

Un manuscrit ibāḍite de Jerba : Les *aqwāl Qatāda*

Pour l'histoire religieuse de l'Islam l'île de Jerba porte une importance spéciale. C'est ici que la communauté ibāḍite a réussi à donner une empreinte individuelle à la vie musulmane, ses mœurs comme son architecture, et c'est ici qu'elle nous a conservé des manuscrits qu'on ne trouve pas ailleurs. Je voudrais parler d'un de ces ouvrages, texte assez volumineux qui jusqu'à maintenant ne fut connu que de nom, en dépit du fait qu'il est d'intérêt énorme non pas seulement pour la pensée ibāḍite, mais aussi pour le développement de la loi musulmane en général. Il s'agit des *aqwāl Qatāda*, des expertises juridiques de Qatāda b. Dī'āma, fameux *faqīh* baṣrien qui suivit Ḥasan al-Baṣrī comme chef du cercle théologique qu'avait fondé celui-ci et qui mourut à Wāsiṭ en 117/735. J'en connais jusqu'à maintenant deux manuscrits : l'un dans la bibliothèque du cheikh Sālīm b. Ya'qūb que j'ai mentionné moi-même dans un article publié il y a quelques années dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*,¹ mais que je n'ai vu que pour quelques instants, et l'autre dans la bibliothèque de la famille al-Bārūnī dont j'ai reçu la photocopie grâce aux soins d'un jeune étudiant allemand qui s'intéresse au sujet. Ce deuxième manuscrit est assez récent; le colophon de la première partie (*al-ǧuz' al-awwal*) est dû à un certain Šāliḥ b. Sālīm b. Sulaymān b. Badr qui l'écrivit le 18 Ša'bān 1191/21 septembre 1777.² La date du premier manuscrit m'est inconnue.

Avant d'analyser le texte, il faut dire quelques mots sur Qatāda.³ En contraste avec la grande majorité des savants qui vécurent à Baṣra dans la première moitié du deuxième siècle, il n'était pas *mawlā*, mais arabe d'origine; Ibn Ḥazm nous donne sa généalogie dans sa *Jamharat ansāb al-'Arab*.⁴ Son père avait encore vécu en plein désert; sa mère était une *muwallada*.⁵ Le prestige social qui en résultait lui était cher; quand 'Abdallāh b. 'Aun, lui-même *muḥaddit* assez connu, mais qui était plus jeune que lui et seulement un client, avait épousé une femme de la même tribu à laquelle appartenait Qatāda, celui-ci se plaignit de lui auprès du *qadi* de la ville et obtint que 'Abdallāh b. 'Aun fut

1 Voir ZDMG 126/1976/31; voir plus haut p. 769 s.

2 Voir p. 27, l. 9 ss. Le titre *Qawl Qatāda* apparaît à la même place.

3 Je me borne à quelques remarques; j'ai traité de ce personnage dans un livre écrit en allemand qui va paraître bientôt. [= TG II 135-145]

4 Voir *Ġamharat ansāb al-'Arab*, 318, 12 ss.

5 Voir Ibn Qutaiba, *Ma'ārif* 462, 13 ss.; aussi Yāqūt, *Iršād al-arīb* VI 202, 5 f.

fouetté et dut la divorcer.⁶ Vu les grandes connaissances de Qatāda on pourrait s'étonner qu'il ne reçut jamais le poste de *qadi* lui-même. Mais il avait été aveugle dès sa naissance; la carrière lui était barrée.⁷

Comme savant, il compensa cet embarras par une mémoire exceptionnelle.⁸ Il avait même voyagé; il n'avait pas seulement étudié chez les autorités baš-riennes – surtout chez Ḥasan al-Bašrī dans la maison duquel il avait vécu pendant trois ans,⁹ mais aussi à Médine chez Sa'īd b. al-Musayyab et Sulaymān b. Yasār,¹⁰ et à la Mecque chez 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ.¹¹ Il semble qu'il ait visité Kūfa; on racontait qu'il aurait pris des traditions du savant syrien Raġā' b. Ḥaiwa quand celui-ci fit un séjour dans la ville.¹² Sa réputation devint si grande que le caliphe Sulaymān b. 'Abdalmalik arrangea une disputation entre lui et Ibn Šihāb az-Zuhrī¹³; tous les deux n'étaient pas encore très âgés en ce temps-là (Zuhrī avait peut-être justement passé les quarante, Qatāda avait 35 ans approximativement), et pendant des générations on disputait sur la question de savoir qui avait emporté sur l'autre.¹⁴ Dans sa ville natale il jouissait d'un tel prestige qu'il put se permettre de porter plainte contre le *qadi* auprès du gouverneur Ḥālid al-Qasrī qui résidait à Wāsiṭ.¹⁵

