

# INFLUENCES CHRÉTIENNES

## DANS LA LITTÉRATURE RELIGIEUSE DE L'ISLAM

---

Le sujet que j'indique ici a déjà été traité mainte fois dans des livres ou dans des articles, mais pas encore d'une façon assez complète pour qu'un essai tendant à enrichir la quantité des matériaux disponibles ne puisse pas se justifier. Il y a notamment dans la littérature de la tradition mohamétane (*hadith*) un vaste domaine qui, à cet égard comme à beaucoup d'autres, n'a pas été exploré dans toutes les directions <sup>1</sup>. Sans chercher à traiter la question d'une façon systématique, j'apporte ici quelques pierres qui pourront, je l'espère, être utilisées dans la composition du travail d'ensemble que nous attendons encore sur l'appréciation des influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam.

### I

Les théologiens mohamétans reconnaissent eux-mêmes sans difficulté que l'Islam a puisé des enseignements dans le christianisme et qu'il n'a pas dédaigné de lui faire des emprunts sur plusieurs points de doctrine théologique <sup>2</sup>. D'autre part, le *Hadith* des mohamétans, dans ses parties les plus anciennes, nous montre à chaque instant avec quelle facilité les fondateurs de l'Islam s'abandonnèrent aux inspirations qui leur venaient du christianisme. Il va de soi que les emprunts prennent un caractère plus précis à mesure qu'ils reposent davantage sur la connaissance immédiate des écritures et des traditions chrétiennes, et non plus seulement

1) Dans les citations empruntées aux recueils de traditions, la lettre *B* désigne le *Corpus traditionum d'Al-Buchâri*.

2) Quelques autorités anciennes reconnaissent selon Ibn Hagar, *Isâba*, I, p. 372, l'influence des communications du prosélyte chrétien Tamîm-al-Dâri sur la formation de l'eschatologie mohamétane.

sur une vague communauté de sentiments. Aux premiers temps de l'Islam, à l'époque de Mohammed lui-même et de ses premiers successeurs que l'on devrait désigner, à l'exemple de von Kremer, sous le nom d'*époque patriarcale*, cette connaissance directe des écrits chrétiens était fort rare. Les emprunts se bornent à quelques récits bibliques et à certaines expressions propres à la vie religieuse, transmises sans réflexion. Les communications orales de moines chrétiens et de prosélytes peu instruits n'ont fourni qu'un apport très vague et peu consistant.

Il en est autrement des emprunts faits par l'Islam, à l'époque où se sont formées les plus anciennes traditions sur la vie et l'enseignement de son fondateur. On en trouve déjà un grand nombre dans la biographie du Prophète, telle qu'elle fut composée au moyen des traits de caractère détachés que se transmettaient les théologiens. Ils subissaient, à leur insu, la tendance à embellir le type de Mohammed de manière qu'il ne parût pas inférieur à celui du Christ. De là, comme on l'a déjà mainte fois fait remarquer, tous ces épisodes de la vie de Mohammed qui sont en contradiction complète avec les vues du Prophète, ces miracles que lui prêtent ses admirateurs, et spécialement les miracles analogues à ceux que les évangiles rapportent du fondateur du Christianisme. Le miracle de Cana raconté dans le quatrième évangile (II, 1 à 11), a servi de modèle à toute une série de légendes mohamétanes qui furent insérées de très bonne heure comme illustrations merveilleuses dans les vies de Mohammed. Ainsi le Prophète augmente d'une façon surnaturelle une quantité d'eau, insuffisante pour apaiser la soif d'un grand nombre de fidèles, ou bien encore — et ceci est spécialement mohamétan — pour suffire à leurs ablutions religieuses<sup>1</sup>. Il accomplit des miracles analogues en multipliant des aliments insuffisants; sa biographie nous en fournit plusieurs exemples<sup>2</sup>, dont le plus typique est cette multiplication des aliments que la tradition rapporte sous le nom de « Bénédiction des aliments du Gâbir » à l'occasion de la « bataille du fossé. » Un peu d'orge et un chevreau, tout ce que possédait la femme du Gâbir, suffisent non seulement pour nourrir tous les Muhâgirûns et

1) *B. Magdzi*, n° 37; *Wuddi*, n° 46 (47).

2) Il n'y a pas moins de onze multiplications surnaturelles d'aliments et trois multiplications de l'eau chez *Al-Wâkidi*. Aug. Müller, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, XIV (1883), p. 446.

Ansars affamés qui accompagnent le Prophète, mais encore pour assurer une nourriture abondante aux compagnons absents.

On ne peut apprécier complètement le caractère de cet épisode traditionnel qu'en l'étudiant dans les textes <sup>1</sup>. Il serait trop long de les traduire ici. Celui que nous venons de raconter peut être considéré comme l'exemple typique des traditions destinées à illustrer cette puissance surnaturelle qui s'est accentuée de plus en plus, dans l'esprit des croyants mohamétans, comme le trait prédominant de la figure du Prophète. Au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, le *cadi 'Ijâd*, du Magreb, a collectionné, avec beaucoup de soin, les récits de ce genre et, comme si leur authenticité était mise en doute de son temps, il termine sa narration par l'observation suivante : « (ces récits) ont été transmis par une dizaine de « compagnons » qui les ont livrés à un nombre double de « successeurs » (*tâbi 'ûn*), et d'après ces derniers un nombre incalculable d'hommes les ont propagés ; ils sont racontés dans des histoires connues et se rapportent à des événements qui se sont passés dans des assemblées auxquelles assistaient un grand nombre de témoins. Le récit de ces événements doit par conséquent être véridique ; car les assistants ne se seraient pas tus, s'ils avaient entendu raconter des choses qui auraient dû être contestées » <sup>2</sup>.

La tradition mohamétane sur le Prophète rivalisa cependant plus ardemment encore avec la tradition chrétienne, dans l'élaboration des guérisons surnaturelles opérées par la puissance salutaire qui émane soit du corps du Prophète, soit même des objets qui lui ont appartenu. Car, à défaut du Prophète absent, on a attribué aux objets qui lui avaient appartenu le même pouvoir guérisseur qu'à sa présence immédiate et à son intervention personnelle. Pour ne pas allonger mon travail, je me borne à signaler en note les passages des recueils de traditions, dans lesquels les lecteurs qui s'intéressent à ces détails, trouveront les éléments d'une comparaison des légendes miraculeuses propres aux deux domaines <sup>3</sup>.

1) *Ibn Hishâm*, p. 672. *B. Magâzi*, n° 31.

2) *Shifâ*, I (édition lithogr. de Constantinople), p. 243-252.

3) *B. Fadâ 'il al-ashâb*, n° 10; *Magâzi*, n° 40; *Libâs*, n° 66; *Saldt*, n° 17; *Mandkib*, n° 23; *Mardâ*, n° 5; *Wudû'*, n° 40 (41); *Da'awât*, n° 33 (cfr. *Ibn Hagar*, I, p. 314; *Agânî*, XV, p. 137; *Al-Azrakî*, p. 438, 15). Au même ordre d'idées appartiennent les résurrections de morts et les traditions sur l'accomplissement de ces miracles par Mohammed; voyez *Shifâ*, I, p. 268 et suiv.

