers took the contacts between the Iraqi Communist Party and its Iranian counterpart as evidence that Iraqi communists were not true Arabs. They depicted Iraqi communists as a fifth-column within Iraq whose goal was to split the Arabs, destroy their values, and cut them off from their heritage and civilization. 'Abd al-'Azīz al-Dūrī (who became president of Baghdad University after the Ba'th first rose to power in 1963) and Khayrallāh Ṭulfāḥ (Ṣaddām Ḥusayn's uncle and father-in-law) are two notable writers representing that anti-communist trend. Both highlighted the position of Iraq as the historical battlefield between the Arabs and their *shu'ūbī* and communist enemies in Iraq and Iran, thus creating a link between early and modern enemies of the Arab people[11].

The Ba'th assumption of power in 1968 coincided with the decline of communism and the success of Islamic ideology in gaining ground among lay Shi'is in Iraq. Reacting to this, the Ba'th began using the word *shu'ūbī* to describe members of the Shi'i Islamic opposition in Iraq. At the same time, party officials tied the issue of *shu'ūbiyya* to Shi'i protests against their discrimination by the government, presenting Shi'i grievances as acts which promoted sectarian divisions (*ṭā'ifiyya*) in the state. The Ba'th held that *ṭā'ifiyya* had deep roots in history and that there were always groups within Iraq who sought to promote civil strife in order to fragment the country. Although Sunnis and Kurds were at times blamed for sowing domestic discord, Shi'i opponents of the Ba'th were the ones whom the regime labeled most frequently as *ṭā'ifīs*. The exact meaning of the word was left somewhat vague until the late 1970s, but it assumed a clear meaning following the rise of the Islamic Republic of Iran in 1979. Those accused of *ṭā'ifiyya* were individuals and groups who were seen as placing their Shi'i sectarian identity above their loyalty to Iraq, which was tantamount to an act of treason against the state[12].

It was during the Iran-Iraq War that the Ba'th tied the themes of *shu'ūbiyya* and *ṭā'ifiyya* to the critical question of who belongs to Iraqi society and the Arab nation and who does not. Declaring itself the defender of the Arab nation against its Persian and Zoroastrian enemy, the Ba'th launched a campaign to discredit Iraqi Shi'i opposition groups by linking them to the Islamic Republic of Iran. The war was called *Qādisiyyāt Ṣaddām*, a name which invoked the historic Arab victory against the Persians in Qādisiyya in southern Iraq in the year 636. The Iraqi

11. 'A. S. Dujaylī, *al-Shu'ūbiyya wa-adwāruhā al-ta'rīkhiyya fī al-'ālam al-'arabī*, Najaf 1960², p. 3-4, 22, 24-31; M. 'Aflaq, *Fī sabīl al-ba'th*, Beirut 1959, p. 29-30, 71-72; Z. Arsūzī, *al-Mu'allafāt al-kāmila*, 6 vols, Damascus 1972-1976, vol. 3, p. 49-69; S. Hāmadī, *Naḥnu wa-l-shuyū'iyya fī al-azma al-ḥāḍira*, Beirut n.d., p. 18-19; 'A. 'A. Dūrī, *Dirāsāt fī al-qawmiyya*, Beirut 1960, esp. p. 14-15; idem, *al-Judhūr al-ta'rīkhiyya li-l-qawmiyya al-'arabiyya*, Beirut 1960, p. 37-38; idem, *al-Judhūr al-ta'rīkhiyya li-l-shu'ūbiyya*, Beirut 1962, p. 120-125; 'A. H. Fukaykī, *al-Shu'ūbiyya wa-l-qawmiyya al-'arabiyya*, Beirut 1962, esp. p. 30-32, 41, 43-44, 97-100; K. Ṭulfāḥ, *al-Shu'ūbiyya: 'aduww al-'arab al-awwal*, Baghdad 1973, esp. p. 3-6, 169-172, 179-182, 188; S. 'Abd al-Karīm, *Aḍwā' 'alā al-ḥaraka al-shuyū'iyya fī al-'irāq*, 5 vols, Beirut 1979, vol. 3, p. 83-85. See also S. Hanna and G. Gardner, "Al-Shu'ūbiyya", esp. p. 349; S. Khalil, *Republic of Fear: the Inside Story of Saddam's Iraq*, Berkeley 1998², p. 216-220, 226, 264.

12. O. Bengio, *Saddam's Word: Political Discourse in Iraq*, Oxford 1998, p. 100-102; Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq*, p. 113.

propaganda machine presented the war as a cultural and national struggle between Arabs and Persians, an experience which was supposed to enable the Arabs to rediscover themselves and their historical roots. Ṣaddām Ḥusayn was the leader chosen by modern Arab history to fight Iran and establish one Arab nation. Iran and its people, led by Rūḥollāh Khomeyni, were *shu'ūbis* whose goal was to destroy Arab culture and replace the Arab rulers with Persians. The Ba'th drew a distinction between "bad" and "good" Shi'is. The Iranians who fought Iraq were depicted as extremists. By contrast, those Iraqi Shi'is, who were not swayed by the Islamic revolution, and did not join the opposition to the Ba'th, were declared followers of Imam 'Alī who fought extremism[13].

Shi'is viewed the government's use of *shu'ūbiyya* and *ṭā'ifiyya* as a strategy of the Sunni minority elite to maintain power by undermining the national credentials of the Shi'i majority and polarizing Iraqi society. They argued that the debate over the *shu'ūbiyya* movement of the 8th and 9th centuries should have been confined to academia. In introducing the issue of *shu'ūbiyya* into political life, Iraq's rulers risked creating a rift among Arabs in modern times similar to the civil strife that divided the Muslim community over the question of succession to the Prophet Muḥammad. Shi'is highlighted the Arab roots of Shi'ism and defended Shi'i poets of the 'Abbasid period whom Sunni writers depicted as *shu'ūbis*. Aḥmad al-Wā'ilī dedicated an entire book to the issue, denying the Persian origin of Shi'ism and arguing that Shi'i poets were among the leaders of the opposition to the *shu'ūbiyya* movement during the 'Abbasid period[14].

In addressing the issue of *ṭā'ifiyya*, Shi'is noted that sectarianism has assumed a distinct character in Iraq. The problem, Shi'is argued, was not simply a matter of the religious differences between Iraqis who adhere to the Sunni creed and those who espouse Shi'ism. *Ṭā'ifiyya* was seen as a modern creation of secular Sunni rulers who advocated Arab nationalism and adopted policies of discrimination against Shi'is in all areas of public life. The degree of discrimination escalated following the Ba'th execution of 'Abd al-Karīm Qāsim (who ruled Iraq between 1958 and 1963), as Iraqi regimes grew increasingly dictatorial in nature and *ṭā'ifiyya* became a force dominating society, economics, and politics. During the 1960s, Zaydī noted, *ṭā'ifiyya* also spread rapidly in the Iraqi military where Shi'is formed 70% of the soldiers but no more than 20% of the officer corps. While a number of Kurds and Iraqi Sunnis of Turkish origin had occupied the position

13. 'A. S. Samarrā'ī, *al-Shu'ūbiyya: ḥaraka muḍādda li-l-islām wa-l-umma al-'arabiyya*, Baghdad 1984, esp. p. 5, 11, 48-53, 126, 137, 145-52, 155-156; M. Najjār *et al.*, *Ta'rīkh al-khalīj al-'arabī al-ḥadīth wa-l-mu'āṣir*, Basra 1984, p. 6; S. Jamīl *et al.*, *al-Shu'ūbiyya wa-dawruhā al-takhrībi fī al-fikr al-'arabī al-islāmī*, Baghdad 1988, p. 122-132; I. Ahmad, "Judhūr al-ṣirā' al-'arabī al-fārisī wa-l-'alāqāt al-'irāqiyya al-īrāniyya" and T. Yuzbikī, "al-Khumayniyya al-'unṣuriyya al-fārisiyya wa-ṣilatuha bi-l-majūsiyya", *al-Jāmi'a* 2 (1980), p. 8-12 and 108-111; M. Farhan, "al-Shu'ūbiyya: barnāmaj tathqīf muḍādd wa-mashrū' tamarrud", 2 parts, *al-Jāmi'a* 8 (1981), p. 8-13, 28-35. See also A. Dawisha, "Arabism and Islam in Iraq's war with Iran", *Middle East Insight* 2 (1984), p. 32; O. Bengio, *Saddam's Word*, p. 139-144; F. Ibrāhīm, *al-Ṭā'ifiyya*, p. 274.

14. A. Wā'ilī, *Huwiyyat al-tashayyu'*, Beirut 1980, esp. p. 53, 63-64, 84-85, 226-242; T. Fukaykī, *Difā' 'an shu'arā'*, Beirut 1975, esp. p. 8-12; H. 'Alawī, *al-Ta'thīrāt al-turkiyya*, p. 142-156; idem, *Dawlat al-isti'āra al-qawmiyya*, p. 20; 'A. K. Uzrī, *Mushkilat al-ḥukm*, p. 255-261; Anonymous, "al-Shu'ūbiyya al-mu'āṣira", *al-Tayyār al-jadīd* 64 (9 March 1987), p. 1, 6, 7; S. Samarrā'ī, *Ṣaddām wa-shī'at al-'irāq*, p. 28, 43-47; H. Bayātī, *Shī'at al-'irāq*, p. 215-217.

of Chief of Staff in Iraq, not a single Shi'i was ever appointed to that position, although many Shi'i officers had the qualifications. Shi'is pointed out that Sunni governments often prohibited the very mention of the words "Shi'i" and "Sunni" in literature and political discourse. Consequently, Iraqi intellectuals did not study the culture and heritage of ethnic and sectarian groups, considering it a sensitive and risky topic. Government officials portrayed the demands of Iraqi Shi'is for a greater share of power as acts that promoted sectarian divisions in the state, and spread through the Arab world the image of Iraqi Shi'is as a backward people of Iranian origin who obstructed the Arab nationalist projects of the Iraqi state. Sa'īd al-Samarrā'ī, a Sunni who espoused Shi'ism in his twenties, wrote after the Gulf War that the feelings of *ṭā'ifiyya* had come to dominate Sunnis and Shi'is in Iraq and shape their view of one another. *Ṭā'ifiyya* had become so interwoven into the fabric of Iraqi society that many Iraqis were simply incapable of transcending the sectarian barriers separating them to acknowledge that Ṣaddām Ḥusayn was a *ṭā'ifī* ruler who thrived on the splits within society. Indeed, during much of the 20th century, the majority of Shi'is and Sunnis denied the existence of a sectarian problem in Iraq, and those few who did acknowledge it usually described it as a legacy of the Ottoman past or a result of British imperialism. It was only following the Iran-Iraq War, and increasingly in the decade that preceded the collapse of the Ba'th in 2003, that Iraqis began debating the consequences of sectarianism for Iraqi society. Many compared *ṭā'ifiyya* to a disease that blocked pluralism and just government. Dealing with the problem, they argued, was a life or death matter for Iraq and for its people[15].

The events following the collapse of the Ba'th in 2003 have given new meaning to the 20th century debates between Iraqi Shi'is and Sunnis over Iraqi and Arab nationalism and over the right to rule. It remains to be seen how these debates will unfold in the coming years and whether Iraqis will be able to develop a concept of nationalism broad enough to unite at least a majority of the people, and agree on the meaning of a just government in Iraq.

15. A. Zaydī, *al-Binā' al-ma'nawī*, p. 83-84, 87-93, 157-63, 212-213; H. 'Alawī, *al-Shī'a wa-l-dawla al-qawmiyya*, p. 235-248, 276, 288-289; H. Fukaykī, *Awkār al-hazīma*, p. 22-27; S. Samarrā'ī, *al-Ṭā'ifiyya fī al-'irāq*, p. 35, 36, 43-48, 81, 98, 123-28, 141, 150-151, 162-163, 186-87, 264-266; idem, *Ṣaddām wa-shī'at al-'irāq*, p. 10-11, 90; S. Maṭar, *al-Dhāt al-Jarīḥa*, p. 58, 394-399; H. Bayātī, *Shī'at al-'irāq*, p. 14-19, 25-26, 29, 259; M. Baḥr al-'Ulūm, *Dīwān baḥr al-'ulūm*, vol. 1, p. 59, 93-94; 'A. K. Uzrī, *Mushkilat al-ḥukm fī al-'irāq*, p. 273-280; M. Nasiri, "'Alaynā takhlīṣ al-sha'b al-'irāqī min al-ṭā'ifiyya al-siyāsiyya", *al-Jihād* 569 (9 November 1992), p. 5; H. Ismā'īl, *Minhājiyyat al-adāt al-islāmī*, p. 126; 'A. S. Mūsawī, *Ḥarakat al-shi'r*, p. 71-73; K. Makiya, *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World*, New York 1993, p. 223, 225. See also M. Alūsī, *al-Tashayyu' wa-l-tasannun*, London 1992, p. 108.

BĀQIR AL-MAJLISĪ AND ISLAMICATE MEDICINE II

Al-Risāla al-dhahabiyya in *Biḥār al-anwār*[1]

Andrew J. NEWMAN
University of Edinburgh

Introduction

Based on comparative examination of specific works in the genre, we have suggested the limitations of the conventional understanding of Islamic medicine as being composed of the dichotomously opposed Galenic and Prophetic medical traditions and have argued that, in fact, this medical tradition is more usefully understood as a complex blend of these two and other traditions of medical theory and practice[2]. In an earlier paper we also challenged the conventional understanding of the well-known late-Safawid period scholar Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1110/1698 or 1111/1699) as "one of [...] the most fanatical *mujtahids*"[3] who denounced philosophers as "followers of the infidel Greek"[4] by citing his tolerance, and, indeed, both his acceptance and incorporation of elements of both the Galenic and Prophetic medical traditions in the *materia medica* of his *Biḥār al-anwār*[5]. The latter paper addressed the relevant sections of al-Majlisī's work over some fifty chapters of volume 14, *Kitāb al-samā' wa-l-'ālam*, on cosmology and natural history. These sections would seem to have been among that material collected and collated by al-Majlisī himself during his lifetime[6].

1. A version of this paper was presented at the Fourth Safavid Round Table, in Bamberg (2003). The author wishes to thank the British Academy for its support in funding the presentation of that paper.

2. See our preface to *Islamic Medical Wisdom: the Ṭibb al-a'imma*, Batool Ispahany, trans., London 1991; idem, "'Tashrīḥ-i Manṣūrī': Human anatomy between the Galenic and Prophetic medical traditions", in *La science dans le monde iranien*, ed. Z. Vesel *et al.*, Tehran 1998, p. 253-271.

3. The quote is from E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. 4, Cambridge 1953 (reprint of the 1924 edition), p. 120, 403. See also p. 194-195, 366, 404.

4. The quote is from L. Lockhart, *The Fall of the Safavi dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958, p. 32-33, 70, 71, n. 1. The latter refers to E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. 4, p. 120.

5. See our "Bāqir al-Majlisī and Islamicate medicine: Safavid medical theory and practice re-examined", in A. Newman, ed., *Society and Culture in the Early Modern Middle East, Studies on Iran in the Safavid Period*, Leiden 2003, p. 371-396. See also our "Safavids – religion, philosophy and science", *EI*^{2}, vol 8, p. 777-787, esp. 783-785.

6. These include chapters 42 to 89 in vol. 14, corresponding to volumes 58-59 of the 1403/1983 Beirut edition. Of the original edition's 25 volumes those completed between 1081/1670 and 1105/1693, likely by al-Majlisī himself, included volumes 1-5, 9-13 and 22 by 1670, volumes 6-8 by 1092/1681, the two parts of volume 18 by 1098/1686 and volume 14 in 1105/1693. The remaining volumes were completed after al-Majlisī's death in 1110/1698 or 1111/1699-1700, but were based on his drafts. On these dates see E. Kohlberg, "Behār al-Anwār", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4, p. 90-93, esp. p. 91-92. On al-Majlisī see also our *Safavid Iran*, London 2006, s.v.

The present paper addresses al-Majlisī's inclusion of the essay known as *al-Risāla al-dhahabiyya* ("The Golden Essay") at the end of these chapters in this volume. We will first discuss the essay itself, said to have been composed by the eighth Shi'i Imam 'Alī b. Mūsā al-Riḍā (d. 202/818) for the seventh Abbasid caliph al-Ma'mūn (reg. 197-217/813-833). We will then address al-Majlisī's attitude toward medical theory and practice as evidenced in the earlier chapters of this volume of *Biḥār* and then discuss his gloss on *al-Dhahabiyya* in the light thereof. Finally, we will briefly suggest the import of the essay itself and al-Majlisī's gloss thereon for the understanding of al-Majlisī's own legacy, the nature of Shi'i medicine in particular and the Islamicate medical tradition more generally.

Al-Risāla al-dhahabiyya, sightings and origins

The essay known as *al-Dhahabiyya* and as *Ṭibb al-Riḍā* ("The Medicine of al- Riḍā") is said to have been composed by the eighth Shi'i Imam, 'Alī b. Mūsā al-Riḍā, for the seventh Abbasid caliph al-Ma'mūn. It was al-Ma'mūn who, in Marv in 210/817, designated the Imam as his heir[7].

According to the well-known Twelver bibliographer Āghā Buzurg al-Ṭihrānī (d. 1970), the work first appeared via the transmission of Muḥammad b. Jumhūr, a companion of the Imam, from the Imam himself, although al-Ṭihrānī noted that both Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (d. 460/1067) and the later Twelver biographer Muḥammad b. 'Alī, Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192) list the work as, in fact, a work of Ibn Jumhūr which he had from the Imam. Although he cited no supporting source, and none of the earlier biographers had suggested it, al-Ṭihrānī also noted that "it is said that this work was the first work in Islam which was written on the science of medicine and the maintenance of the health of the bodies". As such, al-Ṭihrānī continued, the essay predated such works as the compilation of the Imams' statements on medicine known as *Ṭibb al-a'imma* collated by the sons of Bisṭām b. Sābūr al-Zayyāt of Nishapur – Bisṭām being a companion of the sixth and seventh Imams – both of whom died in the second/eighth century[8].

The narrations of Ibn Jumhūr were, in fact, included in the very earliest compilations of the Imams' traditions, dating to the third/ninth and early fourth/tenth centuries. Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (d. 274-80/889-94) included narrations from Ibn Jumhūr in his *al-Maḥāsin*, as did the well-known early traditionist Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (d. 329/941) in his *al-Kāfī*. Ibn Jumhūr's reliability was severely questioned by subsequent scholars, however. In one of his writings Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī noted that he himself narrated a number of works from Ibn Jumhūr, including *al-Dhahabiyya*, except, he said, "what there is in these of *ghuluww* (extremism) and *takhlīṭ* (confusion)". Al-Ṭūsī cited his own chain of transmitters from Ibn Jumhūr, including the well-known, very orthodox Sa'd b. 'Abdallāh al-Ash'arī (d. 298-301/911-4). In his very brief, terse entry on Ibn Jumhūr in his *rijāl* work al-Ṭūsī simply condemned Ibn Jumhūr as "extreme". Al-Ṭūsī's contemporary Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī (d. 450/1058-9) condemned

7. See our *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond 2000, p. 1-11.

8. *Ṭibb al-a'imma* has been translated by Batool Ispahany and has appeared, with our preface, as *Islamic Medical Wisdom*, as cited above, n. 2.

Ibn Jumhūr outright as "weak in *ḥadīth* and corrupt of faith". Ibn al-Ghaḍā'irī, a contemporary of al-Ṭūsī and al-Najāshī, called Ibn Jumhūr "extreme (*ghālī*)"[9].

The oldest dated manuscript copies of the essay, in Arabic or in translation, were made only some centuries later. These include copies dated to 548/1153, 624/1226 and 789/1387. Al-Ṭihrānī, in fact, noted that some sixteen commentaries and translations of the work had been composed since the eleventh century. Zaynī identified fourteen commentaries (*shurūḥ*) and translations (*tarājim*)[10]. One of the earliest copies completed during the Safawid period (906-1134/1501-1722) was that of 'Alī al-Karakī (d. 940/1534), one of the very few Arab Twelver clerics to migrate to Iran in the early tenth/sixteenth century following the Safawids' establishment of Twelver Shi'ism in their territory. Al-Karakī served both the first and second Safawid Shahs and the second, Shah Ṭahmāsp (reg. 930-984/1524-76), designated al-Karakī *nā'ib al-imām*, the Imam's representative on earth[11]. The fact that four translations were completed in the late-Safawid period – one during the reign of the last Safawid Shah, Sulṭān Ḥusayn (reg. 1105-34/1694-1722)[12] – suggests the essay attained some measure of popularity in this period in particular.

Thus, it was not an unknown essay that al-Majlisī chose to insert into his *Biḥār al-anwār*, a compendium of the Imams' *aḥādīth*, immediately after his chapters on *materia medica* which were the subject of our earlier study[13]. Indeed, al-Majlisī opened the chapter in *Biḥār* devoted to the *risāla* by noting that he had come upon a copy of it produced by al-Karakī[14]. Al-Majlisī then cited his own two lines of transmission for the essay and described the circumstances surrounding its composition, a description itself based on the account of Ibn Jumhūr to his son. The former had accompanied the Imam from Medina to Khurasan and died in Ṭūs aged 94, placing Ibn Jumhūr's date of birth to ca. 105/724.

9. On Ibn Jumhūr, see our *The Formative Period*, p. 56, citing Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Fihrist*, ed. Muḥammad Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1937, p. 146, ad "Muḥammad b. al-Ḥasan b. Jumhūr"; idem, *Rijāl al-Ṭūsī*, ed. Muḥammad Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1380/1961, p. 387 and Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī*, Qum 1407, p. 337, who made no reference to *al-Dhahabiyya* as a work of Ibn Jumhūr. In fact, Ibn Jumhūr was one of a number of early transmitters whose narrations featured in these early collections of Twelver traditions but who were condemned by these later scholars; see our *The Formative Period*, p. 198; H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton 1993, p. 22, n. 26.

10. Āghā Buzurg Muḥammad al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, Tehran and Najaf 1353-1398, vol. 10, p. 46-47, entry 266; vol. 15, p. 141; vol. 20, p. 258; see also the introductory notes to al-Bār's edition, cited below. The essay has also been published several times, perhaps the best known of these being the Baghdad, 1953 edition of al-Sayyid Ṣāḥib Zaynī. A more recent edition is that of Muḥammad Mahdī, Najaf 1403/1983. There is also the undated edition of Muḥammad 'Alī al-Bār. More recent editions include those of Beirut 1993, 1999 and Qum 2005. A "working" English translation of the text may be found at http://www.maaref-foundation.com/english/beliefs/ahl-ul-bayt/08_imam_rida/11.htm.

11. On al-Karakī, see our *Safavid Iran*, s.v.

12. Ṣāḥib Zayni, *Ṭibb al-Riḍā*, Najaf 1953, p. 134-136. Cf. al-Ṭihrānī, *Dharī'a*, 15/205; 4/103. See also F. Speziale, "La *Risāla al-Dhahabiyya*, traité médical attribué à l'imām 'Alī al-Riżā", *Luqmān* 20/2 (printemps-été 2004), p. 7-34, esp. 10. Zaynī noted another version of the essay, which differed only slightly from the first, as narrated via al-Ḥasan b. Muḥammad al-Nawfalī from his father, another of the Imam's companions; see S. Zayni, *Ṭibb al-Riḍā*, p. 5-6, 130-132; Speziale, *ibid.*, p. 18.

13. See n. 5 for our 2003 study on al-Majlisī.

14. *Biḥār al-anwār*, vol. 59, Beirut 1403/1983, p. 306f.

According to this account, a *majlis* was held in Nishapur in the presence of the caliph and the Imam and such doctors and philosophers as the Nestorian Yuḥannā b. Māsawayh (d. 243/857), court physician to several of the Abbasid caliphs, and Jibrā'īl b. Bukhtishū (d. ca. 214/830), of the well-known Persian family of medical practitioners who also served the court[15]. When the conversation turned to medicine, the caliph and those present became engaged in a discussion of such issues as the creation of the body, the presence in the latter of the four constituents (*al-ṭabā'i' al-arba'*), the disadvantages and advantages of various foods and what might cause harm to the body.

The Imam, having made no contribution to that point, was asked by the caliph "what do you say on the matter we are discussing today and on those things and foods which must be known, their advantages and disadvantages and the management (*tadbīr*) of the body?" al-Riḍā is quoted as replying:

> I have of these things what I have tested and have learned with regard to its [i.e. the body's] well-being by means of experimentation (*ikhtibār*) and the passing of time, in addition to that which has been passed down to me from my forebears (*al-salaf* – likely a reference to the preceding Imams). One should not be ignorant of these things nor can abandoning them be excused. I will collect this together with similar material with which one ought to be acquainted.

The caliph was then obliged to depart for Balkh in some haste. The Imam, however, remained behind. The caliph later wrote to al-Riḍā and asked after this material to which the Imam had referred, as it applied to food and drink, the taking of medicines (*adwiya*), bleeding (*faṣad*), cupping (*ḥijāma*), the toothpick (*siwāk*), bathing (*ḥammām*), lime (*nūra*) [i.e. as a depilatory] and their management. According to the account, this essay – in which al-Riḍā first referred to the caliph's request and then gave the information requested – formed the Imam's reply.

The Imam commenced his essay to the caliph, whom he repeatedly addressed as *amīr al-mu'minīn*, by noting that the Almighty had created a cure for every illness – "for each type of affliction there is a type of treatment". The human body is created like a kingdom, said the Imam. The ruler (*malik*) of the body is the heart, the workers are the vessels, the limbs and the brain. The home of the ruler is his heart and his land is the body. His servants are his hands, legs, lips, eyes, tongue and ears. His treasury is his abdomen and stomach. His gatekeepers (*ḥujjāb*) are his chest. The Imam then addressed, in turn, the characteristics and functions of the heart, the nerves, the brain, the arms and legs, the ear and the eye.

The body, al-Riḍā then said, is like good land and, as such, needs food and drink. With proper management of these the body improves and prospers. Too much or too little food has harmful effects, and the same is true with regard to liquids. Cold in winter, heat in summer and moderation in the two remaining seasons affect one's strength and appetite. "You", he said to the caliph, "should commence a meal with light foods". And, the Imam continued, the caliph should

15. On Ibn Māsawayh, physician to several of the Abbasid caliphs including al-Ma'mūn, see J-C. Vadet, "Ibn Māsawayh", *EI²*, vol. 3, p. 872-873; M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh 1997, p. 41-42. On Jibrā'īl and his family, and their service to the court, see D. Sourdel, "Bukhtishū", *EI²*, vol. 1, p. 1298; L. Richter-Bernburg, "Ebn Boḵtīšū", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 8, p. 9-11.

eat one meal for every eight hours of daylight, or three meals over two days, with a morning meal on the first day and then dinner. Then on the second day, the caliph should have one meal after eight hours; dinner would not be needed. Indeed, said the Imam, "Muḥammad [i.e. the Prophet] counselled 'Alī to eat one meal one day and then two meals the next". The Imam also advised the caliph to "take up your hand from the meal [i.e. stop eating] while you are still hungry".

Al-Riḍā then proceeded to address the seasons and the "Roman" months of the year, noting what food and drink should be consumed and avoided in each, and the advice of the ancients (*qudamā'*) on caring for one's health. Thus, for example, the Imam noted that the month of Ḥazīrān (the Syriac month of June) has thirty days. In this month, he said, the dominance of the phlegm and the blood gives way to that of yellow bile. Exertion (*ta'ab*) and the eating of meat are especially to be avoided as are the smelling of musk and ambergris (*'anbar*). Cool legumes should be consumed, such as endives (*hindibā*) and such greens as cucumbers and succulent fruits. Meat should be that of the goat shedding its first teeth (i.e. of few years). Of birds, the Imam advised chicken and partridges as well as dairy products (*albān*) and fresh fish.

After reviewing the various foods to be consumed in the different months, the Imam offered a recipe for a liquid concoction to be consumed after meals as good for one's health. The recipe specified measures of raisins (*zabīb*), honey (*'asal*), ginger (*zanjabīl*), cloves (*qaranful*), Chinese cinnamon (*dārčīnī*), saffron, Indian nard (*sunbula*), endives, and gum mastic (*maṣṭakā'*) and the cooking, chilling, pounding and straining of these. The Imam advised that this drink would prevent chronic cold pains such as gout (*niqris*), wind (*riyāḥ*), pain of the nerves, the brain and the stomach, pain of the liver (*kibd*), the spleen (*ṭiḥāl*), the intestines (*mi'ā*) and the bowels (*aḥshā'*).

The Imam noted that just as improvements to the body came via food and drink so did the body's corruption. Proper intake of both would result in good health, just as improper intake would produce the opposite. Al-Riḍā also noted that the faculty of the spirits (*quwwat al-nufūs*) was associated with the dispositions (*amzija*) of the body. The latter were, in turn, influenced by the weather (*hawā'*); heat and cold produced changes in the dispositions while moderate weather produced balance (*i'tidāl*) in them and, therefore, such natural functions as digestion, sexual activity, sleep, movement etc. also improved. This was because, explained the Imam, the Almighty created bodies out of the four constituents: the two biles (yellow and black), blood and phlegm. Of these constituents two are associated with heat and two with cold. The two hot constituents produce softening (*līn*) and desiccation (*yabs*) while the cold constituents produce moisture (*ruṭb*) and desiccation. The constituents are divided among the four sections of the body, i.e. the head, chest, the abdomen (*sharāsīf*, lit. "ribs") and the lower regions. The blood is associated with the head, ears, eyes, mouth and nose, while the phlegm is identified with the chest. The pneuma and the abdomen are identified with the yellow bile, and the lower regions with the black bile.

The Imam, having addressed the importance of sleep and mentioned some compound medicaments beneficial for the teeth, then turned to the four stages of man and the humours (*akhlāṭ*) that dominated each stage. Up to the age of twenty-five the blood dominates the body. From twenty-five to thirty-five the yellow bile is dominant, while the black bile dominates the third stage, which ends at sixty. This age is that of wisdom (*ḥikma*) and knowledge (*ma'rifa*). The fourth age is domina-

ted by the phlegm, during which infirmity – including, for example, forgetfulness, diminished strength, and a propensity to sleep – set in.

The Imam then discussed how the disposition and the conditions of the body were best managed. Techniques to be utilised included, for example, cupping and bloodletting. The best time for the former, for example, was from the twelfth to the fifteenth nights of the month. Someone aged twenty could be cupped every twenty days, while a thirty-year-old might be cupped once every thirty days. Those over forty might undergo cupping every forty days. Cupping and bloodletting of certain parts of the body were efficacious for ills and pains specific to those parts of the body. For example, cupping between the shoulders benefits the heartbeat. Certain food and drinks accentuated the benefits of cupping.

Indeed, certain foods were best eaten at certain times of the year. In the winter, or in times of cold, for example, drinking sea onion oxymel (*al-sakanjabīn al-'asalī*) protected against such skin afflictions as vitiligo (*bahaq*) and leprosy (*baraṣ*). Sour pomegranate (*al-rummān al-muzz*) rejuvenated the blood, but one was not to eat salty meat afterwards for three hours. Certain foods ought not to be eaten together including, for example, eggs and fish. The latter produced colic (*qawlanj*), piles (*bawāsīr*) and pain in the molars (*aḍrās*). Milk and wine (*nabīdh*) also had ill effects such as vitiligo. Repeated sexual union without a break could engender madness. Uncooked meat produced worms in the stomach.

The Imam offered the caliph directions to be followed before entering the bath. He noted that just like the body itself and the four constituents the bath was likewise ordered in four stages, which he called *buyūt* ("houses"): these were cold and dry, cold and wet, hot and wet and hot and dry. Thus, the area where the bather took off clothes should be cool and dry; the second, cool and wet; the third, warm and wet; the fourth, warm and dry. The bath produced balance, calmed the nerves and blood vessels and strengthened the major organs.

There followed a series of rules relating to specific afflictions. Thus, for example, the Imam advised that to avoid pustules (*bathra*) one should apply the oil of violets (*baṇafsaj*) before bathing. To avoid complaints of the bladder (*mathāna*) one should not hold back one's urine. To avoid pain in the lower part of the body (*sufl*) and the pain of piles, each night one should eat seven dates with the fat of a cow (*samn al-baqar*) and the genitals were to be rubbed with the pure oil of the lily (*zanbaq*). To expel phlegm or lessen the amount of phlegm in the body, each morning one should eat hot ground spices (*al-jawārish al-ḥirrīf*), bathe more often, increase one's sexual activity, sit more in the sun and avoid all cold foods.

The traveller should avoid heat and eat more cold foods including, for example, vinegar, oil and gelatin (*hulām*). The Imam cautioned the caliph that travelling in fierce heat is bad for those who are exhausted if they are without food and discussed the benefits and drawbacks for travellers and non-travellers of drinking water during different seasons of the year. Salty water, for example, is said to dry out the stomach while icy cold water is harmful for the rest of the body. Rain water, if not stored or kept in the ground for a long time, is beneficial. Similarly, water from a well (*jubb*) is beneficial if fresh, if its flow is prolonged and if it is not kept in the ground for a long time. At this point, the Imam said: "I have described for you O Commander of the Faithful in what has preceded of my book what is sufficient to whomever takes recourse to it".

The Imam then addressed sexual matters. He stated, first, that one should not approach women during the early part of the night during the summer or winter.

This is because as this time the stomach and the blood vessels are full. The results would include colic, semi-paralysis (*fālij*), facial paralysis (*laqwa*), gout, hernia (*fatq*) and weak eyesight. Sex toward the end of the night is good for the body, has a better chance of producing offspring and will increase the wisdom of any resulting child. The Imam also advised that intercourse was more propitious during the dominance of certain zodiac signs, while other points of the zodiac cycle were sexually less favourable.

The Imam closed his essay by saying to the caliph that whoever practised what he had written in his book and arranged his body accordingly would be safe, with the permission of Allah, from all illnesses. His body would be healthy by the power and strength of Allah, the Almighty.

Al-Majlisī, medicine and the gloss on al-Dhahabiyya

In the Beirut 1403/1983 edition of volume 59 of the *Biḥār* the Imam's essay forms chapter 89 of *Kitāb al-samā' wa-l-'ālam*, runs to nineteen pages, and follows al-Majlisī's chapters on the *materia medica* discussed in an earlier essay (above, n. 5). As al-Majlisī's gloss on the essay runs to twenty-eight pages it would seem to repay attention. A brief review of the nature of al-Majlisī's approach to illness and wellness is in order first, however.

Conventional approaches to both Prophetic medicine, especially the Shi'i variant thereof, and the medicine of al-Majlisī would certainly suggest that the two were perfectly suited to each other. Islamic medicine has been depicted as composed of two distinct, dichotomous traditions: the pre-Islamic Galenic tradition and the Prophetic. The former, Galenic medicine, asserted that equilibrium in the four humours – blood, phlegm, yellow bile and black bile – produced well-being. This presupposed a system of therapy aimed at maintaining or restoring this equilibrium by changes in diet, environment, activity and external medications. The popularity of this tradition is said to have declined following the Mongol conquest of Baghdad in 655/1258, to be replaced by the Prophetic tradition, based on the statements and practices of the Prophet and his associates. The Prophetic tradition has been famously described as "quackery piously disguised" and, as such, antithetical to the "rational, scientific thought" characteristic of Galenic medicine. The Shi'i Prophetic medical tradition in particular has been said to "underplay the natural cures and [...] emphasize the value of suffering".

Al-Majlisī has similarly been portrayed as violently intolerant of non-Islamic doctrines and practices. As has been suggested, however, careful consideration of the chapters of the *Biḥār* on medical theory and practice that precede *al-Dhahabiyya* revealed al-Majlisī's understanding thereof to be well within the broader, more complex and eclectic parameters of the Shi'i Prophetic medical tradition which, as typified by *Ṭibb al-a'imma*, had developed as early as the third/ninth century. In fact, the medical chapters in the *Biḥār* show that al-Majlisī accepted both the basic parameters of the Galenic medical tradition and its compatibility with that of the Imams across the spectrum of medical theory and practice, in anatomy in particular. Examination of *Biḥār* chapter 48, entitled "On what the philosophers (*ḥukamā'*) and the doctors (*aṭibbā'*) say on the anatomy of the body and its parts", shows that al-Majlisī accepted every major anatomical organisational principle and, indeed, the entire corpus of anatomical terminology developed in the writings of the best-known Muslim medical scholars of the Galenic medical

tradition – including Ibn Sīnā (d. 428/1037), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. ca. 543/1149) and al-Ghazālī (d. 504/1111), all Sunnis to a man.

Far from being a "fatalist" al-Majlisī also cited the statement of the sixth Imam, Ja'far al-Ṣādiq (d. 147/765) that Allah "has not created an illness without making a cure for it" and included, in chapters 51-86, nearly 500 traditions on illnesses and their cures. These texts of the *Biḥār* in particular further demonstrate al-Majlisī's adherence to the parameters of Galenic humoral theory – to wit, the references to black and yellow bile and phlegm, the notion that external medications can restore internal equilibrium, the belief in the efficacy of seeking out treatment generally and the efficacy of compound medicaments – i.e. "natural cures" (including some as cited by such Sunni practitioners of Galenic medicine as Ibn Sīnā)[16].

There were, and possibly remain, at least two factors which leave room for some doubt as to the authenticity of *al-Dhahabiyya*. The first involves the appearance of Ibn Jumhūr in the chain of transmitters of the essay. As if acknowledging this aspect of the argument over the authenticity of the *Risāla*, al-Majlisī opened the chapter in the *Biḥār* in which he inserted the essay by stating he had found the copy of it made by al-Karakī, whose anti-extremist tendencies were very well-attested. After an account of the essay's composition, al-Majlisī first quoted al-Ṭūsī's entry on Ibn Jumhūr in his *Fihrist*. There, the essay was listed among those of Ibn Jumhūr's works that al-Ṭūsī said he narrated "except for that which is in them of extremism (*ghuluww*) or confusion (*takhlīṭ*)", the implication to be drawn being that as al-Majlisī was citing the entirety of *al-Dhahabiyya* neither of these two defects could be found therein. Al-Majlisī then cited the chain of transmission al-Ṭūsī gave for the work, which chain included Sa'd b. 'Abdallāh al-Ash'arī (d. 298-301/911-4), the well-known and very orthodox leader of the Qummi community of his day.