Son influence s'accrut probablement par le fait qu'il était en bons termes avec le gouvernement.¹⁶ Il est vrai qu'il était qadarite, mais il interpréta cette position d'une manière purement théologique; il n'en tira pas de conséquences politiques ou révolutionnaires. Les Oméyades l'appréciaient à cause de ses connaissances généalogiques et historiques; on se racontait que pendant un certain temps, presque chaque jour un courrier s'arrêta à sa maison

6 Voir Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II 28, 6 ss.; aussi Fasawī, *al-Ma'rifa wat-Ta'rīḥ* II 63, 11 ss.

7 Voir Yāqūt, *Iršād al-arīb* VI 202, 5; Šafadī, *Nakt al-himyān* 230, 15 ff.

8 Voir Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VII₂ 1, 5; aussi Abū Nu'aim, *Ḥilyat al-auliyā'* II 334, 3 etc.

9 Voir Ibn Sa'd, VII₂ 1, 12 s., Fasawī, *Ma'rifa* II 279, -4 ss.

10 Voir Ibn Sa'd, VII₂, 9 ss., et Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II 259, 11 ss., Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'* (éd. 'Abbās) 61, 1 s.

11 Voir Šīrāzī, *Ṭabaqāt* 69, 7 s. Selon Kulīnī, *Kāfi* VIII III, 1 ss. il séjourna à la Mecque à l'époque de « l'amir Ḥālid b. 'Abdallāh », c'est-à-dire Ḥālid al-Qasrī qui y régna comme gouverneur depuis 89/708 jusqu'à la mort du caliphe al-Walīd en 96/715 (cf. Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, *Ta'rīḥ*, éd. Suhail Zakkār, p. 415, 17 s.).

12 Voir Fasawī, *Ma'rifa* II 368, 14 ss.; aussi Abū Zur'a, *Ta'rīḥ* (éd. al-Qūḡānī, Damas 1980) 300, 3 ss.

13 Voir Ġāḥiz, *al-Bayān wat-tabayīn* I 243, 1.

14 Voir Ġāḥiz, *Ḥayawān* VII 7, ult.; aussi Fasawī, *Ma'rifa* II 165, 1 s.

15 Voir Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II 39, 9 ss.

16 Voir Ġāḥiz, *Bayān* I 243, 2 s.

pour lui demander des renseignements.¹⁷ Son penchant qadarite se manifestait dans certains passages du commentaire coranique qu'on retenait de lui. Il avait insisté sur le point que, d'après le verset 83 de la sourate Maryam (19), ce sont les diables qui incitent les infidèles à s'endurcir; Dieu n'en est donc pas responsable.¹⁸ Mais la renommée de l'ouvrage n'en souffrit pas; il fut répandu même à Damas et à Kūfa. Ṭabarī le cite plus de trois mille fois,¹⁹ et nous en trouvons les traces un peu partout. Qatāda s'intéresse au contenu de l'Écriture plutôt qu'à sa forme stylistique et grammaticale; il n'était pas philologue. Son exégèse se mêle facilement avec les *qiṣaṣ al-anbiyā'*; nous en trouvons beaucoup de matériaux dans les légendes prophétiques de 'Umāra b. Waṭīma récemment éditées par R. Khoury.²⁰ A part cela, nous possédons de lui un petit traité sur le problème de l'abrogation²¹; un autre livre sur les *'awāṣir* du Coran ne nous est connu que de nom.²²