Bien plus sensible, toutefois, est l'influence exercée par les enseignements des évangiles sur la formation des doctrines mohamétanes, dans le *hadith*. Le théologien et l'historien de la littérature sont également intéressés à constater les symptômes de cette influence, alors même qu'il ne s'agit que du transfert purement formel de quelques sentences caractéristiques.

Parmi ceux que l'Éternel couvrira de son ombre au jour où il n'y aura plus d'autre ombre que la sienne, on cite « l'homme qui aura fait le bien en secret, de telle sorte que sa main gauche ne sache pas ce qu'a fait sa main droite »<sup>1</sup>. Nous rencontrons aussi dans la tradition mohamétane la parole : « Rendez à César ce qui est à César » (Math., xxii, 21), il est vrai avec un contexte différent de celui qui est dans l'évangile<sup>2</sup>. Mohammed annonce à ses disciples qu'après sa mort il y aura un temps où ils verront des choses méprisables. « Comment le fidèle devra-t-il se conduire alors ? » demandent-ils au Prophète. Celui-ci, auquel on prête en mainte circonstance des paroles condamnant la révolte contre une autorité injuste et destinées, cela va sans dire, à combattre des éléments révolutionnaires, leur fait la réponse suivante : « Rendez-leur (c'est-à-dire aux puissants) ce qui leur est dû, et demandez à Dieu ce qui vous est dû, à vous<sup>3</sup> ». Les sentences évangéliques touchant le salut des pauvres, leurs prérogatives sur les riches et l'exclusion de ces derniers hors du royaume des cieux, aussi contraires à la conception du monde dans le paganisme arabe qu'à la conception païenne contre laquelle s'élève l'évangile, ont eu de nombreux échos dans les discours de Mohammed et des plus anciens Pères de l'église mohamétane. Bornons-nous à quelques exemples : « Je me tenais, dit le Prophète, devant la porte du paradis et je constatai que la foule de ceux qui étaient admis se composait de pauvres, tandis que les gens qui avaient été dans une bonne situation étaient refusés<sup>4</sup> ». Dans une autre tradition, la même idée est exprimée

1) *Al Muwatta'*, IV, p. 171. *B. Zakât*, 15; cfr. 18, *Muhâribûn*, 5; *Muslim*, IV, p. 188. Voyez aussi *Ihjà*, II, p. 1:7 : *wa-ragul tasaddaka bi-sadaka fa-ach-fâhâ hattâ lâ ta 'ama shimâluhu mâ tunfik* (var. : *sana 'at*) *jamînuhu*.

2) *B. Fitan*, 2 : *Addû ilejbim* (c.-à-d. *ilâ-l-'umarâ')* *hakkahum fas'alû 'llâha hakkakum*.

3) Les commentateurs observent que cela se rapporte aux impôts.

4) *B. Rikâk*, 51. Cfr. *Agâni*, II, p. 191, 11, où nous lisons qu'Abdallâh b. Ga'far b. Abî Tâlib donna pour instruction au précepteur de ses enfants de ne pas leur faire connaître la Kaside de 'Urwa b. Al-ward, dans laquelle ce poète

sous la forme suivante : « Les riches ne seront admis en paradis que 500 ans après les pauvres <sup>1</sup> ». Ailleurs il est dit : « Un homme passait devant le Prophète et comme celui-ci s'informait de ce qu'il était, l'un de ses disciples lui dit que ce passant était l'un des plus nobles personnages de l'humanité — nous dirions aujourd'hui, appartenait à la plus haute société, — que tout le monde l'accepterait volontiers pour gendre, s'il en faisait la demande, et que chacun devait tenir grand compte de sa protection, tant la situation de cet homme était éminente. Le Prophète accueillit ces renseignements par le silence. Entre temps, un autre homme passa devant lui et il s'informa également au sujet de ce dernier. Celui-ci, lui dirent ses compagnons, est l'un des pauvres parmi les Muslim'in; s'il recherche la main d'une jeune fille, le père a le droit de la lui refuser et s'il exerce sa protection sur quelqu'un, on a le droit de n'en pas tenir compte, et s'il dit quelque chose, il est permis de n'y faire aucune attention ». « En vérité, répliqua le Prophète, celui-ci justement vaut plus que la terre pleine d'hommes de l'autre espèce <sup>2</sup> ».

Notons encore ici les rapprochements suivants : « Il y en a plus d'un qui est vêtu dans ce monde et qui sera nu dans l'autre monde <sup>3</sup> » 'Abdallâh b. Mas'ûd dit : « comme si je voyais le Pro-

phète dit : « Laisse-moi poursuivre la richesse, car je vois que le plus malheureux des hommes, c'est le pauvre. » Sur la question si le mohamétisme accorde des prérogatives à la richesse ou à la pauvreté, il faut consulter *Al-Kastalâni* sur *Al-Buchârî*, *Rikâk*, n° 16 (IX. p. 287). Les beaux esprits se préoccupaient beaucoup de cette question; cfr. *Al-Muwashshâd*, éd. Brünnow, p. 111.

1) Chez *Fachr Al-dîn al Râzi*, *Mafâtîh*, II, p. 538. Il est dit dans le Coran (VII, v. 38) qu'un « chameau passe plus facilement par le trou d'une aiguille » (*samm al chijât*), etc. *Muslim*, V, p. 345. *Passer par le trou d'une aiguille* signifie aussi en arabe quelque chose comme : être adroit, ingénieux. *Al-Chirrit* est « l'adroit conducteur » (*B. Agâra*, n° 3; *Mandkib al-ansâr*, n° 45 : *almâhir bil hidâja*), « dérivé de *chart-al-ibra* (trou d'aiguille), c'est-à-dire si adroit qu'il peut se glisser à travers le trou d'une aiguille », *Ibn Durejd*, *Ish-tikâk*, p. 68. *Al-Chirrit* est le sobriquet de Châlid b. 'Abdallâh. *Agâni*, I, p. 67, 20; XIX, p. 55, 8, infr. A noter aussi l'expression suivante employée au sujet d'un gouverneur d'Alep : « il réclamait de ses sujets qu'ils fissent passer un chameau par le trou d'une aiguille (*Kallafa al-nâs id'châl al-gamal fi samm al chijât*), c'est-à-dire il leur demandait l'impossible (*Ibn Hagar. Al-durar al Kâmin*, Ms. de la Bibl. imp. de Vienne, t. III, fol. 40.

2) *B. Rikâk*, 10.

