

Faculté de philosophie, arts et lettres

Sources et transmissions dans le *Kitāb al-
Ġihād* d'Alī b. Ṭāhir al-Sulamī
(m. 500/1106)

Auteur : Achille FOSSOUL
Promoteur(s) : Paul BERTRAND et Anne-Marie
EDDÉ
Année académique 2025-2026
Master 120 en histoire – finalité approfondie

**Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres,
UCLouvain**

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

<https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Nom, Prénom : FOSSOUL Achille

Date : 11-12-2025

Signature de l'étudiant·e :



ANNÉE ACADÉMIQUE : 2025-2026

SESSION : Janvier 2026

NOM : Fossoul

PRÉNOM : Achille

TITRE DU MÉMOIRE : Sources et transmissions dans le *Kitāb al-Ġihād* d'Alī b. Ṭāhir al-Sulamī (m. 500/1106)

PROMOTEUR(s) : Paul Bertrand et Anne-Marie Eddé

Résumé du mémoire en 12 lignes :

1. Le *Kitāb al-Ġihād* d'al-Sulamī est, depuis longtemps déjà, considéré comme une
2. source essentielle de la perception musulmane de la Première Croisade, et du
3. développement du jihad médiéval. Le présent mémoire vise à étendre le regard sur
4. le traité en le replaçant dans le contexte plus large de la transmission de la science
5. islamique. La question centrale de cette recherche est celle de situer l'œuvre dans
6. l'intertextualité médiévale, dans la société des savants et dans l'espace
7. géographique. Grâce à l'étude systématique des *isnād* au moyen des
8. dictionnaires biographiques médiévaux et l'examen de la terminologie, il apparaît
9. que le traité s'inscrit bien mieux dans le cadre d'ère postcanonique du hadith que
10. dans celui du discours exhortatif. Les traditions choisies ne sont pas encore tout
11. à fait fixées : la tendance est à l'originalité de la chaîne et du contenu. On assiste
12. aussi à la construction d'un jihad syrien.

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier chaleureusement mon promoteur, Monsieur Paul Bertrand, pour m'avoir mis sur la piste de l'intertextualité médiévale et des pratiques de l'écrit. Je tiens ensuite à remercier ma promotrice, Madame Anne-Marie Eddé, pour m'avoir orienté clairement dans les méandres de la Tradition islamique, et d'avoir judicieusement cadré ma problématique dans un si passionnant champ de recherche. Je leur sais gré, à tous les deux et de leur disponibilité, leurs précieux conseils.

Je remercie, ensuite, Monsieur Mathieu Tillier et Madame Rana Mikati pour les fructueux échanges que nous avons eu et qui ont nourri ma réflexion. J'exprime toute ma gratitude à Mesdames Paula Manstetten et Stephanie Luescher pour m'avoir généreusement donné accès à leur thèse de doctorat et mémoire de master.

Je remercie, enfin, ma famille pour m'avoir soutenu (et surtout supporté) dans le marathon sprinté qu'a été ce mémoire.

SOMMAIRE

Remerciements	3
Sommaire	4
Système de transcription et abréviations	7
Système de transcription	7
Abréviations	8
Introduction	9
Contextes	9
Damas et le <i>Bilād al-Šām</i> au V ^e /XI ^e siècle	9
Société intellectuelle au V ^e /XI ^e siècle	12
Le Jihad au V ^e /XI ^e siècle	12
L’oral, l’écrit et la transmission	13
Sources et auteurs	16
‘Alī b. Ṭāhir al-Sulamī	16
Kitāb al-Ġihād	17
Dictionnaires biographiques	22
Méthode	25
Historiographie du <i>K. al-Ġihād</i>	27
Problématique et plan	29
Première partie : L’oralité et l’écrit dans la transmission	32
Les modalités de la transmission	33
Aḥbara	35
Qirā’at	35
Iğāzat et idn	38

Haddata	42
Lafz, Kitāb et Aṣl	43
Conclusion.....	47
Auteurs et Œuvres	48
Exégèse coranique.....	49
Jurisprudence.....	55
Chaféisme.....	56
Malékisme	58
Hanbalisme.....	60
Maḏhab éphémères.....	61
Conclusion.....	64
La tradition mise par écrit	65
Compilations canoniques	65
Compilations damasquines de traditions.....	69
Ouvrages syriens de Maḡāzī	76
Conclusion.....	78
Conclusion.....	79
Deuxième partie : Les hommes de la transmission.....	81
La formation du savant religieux	81
La carrière de traditionniste d'al-Sulamī.....	83
Structure des âges dans le <i>K. al-Ġihād</i>	86
Conclusion.....	90
Circulation des savants et du savoir	91
Mobilité et voyage.....	93
Natifs de Damas	94

Immigration savante.....	100
Hôte de Damas	104
Conclusion.....	108
Géographie de l' <i>isnād</i>	108
Conclusion.....	116
Bibliographie.....	119
Sources éditées	119
Instruments de travail	122
Travaux	123
Annexes.....	131

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION ET ABRÉVIATIONS

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Consonnes

ء	'	س	s	غ	ġ
ب	b	ش	š	ف	f
ت	t	ص	ṣ	ق	q
ث	ṭ	ر	r	ك	k
ج	ġ	ز	z	ل	l
ح	ḥ	ض	ḍ	م	m
خ	ḫ	ط	ṭ	ن	n
د	d	س	s	ه	h
ذ	ḏ	ش	š	و	w
ر	r	ظ	ẓ	ی	y
ز	z	ع	'		

Voyelles

Longues : ا ā ی ī و w

Brèves : a i u

Diphthongue : aw ay

Autres remarques

Tā' marbūṭa = a, at (état construit)

Article : al- et l- (même devant les « solaires »)

Le *hamza* initial n'a pas été transcrit

Remarques :

- Pour les mots d'usage courant, nous suivons la transcription courante : Damas, Bagdad, hadith, Coran etc. ;
- Pour les mots arabes auxquels ont été ajouté un suffixe français, l'orthographe de l'ensemble du mot est francisé : acharite, chiite, sunnite, Seldjoukide etc.

ABRÉVIATIONS

BOJ	CHRISTIE N., <i>The Book of the Jihad of ‘Alī b. Tahir al-Sulami</i> (d. 1106). <i>Text, Translation and Commentary</i> , Farnham, Ashgate, 2015.
(le premier numéro de page concerne le texte arabe, le second sa traduction)	
EI ²	<i>Encyclopaedia of Islam</i> , 2 ^e éd., Leyde / Boston, Brill Online.
EI ³	<i>Encyclopaedia of Islam</i> , 3 ^e éd., Leyde / Boston, Brill Online.
GAS	SEZGIN F., <i>Geschichte des arabischen Schrifttums</i> , vol. 1, Leyde, Brill, 1967.
TD	IBN ‘ASĀKIR, <i>Ta’rīḥ Madīnat Dimašq</i> , 80 vol., éd. par ‘Umar b. Ġarāma al-‘Amrawī et ‘Alī Šīrī, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1995 – 2001.
TI	AL-ḌAHABĪ, <i>Kitāb Tārīḥ al-Islām</i> , 52 vol., éd. par ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmirī, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993.

INTRODUCTION

L'appel de Clermont du 27 novembre 1095 connut un retentissement spectaculaire qui lui valut d'être reconnu comme l'élément déclencheur indiscutable du phénomène des Croisades en Occident. Ce discours du pape Urbain II a instillé, chez les historiens de l'Islam médiéval, le besoin de lui trouver un pendant musulman. Entrainés par la passion communicative de la riche historiographie des Croisades, ils ont aspiré à déterminer l'origine de l'élan de contre-croisade bouillonnant dans l'Islam du VI^e/XII^e siècle, qui mena à la reconquête de Jérusalem en 583/1187. E. Sivan a déniché, dans les collections syriennes, et a partiellement édité en 1966, le « Traité sur le jihad » d'un certain Abū l-Ḥasan al-Sulamī, mort en 500/1106. Ce traité a très vite suscité un vif intérêt parmi les chercheurs en Islam, et nourri la réflexion sur la contre-croisade et sur le concept de jihad. Nombreuses sont les études cherchant à évaluer l'influence possible qu'exerça al-Sulamī sur les discours ultérieurs sur le jihad, concluant jusqu'ici sur le néant presque absolu. D'autres, moins nombreuses, ont examiné les parallèles possibles avec des traités antérieurs. Très peu ont essayé de replacer l'œuvre d'al-Sulamī dans un contexte plus large. Le reflet aveuglant des Croisades a généralement absorbé toutes ses particularités. L'historiographie a largement oublié d'étudier son contexte de rédaction, et de le restituer sur l'entièreté de la vie de son auteur, qui ne fut témoin de la Première croisade que dans les dix dernières années de sa vie. Nous proposons, dans ce travail, de tenter de poursuivre le déplacement des réflexions sur al-Sulamī dans le cadre plus large de la transmission du savoir en Islam.

CONTEXTES

DAMAS ET LE *BILĀD AL-ŠĀM* AU V^e/XI^e SIÈCLE

Avant d'aborder le point central de cette étude qu'est la transmission académique en Islam, il est indispensable de revenir brièvement sur le cadre politique encadrant la rédaction de l'ouvrage. Nous n'aborderons ici que certains points-clés qui rythmèrent la vie d'al-Sulamī (431/1039-40 – 500/1106), et alimentèrent ses références.

Le *Bilād al-Šām* du V^e/XI^e siècle, l'ensemble syro-palestinien actuel, était relégué à la marge politique de l'empire islamique. Il était notamment le théâtre d'affrontement entre Bagdad et Le Caire qui, à cette époque, étaient les sièges de deux califats rivaux. Nominale, Damas et son

oasis, la Ghouta, prêtaient allégeance au calife chiite fatimide d'Égypte, bien que sa population restât majoritairement sunnite. Le poste de *qāḍī* des sunnites, grand juge, était réservé aux Chaféites, dont l'école était, de loin, la plus représentée. Les gouverneurs chiites demeuraient en dehors de la ville, ne restaient jamais en poste bien longtemps, et laissaient à l'aristocratie urbaine une grande autonomie. Au début de la vie d'al-Sulamī, le monde musulman assistait à la conclusion de ce que les historiens ont appelé le « siècle chiite ». Les états chiites dominants du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord vivaient au lendemain de leur âge d'or. L'étreinte fatimide sur la Syrie s'était desserrée à mesure que l'agitation bédouine et urbaine grandissait au début du ^v/_e/^xi^e siècle¹. Le gouverneur de Damas tenta de mitiger la toute-puissance chaféite en ville en propulsant des hanbalites aux postes qui étaient habituellement réservés aux premiers. La rivalité entre les deux écoles à Damas fut une préoccupation majeure parmi les gens de mosquée, plusieurs générations encore après les faits. À la mi-^v/_e/^xi^e siècle, l'habituel désordre urbain se conjugua à une grave crise frumentaire et une guerre ouverte entre dignitaires fatimides. Un grand tremblement de terre parcourut la région en 460/1068, endommageant le palais du gouverneur contraint de fuir la ville. Les *aḥdāt*, sorte de milice populaire urbaine souvent assimilée à des bandes criminelles, profitèrent de son absence pour démonter entièrement le bâtiment. L'année suivante, un incendie ravagea en une nuit la Grande Mosquée, pôle intellectuel de la cité, où enseignait al-Sulamī. Le désastre fut grand aux yeux des savants, comme l'historien Ibn 'Asākir (m. 571/1176), qui déplorait la perte de la plupart des collections du vénérable édifice².

Les Turcs seldjoukides sunnites s'emparèrent de l'intérieur du *Šām*, de Damas et de Jérusalem notamment, dans le courant de la décennie 460/1070. Ces derniers mirent fin à la parenthèse chiite et restaurèrent l'allégeance au Sunnisme triomphant et au calife abbasside de Bagdad. La situation de la population damasquine allait pourtant de mal en pis. Les conquérants turcs étaient perçus comme violents, imbus de leur puissance et comme de mauvais croyants. Au plus fort de la famine, une source rapporte que la ville n'accueillait plus que trois-mille âmes, nourrie par à peine deux boulangers alors qu'ils étaient deux-cent-quarante autrefois. La reprise économique relança Damas dans le dernier quart de siècle alors que les troubles urbains semblaient apaisés et les désordres

¹ WILSON J., *Medieval Syria and the Onset of the Crusades. The Political World of Bilad al-Sham 1050-1128.*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2023, p. 33 – 38.