Dans le Ḥadīṭ, son autorité ne fut jamais tellement mise plus en doute que celle d'autres qadarites plus extrémistes comme 'Amr b. 'Ubayd. Ce qu'on lui reprochait était plutôt son insouciance envers l'*isnād*; il était encore trop proche de la génération du Prophète pour voir clairement le danger de perdre le contact, et ses disciples avaient trop de confiance en lui pour lui demander une confirmation.²³ On se racontait que ce fut grâce à une visite du Kūfiote Ḥammād b. Abī Sulaymān, maître d'Abū Ḥanīfā, à Baṣra que Qatāda reconnut la valeur de l'*isnād* et commença à l'appliquer; il aurait alors différencié entre *haddaṭanā* pour une information immédiate et *qāla* pour une tradition qu'il n'avait pas entendue personnellement.²⁴

Toutes ces connaissances l'aiderent à acquérir une expérience spéciale comme juriconsulte. Il la suppléa, comme nous montrent les sources, par la mémoire de beaucoup de cas précédents, de Baṣra surtout, mais aussi d'ailleurs. Nous lui devons un traité sur les rites de pèlerinage, un *K. al-Manāsik* dont un manuscrit se trouve dans la Ḍāhiriyya à Damas.²⁵ Mais ce sont surtout les

17 Ib. III 27, 1 ss.; Yāqūt, *Iršād* VI 202, 10 ss.

18 Voir Abū Zur'a, *Ta'rīḥ* 400, 4 ss.; 'Abdarrazzāq aṣ-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaḥ* XI 120 nr. 20088.

19 Cf. H. Horst dans ZDMG 103/1953/301.

20 Voir 'Umāra b. Waṭīma, *Légendes prophétiques*, éd. R. Khoury (Wiesbaden, 1978), index, s. n.

21 *K. an-Nāsiḥ wal-mansūḥ fī kitāb Allāh* (voir Sezgin, GAS I 131).

22 Voir Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* 33, 14 s.

23 Ib. VII₂, 2, 3 ss.; Fasawī, *Ma'rifa* II 278, 8 ss.

24 Ib. 2, 21 ss.; Fasawī II 282, 4 ss.; Abū Zur'a, *Ta'rīḥ* 456 nr. 1157 = Fasawī III 209, 10 ss.

25 Voir Sezgin, GAS I 32. Il s'agit d'une simple collection d'*aḥādīṭ* sur le sujet qui fut rédigée par son élève Sa'd b. Abī 'Arūba (mort en 156/773).

aqwāl, conservées dans la tradition ibāḍite qui nous intéressent ici. Comparé aux autres sources, le matériau que nous trouvons dans les deux manuscrits mentionnés est énorme. Le problème en est qu'il n'est plus conservé dans sa forme originale – ou mieux dit que nous n'avons pas affaire à un ouvrage de Qatāda lui-même, mais à une compilation postérieure. Il n'a pas rassemblé ses expertises lui-même – fait auquel on pouvait s'attendre et qui est rendu encore plus normal par sa cécité.

Il est certain que le rédacteur présomptif a ajouté un nombre considérable de remarques dues à d'autres autorités. Son identité reste spéculative. Quand j'eus l'occasion de voir le premier manuscrit dans le *manzil* du cheikh Sālim b. Ya'qūb à la lueur d'une chandelle, j'avais l'impression que la rédaction fut faite par Bišr b. Ġānim al-Ḥurāsānī, le fameux juriste ibāḍite de la seconde moitié du deuxième siècle qui nous est surtout connu par la *Mudawwana*. Mais après avoir travaillé, plus à l'aise, avec la photocopie du manuscrit de la Bārūniyya il me semble prudent de restreindre ce jugement à la formulation que le rédacteur était apparemment un disciple de Rabī' b. Ḥabīb, auteur d'une collection de Ḥadīth bien connue parmi les Ibāḍites qui fut actif autour et après la moitié du deuxième siècle.²⁶ Il se peut que ce disciple soit identique à Bišr b. Ġānim, car celui-ci, Khorasanien d'origine, a eu des contacts avec Rabī' et a même visité le Maghreb pendant ses nombreux voyages.²⁷ Cependant, le manuscrit ne nous en donne aucune confirmation.