3) *B. Fitân*, 6.

phète de Dieu, imitant un des plus anciens prophètes que son peuple frappait et torturait; quant à lui, il essayait le sang de son visage et disait : ô Dieu, pardonne à mon peuple, car ils ne savent (ce qu'ils font) » <sup>1</sup>. Hanzali, al-'Abshami dit : Une société ne se réunit pas en prononçant le nom de Dieu, sans qu'une voix du ciel ne descende sur elle, disant : « Levez-vous, car je vous ai pardonné et j'ai changé vos péchés en bonnes actions » <sup>2</sup>. On ne saurait méconnaître ici l'influence des paroles du Christ mentionnées au ix<sup>e</sup> chapitre de l'évangile de Mathieu, v. 2 à 7. On retrouve de même la béatitude des « pauvres d'esprit » (Math. V. 3) dans la sentence mohamétane : « Ce sont les simples (al-bulhu) qui constituent la plus grande partie des habitants du paradis » <sup>3</sup>, et le conseil de Jésus à ses disciples (Math. X. 16) dans la parole attribuée aux compagnons du Prophète : « Soyez simples comme des colombes » (kûnû bulhan kal hamâmi). Et l'auteur ajoute qu'à l'époque des compagnons le vœu de bénédiction usuel était : « Dieu veuille vous donner peu de subtilité d'esprit » (akalla-llâhu fit-nataka)! <sup>4</sup>. Cette conception de l'idéal moral ne répond pas du tout aux véritables principes de l'éthique mohamétane, comme l'observe fort bien le philosophe Al-Gâhiz; il remarque, en effet, que ces propositions sont en contradiction avec la tradition relative à 'Omar b. al-Chattâb; ce dernier, quand on lui disait de quelqu'un qu'il ne savait pas ce qu'était le mal, avait l'habitude de répondre que, dans ce cas, il y avait tout lieu pour cette personne de se laisser entraîner au mal <sup>5</sup>.

Ce ne sont pas seulement des maximes, renfermant des enseignements évangéliques, qui ont pénétré dans l'Islam, il y a aussi des expressions particulières aux évangiles qui ont passé dans le langage mohamétan et qui sont devenues usuelles dans la littérature

1) B. *Anbijâ*, 54; *Istilâbâ*, 5. Les commentateurs sont si mal renseignés, qu'ils désignent Nûh comme le prophète imité par Mohammed dans cette circonstance.

2) *Ibn Hagar*, I, p. 744.

3) *Al-Ja'kûbî*, II, p. 115, 2. Voyez l'explication de cette maxime chez *Ibn al-Anbârî*, *Addâd*, p. 214.

4) Voilà pourquoi la qualification *al-ablahu* (le simple) peut être considérée comme honorifique. Elle est appliquée à Mohammed b. Ga'far, un arrière-petit-fils d'Ali b. Abi Tâlib, *Agâni*, VI, p. 72, 10.

5) Al-Gâhiz, *Kitâb al-hejwan* (mscr. de Vienne), p. 403 bis.

islamique. Il est curieux d'observer qu'en général les mohamétans ne trahissent nulle part la connaissance de l'origine étrangère de ces expressions. Voici, par exemple, le mot employé pour désigner un « martyr », *shahid*, un très ancien mot arabe, sans doute, mais dont l'application aux témoins, victimes de leur foi, favorisée par des analogies de son et de signification de mots apparentés, est due certainement à l'influence du langage chrétien, (voyez le syriaque *sâhdâ* par lequel on traduit régulièrement le grec *μάρτυς* du N. T.). Cette modification du sens est certainement postérieure à la rédaction du Coran ; car dans le Coran le mot *shuhadâ*, même dans les passages où il représente, selon toute apparence, une catégorie déterminée de fidèles (IV. v. 71 ; XXXIX. v. 69 ; LVII. v. 48), ne désigne pas précisément des martyrs, mais les *confesseurs* par excellence, ceux qui témoignent en l'honneur de Dieu et du Prophète <sup>1</sup>. La confession de foi, en effet, est appelée dans l'Islam : *témoignage* (*shahâda*) et la formule qui l'exprime commence par le mot « *ashhadu* », « je témoigne », c'est-à-dire « je confesse » que, etc. (cfr. III. v. 16, 80 ; VI. v. 49 ; VII. v. 71 ; LXIII. v. 1.) On sait qu'il est demandé à toute la communauté des adeptes de Mohammed que ses membres soient les « témoins de Dieu devant les hommes », de même que le Prophète est à leur égard le témoin de Dieu <sup>2</sup>. Il n'y a là encore aucune trace de l'acception de « martyr », quoique les exégètes mohamétans veuillent la retrouver dans plusieurs de ces passages <sup>3</sup>. Pour rendre l'idée exprimée par ce mot, Mohammed emploie la circonlocution : « ceux qui sont mis à mort sur la voie d'Allah <sup>4</sup> ».

Pour le mot *shahid*, l'extension du sens de « témoin » en celui de « martyr », sous l'influence du langage chrétien, ne se produit que durant les générations suivantes. Alors la signification de « martyr » devint bientôt d'un usage général ; mais en même temps la définition du *shahid* se modifie d'une façon d'autant plus singulière qu'elle s'accorde moins avec les tendances belliqueuses

1) Cfr. Sprenger, *Leben Mohammeds*, II, p. 194. On trouve aussi dans cette acception *shâhidûna*, Sur. III, v. 46 ; V. v. 86.

2) Sur. II, v. 137 ; IV, v. 134 ; XXII, v. 78, cf. B. *Gânâ 'iz*, n° 86.

3) Par exemple, Sur. III, v. 134, où certains commentateurs veulent voir dans l'expression *shuhadâ'* les morts qui sont tombés dans la bataille de Badr.

4) Sur. III, v. 163.

de l'Islam. On attribue au Prophète un enseignement<sup>1</sup> d'après lequel ce ne sont pas seulement les morts pour la foi qui doivent être considérés comme *martyrs*, mais il y a encore sept autres causes de mort susceptibles d'assurer au défunt le titre glorieux de *shahid*, notamment lorsque la mort est le résultat d'une catastrophe ou de causes pathologiques, absolument étrangères au sacrifice volontaire et conscient de soi-même pour un grand principe. Plus tard on en a encore ajouté d'autres. Celui qui meurt pour la défense de ses biens<sup>2</sup>, celui qui succombe à l'étranger, loin de sa patrie, celui qui se tue en tombant d'une haute montagne et qui est déchiré par une bête féroce, etc., ils doivent tous être placés dans la catégorie des *shuhadâ*. Au III<sup>e</sup> siècle, le théologien Dâwûd b. 'Alî, d'Ispahan<sup>3</sup>, rapporte un dire du Prophète d'après lequel même celui qui meurt par chagrin d'amour doit être considéré comme martyr<sup>4</sup>.

Il semble que cette extension de la notion du martyr se rattache intimement à l'histoire même de la politique des pays mohamétans; ce n'est pas autre chose qu'une réaction contre les exagérations du fanatisme qui poussait les fidèles à se vouer à la mort pour leur foi, contre le *Talab al-shahâda*, la « recherche du martyr », selon l'expression mohamétane<sup>5</sup>. Les docteurs de la foi, dans l'Islam, ne favorisent pas ce genre de sacrifice volontaire; ils enseignent bien plutôt que dans certaines circonstances l'apparence d'une profession infidèle vaut mieux que le sacrifice de soi-même<sup>6</sup>. Je crois que l'application de la dignité de *shahid* à d'autres qu'à des victimes de leur foi, se rattache à la même tendance qui avait déjà inspiré cet enseignement<sup>7</sup>. Il s'agissait de bien faire comprendre

1) B. *Gihâd*, n° 29.

2) *Ibn Kutejba*, éd. Wüstenfeld, p. 164, 12. Voyez l'énumération complet<sup>e</sup> chez *Al-Zurkânî*, II, p. 22.

3) *Al-Kastaldni*, V, p. 67, rapporte cette parole au fils de Dâwûd.