² BIANQUIS T., *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076)*, t. 2, Damas, Presse de l'Ifpo, 1989, chap. 4, §. 16 – 39 et 56 ; MOUTON J.-M., *Damas et sa principauté sous les Seldjoukides et les Bourides. 468 – 549 / 1076 – 1154*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994, p. 257.

bédouins maîtrisés. Le grief à l'égard des nouveaux princes turcs provenait surtout du milieu religieux. Les Seldjoukides, de tradition hanafite, avaient propulsé leurs coreligionnaires à la charge de *qāḍī*. Le prince Tutuṣ, qui régna pendant une vingtaine d'années, entretenait aussi d'excellents rapports avec les savants hanbalites. Les chaféites, frustrés, adoptèrent une attitude de défiance à l'égard du pouvoir politique, refusant toute collusion avec ce dernier³.

Al-Sulamī fut enfin, témoin, dans les dix dernières années de sa vie, de la Première croisade. Le seul évènement précis qu'il mentionne est le siège d'Antioche de 491/1098 qui l'aurait poussé à commencer la rédaction de son traité⁴. Il fut très probablement heurté par le massacre qui suivit la prise de Jérusalem par les Croisés, même s'il n'en fait pas directement mention. La première décennie qui suit le succès de la Première croisade est une période d'expansion et de stabilisation de leur domaine. Plusieurs cités étaient déjà tombées sous leur joug, comme Acre, Césarée ou Ramla, d'autres étaient mises en état de siège ou menaçaient de l'être comme Ascalon, Tripoli ou Tyr⁵. La menace est très sérieuse pour Damas alors que les Francs multipliaient les incursions à ses frontières. Un afflux de réfugiés palestiniens convergeait vers la ville, et entretenait l'espoir d'une reconquête⁶. Les savants de cette diaspora alimentèrent l'idéologie du jihad au début du VI^e/XII^e siècle. Al-Sulamī dénonçait l'apathie des princes musulmans : Bagdad restait sourd aux appels du *Ṣām*, le prince de Damas était plus occupé par sa rivalité avec son frère gouvernant Alep. Il pointait enfin la division rongant l'Islam qui avait mené au désastre : l'exemple du siège d'Antioche l'illustrait bien. Une coalition de princes musulmans avait tenté de secourir les assiégés, mais avait échoué à maintenir son unité et subit une cuisante défaite face à un adversaire largement inférieur en nombre⁷. Al-Sulamī lisait dans ces évènements une offensive généralisée de la Chrétienté occidentale contre l'Islam depuis les amorces de la *Reconquista* en al-Andalūs jusqu'à l'expédition croisée en passant par la conquête normande de la Sicile. Les premiers élan de cette offensive remontaient jusqu'à la reprise byzantine de la Cilicie et de la Djézireh à la fin

³ BOSWORTH C.E. e.a., « Saldjūkids », dans EI² ; MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 126 – 127.

⁴ 'UQLA 'I. M. et BANI YASIN Y., « Kitāb al-ghihād al-Sulamī (500/1106). Dirāsāt fī maṣādirahu waminhaḡihi waru'yatihi lil-ṣirā'i al-Islāmī », dans *Dirasat Human and Social Sciences*, 2014, p. 930.

⁵ WILSON J., *op. cit.*, p. 163 – 165.

⁶ MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 302 – 311 ; MOURAD S. et LINDSAY J., *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, Leyde / Boston, Brill, 2013, p. 38 – 40.

⁷ FRANKOPAN P., *La première croisade. L'appel de l'Orient*, trad. par P. Haas, Paris, Perrin, 2021, p. 259 – 260.

du siècle précédent. Cette vision géopolitique large ne devait pas avoir d'écho avant Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233)⁸.

SOCIÉTÉ INTELLECTUELLE AU V^E/XI^E SIÈCLE

LE JIHAD AU V^E/XI^E SIÈCLE

Le *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī n'est évidemment pas le fruit d'une émanation spontanée de son auteur, il s'inscrit pleinement dans la continuité de la tradition littéraire islamique. L'évolution du concept de jihad à travers les âges, et sa structuration aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles n'intègre, paradoxalement, pas vraiment le champ de ce travail. Il a, par ailleurs, déjà fait l'objet d'excellentes synthèses de N. Christie et de K. Goudie, dans le cadre d'entreprises proprement comparatives⁹. Il suffit ici de rappeler que le sens étymologique du jihad est l'« effort », et qu'il désigne, le plus souvent, la guerre sainte ou la guerre juste dans les sources islamiques. La signification de guerre sainte est aussi portée par d'autres termes analogues, comme *ġazw* (raid, pillage), *ḥarb* (guerre), *qitāl* (combat, le fait de tuer), *siyār* (conquête) ou encore *ribāṭ* (la guerre défensive)¹⁰. La guerre sainte est un sujet récurrent dans le Coran, mais le concept fut réellement développé au sein de traités juridiques. Les grandes compilations de droit, comme celles de Mālik et d'al-Šāfi'ī, qui sont composées de commentaires coraniques, traditions prophétiques, raisonnements juridiques et discours exhortatifs, réservent par exemple des sections entières à ce sujet. C'est précisément dans la continuité de ces ouvrages de droit que se place le *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī. À cause de la fixation du *limes*, et du morcèlement politique de l'empire islamique à partir du IV^e/X^e siècle, l'élan de jihad offensif et conquérant s'essouffla et se reconfigura progressivement. On se mit à réfléchir à d'autres approches du jihad, par la parole et par l'écrit, et, sous l'influence du soufisme, par une lutte intérieure pour purifier l'âme. Le jihad militaire ne disparut pas entièrement, surtout aux marges de l'empire et particulièrement à la frontière nord, au

⁸ BOJ, p. 17 – 18, 31 et 42 / 206 ; CHRISTIE N. et GERISH D., « Parallel preachings: Urban II and al-Sulamī », dans *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean*, vol. 15, n.º2, 2003, p. 141 ; CHEVEDDEN P., « The Islamic Interpretation of the Crusade: a New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades », dans *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, vol. 83, n.º1, 2006, p. 102 – 106 ; ID., « The View of the Crusades from Rome and Damascus. The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and 'Alī ibn Ṭāhir al-Sulamī », dans *Oriens*, vol. 39, n.º1, 2011, p. 289 – 291.

⁹ BOJ, p. 1 – 4 ; MOURAD S. et LINDSAY J., *op. cit.*, p. 16 – 23 ; GOUDIE K., *The Reinvention of Jihād in Twelfth Century al-Shām*, University St Andrews, 2016 [Thèse de doctorat], p. 11 – 34.

¹⁰ BONNER M., *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2006, p. 2 – 8.

bord de l'empire des Romains. Le front byzantin acquit progressivement une teneur hautement symbolique et eschatologique, ferveur activement entretenue par les Hamdanides, gardiens de la frontière. Les volontaires au jihad y affluaient, des savants religieux, souvent, qui cherchèrent d'abord le martyr au combat, puis se reconnurent une fonction symbolique, mais essentielle dans le fait d'y galvaniser et d'y purifier la foi¹¹.

L'ORAL, L'ÉCRIT ET LA TRANSMISSION

L'islam sunnite s'articule autour de deux sources essentielles. La plus haute est la Révélation transcrite dans le Coran. La seconde, bien plus abondante, est la Tradition prophétique, la *Sunna*, qui regroupe les faits, les dits ou encore les mœurs du Prophète.

La tradition islamique considère que le Coran fut révélé par la voix de l'Ange Gabriel. Illettré, le Prophète de l'Islam aurait intégralement restitué la Parole divine grâce à une prodigieuse mémoire. Les premières retranscriptions écrites de passages coraniques auraient coïncidé avec le temps de la Révélation. Ensuite, la construction, l'édition et l'uniformisation du Livre saint furent à la charge des premiers califes. Cet épisode ébranla la jeune Communauté qui commençait à se fracturer. Les futurs chiïtes, par exemple, dénoncèrent une mise sous tutelle du Texte, la censure de certains passages, la déformation d'autres. D'autres critiques plus générales provenaient des conteurs et rapsodes traditionnels, qui détenaient habituellement la charge de diffuser la Parole par tradition orale. La dichotomie habituelle entre oral et écrit est rendue floue jusque dans la signification du mot Coran. Il provient du verbe *qara'a* qui signifie « réciter », sans plus de précisions¹². La signification de cette « récitation » dans l'usage varia évidemment au cours du temps. Elle fera l'objet d'une analyse approfondie dans un chapitre ultérieur.

Les premières générations de musulmans, désignés sous le terme de *salaf*, largement reconnus comme détenteurs d'une interprétation plus exacte de la Tradition par leur proximité du Prophète, tenaient les vertus de la mémoire en haute estime. Ils étaient les héritiers de la poésie arabe antéislamique qui la considérait déjà comme le vecteur pur de la transmission. Des traditions prophétiques, maintes fois commentées, véhiculaient la méfiance à l'égard de l'écrit dans le domaine des sciences religieuses. On accusait l'écrit de nombreux maux : la forgerie pure et simple évidemment, l'ambiguïté de l'arabe ancien majoritairement écrit sans points diacritiques et sans

¹¹ BOJ, p. 3 ; BONNER M., *Aristocratic violence and holy war. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine frontier*, Ann Arbor, American Oriental Society, 1996, p. 130 – 134.

¹² DÉROCHE F., *Le Coran, une histoire plurielle. Essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil, 2019, p. 19 – 20.

voyelles courtes, la difficulté d'interprétation de certains passages. Une chaîne de transmission purement orale seule garantissait la préservation de la forme et du sens du message. Le privilège de la fixation par l'écrit n'avait été accordé qu'à la Révélation coranique, au prix d'un fastidieux travail de désambiguïsation et de vocalisation du texte et de vigoureux débats qui conclurent à l'existence de plusieurs lectures du texte coranique. La mise par écrit des hadiths était donc considérée, par certains traditionnistes, comme sacrilège. Ceux-ci encourageaient la destruction des cahiers et des notes de travail lors du décès des savants. La discussion sur la mise par écrit des traditions n'était cependant pas hermétiquement close. Les traditionnistes contre l'écrit étaient confrontés à une contre-propagande de leurs collègues, elle aussi nourrie de traditions contradictoires. La mise en pratique de la transmission des hadiths contraignait les récalcitrants à faire quelques concessions. En effet, la multiplication exponentielle du nombre de hadiths en circulation mettait les mémoires vives à l'épreuve. De plus, le hadith contient deux composantes : le *matn*, le contenu à proprement parler, qui peut se révéler extrêmement long et dense dans certains cas, et l'*isnād*, la chaîne de garants, qui s'allonge mécaniquement avec le temps. Les partisans de la tradition orale ne pouvaient évidemment se séparer ni de l'un ni de l'autre. Les traditionnistes favorables à l'écrit ne cherchèrent, quant à eux, absolument pas à se débarrasser de l'*isnād*. La recherche a montré que, dès l'origine, les *salaf* se servirent abondamment de l'écrit. Il servit, tout d'abord, de support de travail, d'« aide-mémoire » soumis à la vigilance d'un maître qui les transmettait oralement/auralement. La dictée de mémoire pure (*'amālī*) était toujours auréolée d'un certain prestige, surtout dans la récitation du Coran, qui resta l'usage dans le monde islamique. Cependant, dans la récitation de la *Sunna* dans laquelle les erreurs sont plus difficilement détectables, ce type de pratique essuyait de plus en plus de critiques. Aḥmad b. Ḥanbal (m. 251/855), le fondateur de l'une des quatre écoles juridiques sunnites, était réputé pour ne transmettre ses traditions que par la lecture à haute voix de ses supports écrits. Certains élèves en tradition n'hésitaient pas à se plaindre de leurs pieux maîtres qui omettaient d'assurer leur diction par un manuscrit de référence¹³. Dès le départ donc, et malgré l'ascendant dogmatique et normatif de l'oral sur l'écrit, ils sont contraints de souffrir de l'un et l'autre.

¹³ DAVIDSON G., *Carrying on the Tradition. A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*, Leyde / Boston, Brill, 2020, p. 47 ; ALSEHAIL M., *Hadīth-Amālī Sessions: Historical Study of A Forgotten Tradition in Classical Islam*, University of Leeds, 2014 [Thèse de doctorat], p. 35 – 37 ; HECK P., « The Transmission of Knowledge », dans RIPPIN A. (éd.), *The Islamic World*, Londres / New York, Routledge, 2008, p. 324 – 325.