Al-Majlisī then referred to al-Najāshī's mention of Ibn Jumhūr, but without citing al-Najāshī's censuring of Ibn Jumhūr as "weak in *ḥadīth* and corrupt of faith". He then cited the very brief reference to Ibn Jumhūr by Ibn Shahrāshūb, in which the latter simply listed *al-Dhahabiyya* as composed by Ibn Jumhūr but mentioned nothing which might have impugned his reliability, and a reference by Shaykh Muntajib al-Dīn (d. 600/1203) to a gloss (*sharḥ*) on the essay by Faḍlallāh b. 'Alī al-Rawāndī (d. after 548/1153). Clearly, concluded al-Majlisī immediately prior to commencing the citation of the text, the essay is well known among "our *'ulamā'*" although, he adds, the copy he has to hand has some atrocious variations (*ikhtilāf fāḥish*). Missing from these remarks of al-Majlisī were references to al-Ṭūsī's classification of Ibn Jumhūr as an "extremist" (*ghālī*) and Ibn al-Ghaḍā'irī's evaluation of him as "extreme"[17].

The second factor concerns the date of the extant manuscripts. Questioning of the essay's authenticity on the grounds that the earliest dateable copies originate only from well after the stated early third/ninth century composition of the original may well be more of an issue for "the moderns" than it was in the Safawid period. Al-Majlisī's introduction to the essay demonstrates that for him the essay was clearly authentic.

16. See our "Bāqir al-Majlisī and Islamicate medicine".
17. On al-Karakī see above, n. 11; on Sa'd, see our *The Formative Period*, esp. p. 14, 42 and s.v.

The question of the essay's authenticity might have been all the more problematic if it had taken a turn radically different from other extant, dateable works in this genre. In fact, however, substantively *al-Dhahabiyya* is clearly more akin than not to the overall approach to medical theory and practice available both in *Ṭibb al-a'imma*, whose collators were sons of a companion of Imam al-Riḍā's father, and in those of the medical chapters of the *Biḥār* that precede the essay. In his essay al-Riḍā is seen to embrace all the essential, distinctive aspects of the Galenic medical legacy. Indeed, references to the humoral tradition, the manner in which balance of the humours and their associated qualities – heat, cold, dryness and wetness – is to be achieved and the medical ramifications of their imbalance are clearly at the very heart of the essay.

Moreover, absent from this essay is the notion that individuals ought to adopt any sort of stoic attitude to illness and so foreswear seeking treatment. Indeed, from the start the eighth Imam stated that for every illness there was a cure, as had the sixth Imam in *Ṭibb al-a'imma*. The Imam's distinctively prescriptive attitude betrays a clear interest in and promotion of a preventative medical regime and health management: certain and specific forms of activity, personal, medical (e.g. bleeding, cupping, bathing) and eating habits are clearly enjoined and prescribed. Care was also given to seasonal and environmental factors.

With the essay's authenticity no longer an issue for al-Majlisī, instances of apparent opaqueness in the essay, alternative readings of the text and definitions of terms used, in fact, preoccupied al-Majlisī in his gloss. Throughout, however, al-Majlisī's interest in highlighting the compatibility and complimentary nature of the Imam's pronouncements with those of the practitioners in the Galenic tradition is obvious[18].

Thus al-Majlisī explained the Imam's opening references to the heart as possibly encompassing several understandings: the fleshy organ itself; the animal pneuma (*rūḥ ḥayawānī*), which is sent from the heart to the rest of the body; the expressive human faculty (*nafs nāṭiqa insāniyya*) which the philosophers and theologians (*mutakallimūn*) claim is dependent on the physical body. He noted, also, that where his copy read "the ruler of the body is the heart" another copy of the essay read "what is in the heart".

Al-Majlisī also noted that in the opinion of the majority of the philosophers when the animal pneuma reaches the brain it becomes the spiritual pneuma (*rūḥ nafsānī*) that, via the nerves, then spreads to the rest of the body. Upon arrival at the kidney it becomes a natural pneuma (*rūḥ ṭabī'ī*) that then spreads via the blood vessels to the rest of the organs. "Just as the ruler (*sulṭān*)", he says, "takes from his subjects what he commands from them, so both the spiritual and natural faculty spread to these from the brain and kidney". Further on he commented that the heart is, in fact, the king (*malik*) and that when the pneuma passes through to the brain and the kidney it then returns to the heart. Al-Majlisī, it should be remembered, had in the earlier medical chapters of the *Biḥār* accepted the Aristotelian notion that the heart was the first organ to come into existence in the foetus.

Where the Imam, again somewhat opaquely, referred to the "characteristics" (*ṭabā'i'*), al-Majlisī explained that the Imam was referring either to the four humours, or the four states – heat, cold, damp and dry – or their compounds, i.e. dry heat,

18. The following discussion is based on al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 59, p. 328-356.

damp heat, cold dryness or cold dampness. Where the Imam referred to the cold in the summer, al-Majlisī explained that this might refer to coldness as in ice or the coldness associated with certain foods, such as cucumbers, and in connection with drinking certain drinks, al-Majlisī carefully noted he was referring to permissible drinks. Where the Imam addressed the months and what foods ought to be consumed therein, al-Majlisī commented that the reference to the month as associated with cold is because cold predominates in most countries in the "first month", when the movement and production of the blood are at their highest. When the Imam referred to dairy products, al-Majlisī discussed the different variants thereof, including yoghurt (*māst*).

Al-Majlisī also glossed the recipe offered by the Imam to the caliph. He discussed raisins and the unit of measurement referred to as the *raṭl*, which he said was equivalent to 130 dirhams. The "two biles", he explained, referred to the black and the yellow biles. Al-Majlisī explained that the time-frames mentioned in connection with the concoction were based on the amounts of forty dirhams, on seven mithqals and, according to "the doctors", ten dirhams and five-sevenths of a dirham. In fact, what was intended, he continued, was the second or the third, with the third really being closer to six mithqals.

At one point the Imam referred to sleep as being "the ruler of the brain", noting that some organs give rise to sleep and that when one wanted to sleep he should first lie on his right side and then turn over on the left. Al-Majlisī explained that this was due to the influx of damp vapours and the relaxing of the nerves and the thickening of the brain pneuma (*al-rūḥ al-dimāghī*). Sleep, he continued, in the same vein as the Imam himself, strengthened the body. Al-Majlisī said the Imam's reference to the right side was in agreement with what "the doctors" say, "so that the food would fall to the pit of the stomach". As to the turning over to the left side, al-Majlisī noted that "the doctors" say that the kidney will then rest on the stomach and so cause an increase in its heat and strengthen digestion.

Where the Imam had said that on awakening one should "get out of bed from the right side just as one had done at the beginning", al-Majlisī explained that possibly the Imam meant that one was to turn over on the right to arise from the same side on which he had commenced his sleep, i.e. the right side. This, said al-Majlisī, also agreed with what "the doctors" had said, and their explanation that the chyle thereby slid down to the kidney. However, said al-Majlisī, this did contradict the outward appearances of the majority of the traditions which held that sleeping on the right was preferable. Al-Majlisī noted that if the *sanad* of the text in question was as good as the others it could be interpreted in this way, but said that this would be discussed later.

Al-Majlisī also glossed the Imam's discussion of man's four stages, carefully explaining the Imam's references to the dominance of the different humours during each phase. He noted also that "the doctors" classified the human lifespan into, first, the years of development as the first twenty-eight to thirty years; the years of stopping, from thirty-five to forty years of age; the years of diminishment, to about sixty years of age and the years of senility.

Al-Majlisī's gloss on the Imam's discussion of cupping was replete with references to Ibn Sīnā. The Imam noted that cupping is best performed between the twelfth and fifteenth day of the month. Al-Majlisī noted that in the *Qānūn* Ibn Sīnā said that cupping was not to be done early or late in the month but in the middle thereof. This was because in the early days of the month the humours were not

moving about or being stirred and at the end of the month they had decreased. But, at mid-month they were agitated (*hā'ij*) as they were increasing in line with the increase in light from the moon's growing size, just as the brain in its cavity and waters in rivers expanded. The best time in the day for cupping was the second or third hour.

The Imam said that "cupping of the hollow of the neck (*nuqra*) was useful for heaviness of the head" and that cupping of the two veins at the lateral parts of the neck (*akhda'ān*) was useful for resting the head, the face and the eyes. Al-Majlisī explained that the *nuqra* was the hole in the nape (*qafā*) four fingers above the vertebrae of the neck (*'unq*) and below the *qamaḥduwa* (external occipital protuberance). The Imam noted that cupping under the chin in the mouth was useful for curing ulcers (*qulā'*) in the mouth, as well gum afflictions and other pains in the mouth.

Al-Majlisī cited a long passage from the *Qānūn* on the benefits of cupping various parts of the body. Ibn Sīnā was quoted as saying, for example, that cupping at the *nuqra* is beneficial for heaviness in the eyebrows and various afflictions of eye and mouth, as well as the bones in the head, including the teeth, the ears, the throat and nose. Al-Majlisī also cited Ibn Sīnā that cupping under the chin is beneficial for the teeth, the face and the throat and that it cleanses the head and the jaws.

Where the Imam spoke of "gentle sucking" as reducing the pain of the cupping, al-Majlisī noted that this was what "the doctors" also said and, again, cited the *Qānūn*. As for bleeding, the Imam had noted that hot compresses should be applied to the intended site of the bleeding to cause the blood to "appear". This was especially the case during winter. The skin becomes softer and pain is eased. The Imam cautioned also that one was to refrain from sexual relations for twelve hours before bloodletting. Al-Majlisī explained that "the doctors" also said that the latter abstention should be observed after bloodletting.

Where the Imam delineated the four "houses" of the bath and noted the important contribution of the bath to balance, al-Majlisī reiterated the connection between these four places, their natures and balance. The Imam noted several characteristics of the "best sort of water" from which the traveller, and even non-travellers, should drink. One such water was that from a source which is in the direction of the east. Salty water lead to constipation.

Al-Majlisī noted, in commenting on good water as coming from eastern-based sources, that this was not in line with what was well-known (*mashhūr*) among the majority of "doctors". Ibn Sīnā, he said, held that water was of different types, not on the basis of its essence (*jawhar*) but rather on the basis of what was mixed in with it and its predominant quality (*kayfiyya*). He also cited Ibn Sīnā as saying that the best water was from springs, not just any spring, but "free springs", especially those where the water is free flowing and exposed to the sun and the air. Water coming through clay was preferable to that which flowed through stones as the clay purified the water. Al-Majlisī noted that another copy of the essay read that "the best water was that which arose from between the summer rising of the sun – to this point as the sentence read in his copy – and the summer setting of the sun", thereby adding a phrase to his own copy.

The Imam spoke at length on sexual relations. He had advised stimulating a woman's breasts and arousing her, as the female water (*mā'*, i.e. semen) came from the breasts. "I say", commented al-Majlisī, "that all the doctors have said this in

their books". This stimulation, he continued, serves to excite the semen (using the Arabic anatomical term *minā*) and to cause it to liquefy. The stimulation of the breasts causes excitement and the semen flows from them because the breasts are strongly associated with the uterus[19]. "The doctors" say, al-Majlisī continued, that when her eyes become red from excitement the pneuma moves to the surface, accompanied by the blood. This becomes visible in the eye, owing to the purity of its colour. The shape of the eye may change such that its "blackness" may turn upward because of the strength of its association with the reproductive organs, especially the uterus.

Al-Majlisī cited the different ending found in another copy of the essay. He closed his gloss by noting that when the caliph received the essay it was said he read and enjoyed it, and ordered that it be copied in gold ink. Hence it became known as "The Engoldened Essay" and some copies bear the title "The Golden Essay on the Medical Sciences".

Al-Majlisī and medicine

Al-Majlisī's inclusion of *al-Dhahabiyya* in his *Biḥār* is perhaps most usefully understood against the background of the religious disputes, in particular the rancorous debates over the legitimacy of philosophical as well as "popular" Sufi inquiry, which featured prominently on the spiritual landscape in the second Safawid century. We have noted that al-Majlisī was particularly well-attuned to these debates, especially inasmuch as he had studied with a number of key figures on all sides of these disputes and as his own father (and his father's associates and teachers) had been victim to a series of allegations as to his Sufi tendencies. From the latter part of the century the court itself attempted to steer a middle ground between the opposing sides of these disputes. And, following al-Majlisī's appointment as *Shaykh al-Islām* of the Safawid capital of Isfahan in 1098/1687, we have suggested it was his intention also to chart a course between these conflicting currents of thought by grounding his own discourse firmly in the revelation of the Imams, with which he had already considerable experience prior to his appointment.

This exposition of issues in medical theory and practice in the *Biḥār* bespeaks a similar effort to achieve a middle course of reconciliation between potentially conflicting elements of the Galenic medical tradition and the understanding of illness and wellness available in the Imams' revelation. For al-Majlisī, clearly, the Imams' revelation was not incompatible with and, indeed, was often most usefully explained with reference to the Galenic legacy, particularly as explicated by such Muslim medical practitioners as Ibn Sīnā. This was the case in the chapters of the Imams' pronouncements on illness and wellness and al-Majlisī's own exposition of anatomical issues that preceded al-Riḍā's *al-Dhahabiyya*. The inclusion of *al-Dhahabiyya*, authored by one of the Imams himself, in which the two bodies of medical theory and practice were clearly seen to be mutually compatible, sealed the case for this compatibility and may be said to have reflected the adoption of

19. On the female semen, see our "Bāqir al-Majlisī and Islamicate medicine", p. 390, 391, n. 37.

a "middle" path as regarded contemporary arguments over the permissibility of recourse to the "Greek" legacy more generally[20].

The Shī'i variant of the Prophetic medical tradition thus stands further revealed as more complex and dynamic than has been hitherto suggested. More broadly, perhaps also use of the term Islamicate, by which term we mean to highlight that complexity and dynamism, would seem all the more appropriate[21].

20. See our *Safavid Iran*, esp. chap. VII. On al-Majlisī's progress with the *Biḥār* alone by the time of his 1687 appointment, see n. 6 above.

21. On the interaction between the Galenic and the Sunni Prophetic medical traditions and, especially, on the notion of "medical pluralism", i.e. that Islamic medicine is best understood as a "blend" of the different traditions – including the Galenic, pre-Islamic folk medicine and the principle of divine causation – available in mediaeval Muslim society, see M. Dols' review of F. Rahman's 1987 *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, in *History of Science* 26 (1988), p. 417-425, esp. p. 421.

UN THÉOLOGIEN CHIITE DE NOTRE TEMPS, MOJTAHED ŠABESTARI[1]

Yann RICHARD
Sorbonne Nouvelle, Paris

Le chiisme, comme toute religion mais sans doute plus encore que toute autre, connaît des contradictions et des tendances variées et opposées. Certaines cohabitent chez les mêmes personnes. Le radicalisme politique qui s'est épanoui en Iran au XX^e^ siècle, de Faḍlollāh Nuri (1843-1909) à Ruḥollāh Khomeyni (1902-1989), mélange une grande ferveur religieuse, souvent nourrie de mystique et de piété débordante, à un engagement politique proche du fanatisme. Le refus de toute compromission avec l'Occident attise le double durcissement doctrinal et idéologique à l'époque où l'Iran était historiquement entraîné dans les échanges économiques, culturels, intellectuels et idéologiques avec l'Europe et le monde entier.

Les exemples de Khomeyni composant des poèmes mystiques, ou faisant à la télévision un commentaire spirituel de la première sourate coranique alors qu'il venait d'accéder au pouvoir suprême de la République islamique, ou de Nuri ou de Navvāb Ṣafavi (1924-1956) entrant en transe lors de prières surérogatoires, sont parfois cités. J'ai attiré ailleurs l'attention sur des écrits surprenants de ʿAli Šarīʿati (1933-1977) qui sont probablement inspirés de ses contacts avec l'orientaliste chrétien mystique Louis Massignon[2].

L'engagement politique des ulémas les plus classiques et les plus cultivés permet à l'islam chiite de revendiquer aujourd'hui l'œuvre de savants comme Seyyed Hossein Nasr qui était lié à la dynastie Pahlavi et dont les ouvrages, définissant un islam mystique apolitique, ont été constamment réédités dans la République islamique d'Iran. Un autre savant, Jalāloddin Āštiyāni, ancien disciple de Khomeyni, a longtemps collaboré avec Henry Corbin pour faire connaître la tradition théosophique du chiisme iranien.

Les thèmes discutés aujourd'hui encore en Iran (après plus de deux ans de présidence de Aḥmadinežād), par des intellectuels qui ont occupé des fonctions importantes dans le régime actuel, montrent que la confrontation de l'islam radical avec la pratique politique et avec l'exigence intellectuelle, son dialogue avec la modernité, permettent dans certains cas des conversions étonnantes. On a souvent fait écho, en Occident, aux écrits audacieux de ʿAbdolkarim Soruš (né en 1945)[3],

1. Les vocalisations de cet article sont faites d'après la prononciation persane.

2. Voir mon article « ʿAli Sharīʿati et Massignon », dans E. Pierunek, Y. Richard, éd., *Louis Massignon et l'Iran* ("Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes" 5), Paris 2000, p. 111-124. Je suis heureux de situer cette brève présentation dans la continuité de ce travail antérieur et de l'offrir en hommage à mon éminent collègue Kohlberg, dont les travaux sur le chiisme classique laissent ouvertes les prolongations vers le chiisme contemporain.

3. Voir notamment Forough Jahanbakhsh, *Islam, democracy and religious modernism in Iran (1953-2000). From Bazargan to Soroush*, Leiden... 2001 ; Ashk Dahlén, *Deciphering the meaning*

ou à ceux de Ḥoseyn Yusofi Eškevari (né en 1949)[4]. Ces penseurs discutent de l'autorité du magistère clérical dans le chiisme, de la nécessité de sortir de la collusion du politique et du spirituel, de la défense des libertés, du défi de la modernité philosophique, du pluralisme religieux...

Parmi les intellectuels iraniens influents dans leur pays, mais encore peu connus à l'étranger, je propose de présenter brièvement ici Moḥammad Mojtahed Šabestari, un théologien éminent représentant d'une génération pour laquelle l'engagement politique fut considéré comme une immense espérance.

Né en 1936 dans une famille cléricale chiite d'Azerbaïdjan, Šabestari commence ses études auprès de son père, et se rend à Qom où il devient l'élève de Seyyed Kāẓem Šarī'atmadāri (1904-1986)[5], un clerc « quiétiste ». À l'époque des premiers mouvements de radicalisme islamique (les Fedā'iyān-e eslām, l'āyatollāh Kāšāni puis Ruḥollāh Khomeyni), son parcours est très conventionnel. Mais les influences diverses s'exercent dans le milieu clérical de Qom, où il suit aussi bien l'enseignement de Ḥoseyn-'Ali Montaẓeri (philosophie) que de Seyyed-Ḥoseyn Ṭabaṭabā'i (1903-1981). De ce dernier maître, dont on connaît les dialogues avec Corbin et les méditations qu'il réservait à des disciples choisis, Mojtahed Šabestari dit : « La seule personne qui m'ait fasciné dans toute ma vie était Ṭabaṭabā'i »[6]. Il le décrit à la fois comme un modèle éthique, une grande intelligence pour l'analyse philosophique et enfin une interprétation existentielle du texte sacré[7]. Si Ṭabaṭabā'i se retenait de toute prise de position sociale, notamment sur la Révolution islamique, c'est qu'il vivait trop pleinement sa croyance pour la ramener au niveau d'une idéologie.

Pourtant Mojtahed Šabestari est mêlé à plusieurs reprises aux mouvements politiques. Une première fois lors du gouvernement de Moṣaddeq (1951-1953), il se trouve du côté des Bāzargān et des Ṭāleqāni : à la fois partisans du mouvement nationaliste et fermement attachés à l'islam. Plus tard, il rencontre Šarī'ati chez Mortaḍā Moṭahhari. Il aime en eux la générosité, parfois juvénile, et la persuasion que l'islam n'a pas perdu la bataille de la modernité. Il se retrouvera en juin 1977 à Londres avec 'Abdolkarim Soruš pour procéder à la toilette mortuaire de Šarī'ati, mort d'une crise cardiaque en Angleterre au moment où la révolution allait éclater. Comme beaucoup de ses contemporains, notre théologien était fortement influencé par la littérature de réforme de l'islam qui leur était venue lointainement de Jamāloddin « al-Afghani » (Asadābādi) par l'intermédiaire du Sheykh 'Abduh,

of revealed law. The Surūshian paradigm in Shi'i epistemology ("Studia Iranica Upsaliensia" 5), Uppsala 2001.

4. Voir Z. Mir Hosseini, R. Tapper, *Islam and democracy in Iran. Eshkevari and the quest for reform*, Londres, New York 2006.

5. Y. Richard, « Seyyed Kāzem Shari'at-Madāri, 1904-1986 », *Universalia* 1986 [Encyclopædia Universalis], Paris 1987.

6. Mojtahed-Šabestari, interview avec Jalāl Tavakkoliān (printemps 2007), *Madrasa* II/6 (tir. 1386/2007), p. 57a. Ma présentation de Mojtahed Šabestari s'inspire beaucoup de l'article de Tavakkoliān, auquel m'a renvoyé Šabestari lui-même dans un entretien à Freiburg-in-Br. (Allemagne), en septembre 2007.

7. Cf. le commentaire coranique : 'Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fi tafsir al-Qur'ān*, Tehrān, Beyrouth 1375 sq.

de Rašid Riḍa et des salafistes égyptiens[8]. À Qom, Šabestari fut aussi l'élève de l'āyatollāh Khomeyni (1902-1989) qui donna, avant son bannissement en 1964, un cours de *feqh* sur les transactions juridiques et commerciales[9].

Au début des années 1960, Mojtahed se lance dans la lutte contre les réformes du Shah et publie, avec quelques amis, un opuscule pour réfuter les arguments en faveur du droit de vote accordé aux femmes. Dans les positions assez traditionnelles qu'il défend alors, Mojtahed Šabestari commence à réfléchir à la valeur du respect dû aux communautés hétérodoxes : la société islamique idéale permettra aux différentes convictions de s'exprimer... mais non, il est vrai, à l'idolâtrie qui est la négation de la croyance en Dieu.

En 1969, après avoir passé 18 ans à Qom, Šabestari est invité par Moḥammad Behešti (1928-1981)[10] à lui succéder comme recteur de la mosquée de Hamburg. Allant encore plus loin que son prédécesseur (qui avait appris l'anglais et l'allemand), Mojtahed Šabestari commence par étudier la langue, qu'il parle très couramment, et profite de ces neuf ans en Europe pour découvrir les tendances modernes de la critique herméneutique des sources chrétiennes. Il suit, de manière informelle, des cours de philosophie et de théologie, et rencontre le monde occidental dans toutes ses dimensions : la nature (les forêts allemandes qui invitent à la promenade), la culture moderne et la spiritualité du christianisme (séjour dans des monastères).

Dans les rencontres interreligieuses auxquelles il est souvent invité, Mojtahed Šabestari découvre la théologie chrétienne, basée moins sur des raisonnements que sur des intuitions existentielles, plus proche aussi de la mystique islamique (*'erfān*) que du *kalām*, cette science théologique rationnelle qui a envahi le discours théologique de l'islam.

> La religion n'est pas qu'une pensée qu'il suffirait de satisfaire pour engendrer la foi. Même si on trouve mille arguments pour prouver une affirmation, on n'arrivera à rien tant que la personne ne se sent pas elle-même destinataire de la parole. L'homme doit arriver à l'attitude où il se soumet à cette parole et cette soumission consiste à entrer en communion avec la parole, à donner un sens à la vie grâce à la parole, à vivre par la parole, dans le sens d'une rencontre existentielle et d'une analyse existentialiste[11].

À son retour en Iran, au moment où germent les manifestations qui aboutiront à la révolution de 1979, notre théologien s'engage lui aussi dans la lutte pour le respect de la justice et des droits de l'homme. Il participe à la prise en main de la radio et de la télévision, et pendant quelques mois, quand l'āyatollāh Ṭāleqāni (1912-1979) fut nommé prieur du vendredi de Téhéran, Šabestari assure les sermons préliminaires de la grande prière, retransmis par tous les médias. Enfin, il accompagne Mahdi Bāzargān (1907-1994), éphémère premier ministre de la nou-

8. Excellente description du milieu clérical de Qom à cette époque dans Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet : Learning and Power in Modern Iran*, New York 1985, Londres 1986.

9. Cf. Ruḥollāh Ḫomeyni, *Ketāb al-bey'*, 5 vol., 1390/1970[2] (rééd. iranienne).

10. Sur l'āyatollāh « Docteur » Behešti, l'organisateur de la République islamique mort dans un attentat spectaculaire à Téhéran, voir notamment Sd Farid Qāsemi, éd., *Yād-nāma-ye Šahid-e maẓlum āyatollāh Dr Sd Md Ḥoseyni Behešti*, Qom, Qods-Ḥorr 1361/1982.

11. Mojtahed-Šabestari, interview avec J. Tavakkoliān, p. 58b.

velle république, dans le voyage à Alger, où il rencontra Zbigniew Brzezinski, ce qui provoqua la chute des modérés et la prise d'otages à l'ambassade américaine.

Invité à réfléchir dès l'été 1979, Mojtahed Šabestari, publie une revue qui connaîtra quinze numéros, *Andiša-ye eslāmi* (« Pensée islamique »). Cette publication s'abstient de tout culte de personnalité, de tout slogan. « Le but, dit le premier éditorial, est de créer une tribune publique pour la confrontation des idées et des croyances diverses de tous les partisans de la révolution qui veulent s'exprimer afin que leur opinion profite à la société iranienne. » Il importe, ajoute-t-il, que la foi se débarrasse du fanatisme et que le croyant « ait le pouvoir de penser et d'analyser ce en quoi il croit ». En critiquant certaines décisions du nouveau régime qui limitent les droits des opposants et imposent un point de vue officiel exclusif de toute critique, par exemple lors des élections du Conseil des experts destiné à rédiger la future constitution de la République islamique, Šabestari a conscience de s'adresser à un petit nombre, il tente de faciliter « la création d'idées parmi ceux qui ont fait des études supérieures ».

Voyant surgir les institutions définies dans la Constitution de 1979[12], Mojtahed Šabestari déplore que le clergé, dépositaire de la confiance populaire, se soit emparé de toute la structure du pouvoir sans prévoir, au moyen de conseils participatifs et de partis politiques réellement constitués, de rendre à la nation la conduite de ses affaires[13]. Dans sa recherche de la liberté et de la justice sociale au sens juridique, politique et économique, Šabestari n'hésite pas, en se servant des textes de Marcuse ou d'Erich Fromm, à critiquer les démocraties occidentales trompeuses.

Dans le domaine religieux, Mojtahed Šabestari amorce une réflexion sur l'interprétation de la révélation: il n'y a pas un sens unique, standardisé, pour tous, mais une compréhension, par chacun, à sa manière. De même, il n'y a pas une « économie islamique » telle que les slogans révolutionnaires voudraient le faire croire, une doctrine économique préétablie par la révélation coranique, mais une économie inspirée par l'islam (*eqteṣād-e mosalmāni*), et réalisée par des hommes qui sont musulmans.

En février 1980, la revue *Andiša-ye eslāmi* cesse de paraître, et son rédacteur en chef devient député de Šabestar, sa ville d'origine, dans le premier parlement de la république. Hélas, en place du débat politique qu'il avait espéré, il ne trouve que la pensée unique étouffante. Il entrevoit les violences qui menacent la nation iranienne. Déjà, lors des obsèques de l'āyatollāh Ṭāleqāni (septembre 1989), Šabestari avait publiquement regretté que des pressions s'exerçassent pour empêcher l'āyatollāh Khomeyni de s'informer de la situation et des opinions divergentes concernant les problèmes du jour. Prenant la suite de Ṭāleqāni, Šabestari défend la cause des Mojāhedin du peuple devant l'imam lui-même, auquel il rend visite à Qom: il se heurte à un mur, le Guide de la révolution ayant pris le parti de la fermeté pour consolider son nouveau régime, au risque de répondre à la violence par une plus grande violence. Quelques mois plus tard, Šabestari se heurte à la même fermeté froide lorsqu'il propose sa médiation pour résoudre la crise ouverte entre Banisadr, le premier président élu en janvier 1980, et le Parlement.

12. *Constitution de la République islamique d'Iran, 1979-1989*, trad., intr. et notes M. Potocki, Paris 2004.

13. Mojtahed Šabestari, *Andisha-ye eslāmi* 10 (mordād 1358/1979), p. 26.

Banisadr fut évincé avec l'assentiment de Khomeyni qui piétinait ainsi l'un de ses premiers alliés.

Dans une réévaluation générale de son approche du fait religieux, Šabestari tire parti de l'enseignement qu'il a reçu en Allemagne. Désormais, c'est de l'individu, *fard*, qu'il faut partir pour comprendre. L'individuation fait de chaque individu un être absolument unique. Chaque point de vue sur le texte est un point de vue situé dans l'espace et le temps, chaque lecture est unique et n'exclut jamais une autre lecture. L'interprétation ne s'arrête jamais, car il n'y a pas de compréhension absolue. Au lieu de centrer son interprétation sur le texte, comme on le fait dans l'enseignement des écoles théologiques de Qom, Šabestari propose de la centrer sur l'auteur ou le lecteur, sur la personne qui donne sens. L'enseignement traditionnel présuppose qu'on peut arriver au sens sans s'attarder aux préjugés du commentateur ni à la distance qui le sépare de la rédaction du texte.

Dans la rencontre avec le texte sacré, ce n'est pas seulement la conscience et la connaissance du lecteur qui sont impliquées, comme s'il ne s'agissait que de faits extérieurs à lui, par exemple de savoir si c'est la Terre qui tourne autour du Soleil ou l'inverse. Qu'il s'agisse des sutras bouddhistes ou des sourates coraniques, le texte sacré concerne l'orientation même de notre vie. La relation à la vérité, qui engage la personne dans une aventure existentielle, n'est réalisable que dans la liberté où l'individu se met en jeu: la liberté est donc la condition de la foi. Et d'une conception abstraite de Dieu comme entité philosophique inatteignable, il passe à l'idée d'un Dieu personnel qui se révèle, qui entre en relation avec les hommes. Mais un Dieu trop humanisé, trop semblable à un ingénieur et à un communicateur peut-il vraiment répondre au besoin de perfection que nous aspirons à voir en lui?

Ces réflexions prirent un tour dramatique lorsque, en 1981, un accident d'automobile entraîna la mort de sa fille de 18 ans et la paralysie définitive de son épouse. Une telle souffrance est-elle la condition du Bien absolu que Dieu nous donne dans la création? Mojtahed Šabestari se rappelle alors cette parole du Christ sur la croix, que méditent les moines dans les couvents d'Autriche ou d'Allemagne où il a lui-même séjourné: « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-Tu abandonné? » Dieu serait-il mort lui-même, comme le proclame Nietzsche?

C'est l'espérance qui vint alors ramener Mojtahed Šabestari dans la foi. L'espérance du salut essentielle pour retrouver cette foi en un être éternel et infini, présent dans l'expérience de l'homme, et auquel l'homme doit se soumettre pour en éprouver la présence. Seule cette présence restitue le sens de l'existence humaine, interpellée par un être transcendant.

Deux ouvrages majeurs, « L'herméneutique, le Livre et la Tradition » (1996) et « Foi et liberté » (1997) vont révéler Mojtahed Šabestari comme un penseur original qui profite de toutes ses expériences personnelles pour enrichir la théologie. Ils seront suivis par des recueils d'articles ou de conférences diverses: « Critique d'une lecture dogmatique du religieux » (2000) et « Réflexions sur une lecture humaine de la religion » (2004). Ces titres parlent d'eux-mêmes. À partir de 1981, Mojtahed Šabestari enseigne à la Faculté de théologie de l'Université de Téhéran: cours sur la théologie chrétienne, sur l'hérésiographie musulmane, sur la mystique chrétienne, sur l'histoire du christianisme et du judaïsme, la mystique musulmane (*'erfān*), une comparaison entre Maître Ekhart et Jalāloddin Rumi...

La liberté de parole de Šabestari, dans ces enseignements qu'il est le seul à pouvoir donner à Téhéran, en font une cible pour les partisans de la tradition.

Ils obtiennent sa mise à la retraite autoritaire après la victoire d'une nouvelle tendance aux élections présidentielles de juin 2005 (Maḥmud Aḥmadinežād). Mojtahed Šabestari perd ainsi un contact institutionnel avec la jeunesse étudiante qui a besoin d'un discours libérateur. Il quitte également l'habit clérical pour se donner une liberté plus grande afin de continuer son entreprise d'herméneutique coranique. À son interlocuteur qui lui demandait récemment comment il se définirait, il répondit : « J'ai commencé par le *kalām* et je suis allé jusqu'à la théologie (*din-šenāsi*) et maintenant j'ai dépassé la théologie et je me vois plutôt comme un commentateur des textes religieux. Je ne me sens plus ni *motakallem* ni théologien. J'approfondis les textes religieux. » Qu'est devenue dans tout cela sa foi ? « C'est une chose que je tenais dans la main, et que je tenais très fort pour ne pas la perdre. Mais soudain mes mains se sont ouvertes… et maintenant, il n'y a plus rien. Mes mains restent seulement ouvertes en signe de quête et la foi, pour moi, a pris le sens d'une quête permanente »[14].

Suivons notre penseur dans sa réflexion sur la foi et la liberté[15] : il expose d'abord schématiquement les positions respectives des ash'arites à tendance théocentriste puis des mo'tazelites à tendance humanocentriste. Il est paradoxal que les seconds, pourtant partis du postulat de la raison humaine et de la conscience responsable, aient abouti aux conclusions les plus intolérantes, justifiant l'usage de la force pour imposer la foi et la loi religieuse : on ne peut laisser les hommes libres de choisir le mal et de vivre dans le péché. Une troisième école, qui s'épanouit avec Mollā Ṣadrā, définit la foi comme une connaissance à la fois intuitive et rationnelle des vérités ontologiques, elle n'a donc pas tant de lien avec la philosophie pratique qu'avec la philosophie spéculative (*naẓari*).

Ces trois écoles décrivent la foi comme une chose qu'on peut acquérir, par les Prophètes ou par la raison, parce que l'homme ne la possède pas naturellement. L'homme dispose-t-il de son libre arbitre pour y adhérer ou y est-il contraint dès lors qu'il en a été averti par l'un ou l'autre moyen ? telle est la question qu'on ne pose pas. Aucun « péché originel » n'empêche l'homme d'accéder à la foi, même si le contenu de la foi est de l'ordre de la révélation qui ne peut venir que de Dieu. Refuser la foi entraîne l'homme dans l'infidélité (*kofr*), un état dont la définition et les conséquences ne peuvent être connues que par la révélation.

Les mystiques musulmans proposent une approche différente, que Šabestari résume en disant qu'ils voient la foi comme un accueil du divin et un détachement de tout ce qui n'est pas Lui.

Mais quelle que soit la définition choisie Šabestari pense que la foi est indissociable de la liberté. Témoigner n'est possible que par une volonté humaine, et la volonté n'a de sens que si elle est libre. Un esprit enchaîné dans l'imitation ne peut être libre pour attester la vérité ni pour agir moralement de par sa volonté. La connaissance philosophique n'est atteignable elle aussi que dans la liberté de la conscience[16] et de la volonté : on ne peut philosopher que si on se libère préalablement de l'imitation, de l'autorité et du désordre de la pensée. De même la démarche mystique de l'ouverture au divin exige un examen critique de la conscience et une libération de toute entrave, donc une grande liberté de conscience. La conscience

14. Mojtahed-Šabestari, interview avec J. Tavakkoliān, p. 61b
15. Md Mojtahed-Šabestari, *Imān va āzādi*, Tehrān, Tarḥ-e now 1379, p. 11 *sqq.*
16. *andiša*, habituellement traduit par « pensée ».

est elle-même par définition libre, c'est-à-dire qu'elle n'existe que dans le mouvement, elle ne supporte la soumission ni au dogme, ni aux sentiments, ni aux sensations. Une vague en mouvement perpétuel, le repos serait son anéantissement ; elle ne supporte pas de s'enfermer dans une coquille, elle dépasse sans cesse les limites qu'elle s'était données. Sa seule limite est de n'avoir ni passé ni futur, elle n'est qu'en existant à chaque instant.

Le sentiment de finitude et d'évanescence de cette conscience n'a de sens qu'en face de l'immensité et de la permanence du divin. Or chaque fois que l'homme tient un discours positif sur Dieu, donne de Dieu une définition normative, il nie Son absoluité et indirectement se détruit lui-même. En effet, la relation à Dieu cesse alors d'être un mouvement de dépassement permanent vers la transcendance et tend à devenir une relation entre deux entités limitées, qui s'anéantissent mutuellement.

Dans les textes sacrés, continue Mojtahed Šabestari, la relation de l'homme à Dieu est une relation entre deux personnes, entre Lui et moi, entre Toi et moi. Dieu parle et l'homme entend. Dieu est absolu et l'homme limité, mais, à travers la révélation, Dieu connaît l'homme dans sa liberté, sinon Il le contraindrait. En demandant à l'homme d'avoir la foi, Dieu lui demande de l'écouter de tout son être, de sorte que devenir interlocuteur de Dieu, écoutant de Dieu, c'est devenir homme.

> La foi consiste en ceci : l'homme devient l'interlocuteur du Seigneur, celui qui écoute a la foi. Vivre selon la foi c'est vivre en écoutant, non en accumulant dans sa conscience une série de principes et de croyances desséchées. Accumuler de telles croyances et s'y tenir obstinément et nier le droit à exister de quiconque n'y adhère pas, se fermer à toute parole nouvelle, c'est faire de l'homme un dieu c'est-à-dire le nier. (p. 29)

Toute foi religieuse engendre une institutionnalisation, des rites et un magistère qui contribuent à brider l'élan vers Dieu. À chaque instant le croyant doit réformer la religion pour qu'elle ne lui coupe pas la voie du divin : tel est le mouvement qui va du polythéisme à l'affirmation de l'unicité divine (*šerk, towhid*). « Les théologiens doivent s'efforcer d'alléger la religion, non de la rendre plus rude. » (p. 30)

Comment s'organisent dès lors les relations entre la foi, le pouvoir politique (*ḥokumat*) et la politique (*siyāsat*) ? comment les musulmans doivent-ils envisager l'action politique au regard de la révélation ? Comment doivent-ils placer l'assouvissement des besoins et des désirs face à ces deux nécessités de la foi, l'adoration de Dieu et le service envers la création (c'est-à-dire envers les hommes, *ḫalq*) ? Dieu ne veut-Il pas l'assouvissement de ces besoins qui permettent à l'homme de vivre ? quand l'homme a des jouissances licites, il participe à la manifestation des Noms de beauté de Dieu et à l'accomplissement de la création. L'action politique, en tant qu'elle vise à l'ordre public nécessaire à toute société, découle de la destination double de la vie humaine vers l'adoration et le service à la création.