4) Voyez mon livre, *Die Zâhiriten*, p. 29, note 6; *Kitâb al-muwasshâ*, éd. Brûnnow, p. 74. La même pensée, sous une forme poétique, chez *Al-Mutanabbî*, éd. Dietrici, I, p. 29, et plus tard d'une application générale dans toute la poésie érotique des Arabes et des Perses. Voyez : *Scheikh Mohammed' Alî Hazîn*, trad. par F.-C. Belfour (Londres, 1830), p. 89.

5) *Ibn Adhari*, éd. Dozy, II, p. 178.

6) La dissertation dans le *Mafâtih* de *Fachr al-din al-Râzi* sur Sur. II, v. 168 (vol. V, p. 523 et suiv.) est très instructive sur ce point.

7) Les ritualistes en quête de discussions subtiles n'ont pas manqué, natu-



qu'au point de vue du bon sens et de la véritable mission du mohamétan, la recherche fanatique d'une occasion de mourir martyr pour la foi ne constituait pas un mérite<sup>1</sup> et que l'on pouvait acquérir le titre de shahîd par d'autres moyens. Cette réaction contre la passion du martyr fut provoquée, peut-être, par les Chârigites et par d'autres révoltés qui, enthousiasmés par la perspective d'une couronne de martyr, se précipitaient hardiment à la mort, en invoquant la parole du Coran (IX. v. 412) : « Dieu achète aux fidèles leur vie et leurs biens pour le prix du paradis, quand ils combattent sur la voie de Dieu ; alors ils tuent et ils sont tués<sup>2</sup>. »

On peut attribuer une même origine à la tradition d'après laquelle les manifestations intimes et tranquilles du sentiment religieux doivent être préférées au *gihâd fi sabil allâh*, la manière la plus généralement répandue de rechercher le martyr. Celui qui lit le Coran pour l'amour de Dieu (fi sabil allâh), celui-là sera mis par Dieu sur le même rang que les martyrs<sup>3</sup>. Le *Dîkr allâh*, l'invocation recueillie de Dieu, est placée, non sans emphase, au-dessus des guerres de religion<sup>4</sup>. Le devoir de prendre part à la guerre sainte est levé par les devoirs envers les parents<sup>5</sup>. Les 'ulamâ' se sont inventé un enseignement du Prophète, d'après lequel leur propre mérite est mis au-dessus de celui de la shuhadâ<sup>6</sup> et l'encre qui coule de la plume des savants a plus de valeur que le sang des shuhadâ versé dans la guerre sainte<sup>7</sup>. Une autre maxime, un peu plus ancienne que la précédente, met sur le même rang le Mu'eddin et le combattant de la guerre pour cause de religion.

rellement, de se demander si le privilège des martyrs, consistant en ce que leurs cadavres ne sont pas lavés comme les autres, s'applique aussi aux shahids qui ne sont pas, à proprement parler, martyrs pour la foi. Voyez l'article relatif à cette question dans le *Dictionary of technical terms*, I, p. 740.

1) Une réaction semblable contre le martyr se produisit également en Espagne, au milieu du ix<sup>e</sup> siècle, parmi les Chrétiens. Dozy, *Geschichte der Mauren*, I, p. 330.

2) Cfr. Brünnow, *Die Chârigiten unter den ersten Ommajaden*, p. 29.

3) *Musnad Ahmad* chez Al-Sujûti, *Itkâ* (éd. du Caire), II, p. 178.

4) Abu Jûsuf, *Kitâb al Charâg*, p. 4.

5) *B. Adab*, n<sup>o</sup> 3; cfr. *Agânî*, XII, 40; XV, p. 60; XVIII, p. 157 suiv.; XXI, p. 69.

6) Dans Ibn Zuhejra, *Chroniken der Stadt Mekka*, II, p. 333, 13; cfr. p. 334-13 : « un grain de moutarde de science a plus de valeur que la participation d'un ignorant à la guerre sainte pendant mille ans. »

7) *Al-'Itkâ*, I, p. 199.

C'est Abû-l-Wakkàs qui aurait transmis la parole du Prophète d'après laquelle, au jour de la résurrection, la part du crieur de prières serait semblable à celle des mugâhidin et sa valeur, entre les deux invocations *adân* et *ikâma*, la même que celle des fidèles qui baignent dans leur sang sur le chemin d'Allâh<sup>1</sup>. Il est vrai que dans ce passage il ne s'agit pas encore des bénéficiaires payés des mosquées, mais de pieux gens qui se consacrent, sans aucune rétribution, à cette occupation agréable à Dieu<sup>2</sup>; c'était là un point essentiel dans les temps anciens<sup>3</sup>. Dans les groupes fanatiques des sectaires et des hérétiques, où la lutte armée contre le gouvernement tenu pour impie était considérée comme une guerre sainte (*gihâd*), ce sacrifice de soi-même pour la bonne cause passait pour le meilleur moyen de manifester sa foi<sup>4</sup>. Telles étaient les dispositions qu'il fallait combattre en abaissant la valeur du martyr et de la guerre sainte qui était par excellence favorable à ce genre de sacrifice volontaire de la vie.

Cet élargissement de la conception du *shahid* a beaucoup contribué à faire oublier la signification primitive du mot. Déjà au milieu du second siècle il n'y avait plus un seul mohamétan qui sût que le « martyr » s'appelait ainsi parce qu'il *témoigne*, par le sacrifice de sa vie, de la sincérité de sa foi. On est stupéfait de lire les treize explications dans lesquelles s'embrouillent les philologues et les théologiens mohamétans pour reconstituer un rapport entre le mot *shahîd* et l'idée de *témoignage*. Même de nos jours, le philologue arabe, de religion chrétienne, les reproduit sans songer un seul instant à la véritable explication qui aurait dû s'offrir à son esprit plus facilement qu'à tout autre<sup>5</sup>. Le philologue Al-Nâdr b. Shumejl (mort en 204) ne connaissait pas de meilleure explication que celle-ci : le héros de la foi est appelé *témoin* « parce que son âme demeure en vie et contemple le séjour de la paix (immédiatement après sa mort), parce qu'elle en est ainsi le témoin oculaire,

1) *Ibn Hagar*, IV, p. 412.

2) *Agânî*, XI, p. 100.

3) De même aussi plus tard, Léon l'Africain (*Descriptio Africae*, éd. d'Anvers, p. 108 b,) raconte qu'à Fez *qui interdium a turri vociferantur nihil inde lucri habent quam quod ab omni tributo atque exactione liberantur*.

4) *Al-Tabari*, II, p. 544, 13 : *fa'inna-l-gihâda sanâm al-'amal*. La théologie gouvernementale dut soutenir la thèse qu'il n'était pas conforme à la Sunna de tirer le glaive contre l'Imâm. Abû Jûsuf, *Kitâb-al-charâg*, p. 6.

5) *Muhât*, I, p. 1132 b.

tandis que les âmes des autres défunts n'y parviennent qu'au jour de la résurrection<sup>1</sup>. » Les autres explications sont, si possible, encore plus dénuées de bon sens<sup>2</sup>.