Les musulmans étaient pleinement conscients des enjeux mémoriels entourant la tradition prophétique. Comme illustré dans l'épisode de la mise par écrit du Coran ou celle de la Sunna, le hadith était un outil de propagande efficace employé par tous les partis. La critique du hadith naquit dans ce contexte confus d'effervescence et de multiplication des traditions contradictoires. Portée d'abord par l'école chaféite, la critique traditionnelle du hadith se concentre sur l'*isnād*. Elle considère que l'examen approfondi de la fiabilité des garants et de la cohérence spatiotemporelle de l'ensemble est la clé pour se prémunir des erreurs et des forgeries. On assiste alors à la naissance des dictionnaires biographiques comme outils de la critique de l'*isnād*, et à la hiérarchisation des traditions selon leur degré de fiabilité. Synthétisant les débats des traditionnistes, apparurent les grands recueils de hadiths sains (*ṣaḥīḥ*) dans le milieu du III^e-IX^e siècle. Les plus respectés prirent le chemin de la canonisation, analogue à celui que suivit le Coran, et contribuèrent à figer le corpus de traditions. Paradoxalement, cette fixation ne sonna pas le glas de l'*isnād*, ni de la transmission orale. Au contraire, puisqu'il devenait de plus en plus difficile d'ajouter de nouvelles traditions à l'ensemble authentifié, les traditionnistes de l'ère postcanonique se concentrèrent sur les chaînes de transmission. Il fallait maintenir l'apparence d'une transmission purement orale remontant directement au Prophète de l'Islam. Cette pratique distinguait, aux yeux de certains, la communauté musulmane des autres religions du Livre qui avaient abandonné ce gage d'authenticité, et avaient corrompu le message de la Révélation. Mais le lien direct au Prophète menaçait constamment de s'étioler. En effet, si un transmetteur mourait avant d'avoir confié son savoir à ses disciples, une chaîne se brisait. Or, ces derniers ne commençaient réellement à être écoutés par des foules de disciples que lorsqu'ils atteignaient un grand âge, ce qui permettait des sauts générationnels importants pour accentuer la proximité avec le temps de la Révélation. On se mit alors à rechercher activement, à constituer, à créer de toutes pièces, parfois, des chaînes parallèles aux Canons, si possible plus courtes, plus solides ou plus locales¹⁴.

Le *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī est un acteur entier de cette ère postcanonique qui s'étend du III^e/X^e siècle jusqu'au VIII^e/XIV^e siècle au moins. Le propos central de cette étude est d'évaluer la mesure de son intégration à cette périodisation. Nous reviendrons et définirons dans les chapitres suivants les notions techniques de cette transmission postcanonique.

¹⁴ DAVIDSON G., *op. cit.*

SOURCES ET AUTEURS

Cette recherche est principalement articulée autour de deux types de sources : le *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī, et les dictionnaires biographiques médiévaux. Dans ce chapitre, nous commencerons par faire le rapide point sur le portrait qu'il est possible de dresser de l'auteur à partir des sources externes. Ensuite, nous présenterons le *K. al-Ġihād* en nous concentrant particulièrement sur sa transmission jusqu'à notre époque. Ce dernier point a souvent été négligé par ceux qui l'ont étudié. Il nous semble salutaire de réaliser la synthèse de son parcours historiographique. Pour finir, nous identifierons le genre du dictionnaire biographique et en présenterons les principaux exemplaires utilisés.

‘ALĪ B. ṬĀHIR AL-SULAMĪ

Le nom complet de l'auteur du *K. al-Ġihād*, fourni par ses biographes, était Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ṭāhir b. Ġa‘far b. ‘Abd Allāh al-Qaysī al-Sulamī al-Naḥwī. Comme sa *nisba* l'indique, c'était un grammairien (*naḥwī*) ayant exercé à Damas à la fin du V^e/XI^e siècle¹⁵. Les biographes d'al-Sulamī se basaient tous sur le jalon posé par Ibn ‘Asākir. Il décrit al-Sulamī comme un transmetteur de hadith (*muḥaddiṭ*) digne de confiance (*ṭiqa*). Il était entouré d'un cercle d'étudiants (*ḥalqa*) à la Grande Mosquée des Omeyyades. Al-Sulamī possédait une armoire (*ḥizāna*) contenant ses livres qu'il constitua en *waqf*¹⁶ au bénéfice de son cercle d'étudiant après sa mort le 3 *rabī‘ al-awwal* 500/20 novembre 1106¹⁷. Ce dernier point est loin d'être anodin. Comme l'a montré P. Manstetten, Ibn ‘Asākir mentionne moins de six fois, dans toute son œuvre, un cercle nominalelement relié à un professeur. D'ordinaire, ces *ḥalqa*, qui préfigure les *madrasa*, étaient des institutions informelles qui disparaissaient avec la mort de leur fondateur. La dédicace de ce *waqf* livresque à l'intention spécifique du cercle prouve, selon P. Manstetten qu'il aurait perduré après la mort d'al-Sulamī¹⁸. Le géographe aleppin, Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1229) avance qu'il serait né dans le courant de

¹⁵ À l'origine, la grammaire (*naḥw*) et la lexicographie (*luġa*) sont deux notions bien distinctes. Peu à peu, les deux mots ont tendance à se confondre dans les textes arabes. Al-Sulamī est appelé grammairien (*naḥwī*) alors qu'il est plutôt lexicographe (*luġawī*). Nous le nommerons dorénavant donc indifféremment grammairien ou lexicographe cf. BAALBAKI R., *The Arabic Lexicographical Tradition. From the 2nd/8th to the 12th/18th Century*, Leyde / Boston, Brill, 2014, p. vii.

¹⁶ Un *waqf* est une donation inaliénable au bénéfice d'une institution religieuse ou publique. La générosité des donateurs est censée être récompensée lors du jour du jugement cf. BOJ, p. 4 ; PETERS R. e. a., « Waḳf », dans EI².

¹⁷ I.A. TD, vol. 43, p. 4.

¹⁸ MANSTETTEN P., *Ibn ‘Asākir's History of Damascus and the Institutionalisation of Education in the Medieval Islamic World*, University of London, 2018 [Thèse de doctorat], p. 152 et 156.

l'année 431/1039-40¹⁹. Un autre écrivain aleppin, Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248) précise qu'al-Sulamī enseignait la langue arabe à la Grande Mosquée²⁰. Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505), n'ajoute rien de nouveau à part insister sur sa fiabilité et sa piété, mais l'intègre encore à son dictionnaire consacré aux grammairiens et lexicographes²¹. Si aucun des biographes ne s'exprime explicitement sur la sensibilité juridique d'al-Sulamī, d'aucuns supposent que ce dernier suivait les préceptes chaféites. Après tout, cette école juridique (*madhhab*) était majoritaire à Damas, à l'époque, et infuse largement le traité comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur²².

KITĀB AL-ĠIHĀD

Le *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī nous est parvenu sous la forme d'un exemplaire unique, mais incomplet. Il était sans doute, à l'origine, composé de douze parties/sections (*ġuz*) divisées en chapitres (*bāb*) thématiques variés. Il ne subsiste que quatre parties : la deuxième, la huitième, la neuvième et la douzième. Chacune de ses parties était un livret, probablement des bifeuillets, à part entière, tous copiés durant la même période, par une seule main en dehors de quelques notes marginales et colophons. Au total, le texte est réparti sur 84 feuillets de quinze à vingt lignes chacun. Les livrets sont reliés et mesurent approximativement 18 cm de hauteur sur 13 cm de largeur. Le texte est copié sur les deux faces de la feuille. Le papier est de qualité médiocre, mal rogné, et une mise en page soignée n'était clairement pas la priorité du rédacteur qui laissait toutefois des espaces dans les marges qui accueillent souvent des fins de paragraphes, des notes et des corrections. Le manuscrit avait clairement un usage concret et n'était pas fait pour être admiré²³. N. Christie a proposé que sa mise par écrit fût concomitante avec sa récitation orale lors de la séance de transmission. « Les lignes de texte sont souvent inégales et débordent dans les marges, des mots ou des sections sont barrés, et souvent les signes diacritiques qui aident à lire les mots arabes sont omis »²⁴. Il a, dès lors, émis l'hypothèse que le scribe prenait note dans la

¹⁹ AL-ḤAMAWĪ, *Kitāb mu'jam al-udabā'*, vol. 4, éd. par Iḥsān 'Abās, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993, p. 1175.

²⁰ AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāh 'alā anbāh al-nuḥāh*, vol. 2, éd. par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire / Beyrouth, Dār al-Fikr al-'Arabī / Wamu'asisat al-Kutub al-Ṭaqāfiya, 1982, p. 283.

²¹ AL-SUYŪṬĪ, *Buġyat al-wu'ā fī ṭabaqāt al-luġawiyyīn wa-l-nuḥā*, vol. 2, éd. par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Sidon, al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1979, p. 170.

²² BOJ, p. 5 ; SIVAN E., « La genèse de la contre-croisade : un traité damasquin du début du XII^e siècle », dans *Journal Asiatique*, n. 5, 1966, p. 198.

²³ CHRISTIE N., « Reflections on Editing Kitāb al-Jihād of 'Alī ibn Ṭāhir al-Sulamī (d. 500/1106) », dans *Journal of Islamic Manuscripts*, n°12, 2021, p. 133 – 134 ; HIRSCHLER K., *A Monument to Medieval Syrian Book Culture. The Library of Ibn 'Abd al-Hādī*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020, p. 116 – 117.

²⁴ *Ibid.*

précipitation d'un cours magistral. Il montre aussi que la fragmentation du document n'est pas uniquement due à des destructions ou des pertes tardives. Des titres de chapitres incomplets, des espaces laissés délibérément vides et des phrases tronquées laissent penser à une œuvre inachevée laissée à l'abandon à la mort de son auteur²⁵.

Al-Sulamī développe, dans ses différents chapitres, une multitude d'aspects qu'il associe au jihad. Il s'intéresse par exemple aux circonstances dérogatoires, aux récompenses promises aux martyrs, mais encore à des sujets plus triviaux, comme l'organisation de l'armée en campagne. Il suit généralement la hiérarchie des preuves habituelle en Islam : il laisse la primauté au Coran, puis à ses exégèses (*tafsīr*). Il mobilise ensuite des hadiths ou des anecdotes historiques (*aḥbar*). Il use très souvent de sa qualité de grammairien lorsqu'il consacre de nombreux passages à expliquer le sens des traditions par l'angle étymologique des mots. Il mobilise ainsi beaucoup de littérature poétique à des fins illustratives, voire, en quelques passages, à des fins clairement argumentatives. Il réserve enfin une grande place à la jurisprudence islamique (*fiqh*) en invoquant régulièrement les analyses des trois écoles (*madhhab*) chaféites, hanbalites et malékites.

Les colophons contemporains de l'auteur sont des certificats d'auditions (*samā'*)²⁶. Il s'agit du compte-rendu d'une séance de transmission orale listant le ou les transmetteurs, les auditeurs, la date et le lieu. Ceux-ci possèdent une histoire riche que nous détaillerons ultérieurement. Ils témoignent de la faible diffusion du traité. Moins d'une dizaine d'auditeurs au total sont mentionnés. On connaît le nom des scribes qui enregistrèrent ces certificats. Aḥmad b. 'Abd al-Bāqī b. al-Ḥusayn al-Qaysī (m. 523/1129) était l'un d'entre eux. Il signa quatre ensembles de certificats dans chacune des sections du traité, entre les mois de *ša'bān* et *ṣaffar* 498-99/mai et octobre 1105. Il est aussi très probablement la main qui transcrit l'entièreté du manuscrit et de la plupart de ses notes marginales²⁷. Un deuxième secrétaire de séance d'audition se nommait Aḥmad b. Salāma b. Yaḥyā al-Abbār (m. 536/1142), et écrivit le certificat de *dū-l-qi'da* 498/juillet-août 1105 contenu dans la deuxième section²⁸. Enfin, un dernier *samā'* nous renseigne sur le déroulement d'une récitation posthume. Cette dernière était enregistrée par Hibat Allāh b. al-Ḥassan b. Hibat Allāh b. 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn (m. 563/1167), le frère aîné d'Ibn 'Asākir, en

²⁵ BOJ, p. 6, p. 74 / 237, p. 156 / 325, p. 180 / 348.