Le compilateur mentionne Rabī' plusieurs fois, parfois de manière directe, par *ḥaddatanā*,²⁸ parfois plus globalement en citant ses réponses²⁹ ou sa pratique.³⁰ Mais la plupart des passages restent anonymes, en forme de *fatāwā* qui sont introduits par la formule *su'ila 'an* et continuent avec *qāla*; on peut supposer que, dans la majorité de ces cas, c'est de nouveau Rabī' qui se cache derrière ces rapports.³¹ Probablement pas derrière tous, car la structure du texte n'est pas cohérente. Il y a des intercalations, et apparemment aussi des différences parmi les manuscrits. L'ouvrage consiste en 7 *ǧuz'* qui ne sont pas des chapitres bien définis, mais plutôt de parties assez accidentelles qui peut-être reproduisent l'arrangement matériel de l'original ou d'un archétype ancien.

26 Sur lui, voir Sezgin, GAS I 93 et mes remarques dans ZDMG 126/1976/32 ss.

27 Sur lui, voir Sezgin, GAS I 586 et ZDMG 126/1976/38 ss.

28 Voir ms. Bārūniyya, p. 7, l. 4 et 9, l. 10.

29 Pour des chapitres complets, p. e. 56, -6 ss., où le texte recommence avec la discussion de la prière en utilisant la formule *wa-su'ila 'anhu Abū 'Umar ar-Rabī'*; ou 106, 16 s.: *mimmā su'ila 'anhu Rabī' min bāb aṭ-ṭalāq*. Cf., aussi, 10, pu. s.: *hādā qaul ar-Rabī' 'an Abī 'Ubaida*.

30 Voir p. 17, 4: *qāla kāna r-Rabī' ...*; ou 139, 19 s.: *qāla kāna l-Rabī' yakrahu ...*

31 Voir par exemple, p. 22, 12: *su'ila 'an lailat al-qadr fa-ḥaddaṭa 'an Qatāda*; aussi p. 23, 12.

Cependant le manuscrit de la Bārūniyya dit à la fin du quatrième *ǧuz'* que les textes utilisés ne contiennent rien de plus; même le quatrième *ǧuz'* n'est pas complet. Le copiste regrette la perte et nous en donne la raison: dans deux manuscrits le reste était illisible et corrompu.³² Néanmoins il y a un cinquième *ǧuz'* qui suit,³³ et maintenant nous avons affaire à des *fatāwā* de Ġābir b. Zaid al-Azdī, fameux « père d'Église » des ibāḍites baṣriens qui mourut vers la fin du premier siècle. Ils sont présentés à la manière d'avant, par le schéma question – réponse; mais en contraste avec l'autre texte Ġābir est toujours mentionné explicitement. Le sujet de cette partie correspond à celui traité immédiatement avant: droit de mariage. Une note marginale nous apprend que plusieurs manuscrits ne se réfèrent plus aux *AḠwāl Qatāda* ici.³⁴

Or, plus tard, dans le sixième *ǧuz'*, le schéma *su'ila – qāla*, est de nouveau utilisé sans sujet, et nous sommes informés qu'il s'agit de traditions *mimmā aftā bihī Qatāda*;³⁵ la partie précédente, *ǧuz'* 5, a donc évidemment été intercalée. Plus tard, le texte nous confronte avec la remarque: *intahat masā'il 'Umar b. Dīnār*,³⁶ et nous ne saurions pas à qui nous avons affaire si nous n'avons pas lieu de présumer qu'il faille lire *'Amr b. Dīnār*; nous savons que celui-ci a eu des contacts avec Ġābir b. Zaid,³⁷ et ce sont en effet les traditions de Ġābir sur le mariage qui sont brièvement rassemblées ici.³⁸ Entretemps, un autre 'Amr apparaît, à savoir 'Amr b. Harim³⁹ al-Azdī qui fut aussi disciple de Ġābir b. Zaid et qui est souvent cité par Qatāda dans le manuscrit du cheikh Sālim b. Ya'qūb.⁴⁰ Dans le manuscrit de la Bārūniyya la relation avec Qatāda ne se voit pas, mais 'Amr b. Harim rapporte toujours de Ġābir. Ce n'est qu'avec le septième *ǧuz'* que

32 Voir p. 87.

33 Voir p. 88 ss.

34 Voir p. 88.

35 Voir p. 105.

36 Voir pp. 122–127.

37 Voir Arabica 21/1974/40 s. Je laisse de côté le problème soulevé par M. Cook (*Early Muslim Dogma*, p. 74 s.) si nous devons l'identifier au mecquois 'Amr b. Dīnār (mort en 126/743) qui est un personnage bien connu pour les dictionnaires biographiques (cf. p. e., Ḍahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* 113 s. nr. 98) ou s'il y a eu un autre 'Amr b. Dīnār qui vécut à Baṣra et n'était pas client des Banū Ġumaḥ (une famille des Quraiš) comme le premier, mais client d'az-Zubair b. Šuhaib, comme dit Ḍahabī dans son *Mizān al-ītidāl* (nr. 6366, où diffère aussi la *kunya*: Abū Yaḥyā contre Abū Muḥammad chez le Mecquois).