Voici encore d'autres expressions du langage religieux mohamétan empruntées au Nouveau Testament. J'ai déjà montré ailleurs que l'image du « fétu et de la poutre », employée par le premier évangéliste (VII, 5) s'est introduite de très bonne heure dans la littérature mohamétane<sup>3</sup>. La même observation s'applique à la comparaison adressée par le Prophète à ses compagnons, dans une déclaration traditionnelle apocryphe : « Mes compagnons sont à ma communauté ce que le sel est à la nourriture ; sans sel, la nourriture ne vaut rien<sup>4</sup>. » Elle rappelle le commencement de Math. v, 13. Une autre expression spécifiquement chrétienne, qui a fait le tour de la littérature mohamétane est : faire quelque chose « en Dieu », *fi-llâh*. Les interprètes mohamétans des traditions où figure cette expression, lui donnent en général le sens de « *fi sabîl Allâh* », c'est-à-dire sur la voie de Dieu, en l'honneur de Dieu. Il y a des traducteurs turcs (par exemple le traducteur des cinquante-quatre Devoirs mohamétans attribués à Hasan Basri) qui la rendent par *Allâh icsün*, « en faveur de Dieu, pour Dieu<sup>5</sup> ». Voici quelques formes de langage traditionnelles dans lesquelles cette expression figure : « Deux personnes qui se lient d'amitié en Dieu, qui s'aiment en Dieu » (*tahâbbâ fi-llâh* ou *billâh*)<sup>6</sup>. Au jour de

1) *Al-Nawawî* Muslim, I, p. 209. On trouvera ces explications plus complètes chez *Al-Zurkânî*, II, p. 22.

2) Je n'en mentionnerai qu'une : le *shahîd* c'est celui qui devient le témoin oculaire de l'objet de son espérance, *Al-Bejdâwî*, I, p. 37, 1.

3) *Zeitschr. der D. morgenländischen Gesellschaft*, XXXI (1877), p. 765 sqq. A compléter les citations réunies à cet endroit par : *Agânî*, XIV, p. 171, 15; *Al-Damî*, II, p. 69-70.

4) *Al-Bagawî*, *Masâbîh al-sunna*, II, p. 194. Comparez *Ibn Bassâm*, chez *Dozy. Abbadîd*, II, p. 224, 238. On emploie aussi la locution « comme du sel dans la nourriture » pour désigner une quantité si petite qu'elle est inappréciable. *B. Manâkib al-ansâr*, n° 11; cfr. *Al-Kastâlânî*, VI, p. 175.

5) Ce qui correspond à l'hébreu : *leshém shâmajîm*, au nom du ciel, c'est-à-dire de Dieu.

6) *Muwatta'* IV, p. 170. Je signale à ce propos le fait curieux que le calife *Al-Mahdî* s'est lié d'amitié en Dieu avec son conseiller *Ja'kûb b. Dâwûd* (*ittachada J. b. D. achan fi-llâhi*) et qu'il l'a consigné dans un écrit qui fut déposé dans les archives de l'État (*Fragmenta historicorum arabicorum*, éd. de *Goeje*, p. 281).

la résurrection Dieu dit : « Où sont ceux qui ont conclu amitié « en ma majesté » (c'est-à-dire en moi), afin que je les couvre de mon ombre au jour où il n'y a point d'autre ombre que la mienne ?<sup>1</sup> » Quiconque a été blessé en Dieu (fi-llâh) paraîtra au jour de la résurrection avec ses blessures sanglantes. La couleur sera celle du sang, mais le parfum sera celui du musc<sup>2</sup>. Le Prophète soumit à Abû Darr la question suivante : « Quel est le lien le plus solide en religion ? » Comme ce dernier priait le Prophète de donner lui-même la réponse, il lui fut dit : La protection réciproque en Dieu et la colère (haine) en Dieu<sup>3</sup>. L'Éternel a des serviteurs « qui mangent, boivent, écoutent, agissent en Dieu<sup>4</sup> ». L'imam 'Ali b. Al-Husejn Zejn al-'Âbidin (mort en 99) désigne sous le nom de protégés de Dieu (ġiran allâh) « ceux qui se réunissent en Dieu, qui se livrent d'un commun accord à des exercices religieux en Dieu et qui font ensemble des pèlerinages en Dieu (nataġâlas fi'llâh wanatazâkar fi'llâh wa-natazâwar fi'llâh)<sup>5</sup> ». Dans la prédication du vendredi de l'imam de la dynastie almohade on rencontre cette phrase : « Nous n'existons qu'en lui et pour lui<sup>6</sup> ». Si nous acceptons aussi le sens de : « sur la voie de Dieu » pour rendre « fi-llâh », comme le veulent les interprètes mohamétans, nous sommes amenés à considérer également la locution « bi-llâh » dont nous avons déjà reconnu les acceptions diverses dans de précédents exemples, comme une expression spécifiquement chrétienne qui s'est introduite dans l'Islam. Il ne faut pas oublier non plus une autre locution qui se rencontre parfois : « aimer en Mohammed ». Quand le poète shiite Al-Sejjid Al-Himjari (mort en 173/6) est mis en prison à Ahwâz pour désordres nocturnes, il en appelle au gouverneur qui partageait ses opinions shiites et il se qualifie de « celui que tu aimes *en Ahmed* (Mohammed) et en ses enfants (*Hasan et Husejn*)<sup>7</sup>.

1) *Muslim*, V, p. 236. *Al-mutahabbûna bi-galâli*.

2) *B. Dabâ'ih*, n° 31. Autre version : fi sabil Allâh.

3) Dans *Mafâtih*, VIII, p. 185 (fillâh), Voir aussi une citation de Gâhiz dans *Al Mejdâni*, II, p. 60 : « *Al-Ash'ath al-Tammâ'* raconte : Sâlim b.'Abdallâh me dit qu'il m'en voulait (me haïssait) en Dieu (wakâna jabgaduni fi-llâhi), etc.

4) Al-Fashani, *Commentaire sur les XL Traditions*, p. 52.

5) *Al-Ja'kûbi*, II, p. 264.

6) *Al-Marrâkoshi*, *The History of the Almohades*, éd. Dozy, p. 250 : « fa innamâ nahnu bihi wa-lahu ». « Bihi » signifie peut-être en cet endroit : « par lui ».

7) *Agâni*, VII, p. 19, 2 (bas).

## II

Quelle que soit la valeur des emprunts à l'Évangile que nous venons de signaler dans ces altérations de l'Islamisme primitif, il ne faudrait cependant pas perdre de vue l'autre côté de la question. Le Christianisme, sous la forme où Mohammed et les plus anciens disciples du Prophète apprirent à le connaître, enseignait une morale ascétique, se détournant du monde terrestre, toute entière dirigée vers le royaume des cieux, et notamment peu favorable à l'esprit belliqueux que les instincts guerriers des Arabes avaient légué à la jeunesse de l'Islam. Bien avant l'Islam, nous trouvons « des épées chrétiennes qui ne sont jamais plongées dans le sang <sup>1</sup> ». Sur ce point l'Islam ne pouvait pas aller de pair avec le Christianisme <sup>2</sup>, et la théologie islamique des époques ultérieures <sup>3</sup> est en cela restée fidèle aux inspirations des anciens docteurs <sup>4</sup>.