²⁶ BOJ, p. 39 – 40 / 203 – 204, p. 77 / 239, p. 117 – 118 / 282, p. 149 / 317 ; DURING J. et SELLHEIM R., « Samā' », dans EI².

²⁷ BOJ, p. 7 – 8 ; TD, vol. 71, p. 259.

²⁸ TD, vol. 71, p. 162.

ramaḍān/mai-juin 1113. La séance était dirigée par Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥman b. Aḥmad b. ‘Alī b. Sābir al-Sulamī (m. 511/1118) qui était présent à toutes les auditions de 498-99/1105²⁹.

Quelques remarques, plusieurs fois émises par nos prédécesseurs, sur les lieux de la diffusion de l’ouvrage sont à rappeler. Al-Sulamī dispensa tous ses cours à la mosquée congrégationnelle (*ḡāmi‘a*) de Bayt Lihyā, village de la périphérie nord-est de Damas. N. Christie a insisté sur la portée symbolique d’un tel lieu. Yāqūt al-Ḥamawī racontait, par exemple, que ce fut là qu’Ibrāhīm (Abraham) brisa les idoles tandis que le voyageur Ibn Ḡubayr (m. 614/1217) rapportait que la mosquée fut construite sur les fondations d’une ancienne église chrétienne³⁰. Pour l’historien écossais, tous les attributs du lieu en font l’endroit idéal pour prêcher le jihad contre les Infidèles. J. Lindsay et S. Mourad ont exprimé leur doute sur l’importance concrète de cette symbolique sur le choix du lieu. Ils ont plutôt avancé que, d’une part, le caractère polémique du traité – il confronte les élites politico-militaires – et le fait qu’al-Sulamī débordait trop sur dans la jurisprudence, domaine dans lequel il n’était pas qualifié, purent lui attirer les foudres des instances politiques et académiques de la grande mosquée³¹. On pourrait ajouter que, s’il était en effet intégré aux milieux chaféites de l’époque, il se soit exilé volontairement pour éviter toute collusion avec le pouvoir dont la Mosquée des Omeyyades était l’un des pivots.

Le *K. al-Ḡihād* nous est donc parvenu relié et dispersé au sein d’ensembles composés à la fin du IX^e/XV^e siècle. Les livrets du traité d’al-Sulamī furent acquis par le collectionneur damasquin Ḡamāl al-Dīn Yūsuf b. Ḥasan Ibn ‘Abd al-Ḥādī (m. 909/1503). Ibn ‘Abd al-Ḥādī était un traditionniste hanbalite du quartier de Ṣāliḥīya. Il descendait des fondateurs palestiniens hanbalites du quartier, contraints à l’exil par l’oppression latine au VI^e/XII^e siècle. Compileur acharné, Ibn ‘Abd al-Ḥādī acquit un nombre incommensurable de livrets au cours de sa longue vie, que ce soit par héritage ou par acquisition sur le marché du livre et du papier. À l’aube de la période ottomane, l’âge d’or de la transmission du hadith par chaîne de transmission orale était largement révolu, et les compendiums qui attiraient le collectionneur n’avaient plus réellement d’usage pratique. Plus que de tenter de restaurer une coutume ancestrale à l’agonie, Ibn ‘Abd al-Ḥādī cherchait à « monumentaliser le passé » et la gloire d’un passé fantasmé³². La plupart de ses acquisitions

²⁹ TD, vol. 34, p. 157 ; TI, vol. 35, p. 317 ; MOURAD S. et LINDSAY J., *op. cit.*, p. 43.

³⁰ BOJ, p. 22-23.

³¹ MOURAD S. et LINDSAY J., *op. cit.*, p. 33 – 34.

³² HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 67.

étaient encore des livrets isolés avant que ce dernier n'entame un grand travail de compilation anarchique. À la mort du bibliophile, sa collection fut léguée en *waqf* à la *madrassa* 'Umarīya, située dans son quartier de Ṣāliḥīya où elle fut conservée pendant quatre-cents ans. Sa conservation miraculeuse doit sans doute beaucoup au faible intérêt qu'elle suscita. Elle fut dès lors peu consultée, peu dispersée, peu pillée. À l'inverse, la collection de la *madrassa* al-Ašrafiya, aussi étudiée par K. Hirschler, comportait bien plus de manuscrits prestigieux, sur des sujets plus divers. Elle fut éclatée dès la fin de l'époque médiévale³³. Au XIX^e siècle, l'avidité des collectionneurs occidentaux changea radicalement la valeur de ces cahiers. Pour combler l'appel d'air suscité par le marché européen du manuscrit ancien, l'administration ottomane ordonna, en 1878, la centralisation des collections d'anciens manuscrits arabes au sein de la nouvelle Bibliothèque Publique de Damas : la Zāhirīya, devenue ensuite la Bibliothèque nationale al-Assad, et fraîchement renommée Bibliothèque Nationale syrienne³⁴. La collection d'Ibn 'Abd al-Hādī est aujourd'hui répartie dans plusieurs bibliothèques occidentales, mais est encore majoritairement conservée au cœur de la capitale syrienne. On ne sait pas vraiment ce qu'il est advenu de la collection depuis 2011.

Avant de poursuivre, il nous semble indispensable de revenir sur la référence du *K. al-Ġihād* à Damas. Celle-ci semble avoir confondu plus d'un chercheur. Ceux-ci ont hésité entre plusieurs systèmes de classement, n'ayant pas directement accès au fonds³⁵. L'article fondateur d'E. Sivan en 1966, alors que le manuscrit se trouvait encore à la Zāhiriya, a utilisé l'ancien système de cotation, vraisemblablement fondé sur le classement des compilations de livrets en provenance de la 'Umarīya³⁶. Le système le plus utilisé et le mieux compris par la recherche occidentale intègre les ensembles d'Ibn 'Abd al-Hādī à un catalogue plus large. Les nouvelles cotes sont alors 3796/11 pour les parties deux, huit et douze et 4511 pour la partie neuf. Bien qu'il semble toujours en vigueur à l'heure actuelle, un autre classement est disponible en ligne et insère le tout dans l'ensemble des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale syrienne. Le partir neuf se range

³³ *Ibid.*, p. 12 et 158 – 159.

³⁴ *Ibid.*, p. 64 – 65.

³⁵ CHRISTIE N., « Reflections on Editing ... », *op. cit.*, p. 133.

³⁶ SIVAN E., *op. cit.*, p. 198 ; Les cotes sont 20 pour la partie neuf et 60 pour la partie deux, huit et douze. Cette cotation anciennes fondée sur la numérotation des ensembles compilés (*mağmū'*) par Ibn 'Abd al-Hādī est la même employée par al-Sawwas, l'auteur du catalogue de la Zāhirīya ; AL-SAWWĀS Y., *Fihris mağāmī' al-madrassa al-'Umarīya fī Dār al-Kutub al-Zāhirīya bi-Dimašq*, Damas, al-Manzima al-'Arabīya, 1987, p. 300 – 301.

sous la cote 7635, tandis que les fragments deux, huit et douze se retrouvent sous les cotes 15469, 15470 et 15471³⁷.

La parenthèse refermée, revenons à la collection d'Ibn 'Abd al-Hādī. Dans l'objectif de sauvegarder le plus possible de traces d'un passé idéalisé, Ibn 'Abd al-Hādī n'appliquait vraisemblablement pas de politique de classement spécifique. Les quatre sections subsistantes du *K. al-Ġihād* – deux, huit, neuf et douze – se retrouvèrent dans deux compilations (*mağmū'*) différentes. Les parties deux, huit et douze étaient insérées l'une à la suite de l'autre dans un ensemble, tandis que la partie neuf se retrouvait isolée dans un autre. La perte des parties manquantes survint avant son acquisition par le collectionneur, puisque ce dernier ne les répertorie pas dans son catalogue (*fihris*). Des colophons antérieurs semblent indiquer que la division survint au VIII^e/XIV^e siècle. Alors que les quatre parties comportent toute l'indication d'un *waqf* d'un certain Yūsuf b. Muḥammad b. Maṣṣūr al-Hilālī (m. 710/1310), sans doute un aïeul d'Ibn 'Abd al-Hādī, la neuvième contient la marque d'une dotation en faveur de la *madrassa* al-Ḍiyā'īyya³⁸. K. Hirschler a noté que cette institution était l'une des seules à indiquer systématiquement ses possessions³⁹. Ainsi, les trois autres sections du traité ne furent jamais léguées à la Ḍiyā'īyya.

Ibn 'Asākir expliquait qu'al-Sulamī avait légué une armoire remplie de livre (*ḥizāna*) en *waqf* à son cercle d'étudiant (*ḥalqa*). On comprend désormais mieux le terme *hizāna*, qui désigne couramment une armoire ou une bibliothèque, mais qui contient ici plus probablement des notes de cours, des supports de travail⁴⁰. On comprend moins bien en revanche comment ces livrets ont pu être extraits des biens de la grande mosquée. Peut-être que, comme l'a souligné P. Manstetten, certains *ḥalqa* se construisaient déjà comme des institutions informelles autonomes, préfigurant les *madrassa*. Comme leur existence était fort liée à la personnalité de leur professeur, les livres atterrirent dans un héritage privé au moment où le *ḥalqa* d'al-Sulamī s'évapora. Quelque part au cours des deux siècles suivants, le traité tomba entre les mains des ancêtres d'Ibn 'Abd al-Hādī, mais fut démantelé alors qu'une partie rejoignit les collections de la Ḍiyā'īyya. Il est possible que la partie isolée n'échappât jamais totalement du contrôle de la famille, car, comme l'a expliqué K.

³⁷ *Fahāris maḥṣūṣāt al-maktaba al-waṭaniyya*, Damas, Maktabat al-Asad, <https://ketabonline.com/ar/books/103007> Consulté le 28/11/2025.

³⁸ Fondée au VII^e/XIII^e siècle dans le même quartier hanbalite de Ṣāliḥīya, elle fut notamment retenue pour avoir accueilli un grand nombre des disciples d'Ibn Taymmīyya (m. 728/1328). TAQĪ AL-DĪN AL-ADAMĪ, *Kitāb al-manwar fī rājiḥ al-muḥarar*, éd. par Walīd 'Abd Allāh al-Munīs, Beyrouth, Dār al-Baṣā'ir al-Islāmiyya, 2003, p. 61.

³⁹ HIRSCHLER K., *The Library ...*, op. cit., p. 96.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 98.

Hirschler, la forme la plus courante de *waqf* consistait en une donation charitable pour une institution pieuse devenant propriétaire d'un bien, tandis que le donateur en restait administrateur et continuait à en bénéficier jusqu'à sa mort ou celle de ses descendants⁴¹.

L'accès direct au manuscrit est toujours impossible, mis à part l'accès à des reproductions par des organismes situés en Péninsule arabique. Par miracle, nous avons mis la main sur la numérisation des parties deux, huit et douze, bien que les photographies en noir en blanc soient d'assez mauvaise qualité⁴². Il existe heureusement trois éditions modernes du traité. La première est celle qu'a annexée E. Sivan à son article pionnier. Il n'a cependant édité et traduit que la section deux. La deuxième édition est syrienne et a été publiée en arabe en Suhayl Zakkār en 2007⁴³. Celle-ci est complète, mais omet la plupart des notes marginales⁴⁴. Malheureusement, nous n'avons pas pu y avoir accès dans le cadre de cette étude. Le successeur de l'éditeur syrien est l'historien écossais Niall Christie. Une traduction anglaise est ajoutée à son édition arabe qui prend en compte toutes les notes et ratures qui caractérisent le document. N. Christie s'est admirablement efforcé de fournir le plus possible de clés de lecture en notes de bas de page, et à y déblayer le chantier de l'identification des emprunts littéraires. Son édition n'est, cela dit, pas exempte de défauts. A. Zouache a déploré le manque de rigueur éditoriale qui a conduit l'éditeur à ignorer l'utilisation d'une transcription académique de l'arabe⁴⁵. Sans voyelles longues ni points diacritiques signalés sur les caractères latins, il est parfois difficile d'appréhender la recherche onomastique, par exemple. Malgré tout, c'est bien cette dernière édition qui est à la base de notre travail de recherche.

DICTIONNAIRES BIOGRAPHIQUES

La littérature biographique arabo-musulmane plonge ses racines dans les premiers siècles de l'Islam. Les notables consignés dans les dictionnaires étaient, à l'origine, organisés selon leur statut (*tabaqāt*). Ce terme pouvait aussi bien renvoyer aux couches générationnelles remontant au

⁴¹ *Ibid.*, p. 95 – 96.

