Formation des doctrines juridiques et du rituel en islam (du VII^e au XV^e siècle)

Mohammed Hocine Benkheira

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3386>

DOI : 10.4000/asr.3386

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 299-304

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Mohammed Hocine Benkheira, « Formation des doctrines juridiques et du rituel en islam (du VII^e au XV^e siècle) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3386> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3386>

Formation des doctrines juridiques et du rituel en islam (du VII^e au XV^e siècle)

Mohammed Hocine BENKHEIRA

Directeur d'études

CETTE année, nous avons repris l'examen des versets du jeûne dans le Coran (2, 183-187) et en particulier de la péricope 184c : *wa 'alā al-laḏīna yuṭīqūnahu fidyatun ṭa'āmu miskīn*. Ce que l'on peut rendre ainsi en français, en suivant l'arabe : « Il incombe à ceux qui sont capables [de jeûner] un rachat – le repas d'un pauvre ». Si on veut mieux respecter l'esprit de la langue française, on préférera la version suivante : « Un rachat – le repas d'un pauvre – incombe à ceux qui sont capables [de jeûner] ». Pour être précis, 184b dispense les malades et les voyageurs de jeûne au moment requis, en contrepartie ils doivent se rattraper une autre fois.

Quand on compare 184c à 184b on est surpris. Si la dispense formulée dans 184b est motivée – on comprend qu'un malade ou un voyageur ne sont pas forcément en état d'observer un jeûne –, la dispense formulée dans 184c ne peut qu'étonner : pourquoi celui qui aurait toute sa force physique et qui serait donc capable d'observer le jeûne aurait-il la permission de s'en abstenir, avec comme seule obligation de faire une offrande alimentaire ? Les premiers exégètes ont immédiatement vu dans cette péricope une grosse difficulté.

Quatre exégèses ont été proposées. Selon la première, on donne aux fidèles en bonne santé le choix entre jeûner ou s'acquitter d'une offrande alimentaire. Malgré son contenu arbitraire, cette exégèse a connu un certain succès et une diffusion étendue, notamment dans le monde sunnite. Voici comment Ṭabarī (m. 310/923) la résume :

Ceci avait lieu quand le jeûne a été prescrit la première fois (*kāna ḏālika fī awwal mā furiḏa al-ṣawm*). Celui qui en était capable parmi ceux qui n'étaient pas en voyage l'observait s'il le voulait (*kāna man aṭāqahu min al-muqīmīn ṣāmahu in ṣā'a*), mais il pouvait également ne pas l'observer s'il le voulait en se rachetant [toutefois] (*wa in ṣā'a aṭarahu wa iftadā*). [Dans ce cas,] il devait, pour chaque jour non jeûné, donner à manger à un pauvre. [Cela fut la pratique] jusqu'à l'abrogation [du verset] (*fa-aṭ'ama li-kulli yawm aṭarahu miskīn^{an} ḥattā nusiḥa ḏālika*)¹.

1. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Aḥmad Šākir, Le Caire, III, 418.

Elle a été défendue depuis Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767) de manière constante par d'importants commentateurs du Coran : Abū 'Ubayd (m. 224/839), Ṭabarī, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/938), etc., de même que par des traditionnistes comme Buḥārī (m. 255/869), Abū Dāwūd (m. 275/888) et Nasā'ī (m. 303/915). Si l'on met de côté Muqātil, il s'agit d'autorités principalement sunnites.

Même si elle est défendue par de nombreuses autorités du commentaire coranique, cette exégèse s'écarte de l'énoncé en introduisant dans le texte l'idée d'un choix, qui n'y figure pas et que nul n'est du reste autorisé à faire. On a pensé sortir du problème posé par l'exégèse de ce texte, en extrapolant à partir de la notion de rachat (*fiḍya*) et en considérant que, à cause de cela, le texte sous-entendait un choix.

Selon la seconde exégèse, il s'agit d'un statut propre (*ḥukm ḥāṣṣ*) aux vieilles personnes, qui sont capables d'observer le jeûne : elles avaient la permission (*kāna muraḥḥaṣan*) de racheter leur jeûne en faisant une offrande alimentaire à un pauvre ; mais ceci fut abrogé ensuite par le verset 2, 185, qui prescrit de jeûner le mois de ramadān. Elles furent alors tenues d'observer le jeûne comme les fidèles plus jeunes, sauf si elles n'en avaient plus la force. Dans ce dernier cas seulement, la permission de remplacer le jeûne par une offrande alimentaire demeurerait valable comme auparavant². Cette exégèse ne permet pas réellement de rendre compte de la difficulté du texte, qui est d'ordre sémantique : on ne comprend pas pourquoi, comparativement aux malades et aux voyageurs, il serait permis à ceux qui ont la force physique de jeûner de faire une offrande alimentaire en lieu et place du jeûne prescrit. Or cette exégèse se contente d'affirmer que ceci était permis dans un premier temps aux vieilles personnes, qui avaient encore la force de jeûner. Ce qui revient à dire qu'un terme désignant cette catégorie de fidèles est sous-entendu. Dans la mesure où il s'agit de distinguer des catégories, au sein d'un ensemble complexe, on ne peut envisager cela. C'est la principale faiblesse de cette exégèse ; ce qui explique sans doute la faible audience qu'elle a rencontrée.

