

ISLAMISME ET PARSISME

Mémoire lu en séance générale du Congrès international d'histoire des Religions, le 6 septembre 1900, à la Sorbonne.

I

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a déjà beau temps que l'on se contentait de cette affirmation commode : L'islamisme a jailli d'un seul jet et « au plein jour ».

Plus nous avançons dans l'examen critique des anciens documents de l'islamisme tel qu'il s'est fait pendant ces dernières années, plus nous sommes convaincu que la tradition musulmane (Ḥadīth) qui, chronologiquement, est après le Koran notre plus ancienne source de renseignements, ne nous fait remonter, que dans une très faible mesure, à la première enfance de l'islam¹ : elle nous offre plutôt l'image de tendances souvent opposées les unes aux autres, et qui n'ont pas encore revêtu la forme arrêtée que prendra l'orthodoxie musulmane dans l'immobilité actuelle du système et la cristallisation des rites.

Cette conviction se généralise de plus en plus. En utilisant les riches matériaux de cette tradition, où les musulmans voient des documents corroborant leur livre sacré, nous dépassons de beaucoup la méthode critique que l'école musulmane a pratiquée d'une façon rationnelle depuis le 11^e siècle de l'hégire.

1) Snouck Hurgronje dans *Litteraturblatt für orientalische Philologie*, I (1884), p. 417.

Nous sommes devenus plus sévères et plus circonspects à l'égard de cette littérature. Personne, parmi ceux qui s'occupent sérieusement d'études islamiques, n'oserait puiser au hasard à la source des maximes *attribuées* à Mohammed et à ses compagnons pour en tirer un tableau de l'ancien état des choses et des doctrines primitives de l'islamisme. La critique historique moderne nous met en garde contre cette façon antédiluvienne de considérer les choses. Les luttes des partis politiques et religieux nous ouvrent l'intelligence de ces documents et nous révèlent les affirmations ou les aspirations que telle parole de Mohammed ou tel renseignement d'un « compagnon » du Prophète devait servir à étayer ou à combattre.

Les études critiques de la tradition musulmane nous aident à saisir les problèmes fondamentaux de l'histoire religieuse dans le domaine de l'islamisme et à en préparer la solution.

Mais elles représentent seulement une seule série des observations dont la connaissance est de la haute importance scientifique pour nos travaux.

Une autre série d'éléments doit compléter notre investigation historique. Tandis que la première série s'occupe avant tout de l'évolution due à des forces *internes*, nous devons en même temps diriger notre attention sur les *influences étrangères* qui eurent une importance déterminante sur la formation et le développement de l'islamisme. Et en parlant ainsi je ne songe pas seulement à l'*islamisme populaire* tel qu'il se constitua dans les différentes provinces de la foi islamique, englobant partout des éléments anté-islamiques, mais encore à sa formation *universelle*, canonique, dès les temps les plus reculés de son existence.

Tout manuel élémentaire de l'histoire du moyen âge nous apprend que l'islam fut soumis dès son origine à des influences juives et chrétiennes et que Mohammed lui-même travailla sur des données juives et chrétiennes. Ces influences continuèrent à se faire sentir d'une façon positive ou négative,

même pendant les premières générations qui suivirent la mort du Prophète. On a toujours admis dans l'islam, sans l'avouer, l'intervention d'éléments juifs et chrétiens¹; mais, d'autre part, tout en proclamant hautement ce point de vue, on rejetait les enseignements et les usages du judaïsme et du christianisme; on les écartait, on réagissait contre eux. « *Chalifûhûm* » — « Distinguez-vous d'eux, » telle est la formule usitée². Cependant cette réaction doit être considérée, elle aussi, comme symptôme d'une relation spirituelle et d'une influence intime.

Jusqu'à présent on a accordé moins d'attention à un des éléments les plus importants du développement religieux de l'islamisme, je veux dire l'élément *persan*. Il a exercé, sous les deux formes de l'*emprunt* et de la *réaction*, une influence déterminante sur la formation du caractère de l'islam. L'influence du parsisme sur l'islamisme est une des premières questions qui s'imposent à quiconque s'occupe de nos études. Elle exige, pour être bien traitée, une connaissance également profonde des religions persane et musulmane; dans ce domaine, M. *Bloch* est le seul qui jusqu'à présent ait abordé la question dans quelques articles publiés par la *Revue de l'Histoire des Religions*³, et qui ait fourni, pour la solution du problème, des matériaux importants; je me permettrai de signaler tout particulièrement, tant au point de vue philologique qu'à celui de la science des religions, l'excellente étude, dans laquelle il a montré l'origine persane de la conception musulmane de Borak, le cheval ailé, sur lequel le Prophète est censé avoir accompli son ascension⁴.

Quoique je ne sois pas moi-même un iranisant de profession, je me propose, dans cette conférence, de donner un

1) Cp. *Muhammedanische Studien*, II, p. 382-400 : *Hadith und Neues Testament*.

2) *Revue des Études juives*, XXVIII, p. 75 suiv.

3) V. XXXVIII et XL de la *Revue*.

4) *Revue*, XL, p. 213.

aperçu de l'étendue du problème et d'en exposer quelques données principales.

Un des chapitres les plus captivants de l'histoire de la civilisation est de rechercher les influences variées que la civilisation sassanide a exercées sur les différentes parties de l'humanité, géographiquement séparées l'une de l'autre. Même dans la langue et dans les monuments artistiques de la nation à laquelle j'appartiens, on peut observer des traces très remarquables de cette influence. Depuis le temps des migrations des anciens Hongrois, avant qu'ils pénétrassent dans le pays limité par les Karpathes, nous continuons à employer, de nos jours encore, pour nous borner à la nomenclature religieuse, les mots empruntés au persan pour désigner Dieu : *isten* (pers. *izd-ân*); le diable, le mauvais principe : *ördög* (pers. *druga*); de même dans le domaine profane, un reste des *daéva* (*dévaj*, gaillard) s'est conservé. Nos archéologues et nos historiens de l'art découvrent de plus en plus dans les anciens monuments de notre art des vestiges et des résidus d'éléments persans.

La constatation de pareilles influences sur l'arabisme est pour ainsi dire palpable. C'est le contact immédiat et permanent avec la civilisation sassanide qui donna aux Arabes, réduits à leur seule poésie, la première impulsion qui devait permettre à une vie intellectuelle plus profonde de s'épanouir. Je persiste, par exemple, dans ma thèse formulée jadis et acceptée par M. Brockelmann dans son « Histoire de la littérature arabe », que l'historiographie des Arabes a ses racines dans la littérature des Annales royales des Persans, qu'il n'y aurait pas d'historiographie arabe sans l'impulsion première que les littérateurs arabes ont reçue de la Perse et qui les a conduits à rechercher et à conserver les souvenirs historiques de leur nation¹. Les Arabes antéislamiques n'avaient aucun sens historique. Leurs plus anciens souvenirs remontent à peine à une époque antérieure au vi^e siè-

1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 134.

cle après J.-C., en faisant exception pour les traditions relatives à la migration des tribus du sud de l'Arabie vers le nord. Les événements du passé le plus rapproché étaient voilés pour eux et flottaient dans le nuage du mythe.

C'est le contact avec la culture persane — contact qui remonte aux temps les plus reculés de l'islam¹ — qui imprima sa direction et son but au développement de la vie intellectuelle des Arabes.

L'action de l'élément persan sur la formation religieuse fut très profonde, aussitôt que l'islam se fut établi sur le domaine géographique de l'ancien parsisme et eut apporté aux adorateurs de Zoroastre, à l'aide de l'épée, la foi au Prophète de La Mecque et de Médine. L'occupation de l'Irak par les musulmans est un des facteurs les plus décisifs de la formation religieuse de l'islam.