Šabestari examine différentes théories du politique, chez Hobbes, chez Erich Fromm, Rousseau, Marx, et constate qu'elles sont basées sur des visions contradictoires de l'homme : la violence, l'amour, la bonté naturelle pervertie, l'aliénation, etc. Il constate en outre que les musulmans sont divisés également pour savoir si le

Coran contient ou non des réponses claires à la nécessité d'organiser la société[17]. Un ordre politique particulier est-il nécessaire aux musulmans pour exprimer leur foi ? Sur de nombreux points, Šabestari constate les divergences.

Revenant maintenant sur la liberté de conscience, il constate qu'en aucun cas un régime autoritaire ne peut répondre aux besoins essentiels de la foi qui ne peut s'épanouir que dans une société garantissant les libertés élémentaires (qu'il appelle globalement la liberté « extérieure », *āzādi-e biruni*, p. 79).

> L'essence de la foi sous la forme d'un choix conscient et libre n'est pas un phénomène qu'on puisse susciter par la suggestion ou la propagande ou dont la permanence soit liée à la censure, à l'interdiction de la critique des opinions et des croyances religieuses (p. 80).

Il différencie l'adhésion de foi dans l'islam, qui est liée à une révélation vivante en dehors du temps et de l'histoire, à la tradition chrétienne, qui lie la foi à une transmission humaine, à partir d'un événement historique (l'Incarnation) et dans le cadre d'une institution (l'Église). Plus que le christianisme, l'islam lie, selon Mojtahed Šabestari, l'adhésion de la foi à la liberté de la conscience.

Cette présentation succinte ne peut rendre compte plus en détail des riches développements de Šabestari. On dira sans doute que ses positions, trop raisonnables, sont insipides : elles pourraient, dans une large part, émaner d'un chrétien ou d'un bouddhiste libéral, soucieux de concilier l'humanisme moderne à une foi religieuse. D'autre part, la dimension « existentialiste » n'est pas originale, on sent l'influence qu'y exercent les lectures des philosophes et des exégètes allemands. Pourtant, ce discours est audacieux à plus d'un titre : d'abord il émane d'un théologien qui a osé transgresser ses propres positions, qui se redéfinit courageusement, qui ose se *convertir*. Mais aussi, ce discours brise le monolithisme de la pensée traditionnelle sur l'adhésion religieuse en osant des formulations qui bouleversent les systèmes théologiques. Certes, les anciens avaient compris qu'il existe des certitudes de conviction mais ils ne pouvaient relier l'adhésion de foi à un acte individuel fondé sur la liberté. Šabestari est également passé du modèle de la radicalisation politique à la définition d'une religion romantique où le sentiment joue autant de rôle que la raison. La démonstration serait peut-être encore plus convaincante avec l'exemple de l'herméneutique : Mojtahed Šabestari, inspiré de l'exemple des exégètes chrétiens, a décidé de remettre en question l'approche traditionnelle du Coran comme livre révélé littéralement par Dieu à un prophète analphabète. Cette révélation, selon lui, s'est concrétisée chez Moḥammad par la rédaction des sourates qu'il faut lire comme une lecture prophétique du monde, un éclairage sur les rapports de l'homme à Dieu. Tel est le projet immense que notre théologien a entrepris, courageusement, en partant « d'un si bon pas »[18].

17. Voir le chapitre concernant les opinions des juristes sur la politique dans son livre sur l'herméneutique : *Hermenotik, ketāb va sonnat (farāyand-e tafsir-e vahy)*.- Tehrān 1381[5] (1379[4])

18. Cf. la formule de Ch. Péguy : « Descartes, ce chevalier français qui partit d'un si bon pas... »

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

- (coll.) *Sonnat va sekulārism. Goftār-hā'i az 'Abdol-Karim Soruš, Md Mojtahed-Šabestari, Moṣṭafā Malekiān, Moḥsen Kadivar*, Tehrān, Mo'assesa-ye farhangi-e Ṣerāt, 1382š.[2], 436 p., index [Tradition et sécularisme, table ronde].
- Md Mojtahed Šabestari, *Jāme'a-ye ensāni-e eslām* I : *oṣul-e fekri*, Tehrān, Kānun-e našr va pažuheš-hā-ye eslāmi, s.d. (préface datée 1346), 143 p. [Société humaine de l'islam, I : principes noétiques]
- Md Mojtahed Šabestari - « Enqelāb-e eslāmi-e Irān : I. Hoviyat-e enqelāb-e Irān čist ? ; II. Enqelāb-e Irān, Yek enqelāb-e ma'navi'st ; III. "Ensān zistan', falsafa-ye mardomi-e enqelāb-e Irān ast ; IV Moškel-e aṣli-e mā mobāreza bā sarmāya-dārān-e dāḫeli nist », *Keyhān*, 5 au 10 bahman 1357. [série d'articles dans le journal *Keyhān* (1979) sur la révolution islamique comme événement spirituel]
- Md Mojtahed Šabestari, « Moẓākerāt-e eslām va digar adyān-e jahāni », *Farhang* IV-V (bahār-pā'iz 1368) [Mo'assesa-ye moṭāle'āt va taḥqiqāt-e farhangi, Tehrān], p. 127-138 [dialogue de l'islam avec les autres religions universelles]
- Md Mojtahed Šabestari, *Imān va āzādi*, Virāst-e dovvom, Tehrān, Tarḥ-e now 1379, 197 p., index [Foi et liberté].
- Md Mojtahed Šabestari, *Naqd-i bar qerā'at-e rasmi az din (bohrān-hā, čāleš-hā, rāh-ḥall-hā)*, Tehrān, Tarḥ-e now, 1381š[2] (1379[1]), 542 p., index [Critique d'une lecture « officielle » de la religion].
- Md Mojtahed Šabestari, *Hermenotik, ketāb va sonnat (farāyand-e tafsir-e vahy)*, Tehrān, Tarḥ-e now, 1381[5] (1379[4]), 310 p., index [Herméneutique, le Livre et la Tradition].
- Md Mojtahed Šabestari, *Ta'ammolāt-i dar qerā'at-e ensāni az din*, Tehrān, Ṭarḥ-e now, 1383š., 250 p., index [Réflexions sur une lecture humaniste de la religion].
- Farzin Vahdat, « Post-revolutionary discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar : reconciling the terms of mediated subjectivity. I: Mojtahed Shabestari », *Critique* 16 (Spring 2000), p. 31-53

THE DOCTRINAL VIEWS OF THE BANŪ AL-ʿAWD (early 8th/14th century): An analysis of MS Arab. F. 64 (Bodleian Library, Oxford)[1]

Sabine SCHMIDTKE
Freie Universität, Berlin

I

The reception of Muʿtazilī thought within Imāmī Shiʿism[2] began in the 3rd/9th century with Abū Jaʿfar Ibn Qiba al-Rāzī (d. Rayy before 319/931)[3] and, in the second half of the century, the Banū Nawbakht, particularly Ismāʿīl b. ʿAlī al-Nawbakhtī (d. 311/924) and al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (d. between 300/912 and 310/922)[4]. Since none of their theological writings are preserved, their teachings can only be gleaned from the writings of later Twelver Shiʿis[5]. The first Imāmī scholar under Muʿtazilī influence whose works are partially extant is al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022). He departed from the traditionalist theological views of his teacher Abū Jaʿfar Ibn Bābawayh (d. 381/991) and adopted most of the doctrines of Abū al-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 319/931), the prominent theologian of the school of Baghdad[6]. Al-Mufīd's pupil, al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) did not share his teacher's preference for the Baghdādīs. As a student of ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī (d. 415/1025), head of the Muʿtazilī school of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933), the Bahshamiyya, al-Murtaḍā followed the

1. I wish to thank Wilferd Madelung, Camilla Adang, Gregor Schwarb and Hassan Ansari for valuable comments on an earlier draft of this paper; Hossein Modarressi for having provided me with a copy of his edition of the *fatwās* of Sharaf al-Dīn and al-Muḥaqqiq al-Ḥillī and Frank Griffel for help in identifying item no. 19. This study was completed within the framework of the European Research Council's FP7 project "Rediscovering Rationalism in the Medieval World of Islam".

2. An overview over this reception process is given by W. Madelung, "Imāmism and Muʿtazilite theology", *Shīʿisme imāmite*, ed. T. Fahd, Paris 1970, p. 13-29 [repr. in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London 1985, no. VII].

3. On him see H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʿite Islam: Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*, Princeton 1993.

4. Cf. ʿAbbās Iqbāl, *Khānadān-i Nawbakhtī*, Tehran 1345[/1966]²; Ḥasan Anṣārī: "Abū Sahl Nawbakhtī", *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī*, ed. Kāẓim Mūsawī Bujnurdī, Tehran 1374/1996-, vol. 5, p. 579-583.

5. An additional valuable source for al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī's *Kitāb al-ārāʾ wa-l-diyānāt* which is otherwise lost is Rukn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī's (d. 536/1141) *Kitāb al-muʿtamad fī uṣūl al-dīn*: The extant parts edited and introduced by Wilferd Madelung and Martin McDermott, London 1991, particularly the section devoted to the philosophers, which contains extensive quotations from this work. See also below n. 12. Other texts containing extracts of the *Kitāb al-ārāʾ wa-l-diyānāt* are listed by J. L. Kraemer: "al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā", *EI²*, vol. 7, p. 1044.

6. For al-Mufīd's theological views, see M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beirut 1978; P. Sander, *Zwischen Charisma und Ratio: Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*, Berlin 1994; T. Bayham-Daou, *Shaykh Mufid*, Oxford 2005. Most of his extant theological writings are included in *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nuʿmān b. al-Muʿallim al-Ukbarī al-Baghdādī* 1-13, Beirut 1413[/1993]².

teachings of this school[7]. The doctrines of the Bahshamiyya remained prevalent among the Twelver Shi'is of the following generations, as was the case for example with al-Murtaḍā's disciple, Shaykh al-Ṭā'ifa Abū Ja'far al-Ṭūsī (d. 459/1067)[8].

With al-Murtaḍā the dividing line between Mu'tazilī theology and Imāmī doctrine received its final shape. Exempt from Mu'tazilī influence were those doctrines in which the general Imāmī dogma proved incompatible with Mu'tazilī views, viz. the belief in the Imamate as the very foundation of faith and the concept of belief. Defining *īmān* as knowledge or assent and verbal confession to the exclusion of works, Twelver Shi'is rejected the Mu'tazilī doctrine of mutual annulment of reward and punishment (*iḥbāṭ*), and they denied that the unrepentant grave sinner (*fāsiq*) holds an intermediary position between the believer and the unbeliever (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) and is subject to eternal punishment. Moreover, they affirmed the intercession (*shafā'a*) of the Prophet and the Imams for the grave sinner of their community. The Imāmī *mutakallimūn* were also careful to dissociate themselves from the Mu'tazila by explicitly negating any doctrinal dependence, claiming 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 40/660) and, at times, Ja'far al-Ṣādiq (d. 148/765) to be the true founders of their dogma[9].

Towards the end of the 6th/12th century, the teachings of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) began to influence the theological thought of the Twelver Shi'a. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, who grew up as a Ḥanafī in law and a Mu'tazilī in doctrine, initially came to Baghdad to be trained as a physician. This involved him in the study of philosophy; he is known to have studied Aristotelian physics with the Christian Abū 'Alī b. al-Samḥ (d. 418/1027), a disciple of Yaḥyā b. 'Adī (d. 363/974)[10]. He then went to Rayy where he attached himself to 'Abd al-Jabbār

7. His most extensive theological works are his *Kitāb al-dhakhīra fī 'ilm al-kalām*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum, 1411[/1990-1991], and his *Kitāb al-mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī, Tehran 1381[/2002]. On the former see also S. Schmidtke, "II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", *Ma'ārif* 20/II (1382/2003), p. 68-84 [Persian].

8. His most important *kalām* works are his commentary on al-Sharīf al-Murtaḍā's *Jumal al-'ilm wa-l-'amal*, *kitāb tamhīd al-uṣūl fī 'ilm al-kalām*, ed. 'Abd al-Muḥsin Mishkāt al-Dīnī, Tehran 1362/1981, and his *Kitāb al-iqtiṣād fīmā yata'allaqu bi-l-i'tiqād*, Qum 1400/1980.

9. See e.g. al-Mufīd, *al-Fuṣūl al-mukhtāra min al-'uyūn wa-l-maḥāsin*, Najaf n.d, vol. 2, p. 119ff; al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Amālī* 1-2, Beirut 1967, vol. 1, p. 148; the translator's preface to S. Schmidtke, *Andīshe-hā-ye kalāmī-ye 'Allāma Ḥillī*, transl. Aḥmad Namā'ī, Mashhad 1999. See also W. Madelung, "Imāmism", p. 18 n. 2, p. 22 n. 1, p. 24; A. Afsaruddin, *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*, Leiden 2002, p. 142. As was the case with their Sunni counterparts, Imāmī *mutakallimūn* were constantly challenged by traditionalists who rejected all forms of *kalām* in principle, insisting instead on the necessity of relying exclusively on the *ḥadīth* of the Prophet and the Imams. The protagonists of this continuous conflict within Twelver Shi'ism were labelled *Akhbāriyya* and *Uṣūliyya*, terms that have been employed since the 6th/12th century; see Madelung, "Imāmism", p. 20-21. For a critical discussion of divergent definitions of the Akhbārī movement and the question of when it emerged, see R. Gleave, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*, Leiden 2000, p. 5ff.

10. A manuscript of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's redaction of Ḥunayn's translation of Aristotle's *Physics* with notes and comments by Ibn al-Samḥ and the Nestorian physician and philosopher Abū al-Faraj b. al-Ṭayyib (d. 435/1043), completed in 395/1004, is extant (Leiden, Cod. Or. 583). See E. Giannakis, "The structure of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's copy of Aristotle's Physics", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993), p. 252-258. See also G. Schwarb, "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's *Kitāb al-Īmā*", *Ginzei Qedem* 2 (2006), p. 61*-105* [p. 87*-88*]. Generally on Abū al-

to study *kalām* and legal methodology (*uṣūl al-fiqh*), and he is known to have questioned and criticized his teacher in his lectures. While Abū al-Ḥusayn was ostracized by 'Abd al-Jabbār's other students, and his views and writings on *kalām* generally ignored by later Bahshamī authors, he eventually came to be recognized as the founder of the last innovative school of Mu'tazilī thought. None of his *kalām* works have survived with the exception of three extensive fragments of his *Taṣaffuḥ al-adilla* which were found in the Abraham Firkovitch Collection of geniza material in St. Petersburg and deal primarily with questions concerning the divine attributes of knowledge and power[11]. The writings of his later follower Rukn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī al-Khʷārazmī (d. 536/1141), who lived about a century later, constitute the main source for the reconstruction of Abū al-Ḥusayn's doctrine. These are his *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, the first part of which is a paraphrastic summary of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's *Taṣaffuḥ al-adilla*, which is partly preserved[12], his *Kitāb al-fā'iq fī uṣūl al-dīn*, a summary of the *Kitāb al-mu'tamad*[13], and his *Kitāb tuḥfat al-mutakallimīn fī al-radd 'alā al-falāsifa*, a copy of which has recently been discovered[14].

Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (d. after 600/1204) is the first Imāmī author known to have adopted the doctrines of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī[15].

Ḥusayn al-Baṣrī, see Mas'ūd Jalālī Muqaddam, "Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī", *Dā'irat-i ma'ārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, p. 367-370; W. Madelung: "Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī", *EI*², vol. 1, p. 16-19.

11. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla* : The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006. On the Karaite reception of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's doctrine see S. Schmidtke, "The Karaites' encounter with the thought of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044): A survey of the relevant materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", *Arabica* 53/1 (2006), p. 108-142; W. Madelung and S. Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*. Leiden 2006.

12. See Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khʷārazmī, *Kitāb al-mu'tamad fī uṣūl al-dīn*. Meanwhile, further fragments have been discovered in Yemen, and Wilferd Madelung is currently preparing a new, expanded edition of the work (Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University Berlin [forthcoming]).

13. Ed. W. Madelung and M. McDermott, Tehran, Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies, Free University, Berlin 2007.

14. Ed. Ḥ. Anṣārī and W. Madelung, Tehran-Berlin 2008. On the manuscript see Ḥ. Anṣārī, "Kitāb-i tāza yāb dar naqd-i falsafa. Paydā shudan-i kitāb-i Tuḥfat al-mutakallimīn-i Malāḥimī", *Nashr-i dānish* 18/3 (2001), p. 31-32.

15. Prior to al-Ḥimmaṣī al-Rāzī's reception of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's theological thought, the latter's refutations (*naqḍ*) of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Shāfī* on the Imamate and of his *Kitāb al-Muqni'* on the concealment (*ghayba*) of the Twelfth Imam were known to, and refuted by, Imāmī scholars such as Abū 'Alī Ḥamza Salār b. 'Abd al-'Azīz al-Daylamī al-Ṭabaristānī (d. 463/1070-71) [cf. Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a* 1-25, Beirut 1403-6/1983-86, vol. 10, p. 179-80, no. 378; al-Lajna al-'ilmiyya fī mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq, *Mu'jam al-turāth al-kalāmī. Mu'jam yatanāwalu dhikr asmā' al-mu'allafāt al-kalāmiyya (al-makhṭūṭāt wa-l-maṭbū'āt) 'abra al-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawaffaru fīhā nusakhuhā* 1-5, Qum 1423/2002, vol. 3, p. 366 no. 6477] and Muḥammad b. 'Alī al-Karājikī (d. 449/1057-58), in *Risālat al-tanbīh 'alā aghlāṭ Abī al-Ḥusayn al-Baṣrī* [cf. "Maktabat al-'Allāma al-Karājikī li-aḥad mu'āṣirīhī", ed. al-Sayyid 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, *Turāthunā* 43-44 (1416), p. 393; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 333-34, no. 4022]. Moreover, 'Abd al-Jalīl b. Abī al-Fatḥ al-Rāzī is known to have composed a *Naqḍ al-taṣaffuḥ li-Abī al-Ḥusayn al-Baṣrī*, apparently a refutation of the latter's doctrinal views as laid down in the *Taṣaffuḥ al-adilla*; see Muntajab al-Dīn, *Fihrist asmā' 'ulamā' al-shī'a wa-muṣannifīhim*, ed. al-Sayyid 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, Beirut

In his *Kitāb al-munqidh min al-taqlīd*, composed in 581/1185-86[16], he consistently followed the views of Abū al-Ḥusayn whenever these disagreed with those of the Bahshamiyya. Al-Ḥimmaṣī evidently had immediate access to the theological writings of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī. He repeatedly quotes from his *Kitāb al-ghurar*[17] and refers to his *Taṣaffuḥ al-adilla*[18]. He also mentions a *risāla* by Abū al-Ḥusayn on miracles of saints, the possibility of which the latter had affirmed against the general position of the Mu'tazila[19], and he often refers to the writings of Abū al-Ḥusayn without mentioning any specific title[20]. Al-Ḥimmaṣī also had access to *Kitāb al-fā'iq* by Ibn al-Malāḥimī, to whom he regularly refers as *ṣāḥib al-fā'iq* when quoting from this work[21].

The teachings of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī continued to influence Imāmī theological thought over the following centuries[22]. In addition, the amalgamation of

1406/1986, p. 100, no. 226; *Dharī'a*, vol. 24, p. 286, no. 1466; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 410, no. 12248. None of the refutations mentioned is extant.

16. Ed. Muḥammad Hādī al-Yūsufī al-Gharawī, Qum 1412 [/1991]. For the work and its author, see Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil* 1-2, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Baghdad 1385/1965, vol. 2, p. 316 no. 963; Muḥsin al-Amīn, *A'yān al-shī'a* 1-11, Beirut 1403/1983, vol. 10, p. 105-7; idem, *Mustadrak a'yān al-shī'a* 1-6, Beirut 1408-1415/1987-1995, vol. 1, p. 218-219; *Dharī'a*, vol. 1, p. 249 no. 1312, vol. 3, p. 60 no. 166, vol. 3, p. 333 no. 1209, vol. 4, p. 222 no. 1114, vol. 4, p. 222 no. 1116, vol. 21, p. 65 no. 3970, vol. 21, p. 95 no. 4101, vol. 23, p. 151-152, vol. 24, p. 290-291 no. 1507; Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'a* [1-2, Beirut 1390-91/1971; 3-5, ed. 'Alī Naqī Munzawī, Beirut 1392-95/1972-75; 6, ed. 'Alī Naqī Munzawī, Tehran 1362/1983], vol. 2, part 2, p. 295; vol. 3, part 1, p. 178; Ibn al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, introduction, p. VIII; 'Abbās b. Muḥammad Riḍā al-Qummī, *al-Kunā wa-l-alqāb* 1-3, Najaf 1376/1956, vol. 2, p. 175-176; E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leiden 1992, p. 75, 354-355 no. 590; Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī, *Lu'lu'at al-Baḥrayn*, ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1386/1966, p. 348-349 no. 117; 'Abd Allāh al-Nī'ma, *Falāsifat al-shī'a: Ḥayātuhum wa-ārā'uhum*, Beirut 1962, p. 542-544; Muḥammad Bāqir al-Khʷānsārī, *Rawḍat al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt* 1-8, Qum 1392/1987, vol. 7, p. 158-164, no. 618; 'Abd Allāh b. 'Īsā al-Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'* 1-5, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1401/1981, vol. 5, p. 202-203; R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte* 1-2, Wiesbaden 1976-1987, vol. 1, p. 146-147; see also *ibid.* p. 142-147 for the distinction between Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī and the later Maḥmūd b. 'Alī b. Maḥmūd al-Ḥimmaṣī al-Rāzī (fl. 749-50/1348-49), author of a commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Qawā'id al-'aqā'id* entitled *Kashf al-ma'āqid fī sharḥ qawā'id al-'aqā'id*, preserved in an apparently unique manuscript (MS Berlin, Wetzstein 1527 = Ahlwardt 1769). A facsimile print of this manuscript has been published: Maḥmūd b. 'Alī b. Maḥmūd al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, *Kashf al-ma'āqid fī sharḥ Qawā'id al-'aqā'id, Facsimile edition of MS Berlin, Wetzstein 1527*. Introduction and Indices by S. Schmidtke, Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386/2007.

17. Al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, *al-Munqidh min al-taqlīd*, vol. 1, p. 203, 504-505.

18. See e.g. *ibid.*, p. 63.

19. *Ibid.*, p. 401.

20. *Ibid.*, p. 324ff., 327, 434; vol. 2, p. 5, 24, 87, 105-106, 144, 214, 217, 282-283, 339-341.

21. *Ibid.*, vol. 1, p. 56-57, 208, 344.

22. This is the case, for example, with the anonymous author of *Khulāṣat al-naẓar*, composed during the late 6th/12th or early 7th/13th century (*Khulāṣat al-naẓar: An Anonymous Imāmī Mu'tazilī Treatise [late 6th/12th or early 7th/13th century]*, edited with an introduction by S. Schmidtke and H. Ansari, Tehran 1385/2006). Apart from the writings of Abū al-Ḥusayn al-Baṣri and Ibn al-Malāḥimī, some Imāmī scholars had access to the work of a certain Taqī al-Dīn al-Najrānī (or: al-Baḥrānī) al-'Ajālī (vocalization uncertain), *Kitāb al-kāmil fīmā balaghanā min kalām al-qudamā'*, a systematic juxtaposition of the teachings of the Bahshamiyya and of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī. A unique manuscript of the text is preserved in Leiden (Or 487). Parts of the work have been edited and translated by al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid (Elsayyed Elshahed, *Das Problem der transzendentalen sinnlichen*

theology and philosophy became the rule for Imāmī theologians from the 7th/13th century onwards. It was Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) who first combined theological discussions with philosophical terminology, methodology and style in his *kalām* treatises and accepted a number of philosophical concepts that were compatible with theological doctrine[23]. In this he was followed by the majority of later Imāmī *mutakallimūn*, such as Kamāl al-Dīn Maytham b. Maytham al-Baḥrānī (d. 699/1300)[24], Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī (d. 726/1325)[25] and al-Fāḍil al-Miqdād al-Suyūrī (d. 826/1423)[26].

II

A noteworthy exception to this trend was a family of scholars, the Banū al-'Awd, who flourished during the first half of the 8th/14th century in al-Ḥilla, one of the centres of Twelver Shi'i learning at the time. They strictly avoided philosophical terminology and concepts even when they were compatible with their dogmatic positions and they espoused by and large the doctrinal positions of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī. A collective manuscript (*majmū'a*), written in the hand of Aḥmad b. Sharaf al-Dīn al-'Awdī between 6 Sha'bān 740/6th February 1340 and 24 Dhū al-Ḥijja 742/31st May 1342, is extant in the Bodleian Library in Oxford (MS. Arab. F. 64). The heavily waterstained and partly illegible manuscript, which consists of 133 leaves (11.93 x 16.50 cm), contains a number of theological and a few legal works[27]. In addition, it contains some writings by various

Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Nağrānī, Berlin 1983; on this study, see the review by W. Madelung in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), p. 128-129). Al-Shāhid subsequently published an edition of the complete text (Cairo 1420/1999). That al-'Ajālī was known to later Imāmī theologians is indicated, for example, in Kamāl al-Dīn Maytham al-Baḥrānī, *Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām*, ed. Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1406[/1986], p. 82.

23. The most renowned is his *Tajrīd al-'aqā'id* (or *Tajrīd al-i'tiqād*). For this work and the commentaries on it, see 'Alī Ṣadrā'ī Khū'ī, *Kitābshināsī-yi Tajrīd al-i'tiqād*, Qum 1424/2003; *Dharī'a*, vol. 3, p. 352-355, no. 278; Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl u āthār-i Khʷāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, Tehran 1334/1955-1956, p. 422-433. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī also composed *Qawā'id al-'aqā'id* (see *Dharī'a*, vol. 14, p. 23, no. 1577, p. 24; vol. 17, p. 186 no. 985; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 468, no. 9757) and in Persian the *Fuṣūl naṣīriyya* that were translated into Arabic by Rukn al-Dīn Muḥammad b. 'Alī al-Jurjānī al-Gharawī, a pupil of al-'Allāma al-Ḥillī; cf. *Dharī'a*, vol. 4, p. 122-123, no. 585; vol. 16, p. 246-247, no. 980; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 4, p. 391, no. 9368. Numerous commentaries were written on the translated text; cf. *Dharī'a*, vol. 13, p. 383-385, no. 1437-1445.

24. See particularly his *Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām*.

25. On him see S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin 1991.

26. For his doctrinal views see his independent *kalām* work *Kitāb al-lawāmi' al-ilāhiyya fī al-mabāḥith al-kalāmiyya*, ed. Muḥammad 'Alī al-Qāḍī al-Ṭabāṭabā'ī, Tabrīz 1397/1976. See also his commentaries on writings of al-'Allāma al-Ḥillī, viz, *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn*, ed. Mahdī al-Rajā'ī, Qum 1405/1984, and *al-Nāfi' yawm al-ḥashr fī sharḥ al-bāb al-ḥādī 'ashar*, ed. Mahdī Muḥaqqiq, Tehran 1365/1986, and his commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Fuṣūl nāṣiriyya: al-Anwār al-jalāliyya li-l-fuṣūl al-naṣīriyya*, ed. 'Alī Ḥājjī Ābādī and 'Abbās Jalālī Niyā, Mashhad 1378/1999.

27. A first description of the codex was given by H. Modarressi, *Kharāj in Islamic Law*, London 1983, note following p. 276, and in his "Mufāwaḍa-i dar mas'ala-yi shay'iyyat-i ma'dūm", *Jashn-nāma-yi Ustādh Javād Muṣliḥ*, ed. Burhān Ibn Yūsuf, Los Angeles 1372/1993, p. 131-146 [p. 135-139].

members of the family. These include a *fatwā* by Sharaf al-Dīn Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. Abī al-Qāsim b. Muḥammad al-'Awdī al-Asadī al-Ḥillī concerning the status of one who upholds the doctrine that the non-existent (*ma'dūm*) is stable (*thābit*) (item no. 9), written in response to an earlier *fatwā* by Sharaf al-Dīn's older (?) contemporary al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (d. 676/1277) on the same issue which is also included in the *majmū'a* (item no. 8); a concise credal treatise, also by Sharaf al-Dīn (item no. 11); a versified theological tract by one of his sons, Shihāb al-Dīn Ismā'īl (item no. 15), and a short creed in the form of a *waṣiyya* by another son of Sharaf al-Dīn, Aḥmad, the scribe of the *majmū'a* (item no. 16)[28].

Despite their brevity, these treatises show that Sharaf al-Dīn and his sons adopted with some reservations the dogmatic views of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and his school. On the issue of God's essential attributes and their relation to His essence, the 'Awdīs maintain that God is powerful, knowing, living and existent by virtue of His essence (*li-nafsihi / li-dhātihi*) (f. 105a, 120a). This agrees with the position of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī who had criticized the Bahshamī notion of states (*aḥwāl*) that had been developed by Abū Hāshim al-Jubbā'ī as a conceptional framework to explain the attributes of God and man[29]. Abū Hāshim and his followers had argued that the divine essence differs from other essences because of an attribute of essence (*ṣifat al-dhāt*) descriptive of this essence. Likewise, God is knowing, powerful and existent owing to essential attributes (*ṣifāt dhātiyya*) entailed by His attribute of essence. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī maintained instead that God differed from other essences by virtue of His essence which is also the ontological foundation of His being knowing, powerful and existent. Be that as it may, the

[Repr. in *Mishkāt* 35 (Summer 1371/1992), p. 186-197; *Tārīkh u farhang-i mu'āṣir* 8 (1372[/1993]), p. 82-91; *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān* [*Islamic Heritage of Iran*], ed. Rasūl Ja'fariyān, vol. 1, Qum 1373[/1994], p. 157-174]. See also the editor's introduction to Ibn al-Malāḥimī's *Mu'tamad*, p. IX, n. 23 & 27 and see recently (dated 1387/1/22 = 2008/3/20), Abū al-Faḍl Ḥāfiẓiyān, "Majmū'a-yi kalāmī-yi Ibn al-'Awdī nushka-yi Kitabkhāna-yi Budliyān dar Ingilistān", http://al-athar.ir/athar/default.php?part=book&id=37 (consulted 30th Sept. 2008). A microfilm copy of the codex is part of the library of al-Sayyid 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī in Qum. A detailed description of the contents of the codex is given below in the appendix.

28. His colophons are to be found on ff. 12b (dated 6 Sha'bān 740/6th February 1340), 55a (dated Sha'bān 740/February 1340), 87b (dated 16 Sha'bān 740/16th February 1340), 92a (27 Sha'bān 740/27th February 1340), 97b (partly illegible, dated [Ramaḍān] 740/[March] 1340), 98b (dated 6 Ramaḍān 740/6th March 1340), 107b (undated), 112b (dated 23 Dhū al-Ḥijja 741/9th June 1341), 119b (dated 26 Dhū al-Ḥijja 741/12th June 1341), 131b (24 Dhū al-Ḥijja 742/31st May 1342). The biographical literature contains scant information about this family and its members. Ya'qūb Ja'farī, the editor of Shihāb al-Dīn Ismā'īl's versified theological treatise, has collected the available information in the introduction to the edition, *Urjūza fī al-kalām*, *Kalām* 4 (1371/1993), p. 20-23. He identifies the following persons as members of the family: (1) Abū al-Ma'ālī Sālim b. 'Alī b. Sulaymān b. al-'Awdī al-Nīlī (fl. 554/1159-60); (2) Najīb al-Dīn Abū al-Qāsim b. Ḥusayn b. Muḥammad al-'Awdī al-Ḥillī (d. 679/1280-81), the father of (3) Sharaf al-Dīn Abū 'Abd Allāh Ḥusayn b. Abī al-Qāsim b. Ḥusayn al-'Awdī (fl. 740/1339-40); his two sons (4) Shihāb al-Dīn Ismā'īl b. Sharaf al-Dīn Abī 'Abd Allāh Ḥusayn al-'Awdī (d. 741/1340-1341) and (5) Aḥmad b. Sharaf al-Dīn Ḥusayn al-'Awdī al-Asadī al-Ḥillī (fl. 741/1340-41); (6) Naṣīr al-Dīn Mūsā b. al-Ḥusayn b. al-'Awd (d. before 741/1340-1341); his two sons (7) Muḥammad b. Mūsā b. al-Ḥusayn b. al-'Awd (fl. 741/1340-41) and (8) Sharaf al-Dīn Ḥusayn b. Mūsā b. al-'Awd (fl. 741/1340-41); (9) Bahā' al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan al-'Awdī al-'Āmilī al-Jizzīnī (fl. 961/1554-55).

29. For the Bahshamī doctrine of *aḥwāl*, see R. M. Frank, *Beings and their Attributes: The Teachings of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany 1978.

manuscript includes a doctrinal responsum by a certain al-Sharīf al-Ṭāhir, who repeatedly bases his arguments on the Bahshamī notion of an attribute of essence (*ṣifat al-dhāt*) (item no. 13). This evidently did not prevent Aḥmad b. Sharaf al-Dīn from including this text in the *majmū'a*.

The 'Awdīs moreover reduced God's perception to His knowledge; to say that God is hearing and seeing can only mean that He knows what man perceives through his senses (f. 105a, 120a). This was the view of the Baghdādī Mu'tazilīs, and Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī is reported to have formulated an argument in favour of their position. Later authors argued that he was himself a supporter of the Baghdādī view on this issue[30], although it seems that he eventually remained undecided on the matter[31]. Shihāb al-Dīn also discussed in his *urjūza* (item no. 15) the question of how it is known that man is the author of his actions, maintaining that this is necessary knowledge (*'ilm ḍarūrī*): since man may be praised or blamed for his actions, he must necessarily be the author of his actions. Otherwise, praise and blame would be unreasonable. This was likewise the view of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and his followers[32]. The Bahshamiyya had argued that the knowledge that man is author of his actions is acquired knowledge which follows from the observation that man's actions are brought forth in accordance with his motives and aims[33].

The 'Awdīs did not follow Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī in their proof for the existence of the Creator. Sharaf al-Dīn adduces in his creed the traditional *kalām* proof that starts out from the temporality of accidents to prove the temporality of bodies, and argues by analogy between the seen and the unseen world that every generated entity requires a generator (f. 105a)[34]. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, by contrast, had denied the reality of accidents and had considered the qualities supposedly entailed by accidents as characteristics (*aḥkām*) or states (*aḥwāl*) of the body, replacing the traditional "proof by way of accidents" (*ṭarīqat al-ma'ānī*) by the "proof by way of states" (*ṭarīqat al-aḥwāl*). More importantly, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī had dispensed with the analogy of the seen and the unseen, arguing instead on the basis of the principle of causality that every generated entity requires a

30. See, for example, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'akhkhirīn*, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Beirut 1404/1984, p. 248; Kamāl al-Dīn Maytham al-Baḥrānī, *Qawā'id al-marām fī 'ilm al-kalām*, p. 90.

31. Later followers of his doctrines, such as Ibn al-Malāḥimī and Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144) supported the position of the Bahshamiyya. They maintained that God's capability of hearing and seeing is entailed by His being alive. Whenever a perceivable object exists the condition for perception is fulfilled. Thus, God is described as eternally capable of hearing and seeing (*samī'/baṣīr*). Yet only when the condition for actual perception is fulfilled, may He be called actually hearing and seeing (*sāmi'/mubṣir*). This distinction between the transitive and the intransitive meaning of hearing and seeing originated with Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/915-16). For references see S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī*, p. 198ff.; S. Schmidtke (ed., transl.), *A Mu'tazilite Creed of az-Zamaḫšarī (d. 538/1144) (al-Minhāǧ fī uṣūl ad-dīn)*, Stuttgart 1997, p. 20, 58.

32. See S. Schmidtke: *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī*, p. 125-126 for references.

33. See R. M. Frank: "The autonomy of the human agent in the teaching of 'Abd al-Ǧabbār", *Le Muséon* 93 (1982), p. 323-355 (p. 326, n. 7 for references).

34. Cf. H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York / Oxford 1987, p. 134ff. and also W. Madelung and S. Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication*, *passim*.

generator[35]. Discussing the impossibility of two Eternal beings, Sharaf al-Dīn furthermore employs the argument of *tamānu'*, the mutual exclusion of two almighty beings (f. 105b). This had been rejected by Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī[36].

Sharaf al-Dīn appears again as a follower of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī in his *fatwā* regarding the upholder of the view that the non-existent is a thing possessed of reality. This controversial view was formulated by Abū Hāshim al-Jubbā'ī and was founded on his theory of states (*aḥwāl*). An attribute of essence is necessarily attached to every essence, by which the essence is distinguished from all other essences and is stable (*thābit*), independently of whether it is existent or not. Existence accordingly is a state (*ḥāl*) of an essence that is brought about by an agent (*fā'il*), while essences and attributes as such are stable (*thābit*) and unchangeable, even in their state of non-existence[37]. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and his followers denied that the non-existent is real. For them, "to be stable" is synonymous with "to exist", and the reality of a thing is therefore identical with its existence. The *fatwās* by al-Muḥaqqiq al-Ḥillī and Sharaf al-Dīn (items no. 8 & 9) address the question of whether the upholder of the doctrine that the non-existent is a stable thing is an unbeliever (*kāfir*) or a grave sinner (*fāsiq*), whether he is entitled to receive alms (i.e. whether he is still to be considered a Muslim) and whether one who grants alms to him is free of guilt or not[38]. The two scholars agree in their rejection of this position, yet they come to different conclusions as regards the legal status of the upholder of this doctrine.

Al-Muḥaqqiq opens his *fatwā* with a brief outline of the Bahshamī doctrine[39]. This doctrine, he summarizes, can be reduced to three main claims (*da'āwā / 'aqā'id*): (a) an essence is stable prior to its coming into existence (*waṣf al-dhāt qabla al-wujūd bi-l-thubūt*); (b) attributes of essence are attached to essences already in the state of their non-existence and hence they can be distinguished from each other (*waṣf al-dhāt fī ḥāl al-'adam bi-ṣifāt al-ajnās al-mūjiba li-tamyīz al-dhawāt bi-qadrihā*); (c) it is only by virtue of the attributes of essence that a relation is established between knowledge and capability on the one hand, and non-existent essences on the other. Otherwise, essences could neither be known nor could they be subject to capability, i.e. be brought into existence (*inna al-'ulūm wa-l-qudar wa-mā shākalahā min al-muta'alliqāt bi-aghyārihā innamā tata'allaqu bi-l-ma'dūmāt bi-wāsiṭat tilka al-ṣifāt wa-law khalat minhā la-mā ṣaḥḥa ta'alluquhā bihā*)[40]. The last-mentioned claim is of relevance to the issue of God's omnipotence and particularly His omniscience. The question whether, and if so, how God knows the non-existent was debated among earlier Muslim theologians. The starting point of the discussion was the widely accepted premise that only "things" can be objects of knowledge. Some theologians who define "things" as existent argued that God knows things only when they come into existence[41]. Others, who were mainly concerned to prove divine omniscience, concluded that things are existent from eternity; such was the view of a group whom al-Ash'arī labelled "eternalists" (*azaliyya*)[42]. A number of theologians tried to formulate a compromise. Abū Ya'qūb al-Shaḥḥām (d. after 257/871), for example, argued that things already existed in the divine mind before entering into real existence; as such they are neither non-existent nor existent. Rather, a certain "thing-ness" is to be attributed to them due to which they can be distinguished from each other[43]. Maintaining that an attribute of essence is attached to an essence independently of its existence through what it is, the Bahshamīs were not confronted with the question of whether a thing may be known prior to its existence.