38 Le passage semble commencer p. 121, 8. Voir aussi A.Kh. Ennami, *Studies in Ibadism* (Thèse Cambridge 1971), p. 161.

39 Le manuscrit omet de nouveau le *wāw* et écrit 'Umar b. Harim (cf. 114, apu. et après). 'Amr b. Harim apparaît déjà pp. 104–108.

40 Voir ZDMG 126/1976/31.

Qatāda apparaît de nouveau.⁴¹ Le manuscrit se termine par une note du copiste disant que la plupart des textes ajoutent ici le livre sur la prière (*K. aṣ-Ṣalāt*) de Ğābir b. Zaid qui fut transmis par le baṣrien Ḥabīb b. Abī Ḥabīb al-Ġarmī.⁴² Nous savons que lui aussi s'appuyait sur des rapports rassemblés par 'Amr b. Harim.⁴³

Vers la fin, Qatāda est donc souvent englouti par la tradition ibāḍite. Même dans les quatre premiers *aġzā'* il ne semble jamais parler lui-même, mais est introduit comme témoin avec un *ḥadīṭ* ou un *ḥabar* quelconque – à côté d'autres témoins d'ailleurs.⁴⁴ Il est l'autorité de base pour Rabī' b. Ḥabīb, pas plus. Mais cela suffit pour nous donner une idée plus claire. Ce que nous disent les experts du *ḥadīṭ* sur son traitement insouciant de l'*isnād* est pleinement confirmé. Dans notre texte il lui arrive de sauter de Ḥasan al-Baṣrī directement au Prophète,⁴⁵ et parfois il omet les noms complètement et dit simplement *dukira lanā anna n-nabī' ...*⁴⁶ S'il donne la chaîne complète il ne le fait qu'avec 'an; la distinction entre *ḥaddatāna* et *qāla* qu'on lui attribue ne joue aucun rôle; les deux formules n'apparaissent ici qu'avec la prochaine génération de transmetteurs. Parmi les autorités qu'il cite se trouvent, à côté des Baṣriens, des Médinois comme son maître Sa'īd b. al-Musaiyab (mort en 94/713)⁴⁷ ou, avec un ou plusieurs intermédiaires, 'Ikrima (mort en 105/723)⁴⁸ et Ibn 'Abbās⁴⁹ et même des juristes de Kūfa comme Ibrāhīm an-Naḥā'ī (mort en 96/715)⁵⁰ ou 'Alqama.⁵¹ Quant aux baṣriens, nous notons que son maître Ḥasan al-Baṣrī n'apparaît que très rarement⁵²; Qatāda se réfère plutôt à Ibn Sīrīn (mort en 110/728)⁵³, même à l'ascète Farqad as-Sabaḥī⁵⁴ et naturellement à Ğābir b. Zaid.⁵⁵ Cette dernière autorité nous fait supposer que ce choix doit être

41 Voir p. 131.

42 Voir p. 140.

43 Voir ZDMG 126/1976/31 s.

44 On trouve des références à Abū 'Ubaida at-Tamīmī, chef de la communauté ibāḍite dans la première moitié du deuxième siècle (cf. p. 1, -4; 10, pu. s.).