Des théologiens persans introduisirent dans la religion nouvellement acceptée leurs points de vue traditionnels. Les conquérants enrichirent la pauvreté de leur propre fond religieux par des éléments que leur procurait l'expérience d'une vie religieuse profonde, comme celle des Persans qu'ils avaient vaincus. C'est pourquoi on ne saurait attacher trop d'importance pour la formation de l'islam au mouvement intellectuel qui naquit dans l'Irak et qui se rattache aux écoles de Basra et de Koufa. Il n'y a pas lieu de s'étonner si ce développement local emporta dans son courant maint élément persan².

Ces influences atteignirent leur complet développement lors de la grande révolution que l'État musulman subit vers l'an 128 de son ère, à la chute des Omayyades auxquels succèdent les Abbasides.

Ce ne fut pas seulement le renversement politique d'une

1) Le calife 'Othmân invita à sa cour le chrétien Abu Zubeid Harmala b. Mundir qui avant l'apparition du Prophète avait « visité les rois persans et connaissait leurs mœurs » (min zuwwâr al-mulûk wa-châşşatan mulûk al-'adjam wakâna 'âliman bisijarihîm). *Aghânî*, XI, p. 24.

2) Cp. Blochet, *Revue de l'Hist. des Religions*, XXXVIII, p. 447.

dynastie, mais bien plutôt une révolution religieuse d'une très grande portée. Au lieu du gouvernement mondain des Omayyades qui avaient conservé les traditions arabes dans leur résidence de Damas, aux confins du désert, c'est dès lors le régime théocratique des Abbasides qui fondèrent l'État sur des principes à la fois politiques et ecclésiastiques. Ils établissent leur résidence à Anbar et à Bagdad, centre du royaume des Sassanides que l'islam a renversé. Ils en adoptent les traditions. Leur titre n'est plus celui d'un cheikh arabe, mais celui d'un roi persan; ils font reposer leur autorité sur la *légitimité*, en tant que « Enfants du Prophète », absolument comme dans le royaume persan des Sassanides le pouvoir était fondé sur la légitimité. Comme eux, les Abbasides veulent restaurer la vraie religion tombée en désarroi sous leurs prédécesseurs. Leur royaume est un État ecclésiastique; eux-mêmes ne sont plus des chefs profanes, mais des chefs religieux. Ils se considèrent, pour ainsi dire, comme *bághî*, « divins », comme les Sassanides¹; c'est ainsi que ces derniers se représentent sur leurs monnaies.

Dans leur entourage, on est parfaitement conscient de cette relation de la nouvelle institution des califes avec la conception de la royauté persane. Tandis que le calife omayyade 'Abdalmalik reproche à son poète de cour d'employer les attributs d'un roi persan pour le glorifier² — et il ne s'agissait que d'un diadème (*tâdj*)³ — le prince et poète abbaside célèbre

1) *Journal asiatique*, 1895, I, p. 167; *Zeitschrift der d. morgenl. Ges.*, XXI (1867), p. 429, 458; James Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire de la Perse* (Paris, 1885), p. 40; *Sacred Books of the East*, XXIV, p. 171.

2) *Aghânî*, IV, p. 158.

3) Cp. Bratke, *Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden*, p. 193, note 1. Aux yeux de l'Arabe le *tâdj* (cp. Noeldeke, *Fünf Mo'allaqât*, I, p. 36 sur 'Amr b. Kulthûm, v. 26) est l'attribut caractéristique de la dignité royale persane. On composa des légendes sur le *tâdj* du Khrosrou (Ibn Hishâm, p. 42, 4). D'autre part un chroniqueur syrien remarque expressément que Mu'âwija ne portait pas la *kelîla* (= *tâdj*). Mais cela n'empêche pas que la légende mohamétane ne considère le diadème comme attribut du pouvoir d'un roitelet arabe (Ibn Hishâm, 441, 12).

le calife de cette façon dans un poème didactique historique : « il ressemble au Perse Ardeschir, lorsqu'il restaurait un royaume anéanti¹. » Cette restauration fut liée dès le début à l'idée qu'on se faisait de la dignité des califes. Non seulement leur cour, leur organisation administrative, le système des dignités de l'État et l'étiquette se conforment au modèle de la royauté persane ; mais la signification *interne* du califat est formulée d'après la conception persane : ils sont les gardiens de l'*économie divine*. L'État lui-même devient une institution religieuse, une église universelle, à la tête de laquelle se trouve le successeur légitime du Prophète, le « califat Allâh ». Le gouvernement procure à la religion la plus haute considération. Un gouvernement vraiment digne de ce nom agit d'accord avec la religion ; le gouvernement est apparenté à la religion, grâce à sa parfaite union avec elle ; c'est pourquoi l'on peut dire que le gouvernement est identique à la religion, que la religion est le gouvernement du peuple². Ce sont là des maximes entièrement musulmanes. Or le livre d'où elles sont extraites n'est pas celui d'un législateur musulman, mais un livre pehlvi, le *Dinkard*, datant des derniers temps du parsisme productif.

Vous voyez quelle influence profonde la conception sassanide de l'État a exercée sur la royauté abbaside et comment elle en a fait valoir l'idée théocratique. Vous voyez comment cette dernière est née dans l'atmosphère persane. De même, dans son application et dans ses effets pratiques, on sent passer un souffle de tradition persane. Au lieu de l'indifférence confessionnelle, qui domine sous les Omayyades, c'est le *confessionnalisme* qui devient principe dirigeant du gouvernement et prend place sur la scène de l'empire.

1) *Dîwân d' Abdallâh b. al-Mu'tazz*, I, p. 128, 15 ; ce poème fut publié séparément par M. Lang, *Mu'tadid als Prinz und Regent, ein historisches Helden-gedicht von Ibn al-Mu'tazz*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges.*, XL (1886), p. 563 et suiv.

2) Justi, *Geschichte des alten Persiens* (Berlin, 1879, Hist. univ. d'Oncken), p. 221. Quant aux doctrines politiques persanes, cp. Wilhelm, *Königthum und Priesterthum im alten Eran*, dans *ZDMG.*, 1886, p. 102-110.

L'historien doit donc considérer comme un fruit de l'influence persane le confessionnalisme qui règne officiellement dans l'islam depuis le n^e siècle. En cela le califat n'a fait que suivre la tradition du royaume *bâghi* persan. Tandis que les Omayyades regardaient avec un souverain mépris les théologiens qui les contrecarraient¹, le dogme constitue dès l'abord le souci principal des premiers Abbasides. Ils inaugurent leur empire en s'efforçant de conserver la *Sunna* dans le gouvernement, en formulant des dogmes sur des questions transcendentes, alors que des fanatiques comme Ma'mûn s'efforcent de les faire accepter ; enfin, en persécutant les hérétiques et ceux qui pensent autrement qu'eux. Parmi leurs actes politiques, je me contenterai de signaler la persécution des Anti-Mu' tazilites et des *Zindîks*², façon persane de désigner les hérétiques qui, bientôt après l'institution du califat abbaside, deviennent les victimes d'une sorte d'inquisition musulmane³.

« Dieu a ceint les Abbasides de deux glaives : l'un est appelé à défendre et à reculer les frontières de l'État ; l'autre doit affermir la foi dans sa forme dogmatique et punir l'incrédulité et l'hérésie⁴. »

Les Abbasides héritent donc de leurs prédécesseurs sassanides la persécution religieuse, ainsi que le système du confessionnalisme et de l'intolérance. Comme eux, ils exercent aussi leur pouvoir sur les opinions religieuses de leurs sujets⁵. De cette façon, la distinction persane de *bih-dîn* et *bed-dîn*, bon croyant et mauvais croyant, devient un principe vital de l'islam. Elle n'appartient pas au mouvement arabe

1) *Muhammedanische Studien*, II, p. 32.