Al-Muḥaqqiq rejects the doctrine and the claims it rests upon. None of these, he argues, leads to knowledge (*'ilm*) or even strong conjecture (*ẓann qawī*) supporting their position[44]. Al-Muḥaqqiq, however, maintains that the upholder of this doctrine is neither an unbeliever nor a grave sinner but is a Muslim. As such he is also entitled to receive alms[45]. For unbelief and grave sin can only be asserted when a person either negates what has been revealed by the Prophet (*kufr*) or when he acts contrary to what the revealed law prescribes (*fisq*). As long as this is not the case and the person otherwise acts according to the prescriptions of the revealed law, he is to be considered a Muslim[46]. Since the revealed law does not specifically contain anything that either prescribes or prohibits any of the three aforementioned claims, the upholder of this doctrine cannot be considered to be either a *kāfir* or a *fāsiq*[47].

Al-Muḥaqqiq adduces two objections aiming to prove that the doctrine that the non-existent is a thing constitutes an inadmissible limitation of the divine attributes of omniscience and omnipotence, and is therefore to be classified as unbelief. According to the first objection, the upholder of the doctrine of the reality of the

35. See W. Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery, Leuven 2006, p. 273-280.

36. Cf. Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khʷārazmī, *al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn*, p. 95 ff.

37. On this issue, see R. M. Frank, "Al-ma'dūm wa-l-mawjūd, the non-existent, the existent and the possible in the teaching of Abū Hāshim and his followers", *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire* 14 (1980), p. 185-210; F. Klein-Franke, "The non-existent is a thing", *Le Muséon* 107 (1994), p. 375-390.

38. Ed. Modarressi, p. 139:4-7 (= f. 99a:1-5): *mā taqūlu al-sāda al-fuqahā' a'immat al-dīn wa-hudāt al-muslimīn fī ithbāt al-ma'dūm hal huwa ḥaqq am lā li-anna al-mu'taqid bi-dhālika hal yuḥkamu 'alayhi bi-l-kufr aw al-fisq wa-hal yajūzu an yu'ṭā shay'an min al-zakāt am lā wa-in u'ṭiya shay'an hal tubarra' dhimmat al-mu'ṭī lahu am lā?*

39. Ed. Modarressi, p. 139:11-140:7 (= f. 99a:6-99b:2). Al-Muḥaqqiq refrains from explicitly naming any group or specific theologian as the upholder of this doctrine.

40. Ed. Modarressi, p. 140:8-14 (= f. 99b:3-8).

41. Such views are ascribed to Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745), Hishām b. al-Ḥakam (d. 179/796) and Hishām b. 'Amr al-Fuwaṭī (d. before 218/833). See Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyin: Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, ed. H. Ritter, Wiesbaden 1980[3], p. 158, 489, 493-494; W. Madelung, "The Shi'ite and Khārijite contribution to pre-Ash'arite Kalām", *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, Albany 1979, p. 120-139 [repr. in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, no. VIII], p. 123, 125.

42. Al-Ash'arī: *Maqālāt al-islāmiyyin*, p. 489; see also J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī* (Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif), Wiesbaden 1966, p. 193.

43. See van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 192-93; S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī*, p. 197-198 n. 137.

44. Ed. Modarressi, p. 140:19-22. The relevant section in the manuscript (f. 99b:13ff) is badly damaged and the editor could only partly reconstruct the passage.

45. Ed. Modarressi, p. 141:22-26 (= f. 100b:9-15).

46. Ed. Modarressi, p. 140:23-141:5 (= f. 100a:1-11).

47. Ed. Modarressi, p. 141:6-9 (= f. 100a:11-15).

non-existent claims that God's being knowing can only be asserted once the reality of the non-existent entity has been affirmed. Since, however, the non-existent is not real, so the objection continues, the upholder of this doctrine denies God's being qualified by the attribute of being knowing[48]. The second objection says that the upholder of this doctrine asserting the reality of the essences (prior to their existence) in fact denies that a capable entity has any effect on the essences themselves. Thus he affirms that these are not subject to divine omnipotence[49]. Al-Muḥaqqiq has similar responses to both objections. Since the revealed law does not specifically invalidate any of the claims of the upholder of this doctrine and since the latter neither denies that God possesses the attribute of being knowing, nor explicitly claims that essences are outside God's omnipotence – on the contrary – these objections do not justify the judgment of either unbelief or grave sin[50].

Sharaf al-Dīn blames al-Muḥaqqiq in his counter-*fatwā* for inaccuracies in his outline of the Bahshamī doctrine and sets out to correct them by pointing out the weaknesses and mistakes in the teaching of those who hold that the non-existent is a thing[51]. He opens his argumentation by rejecting al-Muḥaqqiq's account of the doctrine that it is only by virtue of the attributes of essence that a relation is established between knowledge and capability on the one hand, and non-existent essences on the other[52]. For, Sharaf al-Dīn continues, as far as capability is concerned, its relation is restricted, according to their doctrine, to producing the essence's state of existence while it does not extend to bringing forth the essences themselves into reality (*li-anna al-qudar lā tataʿallaqu bi-iḥdāth al-dhawāt ʿindahum wa-innamā tataʿallaqu bi-ḥāl yusammūnahā wujūdan*). Moreover, since they describe "states" as something neither known nor unknown (*wa-l-aḥwāl ʿindahum lā maʿlūma wa-lā majhūla*), they in fact ascribe to God something that is unknown.

48. Ed. Modarressi, p. 141:10-12 (= f. 100a:15-17): *fa-in qīla: inna al-muthbit yazʿumu annahu lā yuthbatu waṣf Allāh subḥānahu bi-kawnihi ʿāliman illā baʿda ithbāt al-maʿdūm wa-l-maʿdūm laysa bi-thābit [fa-l-muthbit yanfī ʿan] al-bārīʾ ṣifat al-ʿālimiyya.*

49. Ed. Modarressi, p. 141:16-17 (= f. 100b:4-6): *al-muthbit yaḥkumu bi-thubūt al-dhawāt wa-lā yajʿalu li-l-qādir taʿthīran fī nafs al-dhāt fa-yakūnu qad athbata mā huwa khārij ʿan qudrat Allāh taʿālā.*

50. Ed. Modarressi, p. 141:13-15 (= f. 100b:1-4): *qulnā: daʿwā al-muthbit dhālika laysa minmā warada al-sharʿ bihi bi-ḥaythu yakūnu mukhālafatuhu kufran aw fisqan bal huwa mimmā takallafa aṣḥāb al-anẓār wa-l-kufr laysa illā inkār waṣfihi bi-kawnihi ʿāliman wa-l-muthbit lā yunkiru dhālika al-waṣf*; p. 141:18-21 (= f. 100b:6-9): *qulnā: al-kufr laysa illā al-taṣrīḥ bi-anna al-dhawāt khārija ʿan qudrat Allāh wa-dhālika lā yaqūluhu al-muthbit bal yaqūlu hiya maqdūra lahu wa-kawn dhālika lāziman lahu ʿalā raʾy al-nāfī lā yalzamu minhu kufr al-muthbit wa-lā fusūquhu idh malzūm al-kufr laysa bi-kufr illā maʿa taslīm al-malzūm* [Modarressi writes *al-kufr* although the manuscript has *al-malzūm*].

51. Ed. Modarressi, p. 143:11-12 (= f. 101a:8-10): *qawluhu fī ḥikāyat madhhabihim wa-taqrīr iʿtiqādihim: al-qudar wa-l-ʿulūm tataʿallaqu bi-l-dhawāt bi-ʿtibār thubūt al-ṣifa.* This is a summary of the following statement of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (ed. Modarressi, p. 140:12-14 = f. 99b:6-8): *inna al-ʿulūm wa-l-qudar wa-mā shākalahā min al-mutaʿalliqāt bi-aghyārihā innamā tataʿallaqu bi-l-maʿdūmāt bi-wāsiṭat tilka al-ṣifāt wa-law khalat minhā la-mā ṣaḥḥa taʿalluquhā bihā.* As was the case with al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, Sharaf al-Dīn does not ascribe this doctrine to any specific school or theologian.

52. Ed. Modarressi, p. 142:5-10 (= f. 101a:2-5): *waqaftu ʿalā al-jawāb alladhī ajāba bihi Abū al-Qāsim Jaʿfar b. Saʿīd raḥimahu Allāh ʿan muʿtaqid al-ithbāt hal huwa kāfir aw muʾmin fa-raʾaytu qad takhaṭṭā al-ṣawāb wa-taʿaddāhu wa-taʿāmā ʿan al-ḥaqq wa-tanāsāhu fa-aḥbabtu an ubayyina fīhi ghalaṭahu wa-akshifa li-l-nāẓirīn saqṭahu.*

Sharaf al-Dīn accordingly disagrees with al-Muḥaqqiq on the status of the upholders of the view that the non-existent is a real thing. He rejects al-Muḥaqqiq's definition of *kufr* and *fisq* as well as his conclusion that none of the various theses of the defenders of this doctrine is explicitly forbidden by Scripture, so that these people are not to be classified as either unbelievers or grave sinners. He defines *kufr* as any violation of the definition of the belief (*īmān*) of the people of justice (*ahl al-ʿadl*) that includes the basic theological principles of Twelver Shiʿi Muʿtazilism, viz. God and His attributes, divine justice, Muḥammad's prophethood and the Imamate of the Imams[53]. Abandoning any of these principles constitutes an infringment of the doctrine of divine unity (*tawḥīd*) which amounts to plain unbelief[54]. This is the case with the upholders of this doctrine, who deny that divine omnipotence extends to the bringing forth of the essence itself and who therefore implicitly claim that the objects of God's capability are finite. Now, maintaining that God's capability is limited is plain unbelief[55]. To support his view, Sharaf al-Dīn refers to a number of earlier Imāmī and Muʿtazilī authors who, he claims, have similarly argued that the upholder of the said doctrine is an unbeliever, such as al-Shaykh al-Mufīd[56], Shaykh al-Ṭūsī in his (apparently lost) *Riyāḍat al-ʿuqūl*[57], Sadīd al-Dīn al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī (*Maḥmūd al-Khʷārazmī ṣāḥib al-fāʾiq*)[58].

The discussion about whether or not the non-existent is a thing had already lost its relevance among Twelver Shiʿis by the 8th/14th century, for the majority of Imāmī theologians since the time of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī had replaced Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's concept of the existent by the philosophical notion of essence (*māhiyya*) and existence (*wujūd*); because of its absolute perfection, God's existence is identical with His essence since existence is necessary in the case of the Necessarily Existent. As for contingent beings, existence comes accidentally to their essences as their existence is less perfect than is the case with the Necessarily Existent and they require a producer in order to come into existence. The views of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī and the philosophers therefore imply entirely different notions of existence. According to Abū al-Ḥusayn, the existence of a thing is iden-

53. Ed. Modarressi, p. 143:10-11 (= f. 101b:16-102a:1): *al-īmān huwa al-ʿilm bi-llāh taʿālā wa-ṣifātihi nafyan wa-ithbātan wa-ʿadlihi wa-nubuwwat al-nabī (ṣ) wa-ṣifātihi wa-mā yataʿallaqu bihā wa-l-imāma wa-mā yataʿallaqu bihā.*

54. Ed. Modarressi, p. 143:12-14 (= f. 102a:1-3): *fa-maʿrifat dhālika huwa al-īmān wa-l-ikhlāl bi-shayʾ min ʿulūm hādhihi al-jumla aw al-qawl bi-mā yaṭʿanu fī baʿḍihā wa-yanfīhi yakūnu ʿāʾidan ʿalā al-tawḥīd bi-l-naqḍ wa-qālū anna hādha huwa al-kufr al-ṣarīḥ.*

55. Ed. Modarressi, p. 143:15-19 (= f. 102a:3-8): *wa-lladhī yadullu ʿalā anna al-muthbit yazharu fī aqwālihī mā yanquḍu hādhihi al-jumla annahu yaʿtaqidu anna al-bārīʾ lā yaqduru ʿalā iḥdāth nafs al-dhāt wa-anna qudratahu innamā tataʿallaqu bi-ḥāl ghayr al-dhāt wa-huwa mawjūd fī aqwālihim wa-hādhā yadullu ʿalā anna al-dhawāt khārija ʿan maqdūrihi wa-fī dhālika tanāhī maqdūrātihi waman qāla bi-tanāhī maqdūrihi kāna kāfiran ṣarīḥan.*

56. Shaykh al-Mufīd deals with the issue in his *Awāʾil al-maqālāt* (ed. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Khūʾīnī, Beirut 1414/1993 = *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd*, 4) under the heading *al-qawl fī al-maʿdūm* (§ 92, p. 98), where he states that in reality (*ʿalā al-ḥaqīqa*) the non-existent is neither substance, accident nor thing, and that it is a thing only metaphorically (*majāzan*). However, although al-Mufīd also indicates other positions on this issue, he refrains from passing judgment on those who hold them.

57. For this work, see *Dharīʿa*, vol. 11, p. 340, no. 2020; *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 3, p. 488, no. 7166.

58. Ed. Modarressi, p. 144:26-145:5 (= f. 103a:9-17).

tical with the reality of that thing in the external world; existence is therefore identical with essence, not additional to it. Thus the existence of a thing includes all its characteristics and is identical with its individual identity, and the various existent beings share existence only in expression (*ishtirāk lafẓī*). For Peripatetics and the majority of Imāmī theologians from the 7th/13th century onwards, by contrast, being is an ambiguous term (*bi-l-tashkīk*). Sharaf al-Dīn's fierce condemnation of the Bahshamī position in view of the dogmatic outlook of Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī appears therefore somehow anachronistic. That the refusal to adopt the philosophical notion of *wujūd* was deliberate is evident from the *urjūza* by Sharaf al-Dīn's son Shihāb al-Dīn al-'Awdī. Therein he outlines the views of the Bahshamiyya (he speaks of *mashāyikh al-mu'tazila*), the Peripatetics and Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī on the issue of existence and clearly supports the view of Abū al-Ḥusayn (f. 115a).

That the various writings discussed here were preserved in an apparently unique manuscript written in the hand of a member of the family suggests that the Banū al-'Awd, with their strict refusal to adopt philosophy into *kalām*, were quite exceptional in their time[59]. Mainstream Imāmī theology continued to be increasingly influenced by philosophy and later on also by the mystical tradition, as was the case for example with Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (d. after 906/1501)[60].

Appendix: Contents of MS. Bodleian Library (Oxford) Arab. F. 64

1.

F. 1a-2b (15 lines to the page), f. 3a-12b:8 (17/21 lines to the page)

Fragments of al-Sharīf al-Murtaḍā's treatise dealing with the question of whether man is a free agent or compelled in his actions, *Inqādh al-bashar min al-jabr wa-l-qadar*. The text has been edited in *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā* 1-3, Qum 1405[/1984-85], vol. 2, p. 175-257 and in *Rasā'il al-'adl wa-l-tawḥīd* 1-2, ed. Muḥammad 'Imāra, Cairo 1408/1988², vol. 1, p. 283-349. The first fragment (f. 1a-2b) corresponds to p. 184:9 [ed. 'Imāra, p. 291:9] (*wa-kull*)-187:16 [294:8] (*al-abṣār*). F. 6b:9-12b:8 corresponds to p. 231:10 [329:11] (*fī shatmihi*)-247 [342] (being the end of the text). The text prior to f. 6b:9 differs completely from the printed versions of the text (prior to p. 231:10 [329:11]) and may reflect a different recension, perhaps the paraphrased version by Abū Ja'far al-Ṭūsī[61].

On the text, see *Dharī'a*, vol. 2, p. 401-2, no. 1612; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 1, p. 512-13, no. 2265.

59. Hassan Ansari informs me that fragments of a copy of the Bodleian *majmū'a* are preserved in the private library of Muḥammad 'Alī Rawḍātī in Iṣfahān; cf, below, Appendix no. 8.

60. See S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35-nach 906/1501)*, Leiden 2000; *eadem*, "Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī und sein Spätwerk *Sharḥ al-bāb al-ḥādī 'ashar*", *Reflections on Reflections. Near Eastern Writers Reading Literature. Dedicated to Renate Jacobi*, ed. Angelika Neuwirth and Andreas Christian Islebe, Wiesbaden 2006, p. 119-145.

61. This version also circulated among Jewish scholars as is indicated by a one-leaf fragment from the Cairo Genizah (MS Cambridge University, T-S NS 223.088). See A. Shivtiel and F. Niessen, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections, Taylor-Schechter New Series*, Cambridge 2006, p. 244; G. Schwarb, "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's *Kitāb al-Īmā*", p. 80*.

F. 12b:9-11
Colophon [partly illegible]

... تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على ...
كتبها الفقير إلى الله تعالى أحمد بن الحسين العودي الأسدي الحلي يوم السبت سادس شهر شعبان المبارك سنة [أربعين ...] حامداً لربه جل وعز ومصلياً على [سيدنا] محمد ...

2.

F. 12b:12-13a:4

A partly illegible report about al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqafī (d. 95/714) asking the Baṣran scholars al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728), Wāṣil b. 'Aṭā' (d. 131/748-749), 'Āmir al-Sha'bī (d. between 103/721 and 110/728) and 'Amr b. 'Ubayd (d. 144/761) to put into writing their views concerning predestination and free will (*al-qaḍā' wa-l-qadar*). The recension contained in our *majmū'a* differs slightly from Abū al-Fatḥ al-Karājikī's (d. 449/1057) version (*Kanz al-fawā'id* 1-2, ed. 'Abd Allāh al-Ni'ma, Qum n.d, vol. 2, p. 364-365). On the report see also S. A. Mourad, *Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Leiden 2006, p. 198ff.

3.

F. 13a:5-55a:9

Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (d. between 300/912 and 310/922): *Firaq al-shī'a*

Al-Nawbakhtī's book on Shi'i sects has been edited by Hellmut Ritter (*Die Sekten der Schī'a von al-Ḥasan ibn Mūsā an-Naubaḫtī*, Istanbul 1931) on the basis of this very *majmū'a*, which he describes in the introduction to the edition (p. *wāw*). Ritter misread the name of the scribe as "al-'Awmī". It was evidently on the basis of Ritter's misreading that the error was repeated by Āghā Buzurg (*Dharī'a*, vol. 16, p. 179, no. 559; *Ṭabaqāt a'lām al-shī'a*, vol. 3, part 2, p. 6) and later scholars such as al-Sayyid Muḥammad Riḍā al-Ḥusaynī, ("Firaq al-shī'a, li-l-Nawbakhtī am li-l-Ash'arī?", *Turāthunā* 1 1405[/1984-85], p. 29-51 [p. 34]). As Ritter explains in his introduction, the manuscript was first mentioned by D. S. Margoliouth, "Khaṭṭābīya", *Enzyklopaedie des Islām: Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker* 1-4. Leiden/Leipzig 1913-1934, vol. 2, p. 1000: "Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Kitāb fīhi Maḏhāhib Firaḳ Ahl al-Imāma* (MS. aus dem Besitz von A. G. Ellis Esq.)". It was Alexander George Ellis (d. 1941) who provided Ritter with a copy of this text and most likely of the entire codex.

F. 55a:10-12
Colophon

فرغ من كتابته الفقير إلى الله تعالى أحمد بن الحسين العودي يوم الأحد الرابع من العشر الأول من شهر شعبان المبارك من سنة أربعين وسبعمائة حامداً لله ومستغفراً من ذنبه بمنه وكرمه

Added in small handwriting, possibly by a different hand:

بلغ مقابلةً على نسخة فصححت إلا ما زاغ عنه النظر ...

4.

F. 55b-87b

Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ʿAlī b. ʿUthmān al-Karājikī (d. 449/1057): *Maʿdin al-jawāhir wa-riyāḍat al-khawāṭir.*

This treatise containing Prophetical *aḥādīth* arranged in ten chapters has been edited by ʿAlī Riḍā Hizār (Qum 1422/2001) on the basis of three manuscripts, not including the present one. On the text and its author see *Dharīʿa*, vol. 21, p. 221-222, no. 4708; vol. 24, p. 130, no. 649 (Persian translation by ʿAbbās b. Muḥammad Riḍā b. Abī al-Qāsim al-Qummī, entitled *Nuzhat al-nawāẓir fī tarjamat maʿdin al-jawāhir*); GAL (= Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur* 1-2, Leiden 1943²), vol. 1, p. 434; GALS (= Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplementband 1-3, Leiden 1937-1942), vol. 1, p. 602; Kohlberg: *A Medieval Muslim Scholar, passim.*

F. 87b:13-14

Colophon

علقه الفقير إلى الله تعالى أحمد بن الحسين العودي الأسدي الحلي عفا الله عنه وفرغ من نسخة يوم الجمعة سادس وعشر (؟) من شهر شعبان المبارك من سنة أربعين وسبعمائة

5.

F. 88a-92a

Al-Shaykh al-Mufīd: *Kitāb al-nukat fī muqaddimāt al-uṣūl.*

An edition of this *kalām* treatise has been published by Sayyid Muḥammad Riḍā al-Ḥusaynī al-Jalālī on the basis of the codex described here and the following two additional manuscripts: (1) a copy preserved in the library of Āyat Allāh al-Sayyid al-Ḥakīm (Najaf) (MS 364/1) which was available to him in a microfilm copy owned by the Dānishgāh Library in Tehran (MF 3343); (2) a copy preserved in the Rawḍātī Library in Iṣfahān, copied by al-Sayyid Muḥammad al-Mūsawī al-Iṣfahānī. For a description of these two manuscripts, see *Muʿjam al-turāth al-kalāmī*, vol. 5, p. 419, no. 12297. The edition was published in *Turāthunā* 30-31 (1413/1993), p. 445-509, and in vol. 10 of *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd*, second *Risāla* (with separate pagination). It is also available on the website of the *Shabakat al-shīʿa al-ʿālamiyya* [http://shiaweb.org/shia/almufid/al-nekat_fi_al-aosal/ (consulted 09/10/2008)].

F. 92a:12-13

Colophon

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين فرغ من نسخه أفقر عباد الله تعالى أحمد بن الحسين بن العودي عفا الله عنه يوم السبت الرابع والعشرين من شهر شعبان من سنة أربعين وسبعمائة

6.

Ff. 92b-97b

Abū Jaʿfar al-Tūsī: *Masʾala fī taḥrīm al-fuqqāʿ*

For the text cf. *Dharīʿa*, vol. 20, p. 385, no. 3560; H. T. Modarressi, *An Introduction to Shīʿī Law: A Bibliographical Study*, London 1984, p. 200, where in addition to our Bodleian manuscript three manuscript copies are listed. This legal treatise has been published in *al-Rasāʾil al-ʿashr li-Shaykh al-ṭāʾifa al-imāmiyya Abī Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī al-Ṭūsī (385-460)*, ed. Muʾassasat al-nashr al-islāmī, Qum n.d., p. 253-266.

F. 97b:2-4

Colophon [partly illegible]

... [من شهر رمضان] المعظم من شهور سنة أربعين وسبعمائة ... عفا الله عنه

7.

F. 97b:5-98b

Brief creed (*ʿaqīda*) by a certain ʿAlī b. Ṭāhir al-Ṣūrī. No person of this name is mentioned in the Twelver Shiʿi biographical literature. Aḥmad al-Ḥusaynī suggests in his *Tarājim al-rijāl* 1-2, Qum 1414[/1993-1994], vol. 1, p. 372, no. 679 that the name as it appears in al-ʿAwdī's copy is probably an error for Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Ṭāhir al-Ṣūrī (6th/12th century). It may, however, be the same person as the author of item no. 13 (see below), viz. a certain al-Sharīf al-Ṭāhir. On him see Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa*, vol. 2/II, p. 59, 75. Ibn Ṭāhir's views on the subject of *muwāsaʿa* (in prayer) are said to have been refuted by Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Manṣūr b. Abī al-Ṣalāḥ in the *Risāla fī al-muḍāyaqa* (*Dharīʿa*, vol. 21, p. 134, no. 4298). Of his writings, *Qaḍāʾ ḥuqūq al-ikhwān al-muʾminīn* (see *Dharīʿa*, vol. 17, p. 137-38, no. 713) has been edited by Ḥāmid al-Khaffāf (Muʾassasat āl al-bayt li-iḥyāʾ al-turāth: Silsilat maṣādir Biḥār al-anwār, 4. The edition is available online: www.rafed.net/books/akhlaq/h-moam/index.html [consulted 10/12/2006]). The text of the [partly illegible] *ʿaqīda* is as follows:

بسم الله الرحمن الرحيم

عقيدة مباركة الابتداء حميدة الانتهاء نقلت عن الشيخ علي بن طاهر الصوري ... ونور ضريحه بمحمد وآله (؟) الطاهرين

اعلم أن معرفة الله تعالى واجبة لأن الإنسان إذا عرف الله تعالى كان أقرب إلى طاعته وأبعد من معصيته والله تعالى لا يُعرف بالضرورة ولا [ولا: مكرر في الأصل] بالمشاهدة ولا بالخبر ولا بالتقليد بل يعرف بالنظر الذي هو الفكر والفكر يكون في الجواهر والأجسام والأعراض المحدثة فإذا عرف حدوثها عرف أن لها محدثاً أحدثها وهو ليس بمحدث وهو تعالى قادر لصحة وقوع الفعل منه وعالم لإحكام الفعل منه، حي موجود لصحة كونه قادراً عالماً، سميع بصير في الأزلية سامع مبصر فيما لا ...، مدرك لجميع المدركات، مريد وكاره أعني أنه ليس بمحتاج ... كالأبصار الجواهر ولا ... عدل ... لا يفعل القبيح ولا يأمر ... ولا يريده، ونعتقد بنبوة سيدنا ومولانا [98أ] محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنه أشرف الرسل والأنبياء معصوم من الزلل قبل النبوة وبعدها خاتم النبيين لا نبي بعده إلى يوم القيامة وأن الله تعالى صدقه في دعواه وأظهر على يده معجزات (؟) تدل على صحة نبوته وهو القرآن المجيد وغيره من المعجزات التي خرق بها

العادات مثل شكوى البعير وكلام الذراع وتسبيح الحصا وإنباع الماء من بين أصابعه وإطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير وغير ذلك ويعتقد إمامة مولانا وسيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام والأحد عشر من أولاده وهم الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن والمهدي محمد بن الحسن صلوات الله عليهم أجمعين ويعتقد أنه أفضل خلق الله تعالى من بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم معصوم من الزلل قبل الإمامة وبعدها وقد نص الله تعالى عليه بقوله (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) [سورة المائدة (5): 55] ولم يعلم من لدن [98ب] آدم إلى يومنا هذا أن أحداً يصدق بالخاتم في الزكاة غير أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلى الله عليه وسلم وقد نص النبي عليه السلام بقوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي، وقوله عليه السلام: من كنت مولاه فعلي مولاه ومن كنت نبيه فعلي إمامه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وخذل من خذله وانصر من نصره. وقد نص النبي على الحسن والحسين بقوله عليه السلام: ابناي هذان إمامان قاما أو قعدا صمتا أو نطقا وقد [ورد (؟)، الأصل] نص النبي عليه السلام على الحسين وعلى التسعة من أولاده عليهم السلام بما رواه سلمان الفارسي رحمة الله عليه قال: دخلت على النبي صلى الله عليه والحسين بي على جالس على فخذه، فقال: يا سلمان، إن ابني هذا سيد ابن سيد أبو سادة حجة بن حجة أبو حجج إمام بن إمام أبو أئمة تسعة من ولده تاسعهم قائمهم صلى الله عليهم أجمعين. وهذه جملة كافية فيما وضعت له أدنى ما يجزئ. والحمد لله و... وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم عليهم تسليماً.

F. 98b

Colophon

علقه الفقير إلى الله تعالى أحمد بن الحسين العودي الأسدي الحلي عفا الله عنه سادس من (؟) شهر رمضان المعظم من شهور سنة أربعين وسبعمائة

8.

F. 99a-100b

Fatwā by Najm al-Dīn Abū al-Qāsim Ja'far b. Sa'īd ("al-Muḥaqqiq al-Ḥillī", d. 676/1277) concerning the status of one who upholds the doctrine that the non-existent (*ma'dūm*) is a stable (*thābit*, *ḥaqq*) thing. Najm al-Dīn rejects the doctrine but does not charge the holder of it with unbelief (*kufr*) or grave sin (*fusūq*)[62]. According to the editor's introduction to Ja'far b. al-Ḥasan Muḥaqqiq al-Ḥillī's *al-Maslak fī uṣūl al-dīn wa-talīhi al-risāla al-māti'iyya*, ed. Riḍā Ustādī, Mashhad 1373/1994, p. 18, no. 15, another manuscript of this *fatwā* is preserved in one of the private libraries of Iṣfahān (*risāla fī 'adam kufr man i'taqada bi-ithbāt al-ma'dūm lam yuṭba' ba'd wa-nuskha minhā mawjūda fī maktabat aḥad a'lām Iṣbahān dāmat ayyāmuhā*). It is likely that the copy of the *majmū'a* preserved in the Rawḍātī library is intended here (see above n. 59).

62. Āghā Buzurg erroneously ascribed this *fatwā* to al-Muḥaqqiq al-Karakī (d. 940/1534). See *Dharī'a*, vol. 5, p. 182, no. 799 (*jawāb su'āl 'an ithbāt al-ma'dūm*); vol. 10, p. 192-193, no. 480 (*al-Radd 'alā jawāb al-Muḥaqqiq al-Karakī*). See also Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'a*, vol. 4/II (*al-qarn al-'āshir*), p. 69. The mistake is repeated in *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 456-457, no. 4605 (*jawāb al-su'āl fī ithbāt al-ma'dūm*).

9.

F. 100b-104a

Counter-*fatwā* by Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn al-'Awdī, written against the *fatwā* by al-Muḥaqqiq al-Ḥillī. He insists that the doctrine constitutes unbelief and that its holder must not be given alms (*zakāt*). Composed apparently after the lifetime of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, who is referred to with the addition of *raḥimahu Allāh* (f. 101a:3)

Both *fatwā*s have been edited by H. T. Modarressi on the basis of the present manuscript: "Mufāwaḍa-i dar mas'ala-yi shay'iyyat-i ma'dūm", *Jashn-nāma-yi Ustādh Javād Muṣliḥ*, ed. Burhān Ibn Yūsuf, Los Angeles 1372/1993, p. 131-146. His edition of the text has been reproduced repeatedly: in *Mishkāt* 35 (summer 1371/1992), p. 186-197, in *Tārīkh u farhang-i mu'āṣir* 8 (1372/[1993]), p. 82-91, and in *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān [Islamic Heritage of Iran]*, ed. Rasūl Ja'fariyān, vol. 1, Qum 1373/[1994], p. 157-174.

10.

F. 104b:1-11

Excerpt from a work of al-Kulaynī [on *tawḥīd*]: *mimmā rawaynāhu min kitāb al-Kulaynī* (cf. Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *al-Kāfī* 1-8, ed. 'Alī Akbar al-Ghafārī, n.p. 1388[/1968-1969][3]), vol. 1, p. 105, no. 3:

محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن محمد بن زيد قال: كتبت إلى الرضا أسأله عن التوحيد فأملى عليّ: الحمد لله فاطر الأشياء بما يشاء، ومبتدعها ابتداءً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحداً بذلك لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيته، لا تضبطه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأبصار ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة وكلت دونه الأبصار وضل فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤية ووصف بغير صورة ونعت بغير جسم؛ لا إله إلاّ الله الكبير المتعالي. تم والحمد لله وحده

11.

F. 105a-107b

Creed by Sharaf al-Dīn Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. Abī al-Qāsim b. al-Ḥusayn b. al-'Awdī. No other manuscript of this work is known. The text of the creed is as follows:

بسم الله الرحمن الرحيم تصنيف الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل العلامة شرف الدين أبو عبد الله الحسين بن أبي القاسم بن الحسين بن العودي عفا الله عنه.

معرفة الله تعالى واجبة لوجوب شكره على أصول النعم، ولا طريق إلى معرفته إلا بالنظر فوجب النظر لوجوب ما لم يتم الواجب إلا به. والنظر هو الفكر، والفكر يكون في الجواهر والأجسام والأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا، والأجسام محدثة، لأنها لا تخلو من الحوادث، وما لم يخل من المحدث فهو محدث مثله، وكل محدَث يحتاج إلى محدث بالضرورة كالبناء والكتابة، والصانع جلّت عظمته قديم لانتهاء الحوادث إليه.

ويجب أن يكون قادراً لوقوع الفعل منه على وجه الجواز، وهو تعالى عالم لوقوع الإحكام وتكرره منه، وهو حي لثبوت كونه قادراً عالماً، وهو موجود لاستحالة وقوع الفعل من المعدوم. ويستحق

هذه الصفات لنفسه لا لمعان قديمة لبطلان قديم ثان معه، ولا لمعان محدثة لاستحالة حصولها منه أو من غيره من دون حصولها، وهو مدرك للمدركات سميع بصير لثبوت كونه عالماً بتفاصيل المعلومات والمسموعات والمبصرات، [105ب] وهو مريد وكاره لوقوع الفعل منه على وجه دون وجه وفي وقت دون وقت، وهو غني، لأن الحاجة لا تكون إلا لنفع أو لدفع ضرر وهما من توابع اللذة والألم وهما من توابع الشهوة والنفار وهما عرضان محتاجان إلى محل، وهو يتعالى عن ذلك. ولا يصح عليه الرؤية لاستحالة المقابلة أو حكمها عليه، ولا يجوز أن يكون جوهراً أو جسماً أو عرضاً لثبوت قدمه وحدوثها أجمع، ولا يجوز أن يدرك بشيء من الحواس، لأنها لا يدرك بها إلا ما كان جسماً أو جوهراً أو عرضاً، وهو يتعالى عن ذلك. وليس له مائية ولا صفة زائدة على ما ذكرناه لاستحالة إقامة دليل على ذلك، وهو واحد لاستحالة وقوع الفعل مع فرض الممانعة من اثنين أو أكثر من ذلك، ولقوله تعالى (قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ) [سورة الإخلاص (112):1]، وهو متكلم لوقوع الكلام منه وكلامه محدث، لأنه مؤلف من الحروف والأصوات المعقولة، ولقوله تعالى (مَا يَأْتِيهم من ذِكْرٍ من رَبهم مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) [سورة الأنبياء (21):2]. وهو قادر على القبيح، لأنه قادر لذاته، والقادر للذات غير متناهي المقدور، ولأنه أقدر منا، وهو لا يفعله ولا يريده ولا يأمر به لعلمه بقبحه وغناه عنه، فعلى هذا جميع ما فعله وأمر به وأباحه حسن لا وجه من وجوه القبح فيه.

والنبوة حسنة لا ينفك حسنها من وجوبها، لأنه [106أ] لا يمتنع أن يكون في أفعالنا ما هو مفسدة مقرب إلى فساد وما هو حسن مقرب إلى صلاح، ولا نعلم الفرق بينهما ضرورةً، لأن معرفة الله تعالى لا تكون ضروريةً، وهذا فرع عليها، والفرع لا يكون أقوى من الأصل فلم يبق يتميز لنا إلا بالبعثة فوجبت البعثة لذلك ولم ينفك وجوبها عن حسنها. والنسخ حسن، لأنه من فعله تعالى، وهو تابع للمصالح وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً. والدليل على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ادعاوه النبوة وظهور المعجزات عليه، ومعجزاته القرآن العظيم وغيره مما ظهر على يده. ووجه إعجاز القرآن أنه تحدّى به العرب مع قدرتهم على الفصاحة الزائدة في النظم والنثر والخطب والشعر فعجزوا عن معارضته وعدلوا عنها إلى الحروب وسفك الدماء، والعاقل لا يعدل عن الأسهل إلى الأشقّ إلا للعجز عنه، ولو عورض لنقلت المعارضة لأنها كانت تكون حجتهم، فلمّا لم تُنقل علمْنا أنه لم يعارض. والمعجزات الأخر مثل انشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصاء وإنباع الماء من بين أصابعه وإطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير والعلم بهذه المعجزات كون نقلها متواتراً. وهو معصوم عن المعاصي كلها لظهور المعجزات على يده ولأجل حصول التنفير [106ب] عن قبول قوله عند وقوع المعصية منه والرئاسة (؟) واجبة عقلاً بشرطين، أحدهما ارتفاع العصمة عن المكلفين الآخر لثبوت (؟) التكليف بدليل أن الناس متى كان لهم رئيس مهيب متصرف منبسط اليد (؟) كانوا إلى الصلاح أقرب وعن الفساد أبعد، وهذا معلوم ضرورة. والإمام يجب أن يكون معصوماً، لأنه لو لم يكن كذلك احتاج إلى إمام آخر، وذلك يؤدي إلى القول بأئمة لا نهاية لهم وهو محال، ويجب أن يكون حاوياً صفات الكمال بأسرها لقبح تقديم المفضول على الفاضل، ويجب أن يكون منصوصاً عليه لعدم العلم بمن هذه صفته الا لعلام الغيوب أو يظهر على يده معجز يدل على صدقه. والإمام بعد النبي صلى الله عليه وعلى آله علي بن أبي طالب لحصول النص عليه من الله بقوله تعالى (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ الله وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِين يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) [سورة المائدة (5): 55]، وهذه الآية نزلت في علي عليه السلام بإجماع الأمة، وبنصّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه النص الجلي المنقول بالتواتر يوم الدار، ويقول النبي له: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي، ومن جملة منازل هارون من موسى الإمامة، وبقوله: من كنت مولاه فعلي مولاه. والإمام بعد علي ولده الحسن عليهما السلام

بنص أبيه عليه عند وفاته وبنصّ النبي عليه وعلى أخيه الحسين عليهما السلام [107أ] بقوله ولداي هذان إمامان قاما أو قعدا صمتا أو نطقا. والإمام بعد الحسن أخوه الحسين بنص أخيه (؟) عليه عند وفاته، وبهذا النص المذكور عن النبي عليهما، وينص النبي أيضاً عليه بقوله: ولدي هذا إمام بن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم. وهذا بعينه دليل على إمامة التسعة من ولده. وصحيفة جابر الأنصاري تُعيّن أسماءهم، ونص كل واحد منهم على ولده أيضاً دليل على إمامته، وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: خلفتُ فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي حبلان ممدودان لن يفترقا حتى يردا على الحوض. والأمة بين قائلين، قائل يقول بصحة الإمامة بالاختيار، وقائل يقول بالنصّ والعصمة، وكل من قال بالعصمة والنصّ قال أن الأئمة هؤلاء. فالقول بالعصمة والنصّ وأن الأئمة غير هؤلاء قول ثالث يبطله الإجماع، وقد ثبت وجوب اعتبار النصّ والعصمة فتعيّن القول بإمامتهم وإلا خرج الحق عن الأمة. وغيبة الإمام حسنة، لأنها من فعله وهو معصوم، ولا يخلو إما أن يكون سببها من الله أو منه أو من الناس. لا جائز أن يكون من الله، لأنه لا يفعل قبيحاً، ولا منه لهذه الحجة أيضاً، فلم يبق إلا أن يكون من الناس والسبب فيها الخوف على النفس فمتى زال الخوف ظهر، والله الموفق للصواب.