⁴² Alukah.net, *Taḡmī' maḡāmī' al-madrasa al-'Umarīya bi-l-Zāhirīya*, <https://www.alukah.net/library/11358/>, Consulté le 28/11/2025.

⁴³ AL-SULAMĪ, « Kitāb al-Ġihād », dans ZAKKĀR S. (éd.), *Arba 'a kutub al-jihād min 'aṣr al-ḥurūb al-ṣalibiyya*, Damas, al-Takwīn, 2007, p. 41 – 165.

⁴⁴ BOJ, p. 6.

⁴⁵ ZOUACHE A., « Niall Christie (éd.), The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106) », dans *Cahiers de civilisation médiévale. Xe-XIIIe siècle*, n°240, 2017, p. 388.

Prophète Muḥammad qu'à leur classe sociale. Les avis divergent quant à la naissance de ces dictionnaires. Selon I. Hafsi, ils émergent par la nécessité de la critique du hadith. L'une des fonctions incontournables de la plupart de ces registres obituaires était, en effet, d'interroger la fiabilité des transmetteurs et de déterminer la plausibilité de leurs connexions avec d'autres. Pour W. Heffening, en revanche, le goût pour la généalogie et la biographie caractérise fondamentalement la culture arabe, tandis que F. Rosenthal a considéré que la division chronologique en génération était proprement islamique, découlant naturellement des concepts de Compagnons et Successeurs⁴⁶. Ces différents points de vue convergent toutefois sur la volonté d'établir une histoire sacrée des hommes de sciences et de la transmission des savoirs. Très tôt, la littérature généalogique embrasse de nouveaux champs du savoir, comme la médecine, la linguistique et la poésie, le droit. La classification géographique gagna très vite de l'intérêt chez les auteurs qui cherchaient ainsi à dépeindre l'histoire érudite des grandes villes islamiques, puis de leur propre patrie. Afin de faciliter la prise en main de leurs ouvrages, certains biographes adoptèrent le classement par ordre alphabétique, comme Ibn 'Asākir au VI^e/XII^e siècle ou Ibn Ḥallikān (m. 681/1282) au VII^e/XIII^e siècle⁴⁷.

Les dictionnaires biographiques arabes représentent une source centrale pour l'histoire médiévale islamique. Ils contiennent une information dense et parfois difficile à mobiliser ou à mettre en perspective, mais sont évidemment essentiels à toute étude prosopographique. Ils s'avèrent être une clé de décryptage pour les chaînes de transmission qui essaient le *K. al-Ġihād*. Plusieurs de ces dictionnaires anciens sont mobilisés au cours de notre étude. Nous nous efforcerons d'en présenter rapidement deux d'entre eux.

Le dictionnaire le plus important pour notre recherche est aussi l'un des plus volumineux, si ce n'est le plus imposant des ouvrages de toute la littérature islamique. Il s'agit de l'*Histoire de Damas* d'Ibn 'Asākir (m. 571/1076). Son auteur, issu d'une grande famille de juristes et traditionnistes chaféites damasquins, atteint une renommée si grande qu'il devint l'une des figures tutélaires de la Syrie contemporaine. Né en 499/1105, il accumula, au cours de sa vie et de ses voyages, une grande quantité de connaissances, et mit sa plume et son influence au service des princes sunnites dans leur lutte contre les chiïtes et les Croisés⁴⁸. Il conçut son dictionnaire sur le

⁴⁶ GILLIOT C., « Ṭabaḳāt », dans EI².

⁴⁷ IBN ḤALIKĀN, *Kitāb waḳfiyat al-a'yān*, vol. 1, éd. par Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968, p. 2.

⁴⁸ ELISSÉEFF N., « Ibn 'Asākir », dans EI².

modèle de celui composé par al-Hāṭib al-Baġdādī (m. 463/1071) pour la ville de Bagdad. Fruit du travail de toute une vie, l'ouvrage et l'exemplaire le plus complet, conservé à la Zāhiriyya, consiste en 18 volumes et quelque 16 000 folios ! La finalisation et la transmission de cet immense dictionnaire furent aussi l'œuvre de son fils, al-Qāsim.

La masse documentaire a longtemps ralenti l'édition critique d'un tel dictionnaire, et donc son emploi et son étude efficace par la recherche contemporaine, sans toutefois que sa place primordiale ne soit oubliée. La première tentative qui parvint à finaliser son édition complète fut celle du *Dār al-Fikr* de Beyrouth, publiée entre 1995 et 2001. Malgré ses nombreux défauts éditoriaux, régulièrement pointés par les spécialistes, elle reste la plus accessible et la plus usitée. Elle est, en effet, rendue largement et gratuitement accessible en ligne sur la bibliothèque virtuelle *al-Maktaba al-Shamela*. L'édition syrienne est unanimement reconnue comme plus sérieuse. Malheureusement, la qualité est payée au prix d'un travail harassant, interminable et plusieurs fois mis en péril. Le projet a été lancé dans les années 1950 et n'est toujours pas achevé et suspendu depuis 2011⁴⁹. Hélas, l'accès aux volumes existant de cette édition est bien plus difficile. Elle n'existe pas en format numérique, et n'est pas abondamment diffusée dans les bibliothèques universitaires. C'est donc l'édition de Beyrouth qui a été exclusivement employée au cours de ce travail. Celle-ci intègre également un abrégé damasquin d'Abū Šāma (m. 665/1267) qui comble les parties disparues de l'œuvre originale⁵⁰. Un second abrégé a quelques fois été consulté séparément sur la plateforme *shamela.ws* : le résumé d'Ibn Manẓūr (m. 711/1311), le très fameux lexicographe et producteur du *Lisān al-ʿArab*, dictionnaire de langue arabe encore prééminent à ce jour⁵¹.

En parallèle de la compilation d'Ibn ʿAsākir, les œuvres de l'historien al-Ḍahabī (m. 748/1348) sont fréquemment consultées au cours de notre recherche. Al-Ḍahabī fut reconnu, par ses successeurs, comme l'un des phares de son époque. Il fut l'auteur d'innombrables écrits qui révèlent l'âpre concurrence et les rivalités qui animaient les savants de l'époque mamelouk. Ses deux œuvres majeures mises à contribution présentement sont le *Taʾrīḥ al-Islām* (« Histoire de l'Islam ») et le *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* (« Biographie des nobles personnages »). Ces deux ouvrages composites adoptent une approche globalisante de la prosopographie islamique en

⁴⁹ MANSTETTEN P., *op. cit.*, p. 44 – 45.

⁵⁰ *Ibid.* ; ANTRIM Z., « Abū Shāma Shihāb al-Dīn al-Maḡdisī », dans EI³.

⁵¹ BAALBAKI R., « Ibn Manẓūr », dans EI³.

recensant la vie des savants et des illustres personnages dans les grands centres où l'Islam s'est développé depuis l'époque des Compagnons. L'apport d'al-Dahabī à l'examen biographique est précieux, puisque ce dernier renouvelait, en son temps, le champ des biographies historiques damasquines⁵². Si cet historien demeure, comme ses prédécesseurs, largement dépendant de l'héritage d'Ibn 'Asākir, il est clairement apparu au cours de cette étude qu'il eut accès à d'autres sources, éclairant d'une lueur nouvelle les biographies stéréotypées des savants musulmans.

Les dictionnaires arabes sont la conséquence des agendas de leurs auteurs. Ibn 'Asākir cherchait à monumentaliser un passé glorieux à sa ville. C'était également un chaféite et un acharite convaincu, très critique à l'égard des hanbalites radicaux. Al-Dahabī se servait de ses notices biographiques pour attaquer ses concurrents académiques à l'obtention de postes prestigieux dans les institutions religieuses de son temps. La critique rigoureuse de ces dictionnaires n'est pas le propos du présent travail et est discutée dans de nombreuses études parallèles. Ces dictionnaires nous sont utiles pour obtenir des informations relativement « neutres », comme les lieux, les dates ou le jargon de la transmission. En définitive, nous les employons comme ils ont été conçus : pour porter un regard critique sur les chaînes de transmission. Bien sûr, nous prenons garde à ne pas nous faire emporter par l'illusion d'ordre et d'uniformité qu'ils véhiculent. Ils servent à éclairer le document issu de la pratique concrète de la transmission qu'est le *K. al-Ġihād*. Nous élargissons, par endroits, notre corpus de dictionnaires qui sont tous consultés sur *Shamela*. Il convient désormais d'expliquer la méthode et les outils utilisés lors de ce mémoire.

MÉTHODE

Le champ de la présente étude est avant tout prosopographique. Il requiert donc bien souvent d'adopter des méthodes quantitatives. Pour mener à bien ces recherches, nous avons fait le choix de dresser un tableau statistique général transcrivant, le plus fidèlement possible malgré les affres de l'abstraction, l'œuvre d'al-Sulamī. Le traité se retrouve découpé en unités textuelles de diverses natures. Celles-ci peuvent être divisées en deux grands ensembles : les gloses d'al-Sulamī qui sont surtout composées de commentaires lexicaux, et les interpolations issues de sources d'autorité, comme le Coran, les hadiths et les commentaires des pieux prédécesseurs de l'auteur. Ce dernier ensemble intéresse principalement notre analyse. Une grande part de ces unités sont pourvues de

⁵² BORI C., « al-Dhahabī », dans EI³.

chaines de garants (*isnād*). Elles sont l'objet principal du tableau qui détaille chaque étape de transmission. Le dépouillement des grands dictionnaires islamiques médiévaux permet d'identifier la plupart de ces garants. Il enrichit grandement le tableau des éléments cruciaux, comme les dates et les lieux de la transmission. Les quelques bribes fournies directement par les *isnād* du *K. al-Ğihād* sont bien sûr à privilégier. Cependant, elles sont, le plus souvent, absentes et, à défaut, elles sont remplacées par les dates et lieux de décès des transmetteurs.

Une telle méthodologie permet d'accéder à de nouvelles dimensions de l'œuvre. Elle met en évidence les tendances générales, permet plus facilement l'identification systématique par la désambiguïsation des noms de personnes. Tout l'arbre généalogique de la transmission des traditions reprises par al-Sulamī se dévoile et creuse de nouvelles interrogations qui seront détaillées en fin de ce chapitre introductif.

Il faut néanmoins d'emblée effectuer quelques remarques sur les biais et les limites du tableau. La transposition du *K. al-Ğihād* sur un grand tableau de données se fait au prix d'une abstraction des unités textuelles. La définition de celles-ci dépend de choix personnels qui méritent d'être éclaircis. De quoi se composent ces unités ? Dans l'idéal, elles commencent par une chaîne de transmission et s'achèvent avec le contenu de la tradition ou de l'extrait concerné. Mais toutes les unités ne dépendent pas de chaînes : certaines sont des remarques personnelles de l'auteur, d'autres sont tout simplement des traditions et des extraits justifiés par des chaînes incomplètes ou qui en sont totalement dépourvues. Il est, de plus, parfois difficile de discerner l'endroit où s'arrête la tradition concernée par une chaîne tant les cas de figure divergent. Dans certains cas, plusieurs traditions distinctes sont transmises ensemble sous un même garant ; dans d'autres, la continuité textuelle d'un hadith est interrompue par des interpolations. Dans la majorité des cas, pour n'oublier aucune interpolation, nous avons fait le choix de l'exhaustivité, quitte à segmenter des traditions en plusieurs unités. D'autres problèmes concernent directement l'*isnād*. Certaines étapes de transmissions sont occupées par plus d'un individu. De nouveau, pour ne pas effacer la trace de maîtres conjoints tout en préservant la cohérence du tableau, nous préférons consacrer une nouvelle ligne à la même tradition. Dans ces cas, plusieurs lignes peuvent porter le même numéro d'unité textuel. Ces quelques contraintes et choix éditoriaux produisent parfois des doublons qui sont la source d'un biais statistique. Par exemple, lorsqu'un tel est dit « cité quinze fois dans l'œuvre », il faut comprendre « quinze occurrences dans le tableau ». Conscients de ces biais et de

ces choix d'angles, nous nous sommes efforcés de construire notre tableau et de poursuivre notre étude de manière cohérente.