2) C. *Actes du XI^e Congrès des Orientalistes* (Paris, 1897). Troisième section p. 70, note 3.

3) *Transactions of the IXth Congress of Orientalists* (London, 1892), II, p. 104-106.

4) *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.*, XIII (1899), p. 325, note 3.

5) Spiegel, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*, II, p. 78.

originel, qui s'est continué dans l'indifférentisme confessionnel des Omayyades.

II

Si l'influence persane se manifeste dans la transformation de tout l'esprit public de l'islam, elle a aussi laissé des traces dans quelques particularités légales.

Sans aller jusqu'à dire avec le grand maître de la philologie persane, *Frédéric Spiegel*¹, que la racine même de la tradition de l'islam, cette forme fondamentale de ses préceptes religieux, plonge dans le parsisme, nous ne pouvons cependant pas, en étudiant le Hadith, ne pas reconnaître l'influence de l'élément persan sur quelques particularités de son contenu.

Il ne nous suffit pas de penser à l'importance qu'a eue l'Irak, la terre classique de l'ancienne culture persane, avec ses efforts théologiques couronnés de succès, dans le développement de la foi et de la loi dans l'islam ; il faudra également penser à la part que les populations de ce pays prirent dans le développement de l'esprit musulman, alors que leurs pères étaient encore de fidèles adeptes de la religion de Zoroastre et qu'ils introduisirent dans leur nouvelle confession toute la piété du parsisme.

Je ne pense pas que vous preniez grand intérêt à l'énumération d'une série d'analogies entre les particularités religieuses et rituelles de la littérature traditionnelle musulmane et les prescriptions de la religion persane. Le chapitre concernant la pureté et l'impureté rituelle — autant qu'il ne s'agit pas des survivances des anciens *tabous* païens — a vu le jour sous l'influence de l'idée religieuse persane ; la tradition musulmane en garde des traces, quoique, au temps où s'est développée cette législation rituelle, on éprouvât naturellement le besoin de ne pas calquer servilement la manière de voir persane sur la pureté et l'impureté.

1) *L. c.*, p. 74.

Vous connaissez l'idée persane qui se trouve aussi dans le judaïsme, de la souillure attachée au cadavre. Je citerai simplement comme réaction musulmane le passage suivant du Hadith :

« Un client de l'Anṣârien Abou Waḥwah raconte : Nous avons lavé un mort. Puis nous voulions nous-mêmes nous purifier en nous lavant. Alors Abou Waḥwah s'avança et dit : Par Dieu, nous ne sommes souillés ni comme vivants ni comme morts ¹. »

Ce simple récit nous permet d'observer la trace d'une influence qui n'avait pas encore revêtu une forme définitive. C'est un signe de l'opposition contre l'infiltration des usages persans.

Ce n'est pas le moment de faire aujourd'hui une exposition proprement dite de ces éléments; vous me permettrez cependant de passer en revue d'une façon tout à fait aphoristique quelques données formelles et quelques points de vue de la pensée religieuse de l'islam, qui semblent déjà témoigner d'une profonde influence persane à l'époque postérieure à Mohammed.

1. — Dans l'islamisme, la récitation seule des textes sacrés, particulièrement du Koran, passe, dès une époque très reculée, pour un acte religieux méritoire. Il ne s'agit pas là de prières ou de formules religieuses, mais de la lecture, personnelle ou faite par d'autres, du livre révélé ou de portions considérables de ce livre. Ceux qui sont au courant de la littérature musulmane ont assez souvent lu, à la fin des commentaires de chaque sourate, des notes sur le mérite et la récompense que procure la lecture d'un chapitre séparé ou du Koran tout entier ². A mon avis, cette idée du mérite de la lecture du texte révélé est un écho de l'idée persane du mérite de la récitation du Vendidad. « Un court Yaçna aussi bien que le plus long Vendidad-sade peut servir pour être lu

1) *Usd al-ghâba*, V, p. 320.

2) *Muhamm. Studien*, II, p. 156.

dans l'intérêt de personnes particulières, soit pour des morts qui par là obtiennent la rémission de leurs péchés, soit aussi pour des vivants, par procuration et dans le même but ; car, puisque l'homme ne peut pas vivre sur la terre sans commettre de péchés, il est nécessaire de se faire lire de temps en temps le Vendidad pour se délivrer par là de ses péchés¹. » La récitation de son livre sacré doit procurer au musulman le même résultat pour le salut de son âme. Comme chez les Persans, la récitation du livre saint est pratiquée chez les musulmans plusieurs jours après le décès d'un membre de la famille ; de nos jours encore, nous pouvons observer cette coutume (*kirâje*, vulg. *grâje*) dans les familles musulmanes, lors des visites de condoléance. Pour montrer le lien persan de cet usage, je me bornerai à renvoyer à l'étude de M. *Söderblom* sur les *Fravashis*, pour ce qui concerne la récitation du Vendidad comme coutume persane de la fête des morts².

Puisque nous sommes à un usage de deuil, vous me permettez bien, en passant, de faire encore une observation. J'ai exposé une fois en détail combien l'éthique musulmane condamne sévèrement certaines expressions de deuil pour un mort et je ne reproduirai pas les sentences du Prophète dans lesquelles cette idée est exprimée. J'en ai cherché jadis la cause dans la soumission que l'islam exige de ses croyants³ ; je ne puis cependant pas m'empêcher de signaler la ressemblance frappante que le parsisme offre à ce point de vue : « La détresse de l'âme ne doit pas être augmentée par le deuil ; les *Fravashis* des fidèles ne demandent ni lamentations ni pleurs aux cérémonies et aux bénédictions qu'on leur consacre. Ceux qui ont fait des lamentations sur un mort subissent en enfer la punition de crier avec la tête coupée⁴. »

2. — La doctrine eschatologique de la balance (*mizân*) sur

1) Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, III, p. 577.

2) *Revue de l'Hist. des Relig.*, XXIX, p. 241.

3) *Le culte des morts et des ancêtres chez les Arabes* (*Revue*, X, p. 356 et suiv.).

4) *Söderblom*, *l. c.*, p. 254.

laquelle les bonnes et les mauvaises actions de l'homme sont pesées après sa mort, est empruntée au parsisme et implique une évaluation *arithmétique* des actes éthiques et religieux. (M. Williams Jackson¹ a démontré l'origine aryenne de cette idée.) Comme dans les livres sacrés des Parsis², la valeur des bonnes et des mauvaises actions est calculée dans l'islam³ d'après des unités de poids. « On comptera un *ķintâr* de bonnes œuvres à celui qui lira mille versets du Koran dans une nuit⁴. » Le Prophète dit : « Celui qui fait la prière (*ṣalât al-djinâza*) auprès de la civière d'un mort, mérite un *ķirât*; mais celui qui assiste à la cérémonie jusqu'à ce que le mort soit enterré, mérite deux *ķirât*, dont l'un est aussi lourd que le mont *Oḥod*⁵. » La petite purification (*wuḍû'*, comme celle qu'on fait par exemple avant la prière) vaut un *mudd* (*modius*), la purification complète (*ghusl*) vaut un *ṣâ'*⁶. »

« La prière en commun a vingt-cinq fois plus de valeur que la prière individuelle. » C'est pourquoi Al-Mouzanî, un élève marquant de l'imam Al-Schâfi'î, une des principales autorités du II^e siècle, avait l'habitude de dire vingt-cinq prières individuelles comme compensation, lorsque le hasard lui faisait manquer la prière en commun⁷. 'Abdallâh b. 'Abbâs enseignait ceci à ses enfants : « Faites le pèlerinage à pied ; car celui qui va à pied aux sanctuaires, gagne par chaque pas 700 vertus méritoires de celles du sanctuaire, dont chacune séparément en vaut 100.000 autres⁸. » Les considérations

1) *Actes du X^e Congrès des Orientalistes* (Genève, 1894).— Deuxième partie, I, p. 67 et suiv.