De tout temps l'esprit islamique a professé que l'Islam, c'est-à-dire la complète consécration à Dieu, la sanctification de la vie, ne comporte pas le renoncement aux biens terrestres, mais doit se manifester dans les agitations et les mouvements du monde, par l'observance désintéressée et toute de dévouement des commandements divins, par le renoncement aux biens que Dieu nous a refusés, mais aussi par la jouissance de ceux qu'il dispense. S'il est vrai que le portrait qu'une communauté religieuse trace de son fondateur est caractéristique de ses tendances et de sa conception du monde, on ne saurait méconnaître l'importance du trait qui se retrouve en général dans toutes les descriptions du Prophète : « Il ne s'abstenait pas des biens que Dieu a permis ; il aimait le miel et les douceurs <sup>5</sup>. » La tradition shiite en particulier rapporte cette maxime du Prophète : « Celui qui ne mange pas de

1) *Mufaddalijât*, 35 : 21.

2) Il ne faudrait plus aujourd'hui accepter comme historiques les fables monacales d'Abû Bekr et d'Ali en tant que fondateurs de « congrégations monastiques » et y voir l'origine de l'institution des Derviches, comme le fait encore M. Trumelet (*Les saints de l'Islam*, I, p. XII. Paris, 1884).

3) La théologie orthodoxe de l'Islam s'est élevée contre le système ascétique des théosophes.

4) On ne peut pas toucher à ce sujet sans rappeler les paroles frappantes de Fallmerayer (*Fragmente aus dem Orient*, 2<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1877, p. 41).

5) Al-Nawawî, *Tahdîb*, p. 39.

viande pendant quarante jours se gâte le caractère<sup>1</sup>. » Un jour, est-il dit, Mohammed acheta des pierres précieuses pour la valeur de quatre-vingts chameaux et justifia ce luxe en déclarant que l'homme auquel Dieu a dispensé ses faveurs, doit porter d'une façon visible les signes extérieurs de ces bénédictions. A côté des glorifications des pauvres et de la pauvreté que nous avons relevées plus haut comme analogues aux enseignements du christianisme, nous trouvons ailleurs des prières de Mohammed, dans lesquelles il demande à Allâh de ne pas faire tomber sur lui la pauvreté. Il est clair que la théologie harmonistique a eu de la peine à concilier ces contradictions ; elle a rapporté la prière de Mohammed à la pauvreté du cœur<sup>2</sup>.

Mais ce fut surtout la tendance, dite Al-rahbâniyya<sup>3</sup>, c'est-à-dire l'ascétisme, le monachisme, que l'ancien Islam repoussa catégoriquement. « *Lâ rahbâniyya fî-l-islâm*<sup>4</sup>, c'est-à-dire il n'y a pas de monachisme dans l'Islam » est un principe supérieur de la société religieuse islamique, où il faut voir probablement une opposition directe aux dispositions respectueuses du Christianisme oriental pour les ermites du désert.

Cette opposition ressort notamment des jugements portés sur le célibat<sup>5</sup>. Il faut noter ici en premier lieu la déclaration : *Lâ sarû-*

1) Al-Tabarsî, *Makârim al-achlâk*, p. 66.

2) Interprétation attribuée à l'imam Ahmed b. Hanbal par Al-Jâfi'î : *Raud al-rijâhîn* (Boulaq. 1297), p. 14.

3) Cependant nous rencontrons le titre de : « *Râhib Kurejsh* ». Il fut contéré à Abû Bekr b. 'Abd-al-Rahmân al-Machzûmî (mort en 94, dans l'année dite de « Fukahâ »), parce qu'il s'adonnait sans relâche à la prière, *Tahdîb*, p. 673.

4) Il y a eu et il y a encore dans l'Islam des moines qui vivent dans le célibat ; mais l'observation faite plus haut s'applique à ce phénomène. Le château qu'Omar fit construire dans les environs de Médine pour des célibataires (*hisn al-'uzzâb*, cpr. *Ibn Batûta*, I, p. 290) ne devait sans doute pas favoriser l'ascétisme, mais offrir aux célibataires sans famille de quoi remplacer la vie de famille, de même que la maison de Sa'd b. Chejthama qui servait de refuge aux célibataires et qui portait à cause de cela le nom de bejt al-'uzzâb (maison des célibataires), *Al-Tabarî*, I, p. 1243. Parmi les nombreuses corporations religieuses du Nord de l'Afrique, il n'y en a qu'une d'après Rohlf's (*Erster Aufenthalt in Marokko*, p. 127, note) dont la règle exige le célibat, la communauté actuellement dissoute des fukarâ' Abdallâh al-Sherif à Wezân. Léon l'Africain attribue la même règle à l'association mohamétane des *Romiti* (?). Comme curiosité je signalerai encore la notice suivante : « 'Abdallâh b. Abî-l-Wafâ' Al Bâdrâ'î, un éminent docteur shâfê'ite de l'Académie de Nizâm à Bag-

*rata fi-l-islâm*, c'est-à-dire « il n'y a point de célibataires dans l'Islam<sup>1</sup> ». Et encore : « un homme aisé qui ne se marie pas, ne m'appartient pas » ; « Oh ! combien pauvre est l'homme qui n'a pas de femme ! » Ces sentences sont attribuées à Mohammed<sup>2</sup> ; en tout cas elles expriment le sentiment de la communauté mohamétane. Plus tard il y a même eu des théologiens qui ont, comme dans la loi juive, considéré la vie conjugale comme un devoir pour tout homme<sup>3</sup>. On connaît une tradition shiite qui dit : « deux genuflexions (rak'a) d'un homme marié sont plus agréables à Dieu que soixante-dix d'un célibataire, » ou bien « que la veillée pendant toute une nuit ou le jeûne prolongé pendant plusieurs jours de la part d'un célibataire<sup>4</sup>. »

A cette conception fondamentale de la vie sociale se rattachent d'autres assertions de la tradition écrite. 'Abdallâh b. 'Omar raconte que le prophète est venu une fois vers lui et l'a apostrophé de la façon suivante : « Ce qu'on me raconte serait-il vrai, que tu passes la nuit en veille et le jour en jeûne ? » « Et comme je répondais affirmativement à cette question, le Prophète m'exhorta à n'agir ainsi qu'avec mesure, car, dit-il, ton œil a des droits sur toi, tes hôtes ont des droits sur toi, ta femme a des droits sur toi<sup>5</sup> ; » et ailleurs : « le denier que tu dépenses pour ta famille est plus agréable à Allâh que le denier que tu pourrais dépenser sur la voie de Dieu (c'est-à-dire en œuvres de dévotion). » Cette maxime, il

dad (mort en 654), fonda un collège à Damas avec cette clause que les membres vivraient dans l'état de célibat (Ibn Al-Mulakkîn, Ms. de la Bibliothèque universitaire de Leyde, fol. 159, verso). Les exceptions de ce genre confirment la règle. En outre, il ne faut pas oublier que, justement dans ce genre de conceptions sociologiques, les Mohamétans des diverses régions du globe ont eu des antécédents de nature très différente avant leur conversion à l'Islam.