HISTORIOGRAPHIE DU *K. AL-ĞIHĀD*

E. Sivan a ouvert l'appétit des historiens pour le traité d'al-Sulamī. Il a publié un article à son sujet en 1966, complété par une édition critique et d'une traduction de « passages choisis », essentiellement de la partie deux, celle qui contient les discours exhortatifs et les descriptions géopolitiques des Croisades⁵³. C'est par la lunette de cette première édition partielle que la majorité de la communauté scientifique a accédé à l'ouvrage qui s'est timidement et progressivement fait une place de choix dans l'historiographie de la Première Croisade. Dans les années qui suivent l'article de E. Sivan, H. Dajani-Shakeel et T. Bianquis ont rapidement évoqué le traité dans leur contribution scientifique sur la promotion du jihad contre les croisés dans les milieux poètes arabes, d'une part, et sur les tensions animant la société religieuse à Damas de la même période⁵⁴. Mis à part quelques mentions rapides dans des ouvrages généraux, l'étude du *K. al-Ğihād* n'a pris de l'ampleur qu'au début des années 1990 avec H. Dajani-Shakeel qui est revenue, en 1991, sur la perception des croisades par les chroniqueurs musulmans médiévaux et modernes⁵⁵. La chercheuse palestinienne a souligné les positions avant-gardistes d'al-Sulamī. La thématique de la perception de l'étranger, alors très en vogue, a alors fait surgir le *K. al-Ğihād* dans les travaux de N. Elisséeff, R. Irwin et C. Hillenbrand. En 1999, N. Christie a défendu une thèse sur la comparaison des sources latines, musulmanes, byzantines et juives sur la présence franque en Terre sainte⁵⁶. Jusqu'au début du XXI^e siècle, le monde scientifique, limité par l'édition partielle du texte, s'est restreint à

⁵³ SIVAN E., *op. cit.*

⁵⁴ DAJANI-SHAKEEL H., « Jihad in twelfth-century Arabic poetry: a moral and religious force to counter the Crusades », dans *The Muslim World*, n. 66, 1976, p. 99 – 100 ; BIANQUIS T., « La transmission du hadith en Syrie à l'époque fatimide : cinq notices tirées de "L'histoire de la ville de Damas" d'Ibn 'Asākir », dans *Bulletin d'études orientales*, n.° 25, 1972, p. 85 – 95.

⁵⁵ HOLTT P. M.K., *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, Londres / New York, Routledge, 1986 ; DAJANI-SHAKEEL H., « A reassessment of some medieval and modern perceptions of the counter-crusade », dans DAJANI-SHAKEEL H. et MESSIER R. (éd.), *The Jihād and its Times: Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz*, Ann Arbor, Center for Near Eastern and North African Studies, 1991, p. 41 – 70.

⁵⁶ ELISSÉEFF N., « The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the first Latin Kingdom of Jerusalem », dans SHATZMILLER M. (éd.), *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, Leiden / Boston, Brill, 1993, p. 162 – 172 ; HILLENBRAND C., *The Crusades : Islamic Perspectives*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999 ; IRWIN R., « Islam and the crusade, 1096-1699 », dans RILEY-SMITH J. (éd.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Londres, Oxford University Press, 1995, p. 217 – 259 ; CHRISTIE N., *Levantine Attitudes towards the Franks during the Early Crusades (490/1096 - 564/1169)*, University of St Andrews, 1999 [Thèse de doctorat].

l'approche choisie par E. Sivan. Une approche comparative a émergé dans les années 2000, tandis que le miroir des Croisades a continué de dominer les approches. N. Christie et D. Gerish ont cherché à mettre les discours propagandistes chrétiens et musulmans sur la guerre sainte en parallèle, suivis de P. Chevedden qui en a aussi profité pour remettre l'historiographie de la compréhension mutuelle des Croisés et des musulmans⁵⁷. A.-M. Eddé a proposé une comparaison du traité d'al-Sulamī avec les écrits exhortatoires du temps de Saladin⁵⁸.

En 2007, l'historien syrien S. Zakkār a publié la première édition de toutes les parties connues du traité, probablement en consultant directement l'original de Damas⁵⁹. En parallèle, N. Christie a travaillé sur une reproduction fournie par la « Juma Al-Majid Center for Culture and Heritage » de Dubaï. Il a publié sa propre édition et sa traduction en langue anglaise en 2015⁶⁰. Ces deux nouvelles éditions, permettant un nouvel accès complet à la source, ont relancé l'intérêt de la recherche et permis de nouvelles questions.

Les chercheurs jordaniens 'I. 'Uqla et Y. Banī Yāsīn ont publié en 2014 une étude détaillée sur le *K. al-Ġihād*, ses sources et sa méthode⁶¹. Leur contribution est pionnière dans l'émancipation du traité d'al-Sulamī, jusqu'ici cantonné à servir d'annexe à l'historiographie des Croisades. N. Christie est auteur d'une série d'articles approfondissant les dimensions eschatologiques du texte et l'argumentaire déployé par le grammairien syrien⁶². En 2016, K. Goudie a conclu sa thèse sur la réinvention du jihad au VI^e/XII^e siècle, par l'étude des approches d'al-Sulamī et d'Ibn 'Asākir tout en les remettant en perspective avec des traités antérieurs⁶³. Le sujet de la réorientation du jihad et les liens entre les deux auteurs syriens avaient déjà été étudiés dans deux publications de S. Mourad et J. Lindsay qui ont conclu qu'Ibn 'Asākir, s'il avait sans doute connaissance du travail

⁵⁷ CHRISTIE N. et GERISH D., *op. cit.* ; CHEVEDDEN P., « The Islamic Interpretation of the Crusades ... », *op. cit.* ; ID., « The View of the Crusades ... », *op. cit.*

⁵⁸ EDDÉ A.-M., « Le paradis à l'ombre des sabres » : discours sur le jihad à l'époque de Saladin », dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. LXII, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2009, p. 325 – 352.

⁵⁹ ZAKKĀR S., *op. cit.*

⁶⁰ BOJ ; CHRISTIE N., « Reflections ... », *op. cit.*, p. 133.

⁶¹ 'UQLA 'I. M. et BANĪ YĀSĪN Y., *op. cit.*, p. 929 – 945.

⁶² CHRISTIE N., « Jerusalem in the Kitāb Al-Jihād of Alī b. Tahir Al-Sulamī », dans *Medieval Encounters*, vol. 13, n.° 2, 2007 ; CHRISTIE N., « Motivating Listeners in the Kitāb al-Jihād of 'Alī b. Tahir al-Sulamī (d. 1106) », dans *Crusades*, vol. 6, 2007, p. 1 – 14 ; CHRISTIE N., « Paradise and hell in the Kitāb al-jihād of 'Alī b. Tahir al-Sulamī (d. 500/1106) », dans GÜNTHER S. et LAWSON T., *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, vol. 1, Leiden / Boston, Brill, 2017, p. 407 – 421.

⁶³ GOUDIE K., *The Reinvention of Jihād in Twelfth Century al-Shām*, University St Andrews, 2016 [Thèse de doctorat].

de son prédécesseur, choisit de ne pas le reprendre⁶⁴. Tout récemment, deux nouveaux articles ont paru autour du *K. al-Ġihād*. N. Christie est revenu sur son édition critique, nourrissant la réflexion autour des problématiques de l'édition et de la traduction scientifique. Il s'est proposé de combler une lacune dans la recherche récente sur le traité qui est celle d'une étude codicologique approfondie du manuscrit⁶⁵. L'historien allemand B. Reier a produit une étude détaillée des certificats d'audition (*sama'a*) du traité et en se concentrant sur son audience⁶⁶. En revenant aussi sur les compilations de hadiths sur le jihad produites par d'Ibn 'Asākir, il a tenté de déconstruire la lecture faussée ou au moins exagérée que l'on a de ces sources comme des discours exhortatifs et polémiques. Selon lui, les chercheurs ont trop souvent eu tendance à ignorer le genre littéraire dont ils étaient réellement issus. Il a démontré qu'avant d'être des outils de propagande, ces ouvrages répondaient aux normes et aux impératifs de la transmission de la tradition islamique.

PROBLÉMATIQUE ET PLAN

Les premières recherches sur le *K. al-Ġihād* ont interrogé sa place dans le contexte des Croisades. Les historiens ont ensuite tenté de replacer l'œuvre dans le cadre plus large des ouvrages normatifs sur le jihad. Les quelques entreprises comparatives menées dans ce champ n'ont pour l'instant pas révélé de paternité claire entre l'ouvrage d'al-Sulamī et ceux de ses prédécesseurs ou successeurs sur le jihad. Il reste que tous les héritages croisés que renferme le traité d'al-Sulamī n'ont, pour l'instant, toujours pas été sérieusement mis en perspective. 'I. 'Uqla et Y. Banī Yāsīn ont ouvert un chemin en ce sens en dressant l'ébauche d'une liste des ouvrages très probablement mobilisés par al-Sulamī, tandis que B. Reier a, plus récemment, appelé à modérer l'engouement des chercheurs autour de la singularité de l'œuvre. Ce mémoire se place dans la continuité de cette approche et cherche à replacer dans son milieu savant damasquin du V^e/XI^e siècle, d'avant la Croisade.

Un premier axe de notre recherche se situe dans l'histoire de l'écrit, des écrits. Quels sont les rapports entre l'écrit et l'oral dans les sources du *K. al-Ġihād* ? Quelle est la place des notes de

⁶⁴ MOURAD S. et LINDSAY J., *The Intensification ...*, *op. cit.* ; MOURAD S. et LINDSAY J., « Sunni Jihād Propaganda in Seventh/Thirteenth-Century Damascus: An Analysis of the Colophons (Samā'āt) on Ibn 'Asākir's Forty Ḥadīths », dans JUDD S. et SCHEINER J. (éd.), *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Leyde / Boston, Brill, 2017, p. 64 – 92.

⁶⁵ CHRISTIE N., *Reflections ...*, *op. cit.*

⁶⁶ REIER B., « The Reception of Jihād Literature in the Crusading Period », dans *Crusades*, vol. 21, 2022, p. 65 – 90.

cours, des supports de travail et des aide-mémoires dans la rédaction du traité et quelle autorité leur est conférée ? Il s'agit ensuite d'interroger l'intertextualité dans le *K. al-Ġihād*. Dans quelles mesures l'auteur du traité parvient-il à exploiter des œuvres anciennes pour reconstruire une œuvre nouvelle ? Quel rapport ce dernier entretient-il, d'ailleurs, avec ces œuvres, et avec la notion même d'œuvre ?

Ces questions mènent à un deuxième grand axe : les hommes de la transmission⁶⁷. Qui sont les savants et les transmetteurs des traditions sur le jihad, quels sont leurs formations et leurs rôles à la période postcanonique ? Quelles sont les modalités de leur mobilité géographique ? Dans quelles mesures le *K. al-Ġihād* peut-il être considéré comme le produit d'un jihad syrien ?

Une première partie de ce travail est consacrée à l'étude de la notion de transmission elle-même. Tout d'abord, nous nous concentrerons sur le sens technique et pratique des termes relatifs à la transmission jalonnant les chaînes de garants du traité. Nous verrons ainsi ce qu'ils impliquent dans la présupposée dualité de l'oral et de l'écrit. Ensuite, nous nous pencherons sur les multiples interpolations textuelles qui se cachent dans l'œuvre du grammairien de Damas. Nous porterons une grande attention à la façon dont celle-ci sont intégrées au discours, et adopterons le regard de l'auteur sur les « œuvres » et la définition qu'il sembla accorder à chacune d'elles. Ce sera aussi l'occasion d'aborder la diffusion et la sauvegarde de ces œuvres au travers de leur matérialité replacée dans le contexte damasquin d'alors. Nous mobiliserons, pour ce faire, travaux spécialisés et éditions de textes en abondance, ainsi que sources primaires non éditées, mais décodées par l'excellent travail de K. Hirschler sur la collection d'Ibn 'Abd al-Hādī, partiellement accessible en ligne.