2) Spiegel, *Tradit. Litt. der Parsen*, II, p. 87.

3) Cp. Blochet dans la *Revue*, XL, p. 232, note 2.

4) Al-Dârimî, *Sunan*, p. 440. — Al-Schejbâni, disciple d'Abu Hanîfa, rapporte (*Āṭḥâr*, éd. Lahore, p. 93) que la lecture de chaque mot du Koran équivaut à dix bonnes œuvres ; la formule *ALM*, dont on évalue chaque lettre à un mot séparé, compte elle seule pour trente.

5) *Usd al-ghâba*, I, p. 172.

6) *Ibid.*, V, p. 586.

7) Ibn Khallikân, éd. de Wüstenfeld. n° 92.

8) Al-Ghazâlî, *Iḥjâ 'ulûm al-dîn*, I, p. 250.

pratiques qui sont liées à de telles mesures ne font pas défaut. Si un homme pieux émigre de La Mecque à Jérusalem, il sait que ses prières perdent les trois quarts de leur valeur. A La Mecque, une prière en vaut cent mille ordinaires ; à Jérusalem, elle n'en vaut que vingt-cinq mille ¹.

Ajoutez à cela d'autres considérations arithmétiques. Par exemple, on peut perdre des quantités déterminées des sommes de mérites précédemment gagnées. « Celui qui a un chien dans sa maison, à moins que ce ne soit un chien de berger, diminue chaque jour ses *bona opera* de deux kirât ². »

On reconnaît sans peine ici le calcul des bonnes et des mauvaises actions fait d'après des mesures et des poids déterminés, tel qu'on le rencontre à chaque ligne dans les livres religieux des Parsis. « Chaque pas fait pour accompagner un cadavre est une bonne œuvre d'une valeur de 300 stîr ; chaque stîr vaut quatre dirhem ; de sorte que 300 stîr font 1.200 dirhem ³. » Si, en des circonstances rituellement inadmissibles, on souille le feu sacré par son regard, on commet un péché de douze dirhem ; on exprime exactement en chiffres la somme en poids du péché pour chaque contact plus intime ; la progression peut monter jusqu'à quinze tanâvars ⁴. » Faire un pas sans ceinture est un péché d'un farmân, en faire quatre est un péché d'un tanâvar. » Un tanâvar = 1.200 dirhem ⁵.

3. — Sous un autre rapport aussi, le Ḥadîth musulman a emprunté au système parsi les caractères formels des relations numériques. Un coup d'œil superficiel jeté sur les écrits sacrés des Parsis permet de voir le rôle que jouent les analogies de chiffres dans leurs données numériques, où les mêmes nombres reviennent dans chaque ordre numérique (unités, dizaines, centaines, milliers). Et ce sont parfois des

1) Mudjir al-dîn, *al-Ins al-djalil*, p. 263.

2) Al-Damiri, *Ḥajât al-ḥajwân*, II, p. 101.

3) *Sad-der*, XII, 8.

4) *Ibid.*, chap. LXVIII.

5) *Ibid.*, LXXXII, 2.

chiffres très élevés. Le livre Mainôgi-Khirad (XLIX, 15) compte 99.999 esprits protecteurs des justes, autant de démons et de méchants ennemis qui sont en lutte contre le monde céleste et bon, tandis que le Sad-der (XIII, 4), se contente de 9.999. On retrouve les mêmes relations numériques dans les actes rituels. Pour l'offrande des morts, on ordonne « 33 haricots et 33 œufs » ; je renvoie, à cette occasion, à ce que James Darmesteter a exposé à propos de la signification de ce nombre 33 chez les Iraniens¹. Comparez à cela la forme musulmane de pareilles données. Je citerai à dessein les plus anciens renseignements fournis par le Ḥadīth. 33 anges portent au ciel les louanges des hommes. S'il est question du mérite des litanies pieuses, on parle de 33 *tasbiḥ*, 33 *taḥmīd*, 33 *takbīr*, etc.², nombre qui de nos jours encore se trouve dans les litanies de maintes communautés mystiques³. La foi a 333 voies⁴. Quand le fidèle fait sa gémulation pour la prière, 333 os et 333 nerfs louent Dieu⁵.

Vous voyez que les sentences attribuées au Prophète vont jusqu'aux centaines dans la formation de tels nombres.

Cela nous conduirait trop loin si, à propos de ces éléments formels, nous voulions faire un exposé spécial des emprunts matériels que la loi et l'usage musulmans ont faits aux éléments persans. D'autre part, je ne voudrais pas que ce chapitre se terminât vide de faits, et vous me permettez tout au moins, pour indiquer l'étendue du problème qui s'offre encore à l'étude historique de l'islam dans ce domaine, de choisir deux exemples pris aux deux extrêmes : ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de moins important au point de vue religieux.

Par ce qu'il y a de plus grand, j'entends l'institution mu-

1) *Le Zendavesta*, I, p. 13, note 36.

2) *Muwatta'*, I, p. 81 ; al-Buchâri, *Faḍā'il al-aṣḥāb*, n° 10.

3) Dupont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger, 1897), p. 323.

4) *Kūt al-ḳulūb*, I, p. 83.

5) Al-Dāraḳuṭnī *apud* al-Balawī, *Alif-Bā*, I, p. 371.

sulmane de la prière, cet hommage que l'esclave de Dieu rend en se prosternant dans la poussière devant le rabb el-'âlâmîn, le maître de tous les mondes. Il faut certainement faire remonter à une origine persane la détermination du nombre des répétitions quotidiennes de ce rite qui est né sous l'influence du judéo-christianisme. La prière instituée par Mohammed lui-même était originellement fixée à deux moments de la journée : il s'y ajouta plus tard, encore dans le Koran, un troisième moment que Mohammed lui-même nomma le *moyen* (*al-wustâ*) : la prière du matin, la prière du soir et celle du milieu, correspondent bien au schacharîth, minchâh et 'arbîth du judaïsme.

Mais cela ne suffit plus, lorsque les institutions religieuses parsies pénétrèrent de plus en plus dans le cercle des fondateurs du rite musulman. On ne voulait pas, quant à la quantité religieuse, rester en retard sur les adeptes de Zoroastre. On emprunta, comme du reste James Darmesteter l'a déjà vu¹, les cinq gâhs (temps de prières) des Persans, et le nombre primitif de trois temps fixés pour la prière fut porté à cinq². Vous voyez comment une vieille institution fondamentale de l'islam, dans ses déterminations essentielles, a dû subir l'influence persane pour revêtir sa forme définitive, encore en vigueur de nos jours.

De l'acte le plus important à ce qui l'est le moins, il n'y a qu'un pas. Sur ce point, je réclame votre indulgence ; car il ne s'agira plus de la communauté pieuse se prosternant cinq fois par jour dans la poussière devant Allâh, mais d'un objet tout petit et insignifiant de la vie journalière, le cure-dents. On a peine à croire quelle bénédiction religieuse est attribuée dans la tradition musulmane à cet objet tout ordinaire. Le musulman le place si haut au point de vue religieux qu'il charge les pieux pèlerins de lui en rapporter comme souve-

1) *Chants populaires des Afghans*, p. 261.