45 Voir p. 14, -5 s.: 'an Qatāda 'an al-Ḥasan anna rasūl Allāh qāla. Aussi p. 15, 12.

46 Voir p. 12, -4. Aussi 22, ult., où il rapporte directement sur Ibn 'Abbās.

47 Voir p. 10, 6 s.

48 Voir p. 7, 7 s.

49 Voir p. 1, apu. s.; 7, 7 s.

50 Voir p. 6, ult.

51 Voir p. 6, ult., p. 16, -4.

52 Voir, p. e., p. 10, 8 s.

53 Voir p. 11, -8 s.

54 Voir p. 65, ult. Pour Farqad as-Sabaḥī cf. Abū Nu'aim, *Ḥilyat al-auliyā'* III 44 ss. etc.

55 Voir p. 64, 12; p. 9, 18.

attribué au caractère ibāḍite de notre source; là où les opinions de Ḥasan et de Qatāda sont mentionnées côté à côté la préférence est donnée à Qatāda.⁵⁶

Le contenu est, comme on devait s'attendre, très divers. Tous les sujets du *fiqh* classique sont traités, et pas toujours dans un ordre rectiligne et bien organisé; parfois des jugements sur la prohibition du vin, sur l'esclavage, sur le mariage, sur la *muḍāraba* sont mis ensemble.⁵⁷ Les *fatāwā* sont résumés aussi brièvement que possible, sans raisonnement et références sauf la tradition. Le Coran n'est pas cité; les affaires réglées par la révélation étaient trop claires pour demander un *fatwā*. Mais on trouve des passages très intéressants; sur la portion du butin accordée aux *dū l-qurbā*, à savoir la famille du Prophète,⁵⁸ sur le traitement de la propriété foncière d'un *dehqān* converti à l'Islam;⁵⁹ sur la *diya*,⁶⁰ avec des cas comme les fautes de profession d'un médecin ou l'avortement à l'aide d'un médicament;⁶¹ sur la punition des pédérastes;⁶² sur les images;⁶³ sur le minimum à partir duquel le *ḥadd* pour le vol est appliqué;⁶⁴ sur la licéité de la viande du cheval, de l'ail et de l'oignon.⁶⁵

Ce qu'il nous faut est une analyse détaillée. Je ne l'ai pas entreprise jusqu'à maintenant; je peux donc seulement conclure avec quelques remarques générales. Qatāda n'était pas ibāḍite; son nom ne fut pas incorporé dans les *Ṭabaqāt* de la communauté (Darġīnī, Šammāhī, etc).⁶⁶ Cela veut dire que l'hypothèse d'une rétrojection d'opinions postérieures sur sa personne, hypothèse avancée d'une manière générale pour le *fiqh* irakien par J. Schacht,⁶⁷ devient assez invraisemblable dans notre cas. Pour une telle procédure – que je ne nie pas par principe – on se sert normalement d'autorités de chez soi; les Ibāḍites auraient choisi Ġābir b. Zaid plutôt que Qatāda. D'autre part, les relations qu'avait Qatāda avec les Ibāḍites n'étaient pas mauvaises: Darġīnī note avec satisfaction qu'il appréciait Ġābir b. Zaid, ce qui semble être vrai en dépit du

56 Voir p. 57, -6 s.

57 Voir p. 46.

58 Voir p. 27.

59 Voir p. 32, 20 s.

60 Voir p. 58 ss.

61 Voir p. 63.

62 Voir p. 65, pu. s.

63 Voir p. 73, -7 ss.

64 Un tiers dirham; voir p. 76, 15 s. Pour le problème voir J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 107.

65 Voir p. 74, -6 ss.

66 Šammāhī mentionne Qatāda une fois (*Sīyar* 121, 11), mais il n'avait plus aucune idée de qui il s'agissait.

67 Voir EI², s. v. *Fikḥ*.

caractère légendaire du récit où il nous le raconte.⁶⁸ Ceux qui, à Bašra, étaient connus par leur attitude ou leurs connaissances religieuses, ascètes, *muḥadditūn* et juristes furent tenus ensemble par un sentiment commun de piété et par une certaine intériorisation de la foi musulmane. Le fait que Qatāda était considéré comme qadarite tandis que les Ibāḍites adhéraient, d'une façon plus ou moins modérée, à la prédestination ne créa pas encore de tensions. Rabī' b. Ḥabīb a étudié chez Qatāda; nous le savions déjà avant la découverte de notre texte nouveau.