1) *Sunan Abî Dâwûd*, édition avec commentaire, p. 89. Pour l'exégèse de ce texte voir Al-Ganharî, au mot *srr*. *Muzhir*, I, p. 142. A rapprocher, au point de vue lexicologique, *sariira* de *dât sirâr*, c'est-à-dire une femme qui refuse à son mari les droits conjugaux, *Agânî*, IX, p. 6. 3. On emploie aussi l'expression *hasûr* pour désigner des célibataires, *Agânî*, IV, p. 14, 14 ; cfr. *Al-Mâwerdî*, éd. Enger, p. 29, 10 sqq. D'après plusieurs exégètes mohamétans le passage Sur. V. v. 89 serait dirigé contre les célibataires (cfr. Ms. de la Bibliothèque imp. de Vienne, n° 145, fol. 7<sup>a</sup>).

2) *Ibn Hagar*, IV, p. 370.

3) Voir mon livre : *Die Zâhîriten*, p. 74.

4) Al-Tabarsî, *Makârim al-achlâk*, p. 80 suiv.

5) *B. Adab*, n° 83.

est vrai, se trouve dans une collection qui n'est pas considérée comme canonique<sup>1</sup>, mais elle est conforme à la conclusion d'un épisode mentionné par Al-Buchâri. Sa 'd b. *Abi-Wakkâs* racontait ce qui suit : « Lorsque le Prophète fit son pèlerinage d'adieu à la Mecque, pendant que j'étais malade, il me fit une visite. Je me plaignis à lui de mon mal et lui appris que j'étais riche, mais qu'en dehors d'une fille il n'y avait pas d'héritier de mes biens. Lègue-rai-je donc, lui demandai-je, les deux tiers de ma fortune pour des œuvres pies ? Non, répondit le Prophète. — Alors, du moins, la moitié ? Non, reprit encore une fois le Prophète. — Sera-ce donc le tiers ? Un tiers, c'est beaucoup, dit encore le Prophète. Il vaut mieux laisser tes héritiers dans l'aisance que de les laisser pauvres après ton décès pour qu'ils tendent la main aux hommes<sup>2</sup>. Tu ne fais aucune dépense avec l'intention de plaire à Allâh sans qu'elle ne te vaille une récompense d'Allâh, même lorsque tu fais des dépenses pour la bouche de ta femme<sup>3</sup>. »

En général, on peut dire que l'ancienne doctrine mohamétane manifeste la tendance à faire prévaloir d'une façon régulière les devoirs du fidèle envers sa *famille* sur les devoirs à l'égard de la *foi*. Le Prophète refusa un jour à un fidèle qui lui demandait de prendre part aux guerres contre les infidèles, l'autorisation sollicitée, en lui faisant observer que les devoirs qui lui incombaient envers ses parents, à la maison, étaient des devoirs éminemment religieux<sup>4</sup>. Enfin on attribue encore au Prophète la sentence suivante : « Quand un homme a deux filles, qu'il leur donne à manger et à boire, qu'il les habille convenablement et qu'il prend soin d'elles avec persévérance, elles seront pour lui comme des murs de séparation contre le feu des enfers ; mais s'il a trois filles et

1) *Musnad Imâm Ahmod* dans Al-Kastalânî, II, p. 395.

2) *B. Zakât*, 46; *Wakâla*, 15 où nous lisons qu'Abû-Talhâ met sa propriété de *Birhâ*, à la disposition du prophète pour qu'il en dispose selon son bon plaisir. Mais le Prophète n'accepte pas cette donation et recommande à Abû Talhâ de donner cette propriété à sa famille.

3) *B. Mardâ*, 16. Textes parallèles, *Fard'id*, 6. Dans *Wastjâ*, 2, il y a quelques variantes. Sa'd veut d'abord consacrer sa fortune toute entière à des œuvres pies. Le prophète joint à son conseil le vœu : « Dieu t'accorde, du reste, de pouvoir quitter le lit de maladie, afin que l'humanité puisse tirer quelque profit de ta vie et que d'autres (les incrédules) puissent encore souffrir quelque dommage de ta part. »

4) *Agânî*, XV, p. 60.



qu'il en prenne soin assidûment, il doit être dispensé des obligations de l'aumône et de la guerre religieuse<sup>1</sup>. » Déjà nous avons constaté que, d'après une doctrine traditionnelle, celui qui est tué en défendant ses biens, doit être considéré comme shahid ou martyr. Toutes ces doctrines s'inspirent d'un esprit foncièrement réaliste, approprié aux besoins du monde et aux conditions de la vie sociale, libre de toute disposition monacale ou de toute tendance ascétique.

De même que parmi les enseignements cités plus haut sur le célibat, il y en a où l'on peut reconnaître une polémique voulue contre les doctrines fondées sur Math. XIX, v. 12 et suiv., nous trouvons à une époque ultérieure une histoire dirigée contre Math. V, v. 29 : Mohammed b. Sirin (l'un de ceux qui sont dits « Successeurs », mort en 110) racontait qu'une bête sauvage faisait des ravages dans les rues de la ville où il demeurait et menaçait d'une mort certaine quiconque s'approchait d'elle. Survint un homme qui n'avait qu'un œil ; il s'offrit pour combattre la bête furieuse. A peine l'eut-elle approchée qu'elle baissa la tête devant lui, en sorte qu'il put la tuer. Interrogé sur son passé, l'homme à l'œil unique raconta qu'il n'avait, durant toute sa vie, succombé qu'une seule fois au péché, et cela par la faute de son œil ; alors il avait pris une flèche et avait chassé de son orbite cet œil médiateur du péché. L'imam Ahmed b. Hanbal, l'un des docteurs les plus rigoristes de l'Islam, accompagne cet épisode de l'observation suivante : « Une pareille conduite était peut-être permise sous la loi des Israélites ou chez ceux qui ont été avant nous (les Chrétiens) ; mais notre loi ne permet pas de s'arracher un œil qui a contemplé des choses défendues ; nous enseignons qu'il faut bien plutôt implorer le pardon de Dieu et éviter le péché dans la suite<sup>2</sup>.

1) *Ibn Hagar*, IV, p. 245 ; voir aussi le passage caractéristique de la p. 324.

2) *Al-Damiri*, I, p. 395, citation faite d'après le recueil de traditions d'Ahmad b. Hanbal et d'Al-Bejhaki. La légende mohamétane illustre la même idée par l'histoire d'un pieux habitant de Médine, de la première moitié du 11<sup>e</sup> siècle. Jûsuf b. Jûnus ibn Himâs ayant, un jour, jeté un regard de convoitise sur une femme, pria Dieu de le délivrer de la vue. Dieu exauça ses prières, mais sur les instances du malheureux, il lui rendit le sens dont il l'avait privé. *Al-Zurkânî* à propos de *Muwatta'* IV, p. 64.