2) Voyez mes observations faites dans le compte rendu sur le *Mahométisme* de M. Carra de Vaux (*ZDMG.*, LIII, p. 385).

nirs sanctifiants des lieux consacrés de l'islam¹. On n'a que l'embarras du choix dans la quantité de vieilles sentences qui montrent la grande valeur que l'ancien islam attribue à ce miswák (c'est son nom arabe); je me bornerai à en citer quelques-unes.

L'usage du miswák passe pour une préparation à la prière comme le Adân canonique. Il appartient aux « Sunan al-mursalîn », c'est-à-dire aux pratiques des prophètes même antérieurs à Mohammed². Leurs privilèges sont proclamés par le Prophète dans des sentences significatives :

« Une prière, — ainsi s'exprime Mohammed, — précédée de l'usage du cure-dents, vaut mieux que 75 prières ordinaires. »

« Si ce n'était pas une charge trop grande pour mes fidèles, je leur prescrirais de faire précéder chaque prière du siwák³ ».

La vieille tradition place cet usage si haut qu'elle fait dire au Prophète : « Dieu m'a ordonné le siwák avec tant d'insistance que j'ai presque craint qu'il me le prescrive comme une loi révélée⁴. » D'une façon humoristique, on fait dire au Prophète que Gabriel lui a si souvent enjoint le siwák, qu'il craignait de perdre ses dents à force de les frotter. Un des dix effets du siwák est de mettre Satan en colère; c'est agréable à Alláh, haï par Satan (marđât lil-rabb, muschita lil-scheyłân)⁵.

L'emploi du cure-dents a aussi cet avantage de faciliter au mourant, à ses derniers moments, sa profession de foi et d'abrèger son agonie⁶. En effet, à son heure dernière, le Pro-

1) Sur les bois qu'on employait pour découper des cure-dents on trouve des détails chez al-Djâhiz, *Bajân*, II, p. 82.

2) Al-Ja'kûbi, *Annales*, éd. Houtsma, II, p. 121.

3) Buch. *Tamannî*, n° 9; Musnad Aḥmed, IX, p. 116; al-Schejbânî, *Áthâr*, p. 20.

4) Musnad Aḥmed, I, p. 339 (*sajunzal 'alejja fihî*); *ibid.*, III, p. 490 (*an juktaba 'alejja*).

5) *Ibid.*, I, p. 3 (en bas).

6) *Al-Mustatraf*, I, p. 10; Al-Balawî, *Alif-Bâ*, I, p. 137-38. Selon une sentence rapportée par al-Schâfi' l'emploi du miswák a aussi pour effet de fortifier l'intelligence; al-Damîrî, II, p. 145, s. v. 'uṣfûr.

phète se fait donner un miswâk, et un des assistants raconte que jamais dans sa vie il n'en fit un usage aussi sérieux qu'à ses derniers moments¹. La littérature poétique des musulmans s'empara de l'objet sacré ; il y a toute une poésie du miswâk. D'après le témoignage du savant chiite Abou-l-Kâsim Murtaḍâ 'Alam al-hudâ, le plus beau poème à ce sujet est dû à la plume du poète Abou Ḥajja al-Numejri (époque de transition entre les Omayyades et les Abbasides)².

Mesdames et Messieurs, je me bornerai à une simple indication. Le miswâk et la haute valeur qu'on lui attribue, et qu'on peut à peine expliquer d'après les données religieuses de l'islam, nous ramènent sur le terrain persan. Il provient d'une disposition rituelle qui était affectée à cet objet dans l'usage religieux des parsis³ et a reçu ensuite un libre développement dans les sentences musulmanes, dont quelques-unes nous sont connues comme sentences du Prophète⁴.

Mais il nous faut aussi considérer le revers de la médaille dans les rapports de la tradition musulmane avec les influences persanes.

De temps en temps se manifestent des signes d'opposition, de réaction de l'islam contre les idées persanes. Comme preuve, rien de plus typique que le changement qui s'est produit dans les sentiments des musulmans à l'égard du chien, notre plus fidèle animal domestique. Vous savez que depuis les temps reculés de l'islam, il passe pour un animal méprisé. « Les anges n'entrent jamais dans une maison où il y a un chien ou une image. » Le Prophète aurait ordonné, dit-on, de tuer tous les chiens de Médine, spécialement ceux

1) Buch. *Maghâzi*, n° 85.

2) *Al-Ghurar wal-durar* (lithogr. de Téhéran), p. 179.

3) *Shâjest la shâjest*, X, 20; XII, 13; *Dâdist. dânik*, XL, 8.

4) On a donné au « compagnon » 'Abdallâh b. Mas'ûd l'épithète : *ṣâhib al-siwâk*; on ne semble pas connaître la raison de ce titre qui était une distinction honorifique en tout cas (al-Nawawî, *Tahdîb*, p. 370, 13); au lieu d'*al-siwâk* on trouve les variantes : *al-sawdd*, *al-sirâr*, qui prouvent qu'on oublia vite le sens véritable de l'épithète.

d'une certaine couleur foncée¹. Les théologiens musulmans sont embarrassés de donner la raison de cette mesure. On rapporte que le calife Abû Dja'far al-Manşûr (ce renseignement est dû à Ibn Kutejba) aurait pris des informations à ce sujet auprès d'un savant important de son temps, 'Amr b. 'Obejd. Celui-ci ne put lui donner d'autre explication que ceci : « C'est ce que raconte la tradition; je n'en connais pas la raison. » Le calife aurait exprimé cette idée : « parce que le chien aboie aux hôtes et effraye les mendiants². »

Quant à la réalité de la mesure prise par le Prophète, il y a lieu d'avoir des doutes. A l'époque du Prophète, le chien n'était pas encore méprisé; les fidèles avaient à son égard des sentiments beaucoup plus tendres que ne le fait supposer le mépris dans lequel il tomba durant les générations suivantes. Nous savons, par exemple, que, du temps du Prophète, des chiens circulaient dans la mosquée et qu'on ne voyait dans ce fait aucune profanation du lieu sacré³. Même plus tard encore, nous voyons par des sentences qui nous ont été conservées, les dispositions amicales du musulman à l'égard de cet animal, dont le contact, aux termes de la loi, produit une des plus grandes souillures. Le chien — d'après un Ḥadîth — voit des choses qui sont invisibles pour nous, c'est-à-dire les démons. Si vous entendez votre chien aboyer pendant la nuit, demandez à Dieu son assistance contre Satan⁴. C'est une pensée tout à fait persane : « Aussi souvent que le chien aboie, les démons et les mauvais ennemis s'enfuient. » Le chien partage cette propriété avec le coq⁵, dont la tradition musulmane fait également dire à Mohammed qu'il est l'en-

1) On trouve toute une collection des traditions se rapportant à ce sujet dans le *Alif-Bâ* d'al-Balawî, I, p. 378 et suiv.

2) Ibn al-'Abbâr, *Takmila* (éd. de Madrid, Bibl. arab. hisp.), p. 533.

3) Musnad Aḥmed, II, p. 71.

4) *Apud* al-Damirî, II, p. 334; d'autres versions rapportent une chose analogue des ânes, *ibid.*, I, p. 298.

5) *Bundahisch*, XIV, 28; XIX, 3; *Sad-der*, XXXI, 8.

nemi de Satan et que son chant indique qu'il a vu un ange¹.