Les *Aqwāl* soulignent le prestige dont jouissait Qatāda comme jurisconsulte. Il n'en jouissait pas seulement chez les Ibāḍites; mais ce n'est que chez eux qu'il a survécu, car eux perdirent bientôt le contact avec l'Iraq, tandis qu'en Iraq même l'élaboration du *fiqh* continuait et remplaça les idées de Qatāda par des positions plus évoluées et plus cohérentes. Là, Qatāda fut donc oublié ou incorporé dans d'autres systèmes. Les Ibāḍites, au contraire, durent quitter leur vieux domicile: c'est Rabī' b. Ḥabīb lui-même qui fut forcé d'émigrer en 'Uḡmān. Pour eux, les *Aqwāl Qatāda*, enveloppés dans les *fatāwā* de Rabī' et grossis par du matériel additionnel rassemblé, peut-être, par Bišr b. Ġānim, représentaient donc un souvenir irremplaçable de leur passé; ils gardaient le texte parmi les trésors de leur tradition.

L'ouvrage nous est d'autant plus précieux qu'en Irak la tradition juridique de Bašra fut bientôt éclipsée par celle de Kūfa et presque totalement oubliée. Bašra a eu de grands personnages, mais elle n'a pas eu de systématisateur comme Abū Ḥanīfa. C'est pourquoi nous retenions, jusqu'à maintenant, pour Bašra, des noms intéressants comme 'Uḡmān al-Battī, qui échangea des lettres avec Abū Ḥanīfa, ou comme 'Ubaidallāh al-'Anbarī qui essaya une théorie de l'*iğtihād* et la poussa directement à l'extrême; mais nous n'avons pas de textes. Joseph Schacht, dans ses *Origins of Muhammadan Law*, ne consacre à l'école bašrienne que quelques lignes où il déplore le manque d'information.⁶⁹ Les *Aqwāl Qatāda* peuvent maintenant nous aider à combler cette lacune. Ils nous montrent ce qui était possible et admis comme solution à des problèmes juridiques concrets et, par cela, éclaircissent le degré d'évolution qu'avait atteint la jurisprudence musulmane en Irak dans les années qui suivirent la mort de Ḥasan al-Bašrī, au milieu du califat de Hišām b. 'Abdalmalik. Ils l'éclaircissent pour le détail de l'application (les *furū'*) aussi bien que pour la méthode. Qatāda représente le type de *faqīh* traditionaliste qui ne se réfère qu'à la pratique du Prophète; il n'utilise pas le *qiyās*. Joseph Schacht a déjà noté que le

68 Voir Darğini, *Ṭabaqāt al-mašāyih bil-Mağrib*, p. 219, -8 ss.

69 *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 76; voir aussi l'index s. v. Bašrians.

concept de la *sunnat an-nabī* (en contraste avec la *sunna* grosso modo, c'est-à-dire la tradition locale qui ne dérivait pas nécessairement de la pratique du Prophète) fut élaboré et défendu, avant Šāfi'ī, dans les milieux juridiques de l'Irak;⁷⁰ de même, il donne des exemples pour la résistance que manifestèrent les partisans de ce concept contre l'analogie.⁷¹

La position que prend Qatāda n'était, à cette époque, qu'une parmi d'autres. Il semble l'avoir partagée avec d'autres collègues bašriens qui appartiennent déjà à la génération suivante, avec des *fuqahā'* comme Ayyūb as-Saḥtiyānī (mort en 131/749) ou 'Abdallāh b. 'Aun (mort en 151/768). D'autre part, cependant, nous savons que 'Uṭmān al-Battī pratiquait le *qiyās*; il avait d'ailleurs reçu sa formation professionnelle à Kūfa. Même l'héritage ibāḏite nous a gardé le témoignage d'une approche différente; les *Rasā'il* de Ğābir b. Zaid al-Azdī que nous possédons également grâce à un manuscrit conservé dans la ḥiḏāna al-Bārūniya⁷² nous montrent l'application du *ra'y* (ou *ijtihād*) pur. Ces épîtres, qui sont en réalité, comme les *Aqwāl Qatāda*, des expertises juridiques, remontent encore au premier siècle. Les deux textes mériteraient d'être traités ensemble; pour le moment, il n'y a pas de témoignage de la jurisprudence musulmane plus ancien que ceux-ci.

70 Ib. 128 s.

71 Voir A.Kh. Ennami dans: JSS 15/1971/65 s. et mes remarques dans ZDMG 126/1976/27 ss.

72 ZDMG 126/1976/27; maintenant éditées par Farḥāt Ja'bīrī (Masqat 1434/2013). An edition of the *Aqwāl Qatāda* is about to be published by Abdulrahman al-Salimi.