Dans la seconde partie, nous porterons le regard sur les hommes de la transmission, la société de garants. Nous commençons par évaluer la construction des savants religieux musulmans en examinant le cadre de leur formation de jeunesse. Pour ce faire, nous étudions la structure des âges de ces étudiants de la tradition prophétique. Ensuite, nous attacherons un grand intérêt à la mobilité du savant musulman, et prioritairement celle des maîtres contemporains d'al-Sulamī. Un examen vertical des chaînes de transmission contenues dans le traité permettra enfin de remettre en perspective la circulation des traditions, particulièrement celles relatives à la guerre sainte, à

⁶⁷ Précisons qu'il ne s'agit, dans le cas du *K. al-Ġihād*, que d'hommes. Nous n'avons pas relevé de femmes parmi les garants. Au sujet des femmes dans la transmission du hadith à Damas et à la même époque, cf. LUESCHER S., *Medieval Metadata. Samā'āt as a Source for the Social History of Damascus (1150-1350)*, Freie Universität Berlin, 2019 [Mémoire de master].

l'échelle du monde islamique, et d'interroger la place qu'y occupa la ville de Damas à l'aube du VI^e/XII^e siècle, avant les efforts colossaux fournis par les princes zangides et ayyoubides pour restaurer une idéologie de jihad triomphant.

PREMIÈRE PARTIE : L'ORALITÉ ET L'ÉCRIT DANS LA TRANSMISSION

Au milieu du IV^e/X^e siècle, la majorité des savants se prononçaient en faveur de la conservation et de la transmission de ces recueils, tandis que les puristes de la diction par la mémoire devenaient de plus en plus marginaux. L'oralité et l'écrit existaient en symbiose. L'un des marqueurs les plus prononcés de cette coexistence était le certificat d'audition (*samā'*). Inscrit en colophon en début ou en fin d'ouvrage, il exerçait la double fonction de rendre compte des modalités de la séance de transmission et certifiait ses auditeurs d'une part. D'autre part, il authentifiait le manuscrit lui-même en attestant que ce dernier était bien passé par les codes traditionnels de la transmission orale. Le document, ainsi affublé d'un ou plusieurs certificats d'auditions, dépassait alors la fonction de simple aide-mémoire. Il devenait la « source » (*aṣl*) strictement délimitée que le receveur était autorisé à transmettre. Dans le même temps, puisque l'écrit s'était rendu indispensable à une transmission assurée, le manuscrit d'origine devenait la clé de l'authenticité de la transmission. La perte du manuscrit certifié représentait alors une catastrophe pour son propriétaire qui y perd, en théorie, sa légitimité à transmettre. Toute la Communauté en pâtissait puisqu'elle perdait un lien direct avec le Prophète⁶⁸.

Les *samā'* des écrits de traditions postcanoniques ont suscité un grand intérêt parmi les chercheurs. Ceux de la majorité du corpus damasquin, compris entre le milieu du VI^e/XII^e et le milieu du VIII^e/XIV^e siècle, ont déjà été recensés et classifiés⁶⁹. Grâce à ce répertoire naviguant entre les colophons de centaines de documents, des enquêtes novatrices de sociologie historique ont pu être produites⁷⁰. À côté de ces travaux fort utiles, nous pensons qu'il est possible d'inverser la méthode : analyser des centaines de *samā'* au travers d'un seul document. En effet, les *isnād* conservent la mémoire de séances de transmissions anciennes⁷¹. Elles apparaissent de façon

⁶⁸ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 48 – 50.

⁶⁹ LEDER S., AL-SAWWĀS Y. et AL-SĀĠARĠ M., *Mu'ḡam al-samā' āt al-dimašqīya: al-muntaḥaba min sanat 500 ilā 750*, Damas, Ifpo, 1996.

⁷⁰ HIRSCHLER K., *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: a Social and Cultural History of Reading Practices*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2012 ; LUESCHER S., *op. cit.*

⁷¹ L'historicité de l'*isnad* anime les plus grands débats dans la recherche scientifique autour de l'Islam des premiers siècles. Les historiens s'accordent toutefois sur la fixation de l'*isnad* et sur la rigueur des termes de la transmission ; GÜNTHER S., « Due Results in the Theory of Source Criticism in Medieval Arabic Literature », dans *al-Abḥath*, vol. XLII, 1994, p. 13 – 15 ; GÜNTHER S., « Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies », dans *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 32, n°1, 2005, p. 81.

abrégée, amputée de leur liste d'auditeurs, puisqu'elles sont concentrées sur la présence de l'auteur, rarement pourvues de leurs données spatiotemporelles. En revanche, les modalités techniques de la transmission sont conservées et fournissent des détails précieux sur le parcours et la position hiérarchique d'un auteur et sur la manière dont il considère les œuvres littéraires qu'il reçoit. Ce chapitre propose de plonger dans le jargon technique de la transmission dans le *K. al-Ġihād*, de tenter de le décrypter dans un premier temps. Puis, dans un second temps, grâce à ces clés, d'explorer le champ des références littéraires d'al-Sulamī et la manière dont il se les approprie.

LES MODALITÉS DE LA TRANSMISSION

Les théoriciens médiévaux du hadith s'accordaient sur la validité de trois modalités d'acquisition du savoir. Dans la première, le maître récitait et les étudiants écoutaient. La deuxième prend le contrepied de la première : l'étudiant récitait au maître qui le corrigeait ensuite. La troisième correspond au cas pour lequel l'étudiant écoutait l'un de ses camarades réciter au maître⁷². Si tous ces modes étaient généralement acceptés, la hiérarchie entre les trois était débattue par les traditionnistes. Le point de désaccord se situait autour de la capacité du maître à se concentrer et à détecter les erreurs dans la transmission. Si le manuel influent de la fin de l'ère postcanonique d'Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643/1245) fit pencher l'avis général envers la première méthode, ses prédécesseurs étaient moins catégoriques. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071) les considérait comme équivalentes tandis qu'un al-Mayyānīšī (m. 581/1185) tenait pour la deuxième méthode⁷³.

Un jargon spécifique vise à déterminer les modalités de transmission de chaque échelon de l'*isnād*. Une chaîne de garants se présente comme suit : « un tel m'a transmis ce qu'un tel m'a transmis, ce qu'un tel m'a transmis, etc. ». Quels sont les termes employés pour décrire l'action de transmettre ? Al-Sulamī ou son scribe emploie régulièrement des abréviations pour les échelons antérieurs, mais le dernier stade, celui de l'auteur du traité, est souvent maintenu entier et fournit de précieux éléments. Les formules permettent de déterminer qui récite et ce qu'il récite.

La question du sens précis de ces formules anima particulièrement l'esprit des traditionnistes qui produisirent plus d'un manuel pour la traiter. Ces derniers, à l'instar de ceux d'al-Rāmhurmuzī

⁷² ALSEHAIL M., *op. cit.*, p. 37.

⁷³ LIBRANDE L., « The Supposed Homogeneity of Technical Terms in Hadith Study », dans *The Muslim World*, vol. 72, n°1, 1984, p. 42 ; ALSEHAIL M., *op. cit.*, p. 43 – 44 ; DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 48.

(m. avant 360/971), d'al-Ḥākim al-Naysābūrī (m. 405/1014), al-Ḥāṭib al-Baġdādī, d'al-Mayyānīšī ou d'Ibn al-Ṣalāḥ ont été quelque peu étudiés et partiellement édités. Le moindre des constats de la recherche est qu'il n'existe pas d'homogénéité temporelle dans l'utilisation de ces formules⁷⁴. La recherche contemporaine s'est surtout concentrée sur ces traités normatifs. À l'inverse, l'usage pratique de la terminologie n'a reçu qu'une attention limitée, malgré l'abondance des sources utilisables à cette fin. L'une des seules études systématiques à ce jour, et à notre connaissance, a été menée par S. Bowen Savant et M. Seydi. Les premiers résultats abondants de leur étude quantitative, toujours en cours, de la transmission dans l'*Histoire de Damas* d'Ibn 'Asākir ont été publiés, en ligne, dans le cadre du *Kitab-Project*. Cette profonde analyse sur un corpus titanesque sert de modèle à la présente étude⁷⁵.

Nous tenterons, dans ce chapitre, de décortiquer les nuances entre les deux termes les plus courants – mais non moins énigmatiques – des *isnād* : *aḥbara* et *ḥaddaṭa*. Nous nous pencherons sur leur usage dans le *K. al-Ġihād* et nous observerons les parallèles dans les traités normatifs. *Aḥbara* signifie couramment « informer, faire savoir, rapporter ». *Ḥaddaṭa* possède le sens très proche de « raconter, transmettre ». Les deux verbes sont transitifs et nécessitent de ce fait des compléments pour préciser leur sens : pour déterminer ce qui est raconté et à qui il l'est. Le traité d'al-Rāmhurmuzī témoigne, au IV^e/X^e siècle, des tensions qui existaient à son époque sur la spécificité des deux termes⁷⁶. Par les traditions qu'il invoque, il tend à démontrer que la plupart des anciens prêtaient à *ḥaddaṭa* le sens d'une récitation personnelle du maître, tandis que *aḥbara* représente la récitation faite au maître⁷⁷. Il relate une tentative de différencier syntaxiquement leurs propriétés, avançant que *ḥaddaṭa* et son sujet se suffisent à eux même, alors qu'*aḥbara* appelle à préciser un « informateur » (*muḥbir*) qui effectue réellement l'action d'informer⁷⁸. Il relaye dans

⁷⁴ LIBRANDE L., *op. cit.*, p. 34 – 39 ; DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 120 – 123 ; GÜNTHER S., « Assessing the Sources ... », p. 80 ; Les théoriciens médiévaux étaient bien conscients de la fragilité sémantique des termes qu'ils employaient pour documenter fidèlement la transmission de la tradition. De nombreux hadith circulent à ce sujet comme celui qui prêtent à Mālik b. Anas le désintérêt pour la distinction entre *aḥbara* et *ḥaddaṭa* que nous allons discuter dans ce chapitre. Dans le même temps, mêmes les plus critiques vis-à-vis d'une approche pointilleuse sont préoccupés par une certaine justesse et précision de l'usage de ces termes. Al-Mayyānīšī qui jugeait obsolète toute différenciation entre *aḥbara* et *ḥaddaṭa* veillait tout de même à consacrer un petit manuel pointu sur la question.

⁷⁵ KITAB Project, <https://kitab-project.org> Consulté le 26/11/2025.

⁷⁶ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 120.

⁷⁷ AL-RĀMHURMUZĪ, *al-Muḥaddiṭ al-Fāṣil bayna al-Rāwī wa-l-Wā'ī*, éd. par Muḥammad 'Aġġāġ, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1984, n°470 – 73, p. 425 – 427 ; LIBRANDE L., p. 42.

⁷⁸ AL-RĀMHURMUZĪ, *op. cit.*, n°654 – 55, p. 519 – 520 ; L'explication lexicographique cryptique d'al-Rāmhurmuzī est accompagnée par une parabole tout aussi nébuleuse censée éclairer son sens. Les explications lexicographiques et grammaticales étaient souvent artificiellement construites pour servir le propos des auteurs, cf. KOPF L., « Religious Influences on Medieval Arabic Philology », dans *Studia Islamica*, n°5, 1956, p. 33 – 59 ; NOY

le même temps une foule d'avis contraires à une application stricte de ces définitions : l'une des méthodes n'étant pas meilleure que l'autre, il est permis d'interchanger leur sens et leur utilisation⁷⁹. Al-Ḥākim al-Naysābūrī et al-Ḥaṭīb al-Baġdādī reprenaient la même distinction dans leur compilation de traditions⁸⁰. Le Mecquois al-Mayyānīšī, qui écrit dans une optique différente : celle de la composition d'un manuel concis à destination d'étudiant, mentionne rapidement les débats qui subsistaient encore à son époque, mais n'a plus besoin de tradition pour soutenir que les deux termes sont parfaitement interchangeables. Ibn al-Ṣalāḥ revient, pour sa part, sur la complexité de la question en rappelant d'abord que, si la distinction stricte n'est pas fondée, elle agit toujours comme convention dans le milieu des traditionnistes de son temps. Pour lui, *aḥbara* renvoie clairement à la récitation au maître. *Ḥaddaṭa* est plus ambigu : même s'il reconnaît qu'il était traditionnellement utilisé pour signifier le contact direct, il se retrouvait employé par des savants, de son époque, pour sous-entendre une transmission indirecte, par *iġāza*, sur lequel nous reviendrons plus loin⁸¹.

AḤBARA

Les phrases en *aḥbara* sont les plus courantes dans les *isnād* du traité (99 ; Fig. 1). Elles comprennent les formes *aḥbaranā* (« il nous a informé ») et *aḥbaranī* (« il m'a informé »). Le verbe est parfois condensé en *abnā*.