Dans une sentence attribuée à Ḥasan Baṣrī (mort en 110/728)², laquelle a passé avec quelques variantes dans la poésie persane³, le Ṣūfī pratique (faḳīr) est comparé au chien, d'une façon qui rappelle fortement une description bien connue du chien dans l'Avesta⁴ : « Le chien a dix propriétés dignes d'éloges, qui toutes doivent exister chez le faḳīr :

« 1. Il a toujours faim — c'est la coutume des fidèles. — 2. Il n'a pas d'habitation constante — c'est la coutume de ceux qui se confient en Dieu (mutawakkilīn)⁵. — 3. La nuit, il dort très peu — c'est la coutume de ceux qui sont plongés dans l'amour de Dieu. — 4. S'il meurt, il ne laisse aucun héritage — c'est la coutume des ascètes. — 5. Il n'abandonne pas son maître, même si celui-ci le chasse — c'est la coutume des adeptes (murīdīn). — 6. Il se contente des plus petits biens terrestres — c'est la coutume des gens tempérants. — 7. Si on le chasse d'un endroit, il s'éloigne et en cherche un autre — c'est la coutume des humbles. — 8. Si on le frappe et le chasse, et qu'après on le rappelle, il obéit — c'est la coutume des modestes. — 9. S'il voit de la nourriture, il se tient debout éloigné — c'est la coutume de ceux qui sont consacrés à la pauvreté. — 10. S'il s'en va, il ne prend aucune nourriture de route — c'est la coutume de ceux qui se sont retirés du monde. »

D'où vient donc que cet animal supporté au temps de Mohammed, même dans les mosquées, et que plus tard on trouve encore digne, par ses qualités, d'être comparé aux

1) Al-Damīri, I, p. 528. On lit aussi dans le Talmud bab., *B. Kammd*, fol. 60 b, que l'aboïement des chiens est le signe de la présence du prophète Élie ou de l'Ange de la mort ; cela dépend de la nature joyeuse ou triste de l'aboïement. — Cf. aussi E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum* (Haarlem, 1898), p. 131.

2) Al-Maḳḳarī, éd. de Leyde, I, p. 393.

3) Chardin, *Voyages en Perse*, éd. Langlès (Paris, 1811), IX, p. 205.

4) *Vendidād*, Farg. XIII, 44-48.

5) Voyez mes *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Ṣūfismus*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, XIII (1899), p. 46-48.

saints hommes, en arrive tout à coup à inspirer une horreur qu'on peut malaisément concilier avec la douceur que prescrit l'islam pour les animaux domestiques? La réponse est vite trouvée, quand on pense à l'estime dont cet animal jouissait chez les Parsis au milieu desquels les musulmans s'établirent. Pour eux, il est l'animal qui chasse les démons¹; il faut exposer à son regard (*seg-dîdeh*) le cadavre même des Parsis lors de leur dernier voyage au *dachmeh* (lieu d'exposition du cadavre); on faisait dans l'ancien temps des fondations pieuses pour l'entretien de cet animal, afin de s'assurer son assistance pour le moment où l'âme du défunt franchirait le pont *Çinvat*, ce qui décidait de la félicité éternelle ou de la damnation.

La tradition musulmane, voulant faire opposition à l'estime religieuse que l'on avait pour cet animal, fit remonter au Prophète la mesure de l'extermination des chiens et rendit méprisable pour des motifs religieux un animal domestique autrefois si estimé².

III

L'influence qui se manifeste par l'emprunt ou le rejet d'éléments étrangers remonte jusqu'à l'époque la plus reculée du mouvement théologique de l'islam et est aussi ancienne que l'effort des légistes pour formuler les normes de la vie religieuse.

1) Les Bulgares habitant aux bords du Wolga estimaient que l'aboïement du chien est de bon augure (*jatabarrakûna bi-'uwâ al-kalb*) et qu'il présage bonheur et abondance des récoltes (Ibn Fadhlân *apud* Jâkût, I, 769, 13).

2) Je ne suis pas le premier qui énonce cette opinion. Voir p. e. G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (2^e édit.), p. 84 (qui se réfère à Geiger, *Ostiranische Cultur*, p. 370). Ed. Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen* (Leipzig, 1896), p. 65 : « L'estime exagérée dans laquelle la religion zende des Perses le tenait (i. e. le chien), a certainement contribué au mépris dont il est devenu l'objet lors du triomphe de l'islamisme; mais il n'a pas été possible, naturellement, de le chasser complètement de la situation acquise. »

Nous ne nous en tiendrons pas à l'époque où l'islam victorieux entra par la conquête en relation avec la population persane et au contact permanent qui en fut la suite.

Nous pouvons *peut-être* (et nous tenons à souligner ce *peut-être*) remonter beaucoup plus loin dans l'histoire de l'islam, pour reconnaître l'effet des éléments parsis sur la formation des idées de Mohammed. Cela m'amène à une hypothèse sur laquelle je voudrais fixer votre attention et celle de tous ceux qui s'intéressent à la recherche historique des principes qui ont exercé une influence, non seulement sur le développement, mais sur l'origine même de l'œuvre de Mohammed.

Jusqu'à présent on a surtout considéré le judaïsme et le christianisme comme étant les sources des enseignements du Koran; le mémoire couronné d'*Abraham Geiger* (1833) a ouvert la voie aux investigations qui depuis lors ont porté sur toute sorte de particularités. On a aussi recherché la part qui revient à la littérature apocryphe juive et chrétienne dans la formation de la religion koranique. Dans son ouvrage sur les apocryphes, notre collègue *René Basset* a fourni dans ce sens maintes indications utiles qui peuvent stimuler l'historien de l'islam primitif à pénétrer plus avant dans ce domaine¹. On trouvera que l'idée de la « table bien gardée » (al-lauh-al-mahfûz), sur laquelle est noté le prototype de la révélation divine ainsi que les destinées de l'humanité, a sa source dans une idée courante du livre des *Jubilés*²; que la peinture du jugement dernier, telle qu'on la trouve dans le Koran, a son prototype dans le Livre d'Hénoch³. Les relations avec le christianisme éthiopien dans lequel ces apocryphes jouaient un rôle important, ont fait pénétrer ces idées dans l'horizon du Prophète arabe.

Il n'est pas impossible également qu'il eût à sa disposition

1) *Les Apocryphes éthiopiens*, par René Basset, IX, p. 12 et 22.

2) *Jubil.*, 3, 10; 4, 32; 15, 25; 16, 28; 18, 19; 19, 9; 33, 10; 50, 13.

3) *Livre d'Hénoch*, I, 6, 8.

l'élément persan, qu'il n'avait qu'à prendre et à façonner. Ce n'est pas la première fois qu'on le dit. On reconnaît généralement que les éléments eschatologiques du Koran, en dehors même des idées persanes qui s'étaient répandues par l'intermédiaire du judaïsme et du christianisme, laissent percer des emprunts faits directement aux Persans. Les lieux où les idées persanes et les occasions par lesquelles elles pouvaient pénétrer en Arabie, au temps de Mohammed, étaient très nombreux.

La culture persane était à la portée des habitants de l'Arabie centrale, à l'époque qui précède l'apparition de Mohammed. Le commerce des négociants mecquois qui s'étendait jusqu'au territoire persan¹, aussi bien que les voyages des poètes ambulants les amenaient tout près du champ de civilisation des Persans. Al-A'schâ n'est pas le seul poète arabe qui ait poussé ses excursions jusque dans le royaume sassanide : il n'est qu'un entre beaucoup d'autres. Enfin Hîra, la résidence fréquentée par les poètes et les habitants de l'Arabie, offre, malgré sa cour arabe, un véritable tableau de la vie persane. De là, les éléments de la civilisation persane pouvaient aisément pénétrer dans les villes du nord et du centre de l'Arabie ; on les y reconnaît d'ailleurs, sans qu'il puisse y avoir de doute possible, dans les mots persans et les expressions persanes qui se trouvent en grand nombre dans la langue arabe ancienne.