تمت والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

12.

F. 107b

Mas'ala min kalām al-Shaykh al-Mufīd

This text, which deals with the issue of God's being willing, has been edited on the basis of the single manuscript described here in *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd*, vol. 10, treatise no. 4 (with separate pagination). It is included in *al-Mu'jam al-i'tiqādī* (electronic resource): *Mazīd min al-nuṣūṣ fī tafsīr ṣifāt Allāh ta'ālā min maṣādir madhhabinā wa-madhāhib al-mukhālifīn*, Markaz al-muṣṭafā (ṣ), p. 110. It is possible that the passage is a paraphrase of a similar section included in al-Karājikī's *Kanz al-fawā'id* (vol. 1, p. 79-81) which is not ascribed to al-Mufīd, though it precedes a section (*faṣl*) entitled *Min kalām shaykhinā al-Mufīd raḍiya Allāhu 'anhu fī al-irāda* (starting on p. 81; the text of *Kanz al-fawā'id* [vol. 1, p. 78-85] is quoted in *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd* by the editor as a *takmila* to *Mas'ala min kalām al-Shaykh al-Mufīd*). The authenticity of the text as a statement by al-Shaykh al-Mufīd is uncertain since it relies exclusively on the evidence of the Bodleian codex. The text of the note is as follows:

مسألة من كلام الشيخ المفيد رضي الله عنه

لا يخلو [يخلوا، الأصل] تعالى جدّه أن يكون مريداً لنفسه أو بإرادة، ولا يجوز أن يكون مريداً لنفسه، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريداً للحسن والقبيح، وقد دل الدليل على أنه لا يريد القبيح ولا يفعله. ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة، لأنها لا تخلو [تخلوا، الأصل] من أن تكون موجودةً أو معدومةً، ولا يجوز أن تكون معدومةً، لأن المعدوم ليس بشيء ولا يوجب لغيره حكماً. وإن كانت موجودةً لم يخل أن تكون قديمةً أو محدثةً، فإن كانت قديمةً وجب تماثلها للقديم تعالى. وكذلك السوادان والبياضان، فيجب تماثل القديمين كذلك. وأيضاً فلو كان مريداً بإرادة قديمة، لوجب قدم المرادات بأدلة قد ذُكرت في مواضعها، فلم يبق إلا أن يكون تعالى مريداً بإرادة محدثة،

وهذا باطل من حيث كانت الإرادة عند مثبتيها عرض، والأعراض لا تقوم بأنفسها، ولا بدّ لها من محال، ولم يخل [تخل، الأصل] محل هذه من أن يكون هو أو غيره، ومحال كونه تعالى محل شيء من الأعراض لقدمه. ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة محدثة تحل في غيره لوجوب رجوع حكمها إلى المحل، ولا يصحّ أن يكون حكمها راجعاً إلى محلّها ويكون تعالى مريداً بها، ووجودها لا في محل غير معقول، وإثبات ما ليس بمعقول يؤدّي إلى الجهالات، فثبت أنه مريد مجازاً لا حقيقة، فتأمل ذلك.

F. 107b:17
Colophon

تمت المسألة والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وآله الطاهرين علقها العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن الحسين بن الحلي عفا الله عنه

13.
F. 108a-b
Al-Mas'ala li-Sinān wa-l-jawāb li-l-Sharīf al-Ṭāhir
The title of the responsum is indicated on the upper margin of f. 108a, possibly added by a different hand. The identity of Sinān is uncertain, while the addressee is presumably identical with the above-mentioned 'Alī b. Ṭāhir al-Ṣūrī (see item no. 7). The text of the responsum on the worship of God is as follows:

بسم الله الرحمن الرحيم
مسألة سألتَ فقلتَ: من عَبَدَ الله من جهة الاسم فقد جهل أكثر مما علم، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد من ليس يعرفه فقد أحال على عدم، ومن قال أنه في خلقه فقد جعل له مكاناً يحويه، ومن قال أنه خارج عن خلقه فقد نفى وجوده، فكيف أعبد ولمن أعبد ولا بد من عبادة؟
الجواب وبالله التوفيق: إن الذي يجب على المكلف عبادته هو المسمى سبحانه، لا الاسم، ولا الاسم والمعنى، ولا من لا يعرفه، إذ عبادة الاسم وهو غير المسمى توجبه لها إلى غير من تحق له، ولا شبهة في جهل فاعل ذلك بل في كفره. وعبادة مجموعي الاسم الذي تحق له والاسم الذي هو غيره، فهذا [وهذا، الأصل] محض الشرك. وعبادة من لا يعرف دالة على جهل فاعلها وكفره، فلم يبق إلا أن المسمى سبحانه هو الذي يجب عبادته، ويلزم المكلفين معرفته وهو محدث الأجسام القادر العالم الحي الموجود لما هو عليه من صفة ذاته في الأزلية لا يزال كذلك في الأبدية، المدرك لكونه حياً ليس به شيء من الآفات، المريد الكاره الذي لا صفة له زائدة على هذه الصفات. ولا يشبه شيئاً من المحدثات ولا يجوز عليه حاجة ولا تدركه حاسة. ولا ثاني له في قدم ذاته، فاعرفه وأخلص في طاعته.
إن قلتَ: كيف أعرف، قلنا: إذا نظرتَ في الأجناس المتجددة على الإنسان حالة كونه نطفةً إلى حالة ضعفه وموته، علمتَ أنه لا بد لها من محدث جددها، وبعلم تقديرها علمنا أن محدثها غيرنا، وصحة الفعل منه يدلك على كونه قادراً. وتعرف أنه عالم بصحة الفعل المحكم منه، وبصحة هاتين الصفتين له ثبت كونه حياً موجوداً ويعلم استحقاقه تعالى لهذه الصفات الأربعة فيما لم يزل لاستحالة أن [108ب] يجددها لنفسه أو يجددها له غيره، وإذا كان استنادها إلى مجرد ذاته أو إلى معنى قديم يبطل بأن مجرد الذات يشاركه فيه غيره، والمعنى القديم يبطل بما يبطل به قديم ثان صح استنادها إلى ما هو عليه في الأزلية من صفة ذاته، وحصول المقتضي ومقتضاه منتفٍ يعلمك أنه لا يزال عليها في الأبدية، واقتضاء كون الحي حياً لكونه مدركاً بشرط وجود المدرَك وارتفاع

الموانع والآفات، وكونه سبحانه كذلك يقتضي كونه مدركاً، ووقوع أفعاله على وجه دون وجه آخر وفي حال دون أخرى برهان كونه مريداً، وثبوت كونه ناهياً يدل على كونه كارهاً، وعدم الطريق إلى إثبات صفة زائدة على ذلك ينفى [تنفي، الأصل] ثبوتها له تعالى، وقدمه سبحانه يحيل أن يشبه شيئاً من المحدثات، وبانتفاء جسميته ينتفى انتفاعه واستضراره، وبانتفائهما [وبانتفائها، الأصل] ينتفي حاجته، وعلمك بعدم جواز إثبات ما لا يعقل وأن حكم الإدراك المعقول يختص بالأجسام والأعراض وأنه تعالى [وحيد] في القدم فتأمل ذلك تأمل من طلب الهدى واطرح الهوى تعرف المعبود ونعوته [وبعونه، الأصل] سبحانه. ومع حصول هذه الجملة تفهم الجواب [ومع حصول الجواب تفهم هذه الجملة، الأصل] عن قولك: من قال أنه في خلقه فقد جعل له مكاناً يحويه، ومن قال أنه خارج عن خلقه فقد نفى وجوده، تأمل أيضاً قول أمير المؤمنين عليه السلام: إنه سبحانه مع كل شيء لا بمقارنة و[فرق] كل شيء لا بمزايلة، وقوله عليه السلام: إنه تعالى ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج [نهج البلاغة 4-1، تحقيق محمد عبده، بيروت، ج 2 ص 122]. واحذر وأن تتوهمه أو تتهمه، فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه، فهذه جملة كافية في الجواب، والله الموفق للصواب والحمد لله رب العالمين

14.
F. 109a-112b:10
Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī: *al-Bāb al-ḥādī 'ashar fīmā yajibu 'alā 'āmmat al-mukallafīn min ma'rifat uṣūl al-dīn*
The author added this short treatise as the eleventh chapter to his *Minhāj al-ṣalāḥ fī ikhtiṣār al-miṣbāḥ*. It was completed on 11 Dhū al-Ḥijja 723/11th December 1323. For manuscripts, commentaries, translations and editions of this popular *kalām* text see Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī*, p. 80-81, no. 36; al-Sayyid 'Abd al-'Azīz Ṭabāṭabā'ī, *Maktabat al-'Allāma al-Ḥillī*, Qum 1416[/1996], p. 65-71, no. 25; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 2, p. 7-10, no. 2527; *Dharī'a*, vol. 3, p. 5-7, no. 4.

f. 112b:11-13
Colophon

... وليكن هذا آخر ما ذكرناه في هذا الباب والله الموفق للصواب تأليف الشيخ الإمام العالم جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي رحمه الله تعالى قيل إنها نقلت من نسخة بخطه قدس الله روحه ...
علقها العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن الحسين العودي الأسدي الحلي عفا الله عنه نهار السبت الثالث والعشرين من شهر ذي الحجة من شهور سنة أحد وأربعين وسبعمائة حامداً ومصلياً على رسوله وآله الطاهرين تم

15.
F. 113a-119b
Shihāb al-Dīn Ismā'īl al-'Awdī: versified theological treatise (*naẓm*)
A second manuscript of this text, copied by Muḥammad b. Zayn al-'Ābidīn Mūsawī on 12 Muḥarram 1282/6th June 1865, is preserved in a collective manuscript owned by the Āyat Allāh Mar'ashī Najafī Library in Qum (MS Mar'ashī

2754). One of the editors, Ya'qūb Ja'farī, suggests that this later copy was made from our Bodleian Library manuscript (Introduction, p. 24). The text has been edited twice on the basis of the two known manuscripts, once by Ya'qūb Ja'farī ("Urjūza fī al-kalām", *Kalām* 4 [1371/1993], p. 20-38), and again by Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī ("Urjūza fī sharḥ al-yāqūt fī 'ilm al-kalām", *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān [Islamic Heritage of Iran]*, ed. Rasūl Ja'fariyān, vol. 8, Qum 1377/1998, p. 513-533). Neither of the editors consulted a third manuscript of the text, preserved in the Library of the University of Tehran (see *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 1, p. 221-22, no. 742).

F. 119b:16, continued in the margin
Colophon

تمت والحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله الطاهرين علقه الفقير إلى الله تعالى [أحمد بن الحسين العودي] السادس وعشرين من شهر ذي الحجة من شهور سنة إحدى وأربعين وسبعمائة أحسن الله تقضيها بمنّه وكرمه إن شاء الله تعالى
قوبلت على النسخة المكتوبة بخط المصنف فصححت

16.

F. 120a-121a
Aḥmad b. al-Ḥusayn al-'Awdī: *Waṣiyya*
No other manuscript of the text is known.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين
هذا ما أوصى به العبد الفقير إلى الله تعالى المحتاج إلى عفو ربه أحمد بن الحسين بن أبي القاسم بن الحسين بن العودي الأسدي الحلي:
إنه قدّم بين يديه ذخيرةً وعهداً بلقاء الله به حين قدومه على الله تعالى وعلى دار منعوت نعيمها بالبقاء وخروجه من دار منعوت بالغرور والفناء شهادتين، إحداهما [أحدهما، الأصل] شهادة أن لا إله إلا الله وحده المنفرد بصفات يستحقها لذاته، وهو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً قديماً سميعاً بصيراً، أي عالم بالمسموعات والمبصرات، مريداً وكارهاً، وأنه عدل حكيم لا يفعل القبيح ولا ما يجري مجراه من الإخلال بالواجب تنزيهاً لذاته عن التشبيه بشيء من سائر موجوداته، وأنه كلف الخلق لتمام حكمته وإحساناً إليهم وتفضلاً، وأمرهم ونهاهم لتمام لطف التكليف وخلقهم لغرض يخصهم وهو التكليف لإيصال المنافع وهو الثواب التي لا يحسن الابتداء بمثلها، وبعث الأنبياء لتمام الحكمة وإعلام المكلفين بتفاصيل التكاليف الشرعية. وأشهد أنه خصّنا بمحمد صلى الله عليه وآله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ... رسول [120ب] الله لأنه ظهر على يده المعجز كالقرآن وغيره تصديقاً لما ادعاه من الرسالة، وأن القيام بشريعته والعمل بها من الواجبات ... التي لا يجوز الإخلال بها لتمام طاعته، وأن النبي صلى الله عليه وآله معصوم من سائر القبائح الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها في حال الأداء وغيره، وأن النبي صلى الله عليه وآله نصب بعده حافظاً [حافضاً، الأصل] لشريعته ولطفاً لأمته وهو علي بن أبي طالب [+ بالنص المتواتر من النبي عليه السلام ولأنه أفضل لقوله تعالى (وأنفسنا وأنفسكم) (3/61)، والجملة مشطوبة في الأصل] ومساوي الأفضل أفضل ولقوله عليه السلام أقضاكم علي ولأنه أعلم [أعلم: إضافة في هامش الأصل] وأزهد من غيره طلق الدنيا ثلثاً والأدلة لا تحصى كثرةً، ثم من بعده ولده الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي

بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم محمد بن الحسن صاحب الزمان عليهم السلام بنص كل سابق على لاحقه وبالأدلة السابقة له. وأشهد أن الموت حق، وسؤال منكر ونكير في القبر حق، والنشور حق، وأن الله يبعث من في القبور، وأن الحساب حق، وأن الصراط والميزان حق، وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب إلى مكانها، وقد أخبر النبي الصادق بها فيجب الاعتراف بها ومن ذلك الثواب والعقاب [121أ] وأن الجنة وما قرب (؟) فيها من النعيم حق، والنار وعقابها حق، فأما ما ... بهذا ألقى الله تعالى، وبه أوصيكم سائر الإخوان ومن بعدي، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلم تسليماً إلى يوم الدين هذه الوصية قد اشتملت على الأصول الخمسة وهي أصول الإيمان فمن عرفها تحقيقاً كفاه في دخول الجنة وحصول الثواب الجزيل والنجاة من العذاب ومن جهل واحداً منها فهو في أسفل درك الشقاء
والعبد أحمد المذكور أولاً مقر بذلك كتب بخطه عفا الله عنه

17.

F. 121b-131b
Al-Khulāṣa fī al-kalām
This Imāmī theological treatise of uncertain authorship was evidently very popular among Twelver Shi'is from the 7th/13th century, as is indicated by the numerous extant manuscript copies of the text. See R. Mach and E. L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton 1987, p. 128-129; *Mu'jam al-turāth al-kalāmī*, vol. 3, p. 201-2, no. 5662. An additional manuscript of the text is held by the British Library (MS Or. 10968/2, f. 17b-26a).
The text has been edited twice: by Riḍā Mukhtārī and Ya'qūb 'Alī Burjī, "al-Khulāṣa fī 'ilm al-kalām, ta'līf Quṭb al-Din Sabzawārī (?)", *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān [Islamic Heritage of Iran]*, ed. Rasūl Ja'fariyān, vol. 1, Qum 1371[/1992], p. 340-365, and again by al-Sayyid Muḥammad Riḍā al-Ḥusaynī al-Jalālī, "al-Khulāṣa fī 'ilm al-kalām. Taṣnīf ... Quṭb al-Dīn al-Sabzawārī", *Turāthunā* 34 (1413[/1992-1993]), p. 124-226). The latter edition is available online [http://www.al-jalali.net/books/044/html (website consulted 24.04.2006)]. Neither of the editors consulted the present manuscript for their respective editions.

F. 131a:11-13
Colophon

علقها العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن الحسين بن أبي القاسم بن العودي الأسدي الحلي عفا الله عنه وذلك بتاريخ نهار الخميس رابع وعشرين شهر ذي الحجة من شهور سنة اثني وأربعين وسبعمائة

18.
F. 131a:14-16
Excerpt from an unidentified treatise containing a proof for the unity of God. The text of the (partly illegible) excerpt is as follows:

لو فرضنا موجودين واجبي الوجود، فلا بدّ أن يشتركا في الوجوب وقد تباينا في التقديرين (؟) والمغايرة إذ م به المشاركة مغاير لما به المباينة، فيكون كل واحد منهما مركباً، وكل مُركب ممكن، فإذ لو فرضنا واجبين اللذان يكونان ممكنين وهو محال ... الواجبين محال

19.
F. 131b
Excerpt from a work by Abū Ḥāmid al-Ghazālī in which he replies to a question on Qur'ān 15:29 and 38:72, being the beginning of his *al-Maḍnūn al-Ṣaghīr*, also known as *al-Ajwiba al-ghazāliyya fī al-masā'il al-ukhrāwiyya* or *Kitāb al-nafkh wa-l-taswiya* (Brockelmann, GALS, vol. 1, p. 747, no. 16; M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, édité et mis à jour par M. Allard, Beirut 1959, p. 99-100). The text has been printed as item no. 4 in a collective volume of Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī's writings entitled *Kitāb iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām* published in Cairo in 1309[/1891].

20.
F. 132a-133b
Fragment of forty *ḥadīth* (beginning and end missing)
The fragment is evidently written by a different hand and not an original part of the codex.

THREE POLEMIC EXCHANGES AT THE SAFAVID COURT

Devin Stewart
Emory University, Atlanta

Studies of Safavid Iran have shown that immigrant Twelver Shi'i scholars from the region of Jabal 'Āmil in Lebanon filled important judicial and religious functions, supported the Shi'i ideology of the Safavid Shahs, stewarded the conversion of a large percentage of the Iranian populace to Twelver Shi'i Islam, translated important works of Twelver Shi'i heritage from Arabic into Persian and made it accessible in commentaries and introductory works[1]. The 'Āmilī scholars' ideological support for the Shahs is particularly evident in their defence of Safavid and Twelver Shi'i positions against criticisms levelled by the Ottomans[2]. The following remarks focus on three incidents in which prominent 'Āmilī scholars, Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad al-'Āmilī and his two sons, Bahā' al-Dīn Muḥammad and 'Abd al-Ṣamad, answered the pointed criticisms of Ottoman ambassadors to the Safavid court during the reigns of Shah Ṭahmāsb I (r. 930-84/1524-76) and Shah 'Abbās I (r. 996-1038/1587-1629). These incidents show the complex relationship between the long and variegated tradition of Sunni-Shi'i polemics in the Islamic world and the socio-political circumstances in which particular polemic exchanges occurred[3]. They also explain, in part, the tremendous success of 'Āmilī scholars in Iran during the first 130 years of Safavid rule. Even more than their substantial background in Twelver Shi'i religious scholarship, their long experience living and studying with Sunnis, their familiarity with Sunni religious tradition and their skill in debate with Sunni opponents on polemical topics made these scholars in particular attractive to the Safavid Shahs and ensured that they would remain the leading religious authorities in Iran until the mid-seventeenth century.

1. Ḥusayn Muruwwa, *al-Tashayyu' bayna jabal 'āmil wa-īrān*, London 1987; Ja'far al-Muhājir, *al-Hijra al-'āmiliyya ilā īrān fī al-'aṣr al-ṣafawī: asbābuhā al-tārīkhiyya wa-natā'ijuhā al-thaqāfiyya wa-l-siyāsiyya*, Beirut 1989; A. J. Newman, "The myth of clerical migration to Safavid Iran: Arab Shiite opposition to 'Alī al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams* 33 (1993), p. 66-112; R. J. Abisaab, "The 'ulama' of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, migration and social change", *Iranian Studies* 27 (1994), p. 103-122; D. J. Stewart, "Notes on the migration of 'Āmilī scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 55 (1996), p. 81-103; M. F. Munfarid, *Muhājarat-i 'ulamā-yi shī'a az jabal 'āmil bih īrān dar 'aṣr-i ṣafavī*, Tehran 1998; R. J. Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London 2004.

2. E. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabische Handschriften*, Freiburg im Breisgau 1970, esp. p. 84-116, 128-137; Abisaab, *Converting Persia*, p. 19-20, 27, 33, 36, 52, 64-68, 82, 85, 112, 139-140.

3. On this topic in general, see E. Kohlberg, "Some Imāmī-Shī'ī views on the Ṣaḥāba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), p. 143-175 (reprinted in idem, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot 1991, chap. IX); idem, "'Alī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs and his polemic against Sunnism", in *Religionsgespräche im Mittelalter*, ed. B. Lewis and F. Niewoehner, Wiesbaden 1992, p. 325-350; D. J. Stewart, "Popular Shi'ism in medieval Egypt: Vestiges of Islamic sectarian polemics in Egyptian Arabic", *Studia Islamica* 84 (1996), p. 35-66.

Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad al-'Āmilī's letter to Sultan Sulaymān

Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad al-Ḥārithī al-Hamdānī (918-984/1512-1576) served as a leading legal authority in the Safavid Empire during the later reign of Shah Ṭahmāsb (r. 930-984/1524-1576) after immigrating to Iran in 961/1554[4]. In addition to his accomplishments as a jurist, his skill in composition and his ability to write elegant and rhetorically ornate prose are evident in a number of his works, particularly in his recently published travel account and letter to his teacher Zayn al-Dīn al-'Āmilī (d. 965/1558), and in the introductions to *Nūr al-ḥaqīqa wa-nawr al-ḥadīqa*, dedicated to the Ottoman Sultan Sulaymān (r. 926-974/1520-1566) and *Wuṣūl al-akhyār ilā uṣūl al-akhbār*, dedicated to Shah Ṭahmāsb[5]. One list of the works he authored includes the curious entry "very many epistles" (*munsha'āt kathīra jiddan*)[6]. Since the term *munsha'āt* regularly refers to chancery epistles, this entry suggests that Ḥusayn wrote a significant corpus of official correspondence for Shah Ṭahmāsb. The only extant text that fits this description, however, has been preserved in *Faḍā'il al-sādāt*, a late seventeenth-century work by Mīr Muḥammad Ashraf devoted to the topic of *sayyid*-ship. Noting that even distant descendants may be termed "son" (*walad*) in Arabic, he quotes as evidence a letter that Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad had written on Shah Ṭahmāsb's behalf to the Sultan Sulaymān:

> The Imāmī *mujtahid*s have also used this meaning and followed this path, as in the letter penned by the noble hand of the Master of exalted status, the very noble Shaykh Ḥusayn[7] b. 'Abd al-Ṣamad, father of the master of men of esoteric knowledge and the cream of the possessors of truth and certainty, Shaykh Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, which he penned on behalf of his highness Shah Ṭahmāsb, the king whose glory was like that of Jamshid, whose court was like paradise, to the Emperor of the Ottomans, Sultan Sulaymān b. 'Uthmān when [Shah Ṭahmāsb] gestured to him to do so. His noble script is well known and has circulated widely. A large group [of later writers] recorded statements identical to his, without any addition or subtraction.[8]

4. On this scholar see D. J. Stewart, "The first *Shaykh al-Islām* of the Safavid capital Qazvin", *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), p. 387-405; idem, "Husayn b. 'Abd al-Samad al-'Amili's treatise for Sultan Suleiman and the Shi'i Shafi'i legal tradition", *Islamic Law and Society* 4 (1997), p. 156-199; idem, "An episode in the 'Amili migration to Safavid Iran: the travel account of Husayn b. 'Abd al-Samad al-'Amili", *Journal of Iranian Studies* 39 (2006), p. 481-509.

5. See Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad al-Ḥārithī al-Hamdānī al-'Āmilī, *Wuṣūl al-akhyār ilā uṣūl al-akhbār*, ed. 'Abd al-Laṭīf al-Kūhkamarī, Qum 1981, p. 30-31; D. J. Stewart, "Treatise for Sultan Suleiman" ; idem, "Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran".

6. Mullā Muẓaffar 'Alī's (fl. 17th. cent.) Persian biography of Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, Arabic translation apud Mīrzā 'Abd Allāh al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, 5 vols, ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, Qum 1981, vol. 2, p. 119.

7. Reading *Ḥusayn* for *Ḥasan* in the text.

8. This is an approximate rendering; the passage appears corrupt. It reads: *wa-khaṭṭ-i sharīf-i īshān ma'rūf dā'ī, wa-jam'-i kathīri būd muwāfiq-i ān tarqīm shod bilā ziyāda wa-nuqṣān*. The term *dā'ī* does not make sense here; one would expect a near-synonym of *ma'rūf* such as *rāyij*, *shāyi'*, *mutadāwil* etc. The placement of *būd* is odd, and one would expect the *jam'-i kathīr* to act as the subject of the sentence, requiring *tarqīm kardand* rather than the passive construction *tarqīm shod*. I suggest the reading *wa-khaṭṭ-i sharīf-i īshān ma'rūf rāyij, wa-jam'-i kathīri ba'd [az ū] muwāfiq-i ān tarqīm kardand bilā ziyāda wa-nuqṣān*.

This is an answer to the letter of Sultan Sulaymān when he sent demanding [the return of] his sons from Shah Ṭahmāsb – may God prolong his victory and support! – when they had fled to his presence. I wrote this letter in the words of the Shah, in answer to [the Sultan's] letter. This was in the year nine hundred and sixty-eight – may God bring it to an excellent close!

In the name of God, the Merciful and Beneficent

Praise be to God, Who sent His messenger with guidance and the true faith, that he might make it triumph over all other religions despite the aversion of the polytheists, and who was addressed in the verses "We have sent you only as a mercy to the peoples" (Q. 21:107) and "Muḥammad the Messenger of God and those with him are hard against the infidels ..." (Q. 48:29). He was our grandfather, the Master of the earlier and later generations – may God's blessings and peace be upon him continually, for as long as the ages last! [And may God bless] our father, the Commander of the Faithful, the brother of the Prophet, his cousin, and his legatee, and the guardian of the believers as evident in the scriptural text "Your guardian is God, His messenger, and the believers who hold prayer and give alms while they are bowing down" (Q. 5:55)[9]. Therein lie a sign and a reminder for those endowed with perception. [He was] the Gate of the City of Knowledge[10], the loved one of God and the loved one of His Messenger, the one praised by both, and the master of whoever counted the Prophet his master, as *ḥadīth* reports testify[11]. [And God bless] our mother, the mistress of all women, Fāṭima al-Zahrā', whose rights were taken away in public[12] but who was buried in secret because of her anger against the one who had usurped her rights, after they had heard (the Prophet's statement): "Fāṭima is part of me. Whoever harms her, harms me. May God curse those who harm God and His Messenger, and may the cursers curse them!"[13] What an instructive warning this is to those who are endowed with consideration! [And God bless] our grandmother Khadīja the Elder, who was superior to all women in merit and who surpassed all in gaining the honour of precedence in Islam and the approval of the chosen Prophet. And [God bless] our forefathers, who are declared pure by the text of the Qur'an[14], those "... who were patient for the sake of their

9. Shi'is often interpret this verse as referring to 'Alī b. Abī Ṭālib; see M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven 1985, p. 17.

10. A reference to the statement attributed to the Prophet "I am the City of Knowledge and 'Alī is its gate ..."; al-Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-Irshād*, trans. I. K. A. Howard, Qum n.d., p. 21; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 14.

11. This refers to the *ḥadīth* of Ghadīr Khumm, a *locus classicus* for the Shi'i claim that 'Alī was explicitly designated by the Prophet as the next leader of the Muslim community; see al-Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-Irshād*, p. 119-127; see Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 15-16; L. Veccia Vaglieri, "Ghadīr Khumm", *EI²*, vol. 2, p. 993-994.

12. This is a reference to the Caliph Abū Bakr's decision not to grant Fāṭima her inheritance of the orchard of Fadak, a standard topic in Shi'i polemics against the Sunnis; see Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 20; L. Veccia Vaglieri, "Fadak", *EI²*, vol. 2, p. 725-727; W. Madelung, *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, p. 50-52.

13. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, faḍā'il al-ṣaḥāba*, 12, 16, 29; *nikāḥ*, 109; Muslim, *Ṣaḥīḥ, faḍā'il al-ṣaḥāba*, 93, 94; Abū Dāwūd, *Sunan, nikāḥ*, 12; al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ, manāqib*, 60; Ibn Mājah, *Sunan, nikāḥ*, 56.

14. A reference to Q. 33:33 *[...] innamā yurīdu Allāhu li-yudhhiba 'ankum al-rijsa ahla l-bayti wa-yuṭahhirakum taṭhīran* "[...] God only wishes to remove all filth from you, *ahl al-bayt*, and to

Lord alone, held prayer, spent of that which We provided them in private and in public, and warded off the bad deed with a good deed. They are the ones who will have as their ultimate residence the gardens of Eden – they will enter them along with those who are upright among their ancestors, wives, and descendants. The angels will enter upon them from every gate (saying,) "Peace be upon you because of what you have patiently endured. What an excellent final resting place!" (Q. 13:22-24). [And God bless] those who hold fast to the Book of God and the progeny (*'itra*) of the Prophet, the descendants of his house about whom the sound report has come down that whoever holds fast to them will never go astray[15]. In that there are signs for every patient and thankful one! They are we – I mean the sons of the people of the Prophet's house and their supporters (*shī'a*), because we will not hold fast to anything other than the Book of God and those about whom the Prophet commanded that one should hold fast to them. What a great point of pride is this, which surpasses every boaster! Our pedigrees shine more brilliantly than the Night of Power, and our memorable deeds are more famous than the Battle of Badr. Great citadels admit that they fall short in comparison with the palace of our glory, in response to which Sirius the Crosser has donned the banner of a jealous rival[16]. Our essence consists of the jewels of nobility, not the jewels of mother-of-pearl, and our rubies are pure-blooded free men, not precious stones. Thanks to God, we are not in any doubt with regard to our faith, for we are rightly guided, in certainty – and what certainty! Our opinion in it – and gratitude for this belongs to God – is stable, our force is strong, and our trap is prepared for every stubborn tyrant. The one of us who lives is fortunate, and the one who is killed is a martyr. God does not have good in store for the pious [except] ...[17]

Since the text begins with a short heading written by Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad explaining the context in which it was composed, this letter seems to derive ultimately from a collection of letters he had put together himself. The blessing that follows mention of A. H. 968 (1560-61) suggests that he added it to the collection before the end of that same year. Muḥammad Ashraf probably did not have access to that collection in its entirety, but rather was citing an intermediary source. This is suggested by his reference to the fact that Ḥusayn's letter had been copied by many later writers.

The context of the letter is the political crisis that occurred between the Ottomans and the Safavids when the Ottoman prince Bayezid rebelled against Sultan Sulaymān and then sought asylum with Shah Ṭahmāsb[18]. After fighting a major battle against his brother Selim at Konya in May 1559, Bayezid retreated

purify you completely". This verse is understood by Shi'is to state that God has purified the Prophet's descendants (*ahl al-bayt*); see W. Madelung, *The Succession to Muḥammad*, p. 14-17.

15. A reference to *ḥadīth al-thaqalayn*, another *locus classicus* for the authority of the Shi'i Imams after the Prophet; see Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 16-17; M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Jerusalem and Leiden 1999, p. 93-98.

16. Reading *Shi'rā al-'abūr* for *Shi'rā 'uyūr* in the text. Sirius is termed *al-'abūr* ("the crosser") because it appears to cross the Milky Way.

17. Muḥammad Ashraf Sibṭ Mīr Dāmād, *Faḍā'il al-sādāt*, Qum 1960, p. 421-422.

18. On this historical episode in general see Qāḍī Aḥmad Ghaffārī Qazvīnī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, ed. Mujtabā Mīnuvī, Tehran 1964, p. 304-308; R. M. Savory, *The History of Shah Abbas the Great*, Boulder, Colorado 1978, p. 166-173; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, 4 vols., Istanbul 1947-1955, vol. 2, p. 309-325.

to far eastern Anatolia and when he realized it would be extremely difficult to patch up relations with his father he decided to flee to Iranian territory. He set out for Iran from Amasya with 12,000 troops and his four sons Orhan, Mehmet, Mahmud, and Abdullah on 1 Shawwāl 966/7th July 1559[19]. Entering Iran from Erzerum, he proceeded to Tabriz, and then to the capital, Qazvin. According to Ghaffārī, who was watching from a rooftop, Bayezid's cavalcade entered Sa'ādat Square in Qazvin with great pomp and circumstance on 21 Muḥarram 967/12th October 1560[20].

Shah Ṭahmāsb received Bayezid well at first, seeing his defection as revenge for the defection to the Ottomans in 954/1547 of the Shah's brother Ilqās Mīrzā, whom they had used as a pretender to the Safavid throne, resulting in a destructive invasion of Iran's eastern provinces the following year. Sultan Sulaymān considered the presence of Bayezid and his sons in Iran a major threat and lost no time in bombarding Shah Ṭahmāsb with letters demanding that they be returned, in accordance with the Amasya Treaty of 962/1555. Shah Ṭahmāsb ultimately had second thoughts about supporting Bayezid, having seen how determined the Ottomans were to retrieve the rebel. At the same time he became increasingly worried about the danger posed by Bayezid's troops in Iran, and he was informed that the renegade prince might be plotting against him. On 22 Rajab 967/18th April 1560, the Shah placed Bayezid and his sons under arrest[21]. He delayed turning Bayezid over to the Ottomans, however, and sought to have him pardoned by Sultan Sulaymān. A major Ottoman embassy led by 'Alī Pasha, the governor of Mar'ash, and Ḥasan Āghā Qāpūchī and including a retinue of 700 crossed the border and reached Chukhūr-i Sa'd on 9 Jumādā II 968/25th February 1561[22]. They arrived in Qazvin on 22 Rajab 968/9th April 1561; five days later, the ambassadors attended the royal assembly and presented gifts to Shah Ṭahmāsb[23]. They were still at the Safavid court in Qazvin on 15 Sha'bān 968/1st May 1561[24]. Ṭahmāsb did not relinquish Bayezid to them, but delayed, asking for a new embassy led by more seasoned and reliable servants of the Sultan. After "several months" in Qazvin, 'Alī Pasha and Ḥasan Āghā returned to Istanbul, escorted by Ja'far Beg Ustājlū[25]. Another Ottoman embassy, this time led by Khosrow Pasha, the governor of Van, and 'Alī Āghā, the Qāpūchī-Bāshī, arrived in Qazvin on 14 Dhū al-Qa'dah 969/16th July 1562. On 21 Dhū al-Qa'dah 969/23th July 1562 Bayezid and his four sons were

19. Danişmend, *Kronoloji*, vol. 2, p. 316-318.

20. Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 304; Qāḍī Aḥmad b. Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn al-Qummī, *Khulāṣat al-tawārīkh*, ed. Iḥsān Ishrāqī, Tehran 1980, vol. 1, p. 406-407. Ghaffārī relates this event under the *hijrī-Turkī* year March 1560-March 1561, but clearly intends that Bayezid arrived in Qazvin in Muḥarram 967 and not Muḥarram 968. This is confirmed by the poetic chronogram *begu shahr-i Muḥarram būd wa Qūy-īl* ("say that it was the month of Muḥarram, and the Year of the Sheep") and also Muhtashimī's chronogram *māhī 'ajab resīd bih pābūsī-yi āftāb* ("a wondrous moon [i.e. Bayezid] arrived to kiss the foot of the sun [i.e. Ṭahmāsb]"), both of which add up to the date 967 A. H. The first also specifies that the event occurred in the year March 1559-March 1560.

21. Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 305-306; Qummī, *Khulāṣat al-tawārīkh*, vol. 1, p. 408-409.

22. Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 306.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. Qummī, *Khulāṣat al-tawārīkh*, vol. 1, p. 417-418; Ḥasan Beg Rūmlū, *Aḥsan al-tawārīkh*, ed. 'Abd al-Ḥusayn Navā'ī, Tehran 1978, p. 532.

handed over to the Ottoman envoys, who, to the observers' embarrassment and mortification, strangled them on the spot. A witness devised the chronogram *panj kam az zumra-yi 'Uthmānīyān* "five less from the crowd of Ottomans", which gives the date 974 minus 5, or 969 A. H., for the occasion[26]. On 19 Ṣafar 970/18th October 1562 yet another Ottoman embassy arrived in Qazvin, led by Ilyās Beg. In recognition of his service in relinquishing Bayezid, Shah Ṭahmāsb was presented with forty fully-decorated thoroughbred horses, fifteen thousand Ashrafi dinars – equivalent to thirty thousand tomans – and other precious gifts[27].

Seven letters from Sultan Sulaymān to Shah Ṭahmāsb concerning Bayezid have been preserved, an indication of the tremendous importance of this issue from the Sultan's point of view[28]. Two of the letters are dated, one Sha'bān 967/27th April-25th May 1560, and the other Rabī' I 968/20th November-19th December 1560[29]. Ḥusayn's letter is presumably a response to the letter of Sultan Sulaymān delivered by the embassy led by 'Alī Pasha and Ḥasan Āghā Qāpūchī in 968/1561. It may be the same letter dated Rabī' I 968/20th November-19th December 1560, if one takes into account the delays that may have occurred in their journey to Qazvin[30]. He must have composed the letter in Qazvin between Rajab 968/April 1561 and Ramadan 968/June 1561.

The extant text of the letter represents a short section of the whole, contrary to Āghā Buzurg's statement that the entire letter is preserved in *Faḍā'il al-sādāt*[31]. The text as it stands is limited to the opening blessing, and ends before the *ba'diyya*, the transitional phrase *ammā ba'd* that would introduce the body of the letter[32]. The quoted portion of Ḥusayn's letter ends abruptly and the text appears to be corrupt at several points as well. The original was certainly longer, and perhaps significantly so; it must have addressed a number of other topics unrelated to *sayyid*-ship, the reason for its being cited here, particularly the Shah's excuses for not handing over Bayezid and his sons to the Ottoman envoys immediately while at the same time claiming that he was not, in fact, violating the peace of Amasya of 962/1555, and perhaps asking that Sultan Sulaymān treat his rebel son with clemency or grant a general amnesty to Bayezid's supporters.