Selon la troisième exégèse, la permission de remplacer le jeûne par une offrande alimentaire n'a jamais été abrogée, ni en partie ni dans sa totalité. Le statut demeure valide depuis que ce verset a été édicté « jusqu'à l'avènement de l'Heure [dernière] » (*huwa ḥukm muṭbat min ladun nazalat haḍṭhi al-āya ilā qiyām al-sa'ā*). Il concerne ceux qui avaient toutes leurs forces dans leur jeunesse et qui, vieillissant ou tombant malades, deviennent incapables de jeûner.³ Si on comprend par là qu'il s'agit de tous les fidèles qui en raison de leur grand âge ou de leur état de santé particulier sont incapables de jeûner, en effet l'énoncé s'éclaircit. On doit préciser qu'il ne s'agit pas pour les malades des mêmes fidèles que ceux qui sont visés par 184b : ce sont ceux qui sont atteints de maladies incurables. Toutefois, le problème de la justification de cette exégèse demeure : elle s'écarte de l'énoncé. Malgré tout elle a rencontré un certain écho et a été défendue par plusieurs autorités du commentaire coranique.

2. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Aḥmad Šākir, Le Caire, III, 424-5.

3. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Aḥmad Šākir, Le Caire, III, 427.

C'est sans doute en raison des difficultés engendrées par les différentes exégèses qu'on a envisagé la possibilité lire autrement l'unique verbe de l'énoncé : *yuṭīqūnahu*. On a proposé de lui substituer cette autre lecture : *yuṭawwaqūnahu*. Il s'agit de la forme verbale *ṭawwaqa*, attestée du reste une autre fois dans le Coran (3, 180)⁴. Afin de bien comprendre le sens de cette forme verbale, il faut suivre la notice d'Ibn Manẓūr (m. 711/1312) dans son grand dictionnaire. Le point de départ est le substantif *ṭawq*, qui désigne un collier qui est porté au cou. Comme cet objet cerce le cou, tout ce qui s'enroule peut être désigné ainsi, y compris un simple dessein comme celui que porte au cou certains pigeons (d'où *ṭawq al-ḥamāma*). De là on est passé à l'assimilation de ce « collier » qui est suspendu (*taqlīd*) à l'idée de « responsabilité » (*taklīf*) : le fidèle porte les obligations qui pèsent sur lui comme un collier, mais seulement si elles sont pour lui insupportables. Le collier devient ainsi plutôt une chaîne trop lourde à porter⁵.

Selon l'interprétation reçue de cette lecture, cela signifie : « Quant à ceux pour lesquels jeûner est une tâche trop pénible, ils sont tenus d'offrir à manger à un démuné ». Il s'agit, résume Ṭabarī, du vieillard et de la vieille femme, trop âgés pour pouvoir jeûner (*innahu al-ṣayḥ al-kabīr wa-l-ʿajūz al-laḏāni qad kaburā ʿan al-ṣawm*), mais qui sont malgré tout soumis à l'obligation d'observer le jeûne alors qu'ils en sont incapables (*fa-humā yukallafāni al-ṣawm wa lā yuṭīqūnahu*). Ils peuvent donc se racheter. Dans ce sens, cette péricope n'a jamais été abrogée (*al-āya tābita al-ḥukm munḏu unzilāt lam tunsah*)⁶. Dans ce cas, on n'a nul besoin de considérer l'énoncé comme s'il comportait des sous-entendus. Ce qui est arbitraire. Il se suffit. Cette lecture lève ainsi toutes les difficultés syntaxico-sémantiques de la lecture enregistrée dans le *muṣḥaf*. De plus, doit-on ajouter, cette interprétation, qui n'a rien de scandaleux, rejoint deux sur trois des exégèses évoquées précédemment. Il ne s'agit pas véritablement d'un conflit exégétique, comme cela arrive souvent. De plus sur le plan morphologique, en arabe on peut passer du *yā* au *wāw* et vice-versa. Mais l'obstacle principal devant cette proposition est qu'elle implique non une différence phonique (comme cela arrive souvent dans le cas des *qirāʾāt*) mais une différence graphique. Or une telle différence ne peut être justifiée par les corans en circulation.