Les poètes antéislamiques abondent en allusions à la vie persane, au costume persan, aux mœurs persanes, qu'ils écartent naturellement avec une morgue vraiment arabe, mais qui attestent hautement la connaissance que l'arabisme avait de ce qui lui était étranger². Pour injurier son ennemi,

1) *Aghânî*, VI, p. 93, 12. Abû Sufjân envoyait ses caravanes qui portaient les marchandises des Kurejschites *ilâ arḍ al-'Adjam*, jusqu'au pays des Persans. Quant aux incursions belliqueuses dans les territoires persans, voir Ibn Hishâm, p. 938, 2.

2) *Muhammed. Studien*, I, p. 102; G. Jacob, *Alt arab. Beduinenleben* (2^e éd.), p. 237. Je compte revenir une autre fois sur les allusions persanes des poètes arabes antéislamiques.

un poète antéislamique, Aus b. Ḥadjar, se sert précisément de l'expression *fārisijja*, c'est-à-dire mode persane, comme pour marquer d'une tare sa vie de famille¹.

Les Arabes n'avaient pas à franchir les limites de leur aire géographique pour pénétrer dans la sphère de l'élément persan. Dans plusieurs endroits de la péninsule, il y avait des commerçants persans qui vivaient en commun. Déjà au commencement de notre ère, des Persans exploitaient les mines d'or, en différents points du pays². Quant à l'influence que ces Persans pouvaient exercer sur la population arabe, nous pouvons en juger par le fait qu'une partie d'une tribu arabe établie à Baḥrein, les Banou 'Idjl, passa complètement à la nationalité persane³; ce qui prouve combien l'élément persan a pu être un facteur ethnographique en plein pays arabe.

Au point de vue religieux, il faut aussi faire entrer en ligne de compte l'Arabie méridionale (Yémen) qui, à l'époque de Mohammed, était une province soumise à l'influence de l'empire sassanide. Nous connaissons par leurs noms les dignitaires persans qui exerçaient le pouvoir au nom des Sassanides dans l'Arabie méridionale à l'époque du Prophète arabe. Le commerce du nord avec la province méridionale persico-arabe pouvait facilement apporter au nord, non seulement les marchandises de l'Arabie du sud, mais aussi des idées. Nous sommes en droit de supposer que le commerce ne se bornait pas aux fines étoffes que les marchands transportaient du sud où elles étaient tissées⁴ vers le nord; il ne se bornait pas non plus au vin importé de l'Yémen et de l'Ḥadramaut, riches en raisin⁵, dont les célèbres vignobles sont si fréquemment cités par les poètes lorsqu'ils chantent

1) Éd. Geyer, n° 24, 2. Sur les mariages entre proches parents, v. E. Kuhn, dans *ZDMG.*, XLIII, p. 618.

2) Cp. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, p. 193.

3) Les passages cités dans *Muh. Stud.*, I, p. 103, note 4.

4) Mas'ūdi, *Tanbih*, éd. de Goeje, p. 281, 16 et suiv.

5) Müller-Mordtmann, *Südarabische Denkmäler* (Vienne, 1883), p. 87; Ha-lévy, *Journ. asiat.*, 1872, I, p. 524.

ce vin qui désaltérait les gosiers brûlants des habitants du désert, après les longues privations qu'ils avaient subies. Les gens qui venaient du sud auront bien prononcé telle ou telle parole religieuse et auront bien eu quelque contact, si superficiel qu'il fût, avec les idées du pays où ils pénétraient. On a du reste déjà émis l'opinion (Jos. Halévy) que mainte expression caractéristique de la terminologie chrétienne acceptée par l'islam lui était arrivée par le christianisme de l'Arabie méridionale.

En tous cas, les occasions ne manquaient pas pour permettre à la religion de la Perse d'agir sur la pensée du fondateur de l'islam. En effet, le Prophète connaît les *madjûs* et les place sur la même ligne que les « Juifs, les Sabéens et les Chrétiens » par opposition à ceux qui « pratiquent l'idolâtrie » (sourate xxii, 17).

Ce rapprochement est au moins une preuve que les Madjûs appartenaient à l'horizon religieux de Mohammed; puis que, au point de vue religieux, il ne voyait pas en eux un élément hétérogène comme dans les païens idolâtres de l'Arabie et des lointains pays étrangers. Assurément ils n'étaient pas si nombreux dans son entourage qu'il ait pu observer à fond leur système religieux comme celui des Juifs et des Chrétiens, dont les maîtres, Ḥabr et Ruḥbân, lui fournissaient des renseignements directs. Pour cet homme dominé par l'idée du monothéisme absolu, l'idée de Dieu troublée par le dualisme des mages ne pouvait être une source de l'enseignement religieux comme les systèmes religieux environnants qu'il tenait pour des formes dégénérées de la *dîn-Ibrâhîm* (la religion d'Abraham)¹.

Néanmoins quelques parcelles d'idées qu'il s'appropriâ du cercle persan, sans s'en rendre compte, ne manquèrent pas

1) De même les Persans font remonter la vraie religion aux temps de l'antiquité reculée; ils nomment *paoiryô dkaêsha* la religion primitive existant longtemps avant Zaratuscht, qui n'aurait fait que la rétablir (*Sacred Books*, XXIV, p. 87). C'est cette conception qui paraît encore chez Firdausî : *dînikuhen*.

d'exercer leur effet sur le tempérament de Mohammed, ouvert à toutes les impulsions religieuses. — Il n'avait pas appris à connaître le parsisme sous une forme vivante dans une communauté de pratiquants; il s'agit d'influences latentes, complètement inconscientes, qui se combinaient avec sa propre conception religieuse sans en faire partie organique et qui n'ont modifié que légèrement quelques points de son système fondé sur une base judéo-chrétienne.

La persécution qui sévit plus tard contre l'incrédulité et l'hérésie sous les Abbasides, à l'époque où la théocratie se développa sous l'influence persane, se trouve déjà indiquée dans les paroles du Koran. Le *kâfir* du Koran n'est cependant pas la copie de l'incrédule et de l'hérétique tel qu'il se présente dans le judaïsme et le christianisme. Mohammed y a introduit l'idée persane de l'impureté matérielle. Voici du vrai Parsi : « Un méchant bipède, par exemple un impie Ashemaogha, souille les créations du Bon Esprit par contact direct, les souille par contact indirect ¹. » Une conception de ce genre a dû planer sur le berceau de cette sentence du Koran (sourate ix, 28) : *innamâ-l-muschrikîna nadjîsun*, « en vérité, les polythéistes sont impurs ». A l'origine cette maxime est prise au pied de la lettre dans la théorie seulement et la vieille exégèse (Ibn 'Abbâs fait autorité en la matière) commente en effet mot à mot la sentence du Koran : « la substance des incrédules est impure, » et « On doit accomplir la purification rituelle après avoir été en contact avec eux ². »

Il est vrai que la loi des Sunnites a écarté du texte du Koran par une interprétation scolastique cette idée inhumaine et a expliqué au sens *moral* « l'impureté des infidèles (*nadjâsa*) » ³. Mais dans les cercles schi'ites où les traditions persanes n'ont pas cessé d'exercer une influence plus prononcée, on a conservé le sens littéral dans sa rigueur et dans chaque

1) *Vendidad*, Farg. V, 37.