## III

La philosophie mohamétane a mis la morale de l'islam, par rapport à celles du judaïsme et du christianisme, dans une relation qui a été inspirée par la doctrine aristotélicienne de la *μεσότης* et qui a été fort ingénieusement rattachée à certains passages du Coran tels que II. v. 137; XVI. v. 92; XLI. v. 3; LXXII. v. 4; XCVIII. v. 4. On y constate le même phénomène que dans la philosophie juive qui a puisé aux mêmes sources; ici comme là, les philosophes ont fait passer dans leurs doctrines morales le principe directeur de l'éthique aristotélicienne et ils en ont déjà voulu trouver l'expression dans les textes de la bible ou dans les enseignements rabbiniques<sup>1</sup>, savoir la doctrine de l'*aurea media*, le degré, agréable à Dieu, de religion théorique, dans la foi, et de religion effective, dans les pratiques et les abstinences de la vie, le juste milieu entre le spiritualisme désordonné et le sensualisme extrême dans la définition de Dieu, entre le sentimentalisme exagéré et la froide insensibilité, entre le dévouement illimité et l'égoïsme sans scrupules, entre la soif déréglée de jouissances et le renoncement poussé jusqu'à la torture de soi-même, entre le sentiment brutal de son droit et l'esprit de conciliation poussé jusqu'au renoncement complet. Cette route royale du juste milieu (assimilée au *tarik mustakim* de la Fâtîha), voilà ce que l'islam aurait réalisé. Il aurait combiné ainsi dans une synthèse supérieure les tendances extrêmes et opposées du judaïsme et du christianisme et leur aurait donné leur expression parfaite. Nous rencontrons déjà l'écho de ce principe chez Mâlik b. Anas, du moins si nous suivons l'interprétation usuelle du texte. Il rapporte à 'Abdallâh b. 'Abbâs la thèse d'après laquelle le maintien de soi-même dans le juste milieu (*al-kasd*), le bon sens et la dignité dans la conduite sont un vingt-cinquième de la prophétie<sup>2</sup>. On a fait remonter jusqu'à ce même Ibn 'Abbâs une sentence d'Omar qui recommande d'observer ce *kasd* ou juste milieu dans

1) Voir les développements sur ce point dans Rosin, *Die Ethik des Maimonides* (Breslau, 1876), p. 12, n. 1; p. 14, n. 3; 35, n. 2; 28, et surtout p. 79-82, où l'on trouve les passages correspondants d'Aristote en grande abondance. Voyez encore le *Malnad hat talmidim* de Jacob Antoli, éd. Lyk, 1866, en plusieurs endroits, spécialement p. 98 et suiv., 146, etc.

2) *Al-Muwatta'* IV, p. 177.

l'application des forces corporelles, parce qu'il préserve mieux que tout le reste des excès (saraf) <sup>1</sup>. Si nous ne consentons pas à reconnaître dans ce précepte l'application consciente d'un principe de l'éthique, nous en trouvons une moins contestable chez l'ancien Mu'tazilite Al-Gâhiz (mort en 255), d'où l'on peut conclure que, dès cette époque, la théologie s'était emparée du sujet : « Tout ce qui dépasse la juste mesure est défendu... la religion de Dieu sanctionne la conduite de celui qui ne fait ni trop peu ni trop de bien (bejn almuksir w-al-gâli <sup>2</sup>). »

L'Éthique indépendante de la théologie, chez les Mohamétans, a pris, en continuation de la conception aristotélicienne, la doctrine du « milieu » comme point de départ de ses spéculations et elle a défini chaque vertu comme une moyenne entre deux extrêmes (atrâf). Ceux-ci ne sont que radâ'il, c'est-à-dire des vices. Dans le manuel de morale d'*Ibn Maskawejhi* (mort en 421), il est facile de constater l'application pratique de ce principe <sup>3</sup>. La même règle domine la vie morale aux yeux de son contemporain *Ibn Sinâ* <sup>4</sup>. Nul cependant, parmi les théologiens mohamétans, n'a développé ce système d'une façon plus étendue et plus régulière ni insisté davantage sur ce qu'il a de caractéristique pour l'Islam à l'égard des autres religions, que le grand exégète et dogmaticien *Fachr al-din al-Râzi*. Lui-même semble avoir considéré cette partie de son œuvre comme son principal mérite théologique. Il termine un passage de son grand ouvrage (à propos de Sur. xvi. v. 92) où il a poursuivi le principe jusque dans ses dernières conséquences, en s'écriant : « Voilà où m'ont conduit mon intelligence et mon cœur pour l'explication de ces paroles du Coran. Si c'est la vérité, c'est une inspiration du Tout-Miséricordieux. Est-ce inexact ? qu'on y voie une inspiration de Satan à laquelle ni Dieu ni son Envoyé n'ont aucune part. Gloire soit à Dieu qui nous a distingué par une pareille grâce ! »

On ferait un volume fort présentable de tous les passages de son grand commentaire sur le Coran qui sont consacrés à cette théorie

1) *Jâkût al-Musta'simî, Asrâr al-hukama'* (Stamboul, 1300; p. 89, 8).

2) *Kitâb al-bajân*, fol. 34<sup>a</sup> (Manusc. de Saint-Pétersbourg).

3) *Tahdîb al-achlâk* (Le Caire, édition sur les marges de l'éd. de Al Tabarsi, 1303), p. 26 et suiv. Consulter au sujet de cet ouvrage Sprenger, dans *Zeitschr. der D. morgenl. Gesells.*, XIII, p. 540.

4) *Al-Shahrastâni*, d. 392, 3.

sur la situation respective de l'Islam et des autres religions<sup>1</sup>, théorie qui s'est implantée après lui dans la théologie mohamétane vulgaire<sup>2</sup>. Son œuvre, toutefois, a consisté à approfondir l'application à l'Islam des principes de l'Éthique aristotélicienne et à les appuyer par l'exégèse du Coran; car l'introduction même de la doctrine d'Aristote dans l'Islam semble devoir être rapportée à des temps plus reculés. On la prête, par exemple, à Al-Hasan al-Basri. Un Bédouin s'étant adressé à ce dernier pour le prier de lui enseigner une religion qui « ne rapetisse ni n'exagère, » Hasan lui répondit : « Tu as désiré ce qui convient; car les meilleures de toutes choses, ce sont les choses moyennes (chejr al umûr ausâ-tuhâ)<sup>3</sup>. Cette réponse est devenue un proverbe arabe<sup>4</sup> et en même temps la théologie s'en est emparée et en a fait un principe de ses spéculations morales.

D<sup>r</sup> I. GOLDZIEHER.

1) Les principaux passages sont : *Mafâtih*, II, p. 9; 149; 334; V, p. 509 et suiv.; VII, p. 369; VIII, p. 319, 645. Ibn Arabshah (*Fâkihât al-chulafâ*, p. 224) mentionne avec éloges le tafsîr kabîr de *Fachr al-dîn al-Râzi* (p. 225, 8) et semble avoir suivi son enseignement en insistant sur ce même caractère propre à l'Islam.

2) Cfr. *Al-Bejdâwi*, I, p. 117, 9.

3) Il est vrai que cette même proposition et ce même principe du juste milieu sont encore attribués à un contemporain plus âgé de Hasan, *Mutarrîf b. 'Abdallâh* (mort en 95). Cfr. *Al-'Ikd*, I, p. 250, *Al-Muwasshâ*, éd. Brûnnow, p. 27, où l'on a recueilli un grand nombre de textes se rapportant à ce sujet.

4) *Al-Mejdâni*, I, p. 214. Cfr. Landberg, *Proverbes et Dictons*, I, p. XI. Snouck Hurgronje, *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, p. 5.