A cette occasion apparaît l'argument de l'autorité du *muṣḥaf*, donc de la version canonique du Coran, qu'on attribue traditionnellement à une commission mise en place par ʿUṭmān, le troisième Calife, et qui est censée être celle qui a encore cours. Abū ʿUbayd est sans doute le premier à recourir à cet argument afin de rejeter la lecture *yuṭawwaqūnahu* : elle ne peut être admise dès lors qu'elle n'est attestée dans aucun coran en circulation⁷. Ṭabarī est plus véhément en exprimant son hostilité : « Cette lecture, déclare-t-il, diverge de la leçon des corans des adeptes

4. Dans ce verset, il s'agit des avarés, qui porteront leurs biens autour du cou en guise de punition pour n'avoir pas fait preuve de générosité. C'est pour cela qu'on se demande si cette image ne renvoie pas en arrière-plan à la figure du captif.

5. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, IV, 2724^a-2724^b.

6. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Aḥmad Šakir, Le Caire, III, 429.

7. Abū ʿUbayd, *al-Nāsīḥ wa-l-mansūḥ*, 47.

de l'islam (*wa ammā qirā'at man qara'a dālika...fa-qirā'a li-maṣāḥif ahl al-islām ḥilāfun*). Il n'est permis à nul adepte de l'islam de s'opposer, en s'appuyant sur son opinion personnelle, à ce que les musulmans ont transmis par héritage depuis leur prophète selon une transmission manifeste et incontestable (*wa ḡayr jā'iz li-aḥad min ahl al-islām al-i'tirād bi-l-ra'y 'alā mā naqalahu al-muslimūn wirāṭatan 'an nabiyyihim naqlan zāhiran qāṭi'an li-l-'uḍr*). Car la preuve dans le domaine de la religion c'est la vérité dont on ne peut douter qu'elle vient de Dieu (*li-anna mā jā'at bihi al-ḥujja min al-dīn huwa al-ḥaqq al-laḏī lā ṣakka fīhi annahu min 'inda Allāh*). On ne peut s'opposer à ce qui a été établi et dont l'origine divine est prouvée en se fondant sur des opinions, des présomptions et des doctrines marginales (*wa lā yu'taraḏ 'alā mā qad ṭabata wa qāmat bihi al-ḥujja annahu min 'inda Allāh bi-l-ārā' wa-l-zunūn wa-l-aqwāl al-šādḏa*) »⁸.

Ce qui frappe c'est le poids du caractère sacré du *muṣḥaf*. Ce fait semble ancien puisque ceux qui ont proposé de changer de lecture y adhéraient eux aussi.

Étant donné le rejet de la lecture *yūṭawwaqūnahu*, on peut comprendre pourquoi on ne pouvait envisager la solution la plus satisfaisante sans doute et qui était à la portée de la main. On peut même dire que c'est elle qui a *implicitement* été envisagée par les tenants de la troisième exégèse, mais par vénération aussi du *muṣḥaf*, ils se sont abstenus de remettre en cause le *ductus* de la péricope 184c. Or c'est une solution bien plus satisfaisante que de considérer l'énoncé 184c comme lacunaire : y fait défaut la particule de la négation *lā*. Afin de bien comprendre cela, reprenons les deux péricopes qui se suivent, en rétablissant la particule de la négation, là où elle est tombée :

(184b) *fa-man kāna minkum marīḏan aw 'alā safarin fa-'iddatun min ayyām uḡara*

(184c) *wa 'alā al-laḏīna lā yuṭīqūnahu fidyatun ṭa'āmu miskīnin*

Il ressort de manière claire que 184c concerne « ceux qui sont incapables de jeûner » et non « ceux qui sont capables de jeûner ». L'énoncé ainsi devient clair et fait logiquement suite à 184b. Une telle correction a été envisagée au début du ⁱⁱ/_{viii} s. par Mujāhid (m. 104/722), soutient al-Māwardī (m. 450/1058)⁹. Toutefois, elle n'a eu aucune postérité et al-Māwardī est un des rares à la signaler. Hormis ce cas particulier, personne n'envisage une telle hypothèse. Même les imāmites, généralement hostiles à la version canonique du Coran, ne l'envisagent pas. La raison en est qu'elle est sacrilège, puisqu'elle envisage que le texte du *muṣḥaf* est corrompu.