2) Voyez les opinions exégétiques anciennes, citées dans le *Kasschâf ad locum*.

3) Pour plus ample information cp. mes *Zâhiriten*, p. 61-63.

code schi'ite (je renvoie, par exemple, au Compendium de Querry¹) vous trouverez le « kâfir » cité comme une des dix causes de l'impureté rituelle (*deh nedjâsât*). Les conséquences de cette manière de voir strictement légale sont d'autant plus rigoureusement tirées que la communauté schi'ite, divisée en de nombreuses branches, s'écarte davantage du dogme de l'islam orthodoxe. Plus une de ces sectes est imprégnée de traditions non arabes, plus l'exclusivisme et l'intolérance à l'égard de ceux qu'elle tenait pour infidèles ont été violents².

De même les attributs qui, dans la phraséologie et la terminologie du Koran, se rapportent à l'incrédulité et aux non-croyants, trahissent mainte ressemblance avec le langage religieux des Parsis et pourraient facilement conduire à l'hypothèse d'une infiltration antérieure qui proviendrait de cette source. Gardons-nous cependant d'aller trop loin et ne nous exposons pas, en voulant à tout prix trouver des analogies, au danger de dépasser le but.

Dans ses sermons de réprimande, Mohammed applique souvent aux infidèles et aux pécheurs une épithète qui, prise dans son sens premier, n'appartient pas au domaine de la vie religieuse proprement dite, mais est empruntée aux relations de droit privé qui existent entre les hommes. L'infidèle est nommé *zâlim*, c'est-à-dire « oppresseur, violent, tyran ». Ce terme est ensuite adapté au domaine religieux par ce procédé : celui qui transgresse les commandements d'Allâh *zâlama nafsahu*, « commet injustice et violence à l'égard de sa propre âme. »

Nous ne céderons pas à la tentation de voir le prototype du *zâlim* dans le *sâstarân* (opprimeur) parsi, en songeant que le *râschâ'* biblique atteste le même passage de la notion juridique à la notion religieuse, et que le pécheur « qui fait violence à sa propre âme » a son original dans la sentence biblique « *vechôt'î chômês nafschô* » (*Prov.*, VIII, 36) : « Celui qui pêche

1) *Droit musulman*, I, p. 17, art. 267 et suiv.

2) *ZDMG.*, LIII, p. 383.

contre moi, fait violence à son âme (châmâs = zulm) ».....

Vous êtes en droit, Mesdames et Messieurs, de me demander si nous pouvons saisir dans les doctrines du Prophète de l'islam des traces de conceptions particulières du parsisme. Si je signalais l'eschatologie du Koran, qui, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, porte les traces d'une influence persie, je dépasserais en répétant des faits connus de longue date, le temps qui m'a été accordé pour mon exposition. Je préférerais plutôt résumer une hypothèse que j'ai indiquée récemment dans un recueil consacré à la mémoire d'un ami prématurément enlevé à mon affection¹. Elle mettrait en lumière, si je ne me suis pas trompé, les influences latentes que les idées persanes ont fait prévaloir dans la doctrine de Mohammed. Celles-ci ne font que modifier, dans le cas spécial que j'ai en vue, une institution empruntée au judaïsme et au christianisme, en lui donnant une nuance qui à l'origine lui était étrangère, mais qui ne laisse pas d'avoir de l'importance.

Vous savez que le vendredi des musulmans est une copie du sabbat biblique. Il s'en distingue néanmoins sur le point essentiel de l'institution biblique du sabbat. Celui-ci est destiné à rappeler continuellement l'œuvre divine de la création, comme achèvement de la création des six jours : c'est un jour de repos pour l'homme et aucun travail ne doit être accompli en ce jour-là, parce que l'œuvre de la création du monde fut achevée en ce jour.

Mohammed, à la vérité, veut aussi maintenir parmi ses fidèles la foi « à l'œuvre de la création en six jours », mais son vendredi n'en est pas le jour commémoratif. Il n'est ni le jour de repos du sabbat, ni le jour de préparation à ce sabbat. C'est un « jour de réunion » pour la célébration hebdomadaire du culte ; dès le début, il n'a pas été considéré comme jour de repos : « O croyants ! dit Mohammed dans le

¹) *Die Sabbathinstitution im Islam*, dans les *Mélanges* consacrés à la mémoire du feu Prof. D. Kaufmann.

Koran (LXII, 9,10), lorsqu'on vous appelle à la prière du jour de l'assemblée, empressez-vous de vous occuper de Dieu et abandonnez le négoce... Lorsque la prière est finie, allez où vous voudrez et recherchez les dons de la faveur divine. »

Mohammed repousse absolument l'idée que Dieu s'est reposé de son œuvre de la création. Cette idée est tellement enracinée dans la conscience musulmane que de tout temps on a considéré comme une polémique directe dirigée contre le judaïsme ces paroles du Koran (L, 37) : « Nous avons créé le ciel et la terre et ce qui est entre eux en six jours, et la fatigue ne nous a pas atteint » (*wa mā massanā min lughūbīn*).

Je vous ai donné là un exemple de ce que j'appelle l'influence persane latente. D'après la doctrine des Parsis, l'univers a été créé en six périodes¹. On institua des fêtes en souvenir de chacune de ces six périodes de la création, mais aucune en vue de célébrer l'achèvement de la création du monde ; ainsi aucune fête qui eût quelque ressemblance avec le sabbat des Juifs. Leurs théologiens combattaient la conception juive du sabbat et particulièrement l'idée que Dieu s'est reposé de l'œuvre de la création. Le document pāzend, que J. Darmesteter² a fait connaître et dans lequel la polémique des Parsis contre l'institution du sabbat est devenue l'expression d'un dogme (*chikand gūmānik viyar*), date à la vérité du ix^e siècle ; mais probablement il n'est que le reflet de vieilles discussions théologiques.

Cette opposition contre l'histoire biblique de la création ne semble pas avoir échappé à la connaissance de Mohammed. L'esprit du Prophète arabe était puissamment pénétré de l'idée de la toute-puissance de Dieu. C'était l'idée mère qui remplissait son âme. Aussi saisit-il avec empressement l'occasion, en s'emparant de l'institution du sabbat, de la différencier par une protestation énergique contre l'idée d'un dieu *qui se repose*.

1) *Le Zend-Avesta*, trad. par J. Darmesteter, I, p. 37 et suiv.; III, p. 57.

2) *Revue des Études juives*, XVIII, p. 9, n° 102.

Mesdames et Messieurs ! En me permettant d'attirer votre intérêt pendant cette heure sur cette esquisse rapide, je ne pouvais absolument pas avoir l'intention d'épuiser complètement une question si importante pour l'étude historique de l'islam. J'avais encore moins la prétention, en vous exposant mes idées particulières à ce sujet, d'avoir trouvé le dernier mot de la science. Bien plus, j'ai à cœur de répéter ici le mot par lequel j'ai abordé, comme vous vous en souvenez, l'exposition de ce dernier chapitre de ma conférence : *peut-être*. Ce que je viens de vous exposer dans ce chapitre, je ne le considère pas comme doctrine acquise ; je le considère comme *hypothèse*. — *Valeat quantum valere potest*.

Cette docte assemblée m'a paru fournir une belle occasion d'attirer votre attention sur une série de phénomènes dont une étude minutieuse nous permettra de pénétrer davantage dans la connaissance des différents éléments qui ont concouru à la formation de l'islam primitif. Permettez-moi, Mesdames et Messieurs, en terminant, de vous exprimer toute ma reconnaissance pour la bienveillance et la patience avec laquelle vous avez bien voulu me prêter une oreille attentive.

I. GOLDZIHÉ.