Ḥusayn's opening blessing, an obligatory and often hackneyed section of mediaeval Islamic texts, serves here to glorify the Safavid Shahs' ancestry. Their

26. Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 307-308; Rūmlū, *Aḥsan al-tawārīkh*, p. 534-535; Qummī, *Khulāṣat al-tawārīkh*, vol. 1, p. 431-433.

27. Ghaffārī, *Tārīkh-i Jahān-ārā*, p. 306.

28. Feridun Ahmed Bey, *Münşeat üs-selatin*, 2 vols., Istanbul 1857-1858, vol. 2, p. 25-50.

29. *Ibid.*, p. 26-28, 42-43.

30. *Ibid.*, p. 42-43.

31. Āghā Buzurg al-Ṭihrānī states that the topic of the letter is a response to Shah (sic!) Sulaymān's request that Shah Ṭahmāsb deliver his renegade son Bayezid to him, adding that the entire text is preserved in *Faḍā'il al-sādāt*; see Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, 28 vols., Qum 1987, vol. 5, p. 193. Muḥammad Ashraf ends the text with the phrase "until the end of the answer to the letter", indicating that it has been truncated; Muḥammad Ashraf, *Faḍā'il al-sādāt*, p. 422.

32. For the sake of comparison one may examine Ḥusayn's letter to Zayn al-Dīn al-'Āmilī; see Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad al-'Āmilī, *al-Riḥla*, published with Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, *al-'Urwa al-wuthqā*, ed. Muḥammad Riḍā al-Nī'matī and As'ad al-Ṭayyib, Qum 2001, p. 163-194; Yūsuf al-Ṭabājah, "Risālat al-Shaykh Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad al-'Āmilī, wālid al-Bahā'ī, ilā ustādhihi al-Shahīd al-Thānī (makhṭūṭa): taḥqīq wa-dirāsa", *al-Minhāj: majalla islāmiyya fikriyya faṣliyya* 29 (2003), p. 152-195

claim to be descendants of the Prophet was a common issue of polemic discussion between them and the Ottomans, who vigorously denied their pedigree. Modern historians have shown, in fact, that the supposed *sayyid*-genealogy of the Safavids, tracing their line to the Seventh Imam, Mūsā al-Kāẓim, was a forgery. In 1542, the court historian Mīr Abū al-Fatḥ revised Tawakkul Ibn al-Bazzāz's *Ṣafwat al-ṣafā'*, a history of the Safavid order originally completed ca. 751/1350, "rectifying" the original genealogy going back to a Kurd named Firuz and substituting the forged one[33]. Nevertheless, this pedigree, emphasized by Shah Isma'il I and subsequent monarchs, became a major facet of Safavid claims to legitimacy, drawing on the enormous respect and privileges traditionally accorded to *sayyids* in Iran. It also provided the Safavids boasting rights over the Ottoman Sultans, known to be descendants of barbarian warriors. Many of the Safavid chroniclers accepted and supported the Safavids' claim to be Ḥusaynid or Mūsawid *sayyids*. Inscriptions on newly founded mosques, as well, accepted the *sayyid* pedigree of the Safavid monarchs[34]. Countless dedications to the Shahs in treatises by scholars of the Empire hoping to gain a position or stipend emphasized this genealogy, including works by Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad, such as his *Wuṣūl al-akhyār ilā uṣūl al-akhbār*, completed ca. 961/1554, and his *al-'Iqd al-Ḥusaynī*, completed in 970/1563[35]. Abū al-Wafā' al-'Urḍī comments about the introduction to Bahā' al-Dīn al-'Āmilī's *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb*, discussed below, that while Shah 'Abbās's descent from al-Shaykh Ṣafī al-Dīn is unquestionable, his descent from Ḥusayn has not been established[36]. In keeping with the Safavid Shahs' general approach, Ḥusayn's strategy for promoting acceptance of their pedigree is to repeat the claim in a variety of ways rather than by producing convincing evidence for its authenticity, reciting a litany of statements about Ṭahmāsb's ancestors, all with the same premise. The content suggests that Ḥusayn's letter responds to an expression of doubt cast on the Shahs' pedigree. Such a statement does not appear in Sultan Sulaymān's letter of Rabī' I 968/November-December 1560, but may have been voiced by the ambassadors who delivered it.

At the same time Ḥusayn cleverly uses the blessing simultaneously to present a number of standard Shi'i arguments for the authority of the Shi'i Imams, the special status of the Prophet's family and the negative qualities of some prominent Companions of the Prophet. He makes polemical points by presenting some of the most damning evidence against the Companions of the Prophet, evidence that cannot be easily rejected by a Sunni audience because it appears in the canonical Sunni *ḥadīth* collections. The well-known case of Fāṭima's inheritance of

33. See M. M. Mazzaoui, *The Origins of the Ṣafawids: Šī'ism, Ṣūfism and the Ġulāt*, Wiesbaden 1972, p. 46-51; H. R. Roemer, "The Safavid period", p. 189-350 in *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, ed. P. Jackson and L. Lockhart, Cambridge 1986, p. 198-199. Both refer to articles by Aḥmad Kasravi Tabrīzī in *Āyanda* 2 (1926-1928) and Zeki Velidi Togan, "Sur l'origine des Safavides", in *Mélanges Louis Massignon*, 3 vols., Damascus 1957, vol. 3, p. 345-357, who independently critiqued the Safavid claim to a *sayyid* pedigree, arguing that *Ṣafwat al-ṣafā'* had been altered in later editions.

34. A. J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London 2006, p. 29-30.

35. Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad al-Ḥārithī al-Hamdānī, *Wuṣūl al-akhyār*, p. 30-31; idem, *al-'Iqd al-Ḥusaynī [al-Ṭahmāsī]*, Yazd n.d., p. 2.

36. Abū al-Wafā b. 'Umar al-'Urḍī, *Ma'ādin al-dhahab fī al-a'yān al-musharrafa bihim Ḥalab*, ed. Muḥammad al-Tūnjī, Aleppo 1987, p. 289.

the orchard of Fadak from her father, which was blocked by Abū Bakr, the first Caliph, is coupled with a reference to a *ḥadīth* that equates angering Fāṭima with angering the Prophet; in addition, those who anger the Prophet should be cursed. Ḥusayn thus justifies cursing the Prophet's Companions, a major polemic issue between the Ottomans and the Safavids[37]. Yet he cleverly comes very close to cursing Abū Bakr without ever mentioning the Caliph's name; the curse is merely implied. It appears that Shah Ṭahmāsb felt he was in a very strong position vis-à-vis the Ottomans at this point, with Bayezid in his custody, and could afford to press Safavid and Shi'i ideological claims on Sultan Sulaymān and his government. Again, this element of the text might be a response to criticisms of Shi'i doctrine voiced by the ambassadors.

The letter stands as one example of an 'Āmilī scholar writing on behalf of the Safavid monarchs, defending and upholding their ideological positions and their legitimacy against Ottoman attacks. The particular skills required in this situation were the ability to craft elegant Arabic texts in artistic prose and profound knowledge of Islamic history and tradition in general and Sunni-Shi'i polemics in particular.

Bahā' al-Dīn al-'Āmilī's *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb*

Abisaab's recent work on Safavid Iran has advanced scholarship by analysing a number of previously unexamined texts by 'Āmilī scholars, many of which remain unpublished. Prominent among these works are *Maṭā'in al-mujrimiyya fī al-radd 'alā al-ṣūfīya* and *Nafaḥāt al-lāhūt fī la'n al-jibt wa-l-ṭāghūt* by al-Muḥaqqiq al-Karakī (d. 940/1534), treatises on the murder of 'Umar b. al-Khaṭṭāb by Mīr Sayyid Ḥusayn al-Karakī (d. 1001/1592-93), *al-I'tikāfiyya* by Luṭf Allāh al-Maysī (d. 1032/1622-23), *al-Sihām al-māriqa min aghrāḍ al-zanādiqa* by 'Alī al-'Āmilī (d. 1103/1692) and two treatises by Bahā' al-Dīn al-'Āmilī on the prohibition of meat slaughtered by Jews or Christians[38]. The present remarks focus on the first of the two treatises by Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, which has been published under the titles *Risāla fī ḥukm dhabā'iḥ ahl al-kitāb* and *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb*. The second treatise, which bears the title *Risāla fī najāsat dhabā'iḥ al-kuffār wa-ṣanā'i'ihim*, remains unpublished.

Bahā' al-Dīn Muḥammad al-Ḥārithī al-Hamdānī al-'Āmilī (953-1030/1547-1621), known as al-Shaykh al-Bahā'ī, was the eldest son of Ḥusayn b. 'Abd al-Ṣamad. He was born in Ba'labakk and came to Iran in 961/1554 with his family at the age of seven. He eventually became the *shaykh al-islām* of Isfahan, and from ca. 1591 until his death in 1621 was the foremost religious authority in the Safavid Empire[39].

37. Eberhard, *Osmanische Polemik*, p. 104-110.

38. Abisaab, *Converting Persia*, p. 24-27, 46-47, 64-66, 83-86, 102-103, 115-118.

39. On this scholar see E. Kohlberg, "Bahā' al-Dīn al-'Āmilī", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, p. 429-430; A. J. Newman, "Toward a reconsideration of the 'Isfahān school of philosophy': Shaykh Bahā'ī and the role of the Safawid 'ulamā'", *Studia Iranica* 15 (1986), p. 165-199; Dalāl 'Abbās, *Bahā' al-Dīn al-'Āmilī adīban wa-faqīhan wa-'ālīman*, Beirut 1995; D. J. Stewart, "A biographical notice on Baha' al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)", *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), p. 563-571; idem, "*Taqiyyah* as performance: the travels of Baha' al-Din al-'Amili in the Ottoman Empire (991-93/1583-85)", *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 4 (1996), p. 1-70; idem, "The lost biography of Baha' al-Din al-'Amili and the reign of Shah Isma'il II in Safavid historiography", *Iranian Studies*

The existence of his first treatise on the legal status of meat slaughtered by Jews and Christians has been mentioned in many sources to date, but with little or no comment on the context in which it was written; the existence of the second has rarely been noted. Bibliographies of Bahā' al-Dīn that appear in the main Twelver biographical dictionaries include the first work[40]. Al-Kantūrī (d. 1286/1869) lists Bahā' al-Dīn's *Risāla fī dhabā'iḥ ahl al-kitāb* in his bibliography of Shi'i books. He reports that Bahā' al-Dīn wrote it at the command of Shah 'Abbās in response to a letter from the Ottoman Sultan disparaging Shi'i jurists for declaring meat slaughtered by the People of the Book forbidden[41]. Brockelmann notes the existence of just one manuscript copy of the work, in the Imperial Library in St. Petersburg. He explains, presumably paraphrasing the manuscript catalogue, that it is a refutation of the Sunni argument, based on Sūra 57 (sic)[42], for the legality of meat slaughtered by Christians and Jews[43]. Āghā Buzurg's monumental catalogue of Shi'i works includes descriptions of both treatises. The first of the two, *al-Dhabīḥiyya* (not the original title but merely Āghā Buzurg's title of convenience for this and similar treatises), was written on behalf of Shah 'Abbās in answer to an Ottoman ambassador[44]. The second treatise resembles the first but treats in addition the ritual impurity of unbelievers and the legal ruling concerning artefacts manufactured by them, including silver and gold items, clothing, and so on[45]. Modarressi's bibliography of Shi'i legal works includes the first treatise only; he lists twelve manuscript copies as well as one published edition[46]. The work has now been published three times: in a lithographed collection of treatises by various Shi'i scholars entitled *Kalimāt al-muḥaqqiqīn* in 1897-98, in a reprint of *Kalimāt al-muḥaqqiqīn* in 1981-82 and a new edition by Zuhayr al-A'rajī in 1990[47].

Little had been said about the two treatises before Abisaab's discussion, though the first is fairly well known and has been mentioned in a number of studies devoted to Bahā' al-Dīn's life. Nafīsī lists one work with the title *Risāla fī dhabā'iḥ ahl al-kitāb*, noting that he possesses a manuscript copy and that it was written at the request of Shah 'Abbās to a question posed by an Ottoman ambassador[48]. Etan Kohlberg mentions it along with *Jāmi'-i 'Abbāsī* as an example of Bahā'

31 (1998), p. 1-29; R. J. Abisaab, "New ropes for royal tents: Shaykh Bahā'ī and the imperial order of Shah 'Abbas (996-1038/1587-1629)", *Studies on Persianate Societies* 1 (2003). p. 29-56.

40. Mīrzā 'Abd Allāh al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 5, p. 89; Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil fī dhikr 'ulamā' jabal 'āmil*, 2 vols., Baghdad 1965-1966, vol. 1, p. 155; Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī, *Lu'lu'at al-baḥrayn*, ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1966, p. 21; Muḥsin al-Amīn, *A'yān al-shī'ah*, 10 vols., Beirut 1984, vol. 9, p. 244.

41. I'jāz Ḥusayn al-Nīsābūrī al-Kantūrī, *Kashf al-ḥujub wa-l-astār 'an asmā' al-kutub wa-l-asfār*, Qum 1988-1989, p. 262 (no. 1391).

42. This must be Q. 5:7 according to Flügel's Qur'ān = Q. 5:5 according to the Egyptian edition.

43. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., 3 supp. vols., Leiden 1937-1949, GII, p. 414.

44. Al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, vol. 10, p. 3-4.

45. *Ibid.*, p. 4.

46. Hossein Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shī'ī Law: A Bibliographical Study*, London 1984, p. 200.

47. Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, *Risāla fī dhabā'iḥ ahl al-kitāb*, in *Kalimāt al-muḥaqqiqīn*, Tehran 1897-1898 (reprinted Qum 1981-1982), p. 526-530; Bahā' al-Dīn al-'Āmilī, *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb*, ed. Zuhayr al-A'rajī, Beirut 1990.

48. Sa'īd Nafīsī, *Aḥwāl wa-ash'ār-i fārsī-yi Shaykh Bahā'ī*, Tehran 1937, p. 102, 165.

al-Dīn's legal scholarship[49]. Al-Tūnjī mentions the work and remarks that Bahā' al-Dīn composed it in answer to a discussion between Shah 'Abbās and Ottoman ambassadors[50]. Andrew Newman writes: "Like his father, Husayn, Bahā'ī also wrote several religious treatises which touched directly on and supported Safawid interests. 'Abbās once asked Bahā'ī to compose a reply to certain Ottoman *'ulamā* who had written to question Safawid policy toward the slaughtering practices of the *dhimmī*"[51]. Dalāl 'Abbās provides a short summary of the work and characterizes it as a doctrinal treatise defending Twelver positions and a work of comparative Islamic law[52]. Muḥammad Qaṣrī lists both treatises devoted to this topic among Bahā' al-Dīn's legal works[53]. In sum, Bahā' al-Dīn's authorship of a treatise discussing the legal status of meat slaughtered by the People of the Book has been recorded in a number of biographical dictionaries, bibliographies, and studies of his life and works. Several authors have discussed the work to a limited extent, remarking that it involves Sunni-Shi'i legal polemics and that it was written in answer to a question from an Ottoman ambassador to Shah 'Abbās. A close reading of the introduction to the work shows that it was a response to a question from an Ottoman ambassador in attendance at the court of Shah 'Abbās, and not to a letter sent by the Ottoman Sultan or scholars in Ottoman territory. The question did not come from a group of Sunni authorities, but from an individual scholar. Most sources have either ignored the second treatise altogether or simply assumed that it was identical with the first.

Abisaab attempts to provide a socio-political interpretation of both treatises, with emphasis on the first, *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb*[54]. She insists that one cannot simply view this work as part of an a-historical discussion of points of Islamic law, but must consider its specific context in order to understand it properly: "The explanation for this must be sought in each historical instance and social occasion when Shi'ite jurists put forward such views. For our purpose, we will focus on the historical occasion that shaped Bahā'i's ruling"[55]. She recognizes that the *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb* was written as the result of an exchange between Shah 'Abbās and an Ottoman ambassador, but points out that it is undated. A main purpose of the treatise is to defend Shi'i legal positions against Ottoman slanders and accusations of violating consensus. However, Abisaab suggests that the work may address a more specific and pressing political issue having to do with Safavid relations with Armenians. She writes:

> It is also possible that the Shah feared that the Ottomans were manipulating this question to undermine the affinity between him and the Christian Safavid population, particularly the Armenian merchants of Julfa. Julfa, in Isfahan[56], fell under Safavid rule in 1603. Even when Julfa was under Ottoman control, and before its commercial eminence in the late sixteenth century, Julfa's Armenian merchants had close and amical ties with Shah Abbas[57].

This interpretation is plausible. The Ottomans and the Safavids indeed were in competition over Armenia, the population of which was Christian. One might include in this assessment as well the Christian region of Georgia, which was also highly contested between the two, but the Armenians, as Abisaab points out, were more prominent in trade. Calling attention to the traditional Shi'i strictures on relations with Christians and Jews and contrasting them with the more lax provisions in Sunni Islamic law may well have served to convince Christians that the Ottomans were preferable political or commercial allies. It is certainly true that Shah 'Abbās I had initiated a phase of more amical relations with Christians and Jews in the Empire, not out of a spirit of altruism, but in order to promote economic prosperity through increased trade, and also to work toward an anti-Ottoman alliance with the Christian powers of Europe[58].

Nevertheless, the absence of a date has posed a significant obstacle to providing an explanation for the underlying message of Bahā' al-Dīn's treatise and the motivations behind it. Abisaab admits, "Given the absence of a date for Bahā'i's treatise on *dhaba'ih*, it is difficult to furnish the direct reasons for its composition"[59]. With the exception of Abisaab's discussion, none of the studies that address the text have assigned a date to it, even tentatively. This is somewhat unusual, for most of Bahā' al-Dīn's treatises are dated carefully; there remains a possibility that one of the extant copies of the work includes a dated colophon. It is clear from the introduction of the work that it was written for Shah 'Abbās and that it was composed in response to a question from an Ottoman ambassador. There were, however, a number of Ottoman embassies to the Safavid court during Shah 'Abbās's reign, and the treatise does not provide many clues that allow the specific embassy involved to be determined.

The information necessary to solve this problem is provided by the Sunni scholar Abū al-Wafā' al-'Urḍī (d. 1071/1660-61) in his book on famous notables who passed through his home town, Aleppo. In the substantial entry on Bahā' al-Dīn, which describes the latter's visit to Aleppo and his interactions with al-'Urḍī's father ca. 991/1583[60], al-'Urḍī mentions that he saw the treatise in question for one night only, because its owner left the next day, taking the book with him. In his opinion Bahā' al-Dīn's arguments for the Shi'i legal position were flimsy; he planned to refute the work. He specifies in addition that the Ottoman envoy who asked the question to which the treatise responds was Khiḍr b. Ḥusayn al-Māridīnī Efendi, who had represented Sultan Ahmad I (r. 1603-1617) at the Safavid court[61].

49. Kohlberg, "Bahā' al-Dīn al-'Āmilī", p. 429-430.
50. Muḥammad al-Tūnjī, *Bahā' al-Dīn al-'Āmilī adīban shā'iran 'āliman*, Damascus 1985, p. 47.
51. Newman, "Toward a reconsideration", p. 177.
52. Dalāl 'Abbās, *Bahā' al-Dīn al-'Āmilī*, 558-559.
53. Muḥammad Qaṣrī, *Sīmā'ī az Shaykh-i Bahā'ī dar ā'īna-yi āthār*, Mashhad 1995, p. 59.
54. Abisaab, *Converting Persia*, p. 64-66. Nearly identical is the discussion in Abisaab, "New ropes for royal tents", p. 42-45.
55. Abisaab, *Converting Persia*, p. 64.
56. This must be an inadvertent error. Abisaab clearly intends Julfa in Armenia itself as opposed to the quarter of the same name designated for Armenians in Isfahan.
57. Abisaab, *Converting Persia*, p. 64.
58. R. M. Savory, "Relations between the Safavid State and its non-Muslim minorities", *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), p. 435-58.
59. Abisaab, *Converting Persia*, p. 66.
60. Abū al-Wafā' b. 'Umar al-'Urḍī, *Ma'ādin al-dhahab*, p. 287-295.
61. al-'Urḍī, *Ma'ādin al-dhahab*, p. 289, 365. He also mentions in the biographical notice devoted to Khiḍr that Bahā' al-Dīn's treatise was composed in answer to Khiḍr Efendi's question. Al-Muḥibbī also includes this information in his biographical notice on Bahā' al-Dīn, drawing on al-'Urḍī's text; see Muḥammad Amīn b. Faḍl Allāh al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-athar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ashar*, 4 vols., Beirut 1966, vol. 2, p. 129-130.

There is little reason to doubt al-'Urḍī's identification, which has not been mentioned in scholarly literature on Bahā' al-Dīn to date[62]. Khiḍr Efendi, who had passed through Aleppo in 1013/1604-5, was a jurist and scholar of some standing. He had the distinction of fluency in Turkish, Persian and Arabic, and he wrote elegant prose and poetry in all three languages. He served as the chief judge of Mardin, and became the close associate of Naṣūḥ Pasha, who served as governor of Diyār Bakr and then as Grand Vizier. He died in 1022/1613[63]. The identification of the ambassador in question makes it possible to fix the date of the treatise quite precisely. During the last phases of the Ottoman-Safavid war in Azerbaijan, Armenia, and Georgia in the early seventeenth century, Naṣūḥ Pasha and Khiḍr Efendi played crucial roles in negotiating a peace treaty with the Safavids in 1611.

The contest over Azerbaijan between the Ottomans and the Safavids goes back to the early sixteenth century. Despite the massive blow to the Safavids in the Battle of Chaldiran in 1514 and three major campaigns during the reign of Sultan Sulaymān, Azerbaijan was overrun by the Ottomans several times but not held for any lengthy period. The Treaty of Amasya recognized Safavid control over the province and successfully prevented major conflicts for over two decades. Between 1578 and 1590, during the civil strife which followed the death of Shah Ṭahmāsb in 1576 and the disastrous reign of Shah Isma'il II (r. 1576-77), the Ottomans invaded Azerbaijan and were able to hold most of that province as well as parts of Kurdistan, Armenia, and Georgia. In 1590 their conquest was recognized in a humiliating treaty signed by Shah 'Abbās, who needed peace with the Ottomans in order to re-establish stability within his realm and to repulse the Uzbegs in the East. After nearly reconquering every province in the Empire and then pushing the Uzbegs out of Khurasan, 'Abbās turned to Azerbaijan, devoting all his resources to regaining the province that contained the first capital of the Empire, Tabriz. Beginning in 1603, years of relentless campaigning enabled the Shah to regain most of Azerbaijan, forcing one Ottoman garrison after another to surrender or flee. Faced with a long and draining series of campaigns far from Istanbul and without reliable supply lines, Ottoman officials decided that it was best to conclude a new peace with the Safavids. The treaty was the accomplishment of two Ottoman Grand Viziers, Murād Pasha (1606-1611) and Naṣūḥ Pasha (1611-17)[64].

Murād Pasha, acting as the commander in chief of the Ottoman forces, spent the winter of 1610-11 at Āmid in the province of Diyār Bakr. At the time, he sent Chavush Khayr al-Dīn as an envoy to Shah 'Abbās, to test his willingness to conclude a peace treaty. The Shah sent back positive letters indicating that he was in fact disposed to do so. At this point, however, Murād Pasha fell ill and passed away on 25 Jumādā I 1020/5th August 1611[65]. During Murād Pasha's illness Naṣūḥ

62. Al-Tūnjī, however, remarks that al-'Urḍī discusses Bahā' al-Dīn's treatise on meat slaughtered by Jews and Christians; al-Tūnjī, *Bahā' al-Dīn al-'Āmilī*, p. 47.
63. al-'Urḍī, *Ma'ādin al-dhahab*, 363-65.
64. J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, 10 vols., reprint Graz, Austria 1963, vol. 4, p. 445-453; Danişmend, *Kronoloji*, vol. 3, p. 255-258; B. Kütükoğlu, *Osmanlı-iran siyâsî münasebetleri*, Istanbul 1993, p. 276-278.
65. Iskandar Beg Munshī, *Tārīkh-i 'ālam-ārā-yi 'abbāsī*, Tehran 1971, p, 830; Savory, *History of Shah Abbas the Great*, p. 985-987; Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, vol. 4, p. 447.

Pasha, then governor of Diyār Bakr, had taken over his duties, and when Murād Pasha died Naṣūḥ Pasha became Grand Vizier in his place. The letter of appointment arrived from Istanbul on 12 Jumādā II 1020/22nd August 1611[66]. One of the very first acts of the new Grand Vizier was to send Khiḍr Efendi as envoy to Shah 'Abbās I to continue negotiations for a peace treaty. Iskandar Beg describes the circumstances surrounding the embassy in some detail[67]. That year, the Year of the Pig (Tengūz-īl), had begun on 6 Muḥarram 1020/21st March 1611[68]. The Shah spent the three spring months, March 21st-June 20th, in Isfahan, then marched to Azerbaijan, proceeding slowly, by stages, to Awjān[69]. Shah 'Abbās left the court in Awjān and made a trip to the Safavid shrine at Ardabil with a smaller, exclusive retinue, including *mashāyikh*, which here must refer to the prominent religious scholars associated with the court, presumably including Bahā' al-Dīn al-'Āmilī. After returning from Ardabil to Awjān, the Shah heard that Murād Pasha had died and been replaced by Naṣūḥ Pasha. At this point Khiḍr Efendi arrived in Awjān as the Ottoman envoy sent by Naṣūḥ Pasha to the Safavid court. This would have been in late August or early September 1611.

The Safavid historian Iskandar Beg Munshī does not give the envoy's name, but there is no doubt about his identity, as he is described as the former the Judge of Mardin:

> At this time one of the Ottoman scholars, an experienced and eloquent man who had been the Judge of Mardin, came as an envoy from Naṣūḥ Pasha to the foot of the Exalted Throne, and gained the distinguished honour of kissing the royal carpet in the summer camp at Awjān. After [kissing][70] the supports of the dominion-fated throne, he delivered the content of his message. The essence of it was that the position of commander-in-chief and full powers to make decisions in regard to peace or war with the Qizilbash previously held by Murād Pasha were now delegated to that benevolent man [Naṣūḥ Pasha]. The decision of his well-wishing mind was that, for the sake of a good name and out of benevolence towards the Muslims, he conclude a peace treaty between the two sides in the manner that had been prepared when Murād Pasha was still alive ...[71]

Iskandar Beg stresses here that the envoy was a learned man. He was apparently treated with unusual respect at the Safavid court because of his scholarly status, which suggests that previous Ottoman ambassadors had been military personnel or government officials with less substantial academic credentials. Iskandar Beg remarks: "The above-mentioned Ottoman envoy, in keeping with his learning in the religious sciences and the literary arts (*'ilm wa-faḍl*), was lodged in the house of the Ṣadr, Qāḍī Khān al-Ḥasanī"[72]. At the beginning of Rajab 1020/9th September 1611, Shah 'Abbās moved the Safavid court to Tabriz. Shortly afterwards, he sent an embassy to the Ottomans led by Qāḍī Khān, the Ṣadr, and

66. Hammer-Purgstall, *ibid.*, p. 448; Danişmend, *Kronoloji*, vol. 3, p. 257.
67. Munshī, *Tārīkh*, p. 847-449; Savory, *History*, p. 1057-59.
68. Munshī, *ibid.*, p. 829; Savory, *ibid.*, p. 1037.
69. Munshī, *ibid.*, p. 847-848; Savory, *ibid.*, p. 1057.
70. A word or phrase is missing in the text.
71. Munshī, *Tārīkh*, p. 848, my translation; cf. Savory, *History*, p. 1058.
72. Munshī, *ibid.*, my translation; cf. Savory, *ibid.*, p. 1058.

Mu'izz al-Dīn al-Iṣfahānī, the Judge of Qazvin, to conclude the peace treaty[73]. Khiḍr Efendi returned along with them, and, escorted by Naṣūḥ Pasha, the Safavid embassy arrived in Istanbul with the Grand Vizier on 1 Sha'bān 1020/9th October 1611[74]. The ambassadors were received on 21 Sha'bān 1020/29th October 1611, and the peace treaty was signed on 26 Ramaḍān 1020/2nd December 1611, whereupon the embassy was given leave to return to Iran[75]. According to the biographer al-Muḥibbī (d. 1111/1699), Khiḍr was sent as an envoy to Shah 'Abbās and questioned him about the Shi'i position regarding meat slaughtered by Jews and Christians, whereupon Shah 'Abbās ordered Bahā' al-Dīn to write a response[76]. He adds that Khiḍr played a crucial role in concluding the peace treaty, or at least claimed to have done so:

> Then Khiḍr brought the envoy for the peace treaty on behalf of the Shah and concluded the peace agreement. When the Vizier Naṣūḥ headed to Istanbul, and the above-mentioned Khiḍr became the one in charge of deciding all issues with him, it is reported about him that he said to one of the servants of the Ottoman Empire: "I, through my diplomatic skill, concluded the peace [with Iran]. Were I to have listened to the Vizier's statements and instructions, the peace agreement would not have taken place, for he has no knowledge of diplomacy".

Having heard of this, his patron Naṣūḥ Pasha subsequently sent him on a mission and had him strangled en route[77].

The information regarding this embassy in both Safavid and Ottoman sources makes it possible to date Bahā' al-Dīn's work *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb* precisely. He completed the work in Awjān or Tabriz, between the arrival of the Ottoman ambassador Khiḍr Efendi at court and the departure of the Safavid embassy from Tabriz heading for Istanbul, that is, ca. Rajab 1020/September 1611. A copy of the treatise must have been sent with the embassy to the Ottoman Sultan, and further research may turn up the manuscript copy that was sent, either in Istanbul or in other libraries in Europe. This dating also establishes that Bahā' al-Dīn was at court in Azerbaijan in the autumn of 1611, something not known from other sources, though it is not surprising, since Bahā' al-Dīn evidently travelled with Shah 'Abbās's retinue on most occasions during the last three decades of his life. It corroborates the supposition that the *mashāyikh* mentioned by Iskandar Beg Munshī as having accompanied Shah 'Abbās to the Safavid shrine at Ardabil most likely included Bahā' al-Dīn.

Determining the circumstances under which the treatise was composed, however, changes one's view of it considerably. It certainly defends traditional Twelver Shi'i legal positions against Sunni accusations of violating consensus and therefore adopting a heretical stance that would merit the status of unbelief[78]. It also reflects the sustained ideological conflict and rivalry between the Safavids and the Ottomans. In addition, Bahā' al-Dīn wrote this work after the Safavids had regained control over Armenia in 1603, as Abisaab suggests. Nevertheless, the treatise was composed as part of a relatively polite and cordial debate that occurred between ideological opponents in the context of peace negotiations and an end to decades of occupation and hostility. It is thus a far cry from the polemic exchange that took place in 997/1588 between Shi'i scholars in Mashhad and the Sunni scholars of Transoxania while Uzbeg troops pillaged the surrounding region. The Shi'i scholars had pleaded with their Sunni colleagues to intercede to stop the plunder, but the Sunni scholars, rather than interceding on behalf of innocent civilians, justified the Uzbeg actions by arguing that Shi'is were infidels according to Islamic law, so they could be killed and their property taken with impunity. Their missive provoked a spirited refutation by one of the Shi'i authorities[79]. Al-Māridīnī, the Ottoman ambassador, probably chose the issue of the legal status of meat slaughtered by Christians and Jews on purpose, as a suitable topic for a relatively cordial debate between Sunni and Shi'i scholars. Unlike many other possible topics of Sunni-Shi'i polemic, it would not lead inevitably to an extremely divisive and potentially unpleasant altercation. The brunt of the debate, after all, was directed towards Jews and Christians, third parties to the historical conflict between Sunni and Shi'i Islam, who, both Sunnis and Shi'is would agree, should be assigned a subordinate status in society. To broach other disputed legal topics could have been inflammatory. For example, a Sunni scholar's discussion of *mut'a* marriage might quickly lead to the grave accusation, or at least implication, that many Shi'is in Safavid Iran regularly committed adultery or were themselves bastards, including members of the royal family. Shi'i defences of their traditional position on this question would inevitably bring up the accusation that the second Caliph, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, had abolished the institution of his own accord, contravening the true precepts of the sacred law. A discussion of inheritance law, another salient point of difference between the Sunni and Shi'i legal traditions, could lead to a discussion of Fāṭima's denied inheritance and Abū Bakr's alleged misdeeds. Other issues such as the legality of cursing the Companions or the wives of the Prophet, or the legality of Sunni-Shi'i intermarriage, would be even worse, leading immediately to outright declarations of unbelief. As al-Muḥibbī reports, Khiḍr al-Māridīnī boasted of the tact that he displayed as an ambassador to the Safavids; his choice of the issue of the legal status of meat slaughtered by Jews and Christians was presumably dictated by the same diplomatic approach. While being a disputed point of law worthy of discussion, it was a relatively light issue with less potential than others to inflame tempers and provoke violent reactions. By opening a debate on this topic, al-Māridīnī was inviting a learned response by scholars to whom he granted a degree of legitimacy as Islamic jurists whose opinions merited consideration.

73. Munshī, *ibid.*, p. 848-849; Savory, *ibid.*, p. 1058-1059.
74. Danişmend, *Kronoloji*, vol. 3, p. 257.
75. *Ibid.*, p. 257-258; Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, vol. 4, p. 451; Kütükoğlu, *Osmanlı-iran siyâsî münasebetleri*, p. 277-278. The dates in the Gregorian calendar given by these authors appear to be wrong because the years 1020/1611 and 1021/1612 have been confused, perhaps as a result of an oddity in the Ottoman chronicles.
76. al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-athar*, vol. 2, p. 130.
77. *Ibid.*
78. D. J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City 1998, p. 55-56.
79. Biancamaria Scarcia-Amoretti, "Una polemica religiosa tra 'ulamā' di Mašhad e 'ulamā' uzbechi nell'anno 997/1588-89", *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli* N.S. 14.2 (1964), p. 647-671; Savory, *History*, p. 561-575.

This does not entirely rule out Abisaab's interpretation. It is likely, as she suggests, that when Bahā' al-Dīn wrote the treatise, Armenian Christians were paramount in his mind rather than Georgian or other Christians or Jews, precisely because of their commercial importance in Iran. However, his treatise does not adopt the conciliatory stance one might expect from someone aiming to present the Safavids as natural allies of the Armenian community, preferable to the Ottomans. A complete discussion of the socio-historical meaning of the treatise, however, should be informed by an analysis of Bahā' al-Dīn's second treatise on this topic, which remains unpublished and which I have not been able to examine. That work is undated as well, and scholars will have to determine the context in which it was produced more fully before a satisfying interpretation is reached.

'Abd al-Ṣamad II and the Ottoman envoy

'Abd al-Ṣamad, the younger brother of Bahā' al-Dīn, was born in Qazvin on 3 Ṣafar 966/15th November 1558. He resided with his father, whose movements are well known, until the family settled in Herat ca. 974/1567. There, on 7 Shawwāl 975/5th April 1568, Bahā' al-Dīn completed what may have been his first work, a grammar of Arabic dedicated to his nine-year old brother 'Abd al-Ṣamad, whom he was probably teaching Arabic at the time. The work's title, *al-Fawā'id al-ṣamadiyyah*, puns on his younger brother's name, meaning both *The Everlasting Edifying Points* and *Edifying Points for 'Abd al-Ṣamad*. 'Abd al-Ṣamad remained with the family in Herat while Bahā' al-Dīn had relocated to the capital, Qazvin, to study and teach, by 979/1571-72. Their father, Ḥusayn, left Herat and, after obtaining permission from Shah Ṭahmāsb, performed the pilgrimage to Mecca in 983/1575. He did not return directly, but travelled instead to Bahrain, where he died suddenly in 984/1576. Several scholars have suggested that Bahā' al-Dīn became *shaykh al-islām* of Herat in his place, but the position more likely fell to 'Abd al-Ṣamad. Ḥusayn had probably designated 'Abd al-Ṣamad as his deputy when he left to perform the pilgrimage; later, when Ḥusayn's death became known, 'Abd al-Ṣamad presumably took over his father's position in his own right. 'Abd al-Ṣamad's descendants became the hereditary *shar'ī* officials of Herat: the position of *shaykh al-islām* there was held by 'Abd al-Ṣamad's son Ḥusayn and the latter's descendants at least until 1106/1694-95, when Mīrzā 'Abd Allāh was compiling *Riyāḍ al-'ulamā'* [80]. According to one account, when Ḥusayn set out on the pilgrimage, he asked permission for his son Bahā' al-Dīn to accompany him, but Shah Ṭahmāsb refused, insisting that Bahā' al-Dīn stay in Qazvin and continue to teach[81]. Bahā' al-Dīn inherited instead the position of *shaykh al-islām* of Isfahan from his father-in-law, Shaykh 'Alī al-Minshār al-Karakī, who died without male issue a year later, also in 984/1576[82]. Little is known of 'Abd al-Ṣamad after this point. He probably spent most of his time in Herat, away from court, serving as *shaykh al-islām* of the city and the surrounding region. Bahā' al-Dīn visited 'Abd

80. al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 3, p. 123-124.

81. Mullā Muẓaffar 'Alī's Persian biography of Bahā' al-Dīn, translated apud al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 2, p. 119.

82. See Stewart, "A biographical notice" ; idem, "The first *Shaykh al-Islam* of the Safavid capital Qazvin" ; idem, "The lost biography of Baha' al-Din al-'Amili".

al-Ṣamad and his family in Herat in July-August 1602, while Shah 'Abbās was campaigning against the Uzbegs[83].