Le rejet de la variante *yūṭawwaqūnahu*, qui a eu plusieurs adeptes, est fondé sur l'argument du *muṣḥaf*. Cela signifie qu'au ⁱⁱⁱ/_{ix} s. et au ^{iv}/_x s., ces deux lectures, qui pouvaient résoudre les difficultés liées à l'interprétation de 184c, ne sont attestées dans aucun *muṣḥaf*. Autrement dit tous les corans en circulation au cours de ces deux siècles reproduisent un texte de 184c lacunaire. M. Mellit, qui prépare une thèse de doctorat sous notre direction, a pris l'initiative de consulter les anciens

8. Tabarī, *Tafsīr*, éd. Aḥmad Šākir, Le Caire, III, 438.

9. al-Māwardī, *al-Nukat wa-l-'uyūn*, éd. Ibn 'Abd al-Raḥīm, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya et Mu'assasat al-kutub al-ṭaḳfiyya, 6 vol., s. d., I, 237.

manuscripts du Coran mis à la disposition des chercheurs sur le site du projet *Corpus coranicum* afin de vérifier si l'on pouvait infirmer cette affirmation de Abū 'Ubayd et Ṭabarī. Il est parvenu à la conclusion qu'on ne rencontre que la graphie *yuṭīqūnahu*, c'est-à-dire celle qui est défendue par ces autorités. Évidemment, la possibilité demeure que d'anciens manuscrits non encore accessibles contiennent cette variante. En attendant, on est obligé de suivre Abū 'Ubayd et Ṭabarī.

Tous ces faits conduisent à trois conclusions principales, qui suscitent elles-mêmes d'autres questions et hypothèses :

1. Il ressort que les exégètes ne sont pas préoccupés par la rationalité du discours. Certes les énoncés coraniques ont un sens, mais on n'est pas obligé de se soumettre aux règles de la langue et aux lois du discours pour parvenir à cerner ce sens. Le meilleur moyen demeure la Tradition. Si l'on considère les quatre exégèses, elles sont toutes fondées sur cette dernière, même si seule la première exégèse peut se réclamer de la tradition prophétique. On peut tout de même noter que l'argument de l'autorité prophétique n'est pas central dans le discours de Ṭabarī, pour nous limiter à cet exemple. Il faut reconnaître que tardivement – à l'époque mamelouke –, des changements significatifs dans l'exégèse s'opèrent. De ce point de vue, il est donc important de distinguer les époques dans l'histoire du *tafsīr*. Pour montrer cela on peut certes considérer globalement des commentaires coraniques d'époques différentes, mais on peut également se pencher sur l'évolution de l'exégèse d'un unique verset ou d'un groupe de versets. Il apparaît également assez clairement que si Ṭabarī et d'autres ont défendu avec force une exégèse que l'énoncé ne justifie en rien, ce n'est pas à cause de la règle du jeûne qui était en cause – elle était considérée comme abrogée depuis l'époque médinoise ! –, mais parce qu'il fallait s'opposer coûte que coûte à toute atteinte du *muṣḥaf*, enjeu qui était bien plus crucial à leur époque, alors que les clivages théologico-politiques n'étaient pas encore stabilisés et que la polémique religieuse au sein de l'islam faisait rage.

2. Si tous les manuscrits anciens du Coran sont conformes à la version canonique et contiennent le même *ductus*, avec la lacune que nous avons signalée, cela veut donc dire qu'ils proviennent tous d'une même version de départ. Cette hypothèse peut être nuancée et on pourrait envisager qu'il y a un noyau plus ou moins important qui est commun à tous les anciens manuscrits. Ceci ne peut être vérifié qu'à l'issue d'une comparaison attentive entre tous les manuscrits anciens disponibles.

3. Tous les islamisants et en particulier les spécialistes du Coran connaissent les *qirā'āt*, variantes du texte coranique. Ces variantes, qui concernent généralement la vocalisation du *ductus* et ne peuvent donc le modifier, sont la plupart du temps rattachées à des Compagnons. Parfois on soutient même que c'est la seule trace qui subsiste des corans personnels de ces derniers. Ainsi tel ou tel commentateur peut invoquer la *qirā'a* d'Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ūd ou 'Alī. Cette présentation tend à accréditer le récit de la fixation du *muṣḥaf* par 'Uṭmān. Pourtant on peut envisager les variantes comme des constructions intellectuelles, élaborées *a posteriori* pour résoudre des problèmes exégétiques de toutes sortes. Dans cet ordre d'idées, elles devraient être envisagées comme n'ayant aucune authenticité historique. Il est étonnant qu'on ne les ait pas traités comme de simples traditions.