A curious confrontation between 'Abd al-Ṣamad and an unidentified Ottoman ambassador at the court of Shah 'Abbās is recorded in Quṭb al-Dīn al-Ishkawarī's late seventeenth-century work *Maḥbūb al-qulūb*. Andrew Newman has called attention to this incident, writing: "At one point, Bahā'ī's own brother disputed with the Ottoman envoy to the Safawid court on the relative abilities of the *'ulamā* of each realm"[84]. Ja'far al-Muhājir gives a more detailed paraphrase of the account, but erroneously makes Bahā' al-Dīn the protagonist rather than 'Abd al-Ṣamad[85]. Quṭb al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. 'Abd al-Wahhāb al-Ishkawarī al-Daylamī al-Lāhījī was born before 1041/1631-32 and died before 1095/1683-84. He served as *shaykh al-islām* in Lāhījān. He completed *Maḥbūb al-qulūb* between 1088/1677-78, the date of an earthquake in Isfahan mentioned in the text, and 1095/1683-84, the date his son wrote a table of contents for the work[86]. Quṭb al-Dīn relates the following incident on the authority of his father, 'Alī b. 'Abd al-Wahhāb:

> I say: My father – may God have mercy on him! – related to me, transmitting on the authority of the learned Master Shaykh 'Abd al-Ṣamad, the brother of the magnificent, noble Master, the quintessence of the *mujtahid*s in his era, Bahā' al-Dīn al-'Āmilī – may God treat him with His hidden and manifest forgiveness! –, that the brother of our Master al-Bahā'ī one day attended the council of the Great King of Kings, the propagator of the Imāmī true sect, the ruler of Iran, Shah 'Abbās the Safavid and Husaynid – may God cause his soul to reside in the gardens of Paradise! The king addressed him "Oh Master, listen to what the envoy of the Turkish king has to say!", while the envoy was also sitting in the council. The envoy related that in their land many scholars had knowledge regarding the occult sciences and amazing feats, and he listed some of their incredible deeds. Then he stated "But there are none who know these sciences among your scholars in Iran". When the Master saw that the envoy's remarks had affected his Highness's most noble disposition and that he was troubled by what [the envoy] had related, the Master said in his presence "These sciences that the envoy has enumerated do not carry any weight or consideration among men of attainment". As he spoke, the Master was undoing the cloth belt of the baggy pantaloons[87] that he was wearing. All the while,

83. See D. J. Stewart, "Bahā' al-Dīn al-'Āmilī", in *Studies on Arabic Literary Biography, 1350-1850*, ed. J. E. Lowry and D. J. Stewart, Wiesbaden (forthcoming).

84. Newman, "Toward a reconsideration", p. 177, n. 38. Newman cites here Mīrzā Ḥusayn Taqī al-Nūrī al-Ṭabrisī (d. 1902) in *Mustadrak al-wasā'il wa-mustanbaṭ al-masā'il*, 3 vols., Tehran 1900-3, vol. 3, p. 420, who cites *Maḥbūb al-qulūb*.

85. Ja'far al-Muhājir, *Sittat fuqahā' abṭāl*, Beirut 1994, p. 270.

86. Introduction to Quṭb al-Dīn Muḥammad b. al-Shaykh 'Alī al-Ishkawarī al-Daylamī al-Lāhījī, *Maḥbūb al-qulūb*, 2 vols., ed. Ibrāhīm al-Dībājī and Ḥāmid Ṣidqī, Tehran 1999, vol. 1, p. 23-27. The editors conclude this from the fact that his son wrote the blessing *raḥimahu Allāh* ("may God have mercy on him") after his father's name in 1095 A. H. Neither al-Ḥurr al-'Āmilī nor Mīrzā 'Abd Allāh al-Iṣfahānī provides a death date in their notices on Quṭb al-Dīn Muḥammad b. 'Alī b. 'Abd al-Wahhāb al-Sharīf al-Daylamī al-Lāhījī, but both state that he is a contemporary. Mīrzā 'Abd Allāh reports that Quṭb al-Dīn's adherence to Shi'ism was suspect; see al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil*, vol. 2, p. 285; al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 5, p. 124.

87. The *chāqshūr* (var. *chākhchūr, chāqchūr*) is a type of baggy trousers; see 'Alī Akbar Dihkhudā, *Lughāt-nāma*, 33 vols., Tehran 1946-1975; s.v. *chākhchūr, chāqchūr, chāqshūr*.

I was observing this, marvelling at the movements of the Master's hand in that assembly; the Greatest King was also observing him. Then, after a moment, the Master flung out the belt toward the face of the envoy, holding its end in his hand. In an instant, it was transformed into a great dragon. The envoy and all those present in the assembly were terrified – they jumped up, seeking to flee the assembly. Then the Master pulled the end [of the "dragon"] to his side, and it returned to its original state, as a belt. He then submitted to his majesty's presence "These works carry no consideration among men of understanding. I learned this trick recently (*fī hādhihi al-ayyām*) from a certain juggler[88] in the Square of Isfahan. It is one of the tricks of sleight-of-hand and illusions that jugglers learn in order to gather dirhams and dinars from the public for their needs". He thereby silenced the envoy, who left the exalted assembly regretting that he had related such stories before kings and learned men and sought to discredit[89] scholars with such silly tales.[90]

The anecdote does not provide any detail about the date, beyond identifying an Ottoman embassy during the reign of Shah 'Abbās. It must have been before 'Abd al-Ṣamad died, in 1020/1611-12, and it is likely that it occurred after Shah 'Abbās moved the capital to Isfahan in 1597. In addition, 'Abd al-Ṣamad states that he learned this trick from street performers in the Square of Isfahan, which suggests that the assembly took place in Tabriz or some other city; otherwise, the reference to Isfahan would be superfluous. The phrase *fī hādhihi al-ayyām* "in these days" must mean not "now" here, but rather "recently". The envoy's critique of the scholars of the Safavid realm implies, though, that he was a scholar of some standing, who could reasonably claim to be familiar with the relative attainments of scholars in various fields in both the Ottoman and Safavid realms, and this fits the description of Khiḍr al-Māridīnī. As we have seen, the scholarly attainments of this ambassador in particular made an impression on Iskandar Beg Munshī and others at the Safavid court. It seems likely, therefore, that this confrontation occurred during the same embassy of 1020/1611 and that 'Abd al-Ṣamad's opponent in debate was the same ambassador whose criticism Bahā' al-Dīn addressed in *Ḥurmat dhabā'iḥ ahl al-kitāb*.

'Abd al-Ṣamad had served as *shaykh al-islām* of Herat for many years, perhaps ever since his father's death in 984/1576. At the age of fifty-three, he had probably had come to court in Isfahan in the spring of 1611 to seek Shah 'Abbās's permission to perform the pilgrimage to Mecca, a decision which may have been influenced by news of the impending peace treaty with the Ottomans. There, he had learned the dragon illusion from a street performer in the Square, and later joined the royal retinue as it travelled to Azerbaijan in the summer of 1611, together with his brother Bahā' al-Dīn. He, too, was presumably also among the *mashāyikh* who accompanied the Shah to the Safavid shrine at Ardabil that summer. He would have been present at Awjān and Tabriz when the Shah received the Ottoman ambassador Khiḍr al-Māridīnī in late August-early September 1611.

88. *Arbāb al-ma'ārik*, a general term for street performers, including jugglers, acrobats, sleight-of-hand artists, animal trainers, snake charmers, and so on; see Dihkhudā, *Lughāt-nāma*, s.v. *ma'raka giriftan, ma'raka-gīr*.
89. Reading *ta'yīr* for *ta'bīr* in the text.
90. Quṭb al-Dīn al-Ishkawarī, *Maḥbūb al-qulūb*, vol. 2, p. 407-408.

After the departure of the Safavid embassy for Istanbul in September of that year, there was ample time for 'Abd al-Ṣamad to travel from Tabriz through Van, Āmid, and Aleppo to Damascus to join the Syrian pilgrimage caravan, which usually left Damascus on 18 Shawwāl, corresponding in 1020 A. H. to 24th December 1611[91]. The rituals of the pilgrimage that year would take place in early February 1612. The sources provide only a year for 'Abd al-Ṣamad's death, 1020/1611-12, but the fact that he died in the vicinity of Medina indicates that he was indeed on his way to perform the pilgrimage. His body was then taken to Najaf for burial[92]. His death probably occurred ca. Dhū al-Qa'da 1020/January 1612.

This confrontation, too, must be understood as part of a relatively friendly debate between ideological opponents at a time when cooler heads and pragmatic considerations were prevailing over those who sought violent conflict. Rather than denouncing Shi'is and the scholars of the Safavid realm as out-and-out heretics, the envoy's criticism revolved around the relative merits of Ottoman and Safavid scholars, with an underlying assumption that both sides did in fact have legitimate and comparable attainments in some areas. Al-Māridīnī's choice of topic for debate, which was not charged with sectarian overtones, appears to have been dictated here as well by al-Māridīnī's diplomatic tact. The amazing feats he brings up, which one imagines may have run the gamut from water-clocks and fireworks to chemical reactions and optical illusions, could readily be discussed in a spirit of relatively cordial rivalry without touching on divisive issues and running the risk of spoiling the overall atmosphere for negotiations.

These three examples indicate that the 'Āmilī scholars in Iran played a leading role in countering Ottoman propaganda and critical attacks on the Safavids, defending traditional Twelver Shi'i doctrine and practice as well as upholding Safavid legitimacy and ideology. Recognition that their background and accomplishments enabled them to do so effectively was an important factor in convincing the Shahs from Isma'il I to 'Abbās I to place them in the top positions of religious and juridical authority in the realm. As Abisaab has argued, even though these texts draw on stock material built up through centuries of polemic exchanges between Sunnis and Shi'is, one must examine them in their specific contexts in order to reach an adequate understanding of their social meaning.

91. See e.g. Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Ṭūlūn, *Mufākahat al-khillān fī ḥawādith al-zamān*, ed. Khalīl al-Manṣūr, Beirut 1998, p. 315 (921 A. H.), 411-412 (926 A. H.).
92. al-Baḥrānī, *Lu'lu'at al-Baḥrayn*, vol. 21; Muḥsin al-Amīn, *A'yān al-shī'a*, vol. 8, p. 16-17.

RÉFLEXIONS SUR LE *KITĀB AL-'ILAL*[1] D'AḤMAD B. MUḤAMMAD AL-BARQĪ (m. 274/888 ou 280/894)

Roy VILOZNY
Doctorant à l'Université Hébraïque de Jérusalem

En réponse à la question de Jamīl b. Darrāj[2] sur des notions du *ḥalāl* et du *ḥarām*, c'est-à-dire les sphères du licite et de l'illicite, l'imam Ja'far al-Ṣādiq affirme : « [Dieu] n'a rien accompli sans raison »[3]. Cette tradition semble exprimer de la meilleure manière l'objectif du *Kitāb al-'ilal*, rédigé par Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī. Tout ce que Dieu a effectué (ce qui correspond de manière fondamentale, aux yeux du croyant, à tout ce qui existe) repose sur une raison, un facteur ou une cause. De même que les autres livres appartenant à ce genre littéraire[4], le *Kitāb al-'ilal* décrit les causes et les facteurs d'une large variété de sujets liés aux divers problèmes de la vie.

Le *Kitāb al-'ilal* représente le sixième traité du *Kitāb al-maḥāsin*, ouvrage rédigé par le savant shī'ite, Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī. Celui-ci vécut à Qumm, où il fut surtout connu comme traditionniste. Il serait vraisemblablement mort en 274/888 ou en 280/894[5]. Il fut le disciple des neuvième et dixième imams, respectivement Muḥammad b. 'Alī al-Jawād (m. 220/835) et 'Alī b. Muḥammad

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Etan Kohlberg, à Meir M. Bar-Asher et à Mohammad Ali Amir-Moezzi pour leur lecture attentive de la première mouture de cet article ainsi que pour leurs remarques et conseils des plus utiles. Je voudrais également remercier Florence Rouaux sans qui cette version française n'aurait jamais vu le jour.

1. Dans Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, ed. Jalāl al-Dīn al-Ḥusaynī Muḥaddith Urmawī, Téhéran 1370/1950-1951, vol. 2, p. 299-349 (édition utilisée ici), réédité à Beyrouth en un volume unique (date inconnue) ; ainsi que l'édition de Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1384/1964 (les deux parties réunies en un seul volume), p. 242-280.

2. Juriste et traditionniste, transmetteur de Ja'far al-Sādiq et de Mūsā al-Kāẓim. Voir al-Najāshī, *Rijāl*, ed. Muḥammad Jawād al-Nā'īnī, Beyrouth 1988, vol. 1, p. 310-311 ; H. Modareressi, *Tradition and Survival – A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature*, Oxford 2003, vol. 1, p. 307-308.

3. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 333, tradition n° 100 ; voir aussi Ibn Bābawayhi, *'Ilal al-sharā'i'*, ed. Muḥmmad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1385/1966. p. 8, tradition n° 1.

4. Voir E. Kohlberg, « Shī'ī Hadith », dans *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant et G. R Smith, Cambridge 1983, p. 302-303. Pour un autre exemple pertinent de ce genre littéraire dans les sources shī'ites, voir Ibn Bābawayhi, al-Shaykh al-Ṣadūq, *'Ilal al-sharā'i'*. Voir aussi M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shî'isme originel – Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrasse 1992, p. 53, note 99.

5. Pour plus de détails au sujet d'al-Barqī, voir al-Najāshī, *Rijāl*, vol. 1, p. 204-07 ; al-Ṭūsī, *Fihrist*, ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1960, p. 44-46 ; A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad*, Richmond 2000, p. 51-52 ; Ch. Pellat, « al-Barḳī », *EI²*, supplément (vol. XII), p. 127-128.

al-Hādī (m. 254/868)[6]. La renommée d'al-Barqī est principalement liée à son *Kitāb al-maḥāsin*, un des plus anciens recueils de ḥadīth shī'ite nous étant parvenu de l'époque qui précéda l'Occultation majeure de l'an 941 et l'avènement de la dynastie bouyide en 945 de l'ère commune[7]. Le *Kitāb al-maḥāsin*, grande compilation de traditions attribuées au Prophète et aux imams, aborde pratiquement tous les aspects de la vie du croyant. Dans sa forme originelle, l'ouvrage comprenait apparemment plus de quatre-vingt-dix traités, alors que les éditions existantes à l'heure actuelle n'en contiennent que onze[8]. Dans cet article, nous traiterons principalement du *Kitāb al-'ilal* en suivant deux objectifs: présenter au lecteur, à la suite d'une étude antérieure, une autre partie de l'ouvrage important d'al-Barqī, le *Kitāb al-maḥāsin*[9]; ensuite, une meilleure connaissance du genre littéraire des *'ilal*.

Tout comme les dix autres traités intégrés dans le *Kitāb al-maḥāsin*, ce traité est également qualifié de « *kitāb* ». Cette appellation indique peut-être que, dans leur forme originelle, ces traités étaient des entités littéraires indépendantes, et non les diverses parties d'un recueil les réunissant[10]. En ce qui concerne le mot *'ilal*, pluriel du nom commun *'illa*, il est généralement admis de le traduire par les mots « causes », « raisons », ou « facteurs »[11]. L'intitulé du livre pourrait ainsi se traduire par « livre des causes, des raisons, ou des facteurs ». Bien que cela ne concerne pas notre étude, il est néanmoins utile d'ajouter que le mot *'illa* a d'autres significations, surtout dans les domaines grammatical, philosophique et théologique[12].

Le *Kitāb al-'ilal* comporte 130 traditions dont la plupart ont été transmises à al-Barqī par son père, Muḥammad. Les chaînes de transmission des traditions se terminent généralement par l'un des imams ou par le prophète Muḥammad. Le traité n'est pas divisé en chapitres (*bāb* pl. *abwāb*), comme le sont les dix autres, et les 130 traditions qui le composent apparaissent, l'une après l'autre, dans une

6. Voir al-Ṭūsī, *Rijāl*, ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1961, p. 398, où al-Barqī est compté parmi les disciples d'al-Jawād (le neuvième imam), et p. 410, où il apparaît comme étant un disciple d'al-Hādī (le dixième imam).

7. Un autre ouvrage d'al-Barqī, *Kitāb al-rijāl*, ed. Kāẓim al-Musawī al-Miyāmawī, Téhéran 1342 sh/1964, a été également conservé. Contrairement au *Kitāb al-maḥāsin*, la plupart des compilations de ḥadīth connues sont l'œuvre de savants shī'ites de l'époque bouyide qui ont retravaillé, de manière systématique, les collections anciennes de ḥadīth. Sur ce sujet, voir E. Kohlberg, « Shī'ī Ḥadīth », p. 302-303.

8. Voir Āghā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Dharī'a*, vol. 20, Téhéran 1970, p. 122-123; A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism*, p. 53.

9. Cet article est le deuxième portant sur le recueil d'al-Barqī. Pour le premier, concernant le quatrième traité de l'ouvrage, le *Kitāb al-ṣafwa wal-nūr wal-raḥma*, voir R. Vilozny, « A Shī'ī Life Cycle According to al-Barqī's *Kitāb al-Maḥāsin* », dans *Arabica* 54/3 (2007), p. 362-396.

10. Il faut signaler que *kitāb* est le terme le plus répandu dans la littérature shī'ite pour décrire des collections de ḥadīth. Voir E. Kohlberg, « Al-uṣūl al-arba'umi'a », dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), repris dans id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, art. VII, p. 129.

11. Voir, par exemple, E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, livre I, cinquième partie, New York 1956, p. 2124, dans lequel le mot *'illa* est traduit par « cause » (avec un sens plus précis de « cause particulièrement efficace »).

12. Pour plus de détails sur les significations supplémentaires du mot *'illa* dans les domaines syntaxiques, philosophique et théologique, voir L. Gardet, « 'Illa », *EI²*, vol. III, p. 1127-1132.

séquence unique. Le livre offre ainsi un ensemble hétéroclite d'idées et de thèmes dont le seul point commun apparent est leur appartenance au genre des *'ilal*.

Notre analyse du *Kitāb al-'ilal* s'étendra sur deux niveaux différents: nous commencerons par décrire le style caractéristique des traditions du traité; ensuite, nous présenterons l'essentiel de leur contenu. Il ne nous sera pas possible d'aborder tous les thèmes que le *Kitāb al-'ilal* aborde, étant donné leur nombre et leur diversité. Nous tenterons cependant d'analyser un ensemble représentatif de traditions.

La description du style caractérisant les traditions sélectionnées dans le genre des *'ilal* semble nécessaire avant d'en aborder le contenu. Sans l'identification du dénominateur commun des traditions du *Kitāb al-'ilal*, celui-ci pourrait nous sembler un recueil éclectique et dépourvu de toute logique interne. Il apparaîtra tout de même que toutes les traditions ne pourront pas être rattachées à ce dénominateur commun: il s'agira d'exceptions qui confirment la règle et qui, à ce titre, sont justement les plus intéressantes de l'ouvrage.

Comme on l'a dit, l'objectif du *Kitāb al-'ilal* est d'offrir au croyant des explications satisfaisantes sur divers aspects de la vie en en déterminant les causes, les raisons. Il n'en demeure pas moins que ce dessein général ne facilite pas la compréhension de la véritable nature de l'ouvrage[13]. En outre, il engendre deux questions principales: 1. De quelle manière l'ouvrage présente-t-il des causes ou des facteurs? Comment ces derniers sont-ils abordés? 2. Dans quel but le *Kitāb al-'ilal* fournit-il les raisons des choses? Nous essayerons de répondre à la première question au moyen de l'analyse stylistique de l'ouvrage et à la seconde à travers la description de son contenu.

Un aperçu des traditions montre que plusieurs procédés stylistiques y sont utilisés. La forme la plus courante semble être des « questions-réponses ». Celui qui interroge est généralement le dernier chaînon de l'*isnād*, et la réponse est fournie par l'un des imams (Abū 'Abdallāh Ja'far al-Ṣādiq dans la très grande majorité des cas). Dans cette catégorie, la formule la plus courante est à peu près la suivante: « J'ai interrogé Abū 'Abdallāh (ou un autre imam) sur les raisons de telle ou telle chose et il répondit: [...] »[14]. Dans certains cas, le dernier personnage de la chaîne de transmission n'intervient que de manière indirecte, la question étant posée à l'imam par un tiers[15].

Il faut aussi ajouter qu'il arrive parfois qu'un personnage raconte une histoire à l'imam sans lui poser directement une question. Dans ce cas, le récit équivaut à la question, ce qui suscite la réponse de l'imam[16]. Dans d'autres cas, c'est l'imam

13. Dans sa brève description du contenu du *Kitāb al-'ilal*, Āghā Bozorg al-Ṭihrānī déclare qu'« en cet ouvrage se trouvent les raisons des choses » (*fīhi 'ilal al-ashyā'*), sans aucune explication quant à la fonction précise du livre. Voir *al-Dharī'a*, vol. 20, p. 123.

14. Pour un exemple, voir al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 299, tradition n° 1, dans laquelle Jābir raconte: « J'ai dit à Abū Ja'far [Muḥammad al-Bāqir]: Comment les amis du Prophète se départagèrent-ils quant au nettoyage des sandales? » La réponse de Muḥammad vient après les mots: « et il dit: [...] ».

15. *Ibid.*, p. 299-300, tradition n° 4, où 'Abd al-A'lā b. A'yan raconte qu'un certain personnage « a questionné en ma présence Abū 'Abdallāh [Ja'far al-Ṣādiq] à propos d'un certain sujet, et il lui répondit... »

16. *Ibid.*, p. 318-319, tradition n° 39, où Mu'āwiya b. Wahb raconte à Abū 'Abdallāh comment un des *Anṣār* mourut en étant endetté et que le Prophète ne pria pas en sa faveur et déclara: « Ne priez pas

lui-même qui pose la question et, devant l'ignorance ou l'hésitation de son interlocuteur, en offre la réponse[17].

D'autres traditions ne comportent que l'explication de l'imam, cependant le lecteur reconstitue de lui-même la question sous-entendue[18]. Ces cas reflètent une situation de fait ou bien on peut penser que le texte comportant la question a été perdu, les transmetteurs n'ayant gardé que la partie la plus importante[19].

Passons maintenant aux réponses. Il en existe, de manière générale, deux sortes principales dont les caractéristiques sont les suivantes:

1. L'imam donne sa réponse personnelle contenant généralement une justification logique du sujet abordé[20].

2. L'imam raconte une histoire en guise de réponse à la question. Dans ce cas, l'histoire présente un caractère historique faisant référence à des personnages réels comme le Prophète ou l'un des imams précédents[21]. Elle peut aussi avoir un caractère légendaire mettant en scène des personnages appartenant à la tradition religieuse[22].

Il suffit à l'imam d'établir qu'une telle chose est « la cause » ou « le facteur » d'un phénomène, ou de fonder son affirmation sur une certaine histoire, pour que la chose en question soit considérée comme telle. Il n'en reste pas moins que ces traditions viennent, de par leur nature, justifier ou expliciter un sujet particulier.

Quant au contenu du livre, même un rapide aperçu des traditions composant le *Kitāb al-'ilal*, montre que la plus grande partie d'entre elles (quelque 92 sur 130 traditions, soit près de 70 % du total), concerne le droit religieux. Les principaux thèmes sont les suivants: la prière, le droit matrimonial, la charité, l'inhumation, les lois de pureté, les lois alimentaires, le jeûne et le pèlerinage. En dehors de ces sujets, le *Kitāb al-'ilal* contient également d'autres traditions à caractère légal dont la spécification est difficile à établir. D'une manière générale, les traditions établissent ici la raison d'être de telle ou telle loi[23].

pour votre ami jusqu'à ce que sa dette soit réglée ». Malgré l'absence de question, l'imam donne la raison du comportement du Prophète.

17. *Ibid.*, p. 301, tradition n° 7: Abū Ja'far, Muḥammad al-Bāqir, questionne Muḥammad b. Isḥāq (le dernier transmetteur de la chaîne): « Sais-tu comment la dot des femmes a-t-elle été fixée à quatre milles? » Et à l'imam lui-même de formuler la réponse lorsque le disciple répond par la négative.

18. *Ibid.*, p. 301, tradition n° 9: Abū 'Abdallāh raconte, de sa propre initiative, comment le Prophète suivit un cortège funèbre sans porter son manteau (*ridā'*), et comment il justifia cette attitude.

19. Ces deux explications se fondent, bien sûr, sur la supposition que les traditions en question comporteraient, pour le moins, un noyau authentique.

20. *Ibid.*, p. 325, tradition n° 68: Ja'far al-Ṣādiq déclare que celui qui oublie une prière canonique devra « prier trois, quatre et deux [*raka'āt*] », en expliquant, qu'en agissant de la sorte, le fidèle parera à toutes les éventualités.

21. *Ibid.*, p. 311, tradition n° 26: Muḥammad al-Bāqir dit pourquoi avoir des relations sexuelles n'est pas souhaitable à certaines périodes, notamment durant les nuits d'éclipse lunaire, en rapportant les paroles du Prophète à l'une de ses femmes à cet égard.

22. *Ibid.*, p. 301-302, tradition n° 10: Abū-l-Ḥasan le Second (le huitième imam) établit une règle d'accusation en se fondant sur l'histoire de Salomon jugeant un vent qui avait fait chuter une vieille femme, alors qu'il allait aider un bateau en détresse.

23. On peut appeler ces traditions *'ilal al-sharā'i'*, comme le titre du célèbre livre d'Ibn Bābawayhi. Celui-ci comprend, tout comme le *Kitāb al-'ilal* d'al-Barqī, une très large variété de sujets dont une partie, malgré le titre, n'appartient cependant pas au domaine légal.

D'autres hadith-s concernent des domaines indéfinis. Parmi ceux-ci, un sous-groupe a trait aux toponymes: « Pourquoi un tel lieu porte-t-il un tel nom? ». Enfin, un groupe de neuf traditions présente une forme et un contenu différents du reste. Voyons de plus près ces différents hadith-s[24].

Traditions portant sur le droit shī'ite

La prière: 21 des 92 traditions du *Kitāb al-'ilal* concernent les règles de la prière[25]. Parmi elles, nous en présentons trois qui nous paraissent particulièrement significatives.

a. Dans la première tradition, Ja'far al-Ṣādiq raconte comment le nombre cinq des prières journalières a été établi:

> Lorsqu'Adam descendit du Jardin d'Eden, une tache noire apparut sur toute la surface de son corps, de la tête aux pieds, lui causant désarroi et plaintes. Gabriel vint à lui et demanda:
> – Pourquoi pleures-tu, Adam?
> – C'est à cause de cette tache apparue sur moi.
> [Gabriel] lui ordonna alors:
> – Lève-toi, Adam, et prie, puisque c'est l'heure de la première prière.
> Il se leva, pria et la tache recula jusqu'à sa nuque. Gabriel vint à lui à l'heure de la deuxième prière et lui dit:
> – Adam, lève-toi et prie, car il est l'heure de la deuxième prière.
> Adam se leva, pria et la tache disparut jusqu'à son nombril. [Gabriel] vint au temps de la troisième prière et lui dit:
> – Lève-toi et prie, Adam, c'est l'heure de la troisième prière.
> [Adam] se leva et pria, et la tache s'effaça jusqu'à ses genoux. L'ange vint vers lui lors de la quatrième prière et lui dit:
> – Adam, lève-toi et prie, il est temps d'effectuer la quatrième prière.
> Il se leva, pria et la tache se retira jusqu'à ses pieds. Gabriel revint auprès de lui au temps de la cinquième prière et dit:
> – Lève-toi et prie, Adam, car il est l'heure de la cinquième prière.
> Il se leva et pria, et la tache disparut complètement. Il loua Dieu et le glorifia. [Gabriel] lui dit:
> – Adam, la prière sera, pour tes descendants, semblable à l'expérience de la tache. Celui parmi tes descendants qui effectuera chaque jour cinq prières se débarrassera de ses péchés de la même manière que tu t'es débarrassé de ta tache[26].

24. Comme il se doit, une grande partie de ces traditions sont reprises, parfois à l'identique, dans le *Kitāb 'ilal al-sharā'i'* d'Ibn Bābawayhi. Dans un grand nombre de cas, al-Barqī apparaît dans la chaîne de transmission d'Ibn Bābawayhi, généralement à la troisième place après Ibn Bābawayhi (m. 381/991-92), ce qui est historiquement plausible.

25. Voir les traditions n° 29, 33-34, 45, 62-69, 71-75, 77-79, 95.

26. Al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 321-322, tradition n° 62; aussi al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, Téhéran 1956-1972, vol. 11, p. 166, tradition n° 11 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) et dans le vol. 82, p. 265-266, tradition n° 14 (reprise elle aussi des *'Ilal al-shrā'i'*). Cette tradition apparaît également dans le livre d'Ibn Bābawayhi, *Kitāb man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*, ed. Muḥammad Jawād al-Faqīh, Beyrouth 1992, vol. 1, p. 236, chapitre *'Illat wujūb khams ṣalawāt fī khams mawāqīt* (la cause de la nécessité des cinq prières à cinq moments fixes).

Cette tradition répond à la question sous-entendue de la raison du nombre des prières canoniques quotidiennes. L'existence d'un lien direct entre le nombre de prières quotidiennes, le premier homme et l'ange Gabriel constitue une excellente cause pour l'établissement de cette loi religieuse. D'une part, le nombre de prières est fondé, tout comme de nombreuses autres lois, sur une coutume (ou *sunna*) qui, dans le cas que nous venons de présenter, fut initiée par le « père de l'humanité » suivant les conseils de l'ange Gabriel. D'autre part, la tradition fournit un motif concret à l'existence des cinq prières quotidiennes : l'annulation des péchés du fidèle. Les deux dimensions forment ensemble la *'illa* du sujet en question.

b. Dans la deuxième tradition, deux questions explicites sont posées au Prophète. La première concerne les temps fixés de la prière et la deuxième porte sur les ablutions :

– O Muḥammad, dis-nous pourquoi Dieu prescrivit-il à ta communauté de prier à cinq moments précis du jour et de la nuit ?
Le Prophète répondit :
– Le soleil disparaît en l'air, dans un cercle qui lui est propre. Alors, toute chose se trouvant sous le trône loue mon Dieu. Il s'agit de l'heure où mon Seigneur prie en ma faveur. C'est pourquoi Dieu nous a ordonné, à moi et à ma communauté, de prier à cette heure-là.
Et il ajouta :
– Accomplis la prière au déclin du soleil jusqu'à l'orée de la nuit [Q. 17:78][27]. Il s'agit aussi du moment où les hommes iront en Enfer au jour de la résurrection. Il n'y a pas de croyant debout, prosterné et agenouillé [les trois postures qui composent une *rak'a*] à cette heure-là que Dieu ne protégera pas du feu infernal. Quant à la prière de l'après-midi (*al-'aṣr*), elle se déroule à l'heure à laquelle Adam mangea [du fruit défendu] de l'arbre et fut renvoyé par Dieu du Jardin d'Eden. Dieu imposa cette prière à ses descendants jusqu'au jour de la résurrection, et bien sûr pour mon peuple aussi. Il s'agit de la prière préférée de Dieu qui m'ordonna d'y veiller plus particulièrement. La prière du soir (*al-maghrib*), quant à elle, a lieu au moment où Dieu reçut le repentir d'Adam. Entre le moment où Adam mangea [du fruit défendu] de l'arbre et celui de son repentir, trois cents ans s'écoulèrent, en sachant qu'un jour dans l'au-delà équivaut à mille ans. C'est exactement le temps qui s'écoule entre la prière de l'après-midi (*al-'aṣr*) et la prière de la nuit (*al-'ishā'*). Adam pria trois *rak'as* : une pour son péché, une autre pour le péché d'Ève et une troisième pour son repentir. Dieu imposa ces trois *rak'as* à ma communauté à l'heure où la prière de demande (*du'ā'*) est exaucée. Mon Dieu m'a promis de répondre à tous ceux qui lui adresseraient une prière personnelle à cette heure-là. Il s'agit de la prière que mon Dieu me prescrivit en disant : « Gloire à Dieu quand vous êtes au soir et quand vous êtes au matin ! » [Q. 30:17]. Quant à la prière de la nuit, il s'agit de la dernière prière. Le tombeau est sombre, le jour de la résurrection est obscur. Mon Dieu nous imposa cette prière, à moi et à ma communauté, afin d'éclairer le tombeau et le Pont de l'au-delà (*al-ṣirāṭ*). Il n'existe aucun pied dirigé vers la prière de l'obscurité [de la nuit] dont Dieu ne protégera le propriétaire du feu infernal. C'est la prière que Dieu choisit pour les envoyés d'avant moi. Quant à la prière de l'aube, c'est que le soleil se lève au même moment que les cornes de Satan. C'est pourquoi mon Dieu me prescrivit d'effectuer la prière de l'aube à ce moment-là, avant le lever du soleil et avant que les hérétiques ne s'inclinent devant Satan. Dieu apprécie le fait que ma communauté se prosterne devant Lui et [exécute la prière] avant les autres. Il s'agit de la prière dont les anges de la nuit et ceux du jour témoignent. [Les gens] dirent : « Tu as dit vrai, Muḥammad. Dis-nous maintenant pourquoi ces quatre membres, qui sont normalement les plus purs du corps, doivent-ils être lavés ? » Et le Prophète dit : « Lorsque Satan tenta Adam, ce dernier se rapprocha de l'arbre et l'observa tandis que de l'eau [il s'agit apparemment de sa sueur] coulait sur son front. Alors, il se leva et se dirigea vers l'arbre, ce fut le premier pas vers le péché. Il prit dans sa main ce qui se trouvait sur l'arbre et le mangea. Ses parures disparurent alors et Adam, se tenant la tête, se mit à pleurer. Ensuite, Dieu accepta sa repentance et imposa, à lui ainsi qu'à ses descendants, le lavement de ces quatre membres : le visage pour avoir regardé l'arbre ; les mains jusqu'au coude pour avoir saisi le fruit ; la tête parce qu'il y avait porté ses mains ; enfin les pieds parce qu'ils le dirigèrent vers le péché »[28].

Dans cette tradition, comme dans la précédente, les justifications se fondent sur l'histoire originelle du premier homme. Mais à la différence de la tradition précédente, ici il y a un échange entre le Prophète et un groupe de gens[29].

c. Dans la troisième tradition, la question est posée à Ja'far al-Ṣādiq

– Pourquoi la prière inclut-elle une *rak'a* et deux *sajdas*, et non deux *rak'as* et deux *sajdas* ?
Ja'far répond :
– Les gens soutiennent que l'envoyé de Dieu effectua la première prière sur terre et que c'est [l'ange] Gabriel qui la lui apprit, mais ils se trompent. Il effectua la première prière dans les cieux devant Dieu, face à Son trône. [Dieu] lui inspira de se rapprocher du *Ṣād* et de se purifier, et dit : « Fais durer tes ablutions, purifie les membres du corps servant à la prière et ensuite prie ton Dieu ». Le disciple : « Qu'est-ce donc que le *Ṣād* ? » L'imam : « C'est une source sous un des pieds du trône et préparée spécialement pour Muḥammad. » Alors, Abū 'Abdallāh récita le verset : « *Ṣād*, par la Prédication contenant l'Édification ! » [Q. 38:1]. Et il [Muḥammad] se purifia et fit durer ses ablutions. Il s'avança ensuite vers le trône du Miséricordieux et se tint debout face à lui. Alors, Dieu lui inspira de commencer la prière et il s'exécuta. Il lui inspira ensuite la sourate *al-fātiḥa* et lui ordonna de la réciter. Il lui inspira alors de réciter [la sourate] *nisbat al-rabb*, et il récita : « Dis : Il est Dieu, l'unique, Dieu le Seul » [Q. 112:1-2]. Dieu s'arrêta alors de lui parler et l'Envoyé de Dieu déclama spontanément : « Dieu est un, Il est éternel, Il est l'uni-

27. Les traductions des versets coraniques sont reprises de R. Blachère, *Le Coran*, Paris 1956 (rééd. Paris 2005).

28. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 322-323, tradition n° 63 ; aussi al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 9, p. 295-297, tradition n° 5 (citation reprise d'*Amālī al-Ṣadūq* ; dialogue du prophète avec un juif) ; vol. 11, p. 160-161, tradition n° 4 (citation reprise des *'Ilal al-shrā'i'* et d'*Amālī al-Ṣadūq* ; dialogue avec un juif), et vol. 82, p. 252-254, tradition n° 4 (citation reprise d'*Amālī al-Ṣadūq* ; dialogue avec un juif) ; voir également Ibn Bābawayhi, *Man la yaḥḍuruhu al-faqīh*, vol. 1, p. 235-236.

29. Il est intéressant de noter que, dans la version du *Kitāb al-'ilal* d'al-Barqī, la plus ancienne des sources citées par al-Majlisī, il n'y a nulle indication sur la judaïté de l'interlocuteur du Prophète. Ce détail est d'autant plus frappant qu'al-Barqī apparaît dans la chaîne de transmission des deux autres sources citées, *'Ilal al-sharā'i'* et *Amālī al-Ṣadūq*.

que éternel ». Dieu lui inspira ensuite de réciter: « Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré; N'est égal à lui personne » [Q. 112:3-4]. Après qu'il a récité cela, Dieu s'arrêta de parler et l'Envoyé de Dieu continua de déclamer spontanément: « Tel est Dieu, notre Dieu ». Et lorsqu'il dit cela, Dieu lui inspira de se tenir droit face à Lui et d'élever sa main vers la partie s'étendant entre son cou et sa poitrine. Il se redressa et se tint face à Dieu qui lui inspira alors de se prosterner devant Lui, et il tomba à terre en prosternation. Dieu lui inspira de s'asseoir, ce qu'il fit. Lorsqu'il leva la tête de sa toute première prosternation, son Dieu lui fut révélé. Il se prosterna alors à terre de manière spontanée, sans que son Dieu le lui ait ordonné, et ce bienfait de Dieu devint la *sunna* de l'Envoyé de Dieu[30].

Comme dans les deux premières traditions, une origine sacrale se trouve à la base de l'établissement de la règle. Cette sacralité rend inutile toute autre justification.

Le droit matrimonial: seize traditions du *Kitāb al-'ilal* concernent diverses lois matrimoniales[31]. À en juger par ce nombre, ce thème semble le plus important après celui de la prière. On peut donc supposer que les raisons des règles matrimoniales préoccupaient particulièrement les fidèles. En effet, dans le cadre du droit matrimonial, différentes questions sont posées sur divers aspects du sujet: les relations sexuelles, l'adultère, l'accusation mensongère d'adultère, la dot, etc. Quelques exemples:

a. Dans une tradition, deux questions touchant le droit matrimonial sont posées à Abū-l-Ḥasan le Second (le huitième imam) :

1. Comment le témoignage d'un homme, accusant faussement sa femme d'adultère, peut-il équivaloir à quatre témoignages prêtés sous serment à Dieu, alors qu'un homme témoignant contre une femme qui n'est pas son épouse, doit subir le châtiment légal (*ḥadd*)?[32]
2. Comment se fait-il que, pour pouvoir se remarier, une femme répudiée doit attendre trois menstrues à partir de son divorce, alors qu'une veuve doit laisser passer quatre menstrues et dix jours?[33]

Dans sa réponse à la première question, Abū-l-Ḥasan justifie la loi en question de manière logique. Selon lui, le mari est le seul homme capable d'être témoin de l'adultère de son épouse, puisqu'aucun autre homme n'est censé se trouver avec cette femme dans l'intimité. C'est la raison pour laquelle, le témoignage d'un homme autre que l'époux n'a pas de valeur juridique[34]. Le langage utilisé par l'imam diffère clairement de celui utilisé dans les traditions concernant la prière: l'exposé religieux, fondé sur des traditions religieuses a cédé la place à l'exposé purement légal.

30. Al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 323-324, tradition n° 64; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 80, p. 309-310, tradition n° 22 (commençant, sans l'introduction, par les mots: « La première prière... »), et vol. 82, p. 273, tradition n° 20 (version complète).

31. Voir les traditions n° 7, 11, 17, 19-24, 26, 30, 42, 50, 60, 102, 122.

32. Voir B. Carra de Vaux, [et J. Schaht], « Ḥadd », *EI²*, vol. III, p. 20-21.

33. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 302-303, tradition n° 11; la première partie de cette tradition est aussi citée dans al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 104, p. 177, tradition n° 5 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) et tradition n° 6; voir également J. Schacht, « Ṭalāḳ », *EI²*, vol. X, p. 151-155.

34. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 302-303, tradition n° 11.

Dans sa réponse à la deuxième question, Abū-l-Ḥasan apporte un argument de type biologique, ainsi qu'un deuxième sous forme analogique. Selon ses dires, la femme divorcée se doit d'attendre trois mois afin d'éviter tout risque de grossesse. Quant à la veuve, elle doit patienter quatre mois et dix jours, tout comme la femme abandonnée par son mari (*īlā'*), qui doit attendre celui-ci pendant quatre mois et dix jours[35]. La cause de cette durée précise provient d'une évaluation divine selon laquelle la capacité d'abstention sexuelle de la femme se limite à quatre mois[36].

b. Dans une autre tradition, Ja'far al-Ṣādiq est dit avoir déclaré: « Un homme ne devrait pas avoir de rapports sexuels avec sa femme, ni avec sa servante, lorsqu'un enfant se trouve dans la maison, puisque cela fait partie des choses menant à l'adultère (*zinā*) »[37]. Dans cette courte tradition, nous voyons que l'imam établit et justifie purement et simplement cette loi touchant les règles matrimoniales, sans avoir été interrogé. Ici, la seule explication de l'imam, sans aucune justification traditionnelle ou logique, sert de « cause » pour une règle.

La charité: huit traditions concernent ce thème.[38]

a. Dans l'une des traditions, Ja'far al-Ṣādiq est interrogé sur « un homme qui préleva mille dirhams de ses revenus pour effectuer un don de charité, mais qui ne trouva aucun fidèle à qui les donner. Le même homme vit un esclave proposé à la vente. Il acquit celui-ci pour le prix des mille dirhams et le libéra. Est-ce permis? » [Ja'far] dit: « Oui, il n'y a rien d'inadmissible à cela »[39]. Ici, malgré la présence du style « question-réponse », la tradition n'apporte rien sur la cause d'une question donnée. Dans la deuxième partie de la tradition, le questionneur offre la suite de l'histoire: « Une fois libéré, l'esclave commença à faire du commerce et gagna une grosse fortune. Par la suite, il mourut sans descendance. Qui donc héritera de lui? » [Ja'far] dit: « Les pauvres se trouvant parmi les fidèles et méritant l'aumône hériteront de lui puisque l'esclave fut acheté avec l'argent qui leur revenait »[40]. La réponse contient ici une justification logique: puisque l'esclave fut acquis avec l'argent destiné originellement aux pauvres, à lui de le leur rendre après sa mort.

b. Dans une autre tradition, Abū-l-Ḥasan Mūsā al-Kāẓim explique la raison qui se trouve à la base de la charité: « La charité fut imposée [aux fidèles] uniquement pour procurer de la nourriture et de l'argent aux pauvres »[41]. Dans cette tradition, l'imam répond à une question sous-entendue sur la raison d'être de la charité.

35. Abū-l-Ḥasan cite le verset coranique 2:226 au sujet d'*al-īlā'*: « Pour ceux qui jurent à l'égard de leurs femmes, une attente de quatre mois » ; pour le débat légal concernant *al-īlā'* et son rapport avec la répudiation, voir al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, Beyrouth 1994-1995, vol. 3, p. 68-74.

36. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, tradition n° 11.

37. *Ibid.*, p. 317-318, tradition n° 42; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 103, p. 286, tradition n° 17 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) ainsi que p. 290, tradition n° 30.

38. Voir les traditions n° 13, 15, 48-49, 52, 59, 80.

39. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 305, tradition n° 15; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 96, p. 67, tradition n° 38 ainsi que vol. 104, p. 362, tradition n° 12.

40. *Ibid.*

41. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 319, tradition n° 48; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 96, p. 18, tradition n° 39 (citation également reprise des *'Ilal al-sharā'i'*).

c. Dans une troisième tradition, Ja'far al-Ṣādiq affirme: « Un homme ne donnera pas moins de cinq dirhams d'aumône. Il s'agit de la charité minimale imposée par Dieu »[42]. Dans cette tradition, la somme minimale de l'aumône est établie concrètement, celle-ci ayant été fixée par Dieu lui-même. Ainsi, la simple affirmation de l'imam suffit à constituer une *'illa* aux yeux du fidèle.

Les règles funèbres: six des traditions du recueil portent sur ce thème.[43]

a. Ja'far al-Ṣādiq est interrogé sur la manière de se comporter dans un cortège funèbre: faut-il marcher devant [le mort], derrière lui, à sa droite, ou à sa gauche? Ja'far répond: « S'il s'agit d'un adversaire du shī'isme, veille à ne pas le précéder puisque les anges des supplices le recevront avec toutes sortes de tortures »[44]. La réponse, d'ordre doctrinal, ne répond pas vraiment à la question de type juridique. Est-il permis d'en conclure que dans le cas d'un mort shī'ite, il est souhaitable de précéder le défunt? Ce n'est pas clair[45].

b. Dans une autre tradition, Muḥammad al-Bāqir demande à Abū Bakr al-Ḥaḍramī: « O Abū Bakr! Sais-tu combien [de prières] on doit accomplir pour un mort? » Après qu'Abū Bakr répondit négativement, l'imam lui dit: « Cinq récitations d'*Allāhu akbar*. Et sais-tu d'où proviennent ces cinq récitations? [...] Des cinq prières: un *Allāhu akbar* par prière »[46].

c. Dans une autre tradition, l'imam explique, bien qu'aucune question ne lui ait été posée, quelle est la source de trois coutumes liées à la mort et à l'inhumation. Il se fonde, pour ce faire, sur l'attitude du Prophète lors de la mort de son fils, Ibrāhīm. Selon ce hadith, lorsque Ibrāhīm, le fils de l'envoyé de Dieu, mourut, trois règles (*sunan*) furent instaurées: 1. Ne pas établir de lien entre une éclipse solaire et la mort d'une personne. 2. réciter cinq fois *Allāhu akbar* pour le défunt. 3. Il n'est pas souhaitable qu'un homme enterre son propre fils, bien que cela ne soit pas interdit. Pour chacune de ces trois lois, le Prophète apporta une justification logique: 1. Les éclipses sont des signes divins. Elles surviennent uniquement selon la volonté du Dieu; la vie et la mort des hommes n'en dépendent en aucun cas. 2. Les cinq *Allāhu akbar* proviennent des prières quotidiennes. 3. Lorsqu'un homme inhume son fils, il se peut que le linceul s'écarte; alors le père, fou de

42. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 319, tradition n° 49; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 96, p. 79, tradition n° 7.

43. Voir les traditions n° 9, 12, 31, 38-39, 46.

44. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 317, tradition n° 38; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 81, p. 274, tradition n° 33 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*).

45. Al-Majlisī ajoute également que, selon le droit shī'ite, il est préférable de marcher derrière le défunt ou à ses côtés. Cf. *Biḥār al-anwār, ibid.*, p. 274-275.

46. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 317, tradition n° 39; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 81, p. 342 (citation également reprise d'*al-Khiṣāl*) ; voir surtout p. 344, tradition n° 7, (citation reprise des *'Uyūn al-akhbār* et des*'Ilal al-sharā'i'*) dans laquelle il est affirmé que cette explication ne concerne que le *ẓāhir*, la couche exotérique de la tradition. Le *bāṭin*, le niveau ésotérique, réside dans l'explication selon laquelle on récite cinq *Allāhu akbar* pour un mort parce que l'on y projette les cinq piliers de l'Islam, à savoir: la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage et la *walāya* (la fidélité au Prophète et aux imams). De leur côté, les Sunnites ne récitent que quatre *Allāhu akbar* pour un défunt puisqu'ils ne reconnaissent pas la *walāya*.

tristesse, peut devenir victime de Satan, lequel n'hésitera pas à le mener jusqu'à la folie, portant ainsi atteinte à son salut[47].

La pureté rituelle: cinq traditions abordent ce thème[48].

a. Samā'a b. Mihrān rapporte:

> J'étais chez Abū-l-Ḥasan Mūsā [al-Kāẓim] et il accomplit en face de moi les prières du midi et de l'après-midi. Je suis resté chez lui jusqu'au moment de la prière du soir et il demanda que [de l'eau] lui soit apportée pour les ablutions et il se purifia de nouveau. Alors il me dit: « Purifie-toi! » Je lui répondis: « Je suis déjà pur rituellement. » Il me dit: « moi aussi, j'étais déjà pur, mais celui qui se purifie en vue de la prière du soir écarte les péchés de sa nuit, hormis les grands péchés »[49].

b. Dans une autre tradition, on demande à Abū-l-Ḥasan Mūsā [al-Kāẓim] si le lavage corporel complet (*ghusl*) est obligatoire le vendredi, pour les femmes comme pour les hommes. Sa réponse est affirmative et il la justifie comme suit

> [...] car Dieu a complété la prière obligatoire par la prière surérogatoire, Il a complété le jeûne obligatoire du mois de Ramadan par le jeûne surérogatoire; de même que le *ḥajj* par la *'umra*, l'aumône (*zakāt*) par les bienfaits de la charité (*ṣadaqa*) pour tout être humain, libre ou esclave, mâle ou femelle. Et Il a complété les ablutions obligatoires précédant la prière (*wuḍū'*) par le lavage corporel complet du vendredi.[50]

Les lois alimentaires: cinq traditions abordent le thème des permissions et des interdictions alimentaires.[51]

Dans une tradition résumant la question des lois alimentaires, Ja'far al-Ṣādiq est interrogé: « Pourquoi Dieu a-t-il prohibé le vin, la chaire des cadavres d'animaux, le sang et la viande de porc? » La réponse argumentée de Ja'far aborde à tour de rôle chacune des composantes de la question. Le dénominateur commun en est le principe selon lequel Dieu a imposé ces interdits et informé l'homme de ce qui lui est permis, en fonction de ce qui est nuisible ou bénéfique pour le corps humain[52]. L'imam explique ensuite pourquoi chacun des aliments interdits présentés dans la question est nuisible à l'homme. D'une manière plus générale, le bien-être du croyant se trouve à la base de nombreux domaines des *'ilal*.

47. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 313-314, tradition n° 31; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 22, p. 155-156, tradition n° 13 (citation également reprise d'*al-Kāfī*) ; vol. 81, p. 380, tradition n° 36; vol. 91, p. 155, tradition n° 12, où seule la première partie de la tradition d'al-Barqī est citée.

48. Voir les traditions n° 27, 30, 41, 63, 122.

49. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 312, tradition n° 27; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 80, p. 231, tradition n° 4 (citation reprise du *Thawāb al-a'māl*), dans laquelle Samā'a ne transmet que l'affirmation de l'imam, sans mention des circonstances; ainsi qu'aux p. 305-306, tradition n° 14 où la tradition apparaît dans sa version complète.(citation reprise du *Kitāb al-maḥāsin*).

50. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 313, tradition n° 30; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 81, p. 123, tradition n° 4 (citation également reprise des *'Ilal al-sharā'i'*, aveç de légères différences).

51. Voir les traditions n° 25, 40, 86, 104 et 106.

52. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 334-335, tradition n° 104; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 62, p. 82, tradition n° 1 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'* et d'*al-Majālis li-l-Ṣadūq*), vol. 65, p. 134-135, tradition n° 2 (citation également reprise d'*al-Kāfī*), p. 163-164, tradition n° 2 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*, d'*al-Majālis lil-Ṣadūq*, d'*al-Ikhtiṣāṣ* et de *Tafsīr al-'Ayyāshī*).

Le jeûne :

Trois des quatre traditions[53] sont une réponse à cette question : pourquoi certains jours ont-ils spécifiquement été choisis dans le mois, ou dans la semaine, comme jours de jeûne ? Selon l'une des traditions, le Prophète prescrit de jeûner lors de trois jours spécifiques du mois parce qu'il s'agit de jours pendant lesquels certaines nations furent jadis châtiées. Muḥammad al-Bāqir nomme ces jours « les jours effrayants »[54], en d'autres mots, les jours prévus pour le châtiment divin. Dans un autre hadith, une explication similaire est donnée au sujet du mercredi comme jour de jeûne[55]. En revanche, une troisième tradition, remontant à Ja'far al-Ṣādiq établit sommairement que : « L'Enfer fut créé un mercredi »[56].

Le pèlerinage : quatre traditions concernent des règles du pèlerinage.[57]

Les traditions traitant du pèlerinage se caractérisent également par le modèle « question-réponse ». Les questions tournent évidemment autour des causes de diverses règles du rituel du *ḥajj*. Nous présenterons, comme exemple, la tradition attribuée à l'un des imams dont le nom n'est pas donné tout comme le personnage posant la question :

> Il fut interrogé sur le baiser de la pierre [noire de la *ka'ba*] et répondit : « La pierre était une perle blanche dans le Jardin d'Eden et Adam la vit [là]. Lorsque Dieu la fit descendre sur terre, Adam vint vers elle et commença à l'embrasser. Dieu établit alors cet acte comme une règle (*sunna*) »[58].

Les traditions traitant des sujets variés :

Ce groupe mineur est composé de sujets différents[59]. Examinons quelques exemples :

a. Dans une tradition, Ja'far al-Ṣādiq dit à quelqu'un :

> Étudie bien la question de l'au-delà, de même que les gens de ce monde étudient celui-ci. Ce bas-monde a été créé uniquement comme témoignage de ce qui va manquer à l'homme dans l'au-delà. Médite donc l'au-delà et n'observe ce monde-ci que pour en tirer des leçons [pour le monde futur][60].

L'affirmation de l'imam n'établit pas une loi, mais propose une directive au fidèle. De ce point de vue, cette tradition diffère des autres, bien que, même là, Ja'far semble répondre à la question sous-entendue : quel est le but de ce monde ? Ou encore : Au nom de quoi ce monde-ci a-t-il été créé ?

b. Un certain nombre de traditions de ce groupe abordent des questions touchant des divergences de points de vue. Par exemple, il est demandé à Muḥammad al-Bāqir comment il se fait que les Compagnons du Prophète se soient disputés entre eux au sujet du nettoyage des sandales ? Dans sa réponse, l'imam explique que : « L'un des Compagnons entendit le hadith [concernant ce sujet de la bouche] du Prophète, mais ne fut pas présent [lorsque celui-ci prononça] un autre hadith abrogeant (*al-nāsikh*) le premier… »[61].

Une autre tradition apporte une justification au fait que l'imam puisse parfois répondre de plusieurs manières à une même question. C'est encore Ja'far al-Ṣādiq qui explique que certaines choses sont limitées et catégoriques, alors que d'autres sont vastes et porteuses de nombreuses significations[62].

Une autre tradition vient expliquer pourquoi l'imam peut interpréter le même verset coranique de plusieurs façons différentes. Muḥammad al-Bāqir enseigne :

> En ce qui concerne le Coran, son niveau intérieur possède un autre niveau intérieur de même que son niveau extérieur possède, lui aussi, un autre niveau extérieur […] Il n'y a rien de plus difficile pour la pensée de l'homme que l'interprétation du Coran : le début d'un verset peut concerner un sujet et sa fin un autre ; il s'agit de choses qui peuvent se lier et se ramifier en de multiples aspects[63].

c. Ja'far al-Ṣādiq est interrogé sur le séjour éternel au Paradis et en Enfer. Il répond :

> Les habitants de l'Enfer sont laissés éternellement en Enfer puisqu'ils considéraient leur vie ici-bas comme éternelle en désobéissant éternellement à la parole de Dieu. De même, les habitants du Paradis y sont laissés éternellement puisque telles étaient leurs intentions dans ce [bas] monde en obéissant éternellement à Dieu. C'est en

53. Voir les traditions n° 8, 43, 53 et 54.

54. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 301, tradition n° 8 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 97, p. 102-103, tradition n° 34.

55. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 320, tradition n° 54 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 14, p. 464, tradition n° 32 (citation reprise des *Furū' min al-kāfī*), vol. 97, p. 98, tradition n° 19 (citation également reprise des *'Ilal al-sharā'i'*).

56. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 319-320, tradition n° 53 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 8, p. 307-308, traditions n° 70-71 (citation également reprise d'*al-Khiṣāl*), vol. 59, p. 27 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*), p. 44-45, tradition n° 7 (citation reprise d'*al-Khiṣāl*), p. 46, tradition n° 13 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*), où il est dit que « la *'illa* de jeûner le jeudi et le mercredi vient du fait que les actions sont élevées [jusqu'au ciel] le jeudi et que l'enfer fut créé un mercredi », vol. 97, p. 95, tradition n° 8 (citation reprise d'*al-Khiṣāl*), p. 101, tradition n° 28 (citation reprise du *Thawāb al-a'māl*).

57. Voir les traditions n° 93, 118-120.

58. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 337, tradition n° 118 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 99, p. 225, tradition n° 24.

59. Voir les traditions n° 1-5, 10, 35-37, 82-85, 87-88, 94, 103, 109-117, 121, 128 et 130.

60. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 299, tradition n° 2 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 70, p. 314, tradition n° 18.

61. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 299, tradition n° 1 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 2, p. 243, tradition n° 45 ; vol. 80, p. 268, tradition n° 22.

62. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 299-300, tradition n° 4 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 2, p. 243, tradition n° 46.

63. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 300, tradition n° 5 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 92, p. 91, tradition n° 37 ; p. 94, tradition n° 45 (citation reprise du *Tafsīr al-'Ayyāshī*) ; p. 110, tradition n° 10 (citation reprise du *Tafsīr al-'Ayyāshī*) ; p. 111, tradition n° 14 (citation reprise du *Tafsīr al-'Ayyāshī*). Dans les traditions citées à partir du *Tafsīr al-'Ayyāshī*, les circonstances dans lesquelles la question a été posée n'apparaissent pas ; seule l'affirmation de l'imam y est présentée. Cf. M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden et Jérusalem 1999, p. 106.

fonction de leurs intentions respectives que les uns et les autres seront éternellement placés dans l'au-delà[64].

d. Comme nous l'avons déjà signalé, un sous-groupe de cet ensemble concerne le pourquoi des noms des choses ou des lieux[65]. Nous nous contenterons de deux exemples représentatifs.

1. Mu'āwiya raconte :

J'ai interrogé Abū 'Abdallāh à propos du [Mont] 'Arafāt, à savoir : Pourquoi est-il appelé ainsi ? Il dit : « Gabriel accompagna Abraham le jour de *'arafa* et, au coucher du soleil, Gabriel lui dit : "Abraham, confesse (*i'tarif*) ton péché et prends connaissance (*i'raf*) de tes rituels !" Et il lui enseigna ceux-ci. C'est la raison pour laquelle cet endroit fut appelé 'Arafāt'car Gabriel dit : "confesse (*i'tarif*) et prends connaissance (*i'raf*) !" »[66]

2. Muḥammad al-Bāqir raconte :

La *sidrat al-muntahā*[67] est ainsi nommée car les anges élèvent les actes des habitants de la terre jusqu'à ce lieu.

Et, dans une formulation quelque peu différente :

Les précieux [anges] gardiens, les [anges] purs [se trouvant] sous la *sidra*, écrivent les actes des hommes qui [habitent] sur terre et les emmènent (*yantahūna bihā* ; jeu de mots avec *muntahā*) jusqu'à la *sidra*[68].

Les traditions irrégulières

Jusqu'ici, nous avons présenté des traditions se rattachant au genre des *'ilal*. Examinons à présent brièvement quelques hadith-s exceptionnels du *Kitāb al-'ilal*. Comme nous le verrons, les traditions de ce groupe possèdent deux caractéristiques communes[69]. D'abord, du point de vue stylistique, elles sont différentes et ne répondent pas aux diverses formes du discours du genre. Ensuite, les traditions de ce groupe possèdent un contenu shī'ite manifeste, ce qui leur donne une coloration différente des autres parties de l'ouvrage dont l'appartenance doctrinale n'est pas particulièrement soulignée. Il nous semble important d'examiner de près ces traditions « irrégulières » car elles semblent montrer que notre ouvrage comporte

64. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 330-331, tradition n° 94 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 8, p. 347, tradition n° 5 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) ; vol. 70, p. 201, tradition n° 5 (reprise d'*al-Kāfī*) ; p. 209, tradition n° 30 (reprise du *Tafsīr al-'Ayyāshī*).

65. Voir les traditions n° 103, 109-117, 128 et 130.

66. Les trois termes appartiennent à la racine 'RF. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 335-336, tradition n° 109 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 12, p. 108-109, tradition n° 27 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) ; vol. 99, p. 253, tradition n° 17 (citation reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) et n° 18.

67. « Le Lotus de la Limite » (expression coranique) ; le mot *muntahā* peut suggérer le lieu ultime auquel on parvient.

68. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 334, tradition n° 103 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 3, p. 316, tradition n° 11 (reprise au sein d'une plus longue tradition tirée des *'Ilal al-sharā'i'*) ; vol. 18, p. 365, tradition n° 70 (même remarque que précédemment) ; vol. 58, p. 51, tradition n° 1 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*).

69. Voir les traditions n° 32, 55, 96-99, 101, 108 et 126.

des enseignements de différents niveaux, probablement destinés à différentes catégories de fidèles.

1. Dans une longue tradition concernant la naissance de Mūsā [al-Kāẓim], fils de Ja'far al-Ṣādiq, celui-ci décrit la conception et la venue au monde miraculeuse de l'homme de Dieu qu'est l'imam :

La nuit qui allait être celle de la conception de ce fils qui vient de me naître, un être mystérieux (i.e. un ange ; littéralement : « quelqu'un ») vint à moi, me fit boire quelque chose comme il avait fait boire mes ancêtres et me donna les mêmes ordres qu'il leur avait donnés. Je me levai alors, riche de la connaissance venue de Dieu concernant la bonne nouvelle dont Dieu allait me privilégier. J'eus alors des relations intimes avec mon épouse et elle tomba enceinte de ce fils qui est maintenant né. Sachez qu'il sera votre guide après moi. La semence de l'imam provient de la boisson que j'ai dite. Elle repose quatre mois dans la matrice, ensuite [Dieu] y fait éclore l'esprit et envoie l'ange Ḥayawān [« Le Vivant »] écrire sur le bras droit de l'embryon : « Que s'accomplisse l'arrêt de ton Seigneur, en vérité et justice ! Nul modificateur à ses arrêts ! » [Q. 6:115] Lorsqu'il sort du ventre de sa mère, il pose ses mains sur le sol et élève sa tête vers les cieux. Alors, il est appelé par son nom et par le nom de son père depuis le Trône, depuis le Seigneur de la puissance, depuis l'horizon suprême : « Oh un tel, fils d'un tel, tiens-toi debout fermement pour un instant ! Je t'ai créé puissant ; tu es l'élu parmi mes créatures, un lieu secret, le réceptacle de mes connaissances, digne pour recevoir mon inspiration, mon *khalīfa* [littéralement « lieutenant »] sur terre. À celui qui te sera fidèle, j'accorderai ma miséricorde, j'octroierai mes jardins [du paradis], j'offrirai ma protection. Et je jure sur ma puissance que je ferai subir les tortures les plus dures à ton adversaire, même si, dans ce monde-ci, je lui accorde richesse à profusion. » Lorsque l'appel s'interrompt, le nouveau-né lui répond, en posant ses mains à terre et levant la tête vers les cieux : « Dieu atteste ainsi que les Anges et les Possesseurs de la Science, qu'il n'est de divinité que Lui, se dressant avec l'équité, nulle divinité que Lui, le Puissant, le Sage ! » [Q. 3:18] Alors, Dieu lui enseigne la première et la dernière des connaissances et il [devient] ainsi apte à la visite de l'Esprit lors de la Nuit du Décret [...] (cf. Q. 97:4)[70]

Cette tradition contient quelques éléments fondamentaux du shī'isme : la transmission miraculeuse de l'imamat, la conception et la naissance extraordinaires de l'imam, sa science d'origine divine et comme conséquence implicite, l'amour (*walāya*) que lui doit son fidèle[71].

70. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 314-315, tradition n° 32 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 15, p. 297-298, tradition n° 36 (reprise avec un certain nombre de différences et d'ajouts d'*al-Kāfī*) ; vol. 48, p. 3, tradition n° 3. Sur la possibilité, pour l'imam, de recevoir la connaissance céleste, voir aussi E. Kohlberg, « The Term "Muḥaddath" in Twelver Shī'ism » dans *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth dedicate*, Jerusalem 1979, repris dans *id.*, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, art. V, p. 42, note 15. Sur la conception et la naissance de l'imam, voir aussi M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 145-154.

71. Voir, à propos de la notion de « *'ilm* » dans la foi shī'ite, M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, index s.v. *'ilm*. Sur la notion de *walāya*, voir id., « Notes à propos de la *walāya* imāmite (aspects de l'imamologie duodécimanie X) », *Journal of the American Oriental Society* 122/4, (2002), p. 722-741 ; repris dans *id.*, *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Paris 2006, p. 177-208.

2. Abū 'Abdallāh (le 6e imam) déclare :

L'attitude de 'Alī envers les habitants de Baṣra fut plus que bénéfique pour ses fidèles (*li-shī'atihi*). Il savait que les gens [de Baṣra] possédaient le pouvoir (*dawla*) : s'il les emprisonnait, ses fidèles en auraient pâti tôt ou tard.

On lui demanda alors si le *Qā'im* agira de la même manière. L'imam répondit :

Non, car 'Alī a agi envers eux avec indulgence à cause de leur pouvoir, [alors que le] *Qā'im* agira différemment envers ses adversaires car iis n'auront aucune puissance[72].

Cette tradition, par le biais d'une attitude du premier imam, expose en fait un des aspects du Retour eschatologique du *Qā'im*, principe fondamental de la foi shī'ite[73].

3. Dans une autre tradition, un bédouin demande au Prophète

– Quelle est la place de 'Alī b. Abī Ṭālib dans ton cœur ?

Le Prophète se met alors à pleurer et, une fois remis de ses émotions, répond

[...] Tu m'as interrogé à propos du maître de toute chose : le premier à avoir jeûné, à avoir payé et prélevé l'aumône, à avoir prié vers les deux *qiblas*, prêté les deux serments, participé aux deux *hijras*, brandi les deux étendards, à avoir été vainqueur à Badr et à Ḥunayn, celui qui n'a jamais enfreint l'ordre du Dieu, [même] pour la chose la plus insignifiante.

Après le départ du bédouin, le Prophète explique à ses Compagnons :

Je jure par Dieu ! C'était Gabriel ; il est descendu des cieux sur terre afin de conclure votre alliance et votre fidélité à 'Alī b. Abī Ṭālib[74].

Le but évident du hadith est de souligner le principe le plus fondamental de la foi shī'ite selon lequel 'Alī est le seul héritier légitime de Muḥammad.

4. Anas b. Mālik raconte :

Un jour, l'Envoyé de Dieu était assis devant sa maison en compagnie de 'Alī b. Abī Ṭālib. Survint alors un vieillard qui bénit l'Envoyé de Dieu. Celui-ci s'adressa alors à 'Alī : « Connais-tu ce vieil homme ? » 'Alī dit : « Je ne le connais pas. » Le Prophète dit : « Il s'agit de Satan. » 'Alī dit : « Si j'avais su, Envoyé de Dieu, je l'aurais frappé de mon sabre et délivré ta communauté de son emprise. » Satan dit alors à 'Alī : « Tu m'as insulté, Abū-l-Ḥasan. N'as-tu pas entendu dire Dieu : "Associe-toi à eux dans leurs biens et leurs enfants !" [Q. 17:64] ? Je jure par Dieu ! Je ne suis pas associé à la mère de celui qui t'aime »[75].

72. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 320, tradition n° 55 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 33, p. 442, tradition n° 651 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*). Sur cette attitude du premier imam, voir aussi E. Kohlbreg, « The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of *Jihād* » dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126, Wiesbaden 1976, repris dans *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, art. XV, p. 75.

73. Voir W. Madelung, « Ḳā'im Āl Muḥammad », *EI²*, vol. IV, p. 456-457.

74. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 331, tradition n° 96 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 40, p. 10-11, tradition n° 24. Aussi J. Pederson, « Djabrā'īl », *EI²*, vol. II, p. 362-364.

La tradition souligne le fait que les fidèles du premier imam ont une naissance pure de toute influence satanique ; implicitement, le contraire est suggéré pour ce qui touche les adversaires de 'Alī.

5. Une démone se rendit auprès de l'Envoyé de Dieu, se convertit à l'Islam qu'elle mit correctement en pratique. Elle rendait visite au Prophète chaque semaine mais une fois, resta absente pendant quarante jours. À son retour, l'Envoyé de Dieu lui demanda la raison de son absence. Elle répondit qu'elle était allée au bord de l'Océan du bout du monde. Là elle avait rencontré un homme assis sur un rocher, levant les bras au ciel et demandant pardon à Dieu aux noms de Muḥammad, de 'Alī, de Fāṭima, de Ḥasan et de Ḥusayn. Ensuite, il s'était présenté à la démone en lui disnat qu'il était Satan, qu'il avait servi Dieu sur terre comme au ciel et avait vu inscrit sur tous les piliers des cieux : « Il n'y a de dieu hormis Dieu, Muḥammad est l'Envoyé de Dieu, 'Alī est le Prince des croyants, Je [Dieu] l'aide [Muḥammad] à travers lui »[76].

Ici aussi, des personnages surnaturels viennent confirmer la haute position de 'Alī.

6. La tradition suivante raconte que le Prince des croyants ['Alī b. Abī Ṭālib] entra dans une mosquée en compagnie de son fils al-Ḥasan. Un homme survint, le salua et lui dit être là pour lui poser quelques questions : où se trouve l'âme lorsqu'on dort ; pourquoi l'enfant ressemble parfois à son père, quelle est la nature du souvenir et de l'oubli. 'Alī demanda à al-Ḥasan de répondre à ces questions ardues et celui-ci le fit de la meilleure manière. L'homme, ébloui par la sagesse du fils de l'imam, lui dit : « Je témoigne qu'il n'y a de dieu hormis Dieu, qu'Il est seul, sans associé, que Muḥammad est son serviteur et son envoyé. Et je témoigne que ton père est le Prince des croyants, l'héritier de Muḥammad, en vérité et en droit. Et je ne cesserai de dire aussi que je témoigne que tu es son héritier et qu'al- Ḥusayn est ton héritier... » Et l'homme énumère les imams jusqu'au dernier d'entre eux. L'imam Ja'far, qui rapporte ce hadith, ajoute à la fin que cet homme était al-Khaḍir[77].

Dans cette tradition, al-Khaḍir, autre figure surnaturelle[78], est mis à contribution pour confirmer le principe shī'ite fondamental selon lequel le pouvoir a été transmis de Muḥammad à 'Alī, et de ce dernier à ses descendants, les imams.

7. Ja'far al-Ṣādiq raconte qu'il était une fois accompagné d'un certain nombre des membres de la famille du Prophète (*ahl al-bayt*). Quelqu'un leur demanda alors quel est leur avantage par rapport aux autres hommes. Ja'far dit alors : « Notre privilège sur les autres hommes c'est que nous ne désirons pas être comp-

75. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 332, tradition n° 97 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 18, p. 88, tradition n° 5 ; vol. 39, p. 166, tradition n° 5 ; vol. 63, p. 215-216, tradition n° 50.

76. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 332, tradition n° 98 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 39, p. 166-167, tradition n° 6 ; vol. 63, p. 216, tradition n° 51.

77. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 332-333, tradition n° 99 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 61, p. 36-38 (reprise également des *'Ilal al-sharā'i'*, d'*al-'Uyūn* et d'*al-Iḥtijāj*).

78. Voir A. J. Wensinck, « al-Khaḍir », *EI²*, vol. IV, p. 902-905.

tés parmi eux, alors que tous les autres veulent être comptés parmi nous si ce n'est les associationnistes »[79].

Le hadith souligne la supériorité des gens de la famille prophétique et donc implicitement celle de leurs fidèles par rapport aux autres, principe majeur de la foi shī'ite..

8. Ja'far al-Ṣādiq, encore lui, déclare: « Que celui qui est convaincu de la véracité de notre enseignement se contente de ce que nous disons. S'il entend de notre part quelque chose contredisant ce qu'il connaît déjà, qu'il sache que c'est pour sa propre protection »[80].

La tradition concerne clairement le thème de la *taqiyya* (la dissimulation tactique de la foi lors de situations dangereuses), devoir canonique dans la doctrine shī'ite[81].

9. Abū Ja'far dit:
– Si le *Qā'im* était là, il aurait appliqué à al-Ḥumayrā' ['Ā'isha] la peine légale (*ḥadd*), vengeant ainsi sa mère, Fāṭima.
Le disciple demande alors
– Pourquoi devrait-elle être punie par le *ḥadd*?
Le cinquième imam
– Parce qu'elle accusa faussement la mère d'Ibrāhīm.
Le disciple
– Pourquoi Dieu retarde alors l'avènement du *Qā'im*?
L'imam
– Dieu envoya Muḥammad par miséricorde; quant au *Qā'im*, [il l'enverra] pour vengeance[82].

La tradition concerne deux thèmes shī'ites caractéristiques: la condamnation de la plus jeune épouse du Prophète et le retour du *Qā'im* qui viendra rétablir la justice.

Comment expliquer la présence de ces traditions « irrégulières » dans le *Kitāb al-'ilal* d'al-Barqī? Dans son livre *Le guide divin dans le shî'isme originel*, Mohammad Ali Amir-Moezzi traite de la pratique shī'ite de *tabdīd al-'ilm* (« la dispersion de la connaissance ») selon lequel l'imam peut disperser son enseignement – principalement son savoir ésotérique ou occulte – afin de dissimuler, de ceux qui n'en sont pas dignes, la totalité d'une doctrine[83]. Il est possible que la présence de quelques traditions abordant des aspects ésotériques de la foi shī'ite au sein d'une série, longue et désordonnée, de traditions caractéristiques appartenant au genre des *'ilal*, relève de cette tactique de la dispersion du savoir. Sans aller jusqu'à affirmer l'existence d'une partie ésotérqiue dans le *Kitāb al-'ilal*, il nous semble néanmoins peu probable que ces traditions « irrégulières » s'y trouvent par pur hasard ou encore par erreur. On pourrait alors penser que ces deux catégories de traditions étaient destinées à deux sortes de disciples, appartenant respectivement à la masse des fidèles et aux plus avancés.

79. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 333, tradition n° 101; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 26, p. 241, tradition n° 4 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) ; vol. 47, p. 166, tradition n° 8 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*).

80. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 335, tradition n° 108; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 2, p. 244, tradition n° 47 (reprise d'*al-Kāfi*).

81. À propos de ce principe, voir Kohlberg, « Some Imāmī-Shī'ī Views on *taqiyya* » dans *Journal of the American Oriental Society* 95, New Haven 1979, p. 395-402, repris dans *Belief and Law in Imami Shī'ism*, Aldershot 1991, art. III et aussi id., « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion » dans *Secrecy and Concealment – Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. H. G. Kippenberg et G. G. Stroumsa, p. 345-380, Brill (Leiden, New York, Köln) 1995.

82. al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsin*, p. 339-340, tradition n° 126; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 22, p. 242-243, tradition n° 8 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) ; vol. 52, p. 314-315, tradition n° 9 (reprise des *'Ilal al-sharā'i'*) ; la tradition fait allusion au fait que 'Ā'isha avait mensongèrement prétendu qu'Ibrāhīm, le fils du Prophète n'est pas de celui-ci, mais d'un homme Copte. 'Alī dévoilera la calomnie en prouvant la stérilité de l'homme en question.

83. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 307, note n° 679.

TABLE DES MATIÈRES

Preface 7

Etan Kohlberg
Frank H. Stewart 11

Works of Etan Kohlberg 25

Note bibliographique sur le *Kitāb Sulaym b. Qays*, le plus ancien ouvrage shi'ite existant
Mohammad Ali Amir-Moezzi 33

Une version incomplète du *Kitāb al-nubuwwa* d'al-Ṣadūq
Hassan Ansari 49

A century of Shi'i constitutionalism
Saïd Amir Arjomand 55

Le rapport de la religion nuṣayrite-'alawite au shi'isme imamite
Meir M. Bar-Asher 73

Le charisme des songeurs : Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī et la fonction des rêves dans le shi'isme duodécimain
Rainer Brunner 95

Madrasa sunnite *versus dār al-'ilm* chiite ? En marge du *Kitāb al-naqḍ* sur les politiques culturelles et les images historiographiques entre les époques bouyide et seldjoukide
Leonardo Capezzone 117

"No compulsion in religion": Q. 2:256 in mediaeval and modern interpretation
Patricia Crone 131

Al-Qāḍī al-Nu'mān, Ismā'īlī law and Imāmī Shi'ism
Farhad Daftary 179

Adam, premier prophète et législateur ? La doctrine chiite des *ulū al-'azm* et la controverse sur la pérennité de *la šarī'a*
Daniel De Smet 187

Bid'a or *sirr al-īmān?* Modern Shi'i controversies over the third *shahāda* in the *adhān*
Werner Ende 203

Mīrzā Muḥammad al-Akhbārī's *Kitāb al-jihād*
Robert Gleave 219

Frères et adversaires : Abū Bakr et 'Umar dans les traditions sunnites et shī'ites
Avraham Hakim 237

« L'essence de Dieu est toute chose » : identité et différence selon Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)
Christian Jambet 269

"More harmful than the Jews": anti-Shi'i polemics in modern radical Sunni discourse
Meir Litvak 293

Souffrir pour la vérité selon l'ésotérisme chiite de Rajab Borsī
Pierre Lory 315

Sayf b. 'Umar: *akhbārī* and ideological fiction writer
Wilferd Madelung 325

Shi'is, nationalism and the state in twentieth-century Iraq
Yitzhak Nakash 339

Bāqir al-Majlisī and Islamicate medicine II: *al-Risāla al-dhahabiyya* in *Biḥār al-anwār*
Andrew J. Newman 349

Un théologien chiite de notre temps, Mojtahed Šabestari
Yann Richard 363

The doctrinal views of the Banū al-'Awd (early 8th/14th century): an analysis of MS Arab. F. 64 (Bodleian Library, Oxford)
Sabine Schmidtke 373

Three polemic exchanges at the Safavid court
Devin Stewart 397

Réflexions sur le *Kitāb al-'ilal* d'Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (m. 274/888 ou 280/894)
Roy Vilozny 417