QIRĀ'AT

Provenant de la racine *qara'a*, qu'on retrouve aussi dans le mot Coran (*qur'ān*), la *qirā'at* était, à l'origine, fortement liée au Livre saint de l'Islam. Elle désignait une variante de lecture ou plutôt de récitation autorisée et scrupuleusement transmise du Coran. La récitation de la Révélation mohammadienne devait souvent s'accomplir souvent sans support textuel⁸². De nos jours, l'arabe moderne emploie *qara'a* pour désigner simplement la lecture. Fondamentalement, *qara'a* se réfère à l'activation d'un texte par la mémoire ou par l'écrit. Alors que le terme mutait lentement au cours

A., « Did the Arabic Lexicographers Invent Majāz ? », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 141, n°4, 2021, p. 803 – 822 ; KOGAN L., « On the Etymological Awareness of the Traditional Arabic Lexicography: Aethiopia in Lisān al-'arab and Tāj al-'arūs », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 145, n°3, 2025, p. 623 – 634 ;

⁷⁹ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 120.

⁸⁰ LIBRANDE L., *op. cit.*, p. 42.

⁸¹ BOWEN SAVANT S., « Post 4: Ibn 'Asakir's Transmission Terms in *Isnads* », dans KITAB Project, <https://kitab-project.org/ibnasakir/Post-4-Ibn-'Asakir's-Transmission-Terms/#fn:7> Consulté le 30/11/2025.

⁸² PARET R., « Qirā'a », dans EI² ; DÉROCHE F., *op. cit.*, p. 19 – 20.

des siècles, il demeurerait tributaire d'autres qualificatifs pour clarifier son sens. Par exemple, si *qara'a ḥifẓ* désigne une récitation de mémoire, *qara'a muqābalat* induit nécessairement la correction d'un manuscrit. À partir du V^e/XI^e siècle, le terme commença à être utilisé pour désigner, dans la littérature profane d'abord, une lecture personnelle et silencieuse. Les multiples sens de la *qirā'at* rendent la distinction entre oral et écrit plus que complexe. Toutefois, la récitation de mémoire, sans être tout à fait abandonnée pendant l'ère postcanonique, perd sa place centrale⁸³.

Dans le *K. a-Ġihād*, la racine *qara'a* apparaît de nombreuses fois sous différentes formes dans les transmissions en *aḥḥaranā*. Elle traduit parfaitement deux des formes définies par Ibn al-Ṣalāḥ, à savoir la lecture au cheikh et la lecture au cheikh par un tiers. Pour exprimer la lecture par un tiers, le texte contient la forme passive *aḥḥaranā fulān fīmā qurī'a 'alīhi* (« [un tel] nous a informé alors que lui était récité »), que la formule *wa-anā asma'u* (« et j'ai écouté ») vient systématiquement compléter. À l'inverse, al-Sulamī peut aussi avoir joué lui-même le rôle du récitant. Dans ces cas-là, le texte reprend la forme active à la première personne *aḥḥaranā fulān fīmā qara'atuhu 'alīhi* (« un tel nous a informé alors que je le lui récitais »). Le rôle du récitant ou du lecteur était généralement décerné à un disciple méritant, et proche du maître de la séance. Il était donc très probablement auréolé d'un certain prestige⁸⁴. Al-Sulamī reçut cet honneur à plusieurs reprises. Il lui arrive alors de préciser que son maître valide expressément sa dictée : *wa-aqara bihi* (« et il me l'a accordé »)⁸⁵.

Si la forme active *qara'atuhu* et la forme passive *qurī'a* laisse peu d'ambiguïté sur le rapport d'al-Sulamī à l'enseignement du maître, elles sont minoritaires. La formule la plus courante, *aḥḥaranā fulān qirā'atan 'alīhi* (« [un tel] nous a informé [par] une récitation vers lui »), ne permet pas de déterminer clairement le rôle de chacun. S. Bowen a suggéré que l'expression chez Ibn 'Asākir englobe aussi bien les réceptions qu'il mena lui-même que celles qu'il suivit dans l'assistance⁸⁶. Le sens de cette formule se retrouve quelques fois désambiguïté par *wa-anā asma'u* (« et j'écoutais »)⁸⁷. Dans ces cas, il est certain qu'al-Sulamī se trouvait dans l'assistance et écoutait la récitation de l'un de ses camarades. Mais alors qu'un peu moins d'un tiers des *qirā'at*

⁸³ HIRSCHLER K., *The Written Word ...*, p. 14 – 15 ; ALSEHAIL M., *op. cit.*, p. 35 – 36.

⁸⁴ Cette hypothèse est aussi formulée par MANSTETTEN P., *op. cit.* p. 136 – 137.

⁸⁵ BOJ, p. 93 / 256 et p. 110 / 274.

⁸⁶ BOWEN SAVANT S., « Post 4: Ibn 'Asakir's Transmission ... », *op. cit.*

⁸⁷ BOJ, p. 48 / 212, 102 / 266 et 145 / 312 notamment.

sont éclairées, les autres demeurent isolées. Comment comprendre les modalités de ces transmissions ?

Il paraît évident que l'emploi de formes isolées et écourtées relève du recours à un système d'abréviations qui ne préserve souvent que le verbe introductif *aḥbarānā*. Malheureusement, le caractère parcellaire du manuscrit empêche de restituer pleinement les logiques internes du système d'abréviations, pour autant qu'il n'y en ait jamais eu une. Par exemple, le juriste malékite Abū l-ʿAbbās al-Ġassānī est cité une première fois dans la partie huit alors qu'al-Sulamī lui récite lui-même une matière, aisément identifiable comme étant issue du *Muwatṭāʾ* de Mālik b. Anas (m. 179/795). Par la suite, chacun des passages suivant des parties huit et douze réinvokant la chaîne d'al-Ġassānī voit les termes de la transmission abrégés en simple *qirāʾat* ou, à l'extrême, raccourci à *aḥbarānā*⁸⁸. À l'inverse, les deux mentions du maître ʿAbd al-Dāʾim b. al-Ḥasan al-Qaṭṭān gênent l'interprétation linéaire et progressive de ces abréviations. Alors qu'elles ne sont espacées que de quelques folios au sein de la partie huit, la première formule est abrégée à l'extrême tandis que la seconde est développée et renseigne sur la récitation personnelle d'al-Sulamī. Enfin, l'examen du corpus de toutes les citations du cheikh ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad al-Kattānī, la principale source d'al-Sulamī dans tout le traité, ne révèle pas de continuité logique dans l'utilisation des abréviations. D'évidence, le rendu parfaitement rigoureux de la carrière académique d'al-Sulamī ne fut pas toujours la priorité du scribe. Comme le système d'abréviation semble inopérant pour comprendre précisément chaque transmission, il faut sans doute revenir sur le fait que *qirāʾat* n'est jamais éclairé que par *wa-anā asmaʿū* (« et j'écoutais »). S. Bowen a déduit, pour Ibn ʿAsākir, que l'auteur cherchait probablement à souligner un maximum les rôles centraux et prestigieux qu'il put jouer lors de son parcours académique. On peut raisonnablement penser que l'emploi des formules neutres en *qirāʾat* ne reflète pas autre chose que la lecture par un tiers.

La *qirāʾat* a l'avantage d'attribuer des rôles clairs – lorsqu'elle n'est pas abrégée – à chacun des acteurs de la transmission : le maître, le récitant et l'auditeur. Ses formulations occultent néanmoins un point central : où est passé l'écrit ? On sait pourtant bien maintenant qu'il était partout dans la transmission médiévale du hadith, *a fortiori* durant la période postcanonique⁸⁹. Ibn al-Ṣalāḥ soulevait que la *qirāʾat* pouvait encore signifier soit la récitation de mémoire, soit la

⁸⁸ BOJ, p. 90 / 252, 171 / 340 et 194 / 362 notamment.

⁸⁹ L'essor du certificat d'audition à partir du III^e/IX^e puis du V^e/XI^e siècle authentifie directement ces écrits cf. LEDER S., AL-SAWWĀS Y. et AL-SĀĠARĠĠ M., *op. cit.* ; HIRSCHLER K., *The Written Word ...*, *op. cit.*, p. 6 ; DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 50 – 61.

récitation d'un texte écrit. L'historiographie récente a pourtant bien rangé celle-là dans le coin des anecdotes fantasmagiques. Enterrer cette donnée et maintenir l'illusion d'une transmission ancestrale semble bien remplir l'un des objectifs de ces mots choisis. Les certificats d'audition insérés comme colophon du manuscrit du *K. al-Ğihād* eux-mêmes relatent sa transmission au travers d'une *qirā'at* dont le manuscrit damasquin fut, sinon le support, au moins le produit.

En résumé, la *qirā'at* met l'accent sur la relation directe entre maîtres et disciples tout en mettant en scène l'organisation sociale de la transmission du savoir. Les *isnād* du traité racontent le parcours de son auteur au sein de différents cercles savants. Al-Sulamī, qui ne se destinait sans doute pas à la carrière spécifique de *muḥaddīṭ* ne bénéficia pas de certains passe-droits dont bénéficiaient d'autres, comme Ibn 'Asākir qui était issu d'une illustre dynastie de transmetteurs. Al-Sulamī ne fut le récitateur que pour quatre maîtres, et faisait seulement partie de l'assistance pour seize. Finalement, le seul cas d'une récitation par le maître dans le traité réside en fait dans les propres *samā'* du *K. al-Ğihād*. La diffusion de ce traité hétéroclite se fit grâce à la lecture à haute voix par son auteur, à rebours des usages qu'il rencontra chez ses propres maîtres en hadith.

IĞĀZAT ET IDN

Le corpus de hadith étant de plus en plus gelé, l'intérêt des compilateurs se portait sur la chaîne de transmission. On se mit à la recherche des *isnād* les plus rares et les plus précieux. La caractéristique la plus recherchée était l'« élévation », c'est-à-dire la réduction des intermédiaires avec le Prophète au minimum. Dans le même temps, un danger guettait la continuité de la transmission en Islam. Il arrivait fréquemment que des chaînes de savants fussent fragilisées inopinément par des accidents de l'Histoire. La mort du dernier membre d'une génération de transmetteurs était un marqueur de temps significatif chez les rédacteurs de dictionnaires biographiques⁹⁰. Il s'agissait d'un drame lorsqu'un *muḥaddīṭ* prometteur disparaissait avant d'atteindre l'âge de transmettre⁹¹. Dans un autre registre, selon al-Ḥākim al-Naysābūrī, le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, l'une des deux plus grandes collections de hadiths canoniques, n'était plus détenu par une chaîne purement orale depuis al-Ğalūdī (m. 368/971). Par malheur, le certificat d'audition de ce dernier fut détruit, ce qui conduisit al-Ḥākim à dire que la chaîne pure du *Ṣaḥīḥ* fut brisée à ce moment-là⁹². Pour préserver le lien avec le Prophète, l'*iğāzat* (permission, autorisation), apparue

⁹⁰ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 139.

⁹¹ *Ibid.*, p. 161 – 162.

⁹² *Ibid.*, p. 61.

dès le III^e/IX^e siècle, se généralisa massivement. Il s'agit d'un mode de transmission indirecte qui nécessite absolument un support écrit. Non seulement s'affranchissait-il des formalités des séances de transmission codifiées, mais aussi permettait-il de s'absoudre des contraintes de temps, d'espace, voire même de barrière linguistique⁹³.

L'idée d'une transmission plus tout à fait orale fit son chemin en Islam, et était largement acceptée à l'époque d'al-Sulamī. Les débats sur la terminologie à employer pour la décrire, décrits par al-Rāmhurmuzī au IV^e/X^e siècle, étaient particulièrement houleux. Il était impensable pour certains d'utiliser les formules spécifiquement orale *aḥbara* et *ḥaddaṭa*. Al-Rāmhurmuzī prêtait à al-Awzā'ī une opinion en faveur de l'emploi d'un verbe spécifique pour distinguer la transmission par *iğāzat* : *ḥabbara*, dont le sens est très proche d'*aḥbara*. Les plus radicaux plaidaient pour la mention claire de l'écrit par l'emploi de *kataba* (« il a écrit »). Mais al-Rāmhurmuzī et ses successeurs, dès al-Ḥākim, al-Mayyānīšī ou al-Ḥaṭīb al-Baghdādī, considéraient déjà qu'il n'était plus nécessaire de l'emploi des formules standards⁹⁴.

L'œuvre d'al-Sulamī est contemporaine de l'essor de l'*iğāzat* durant le V^e/XI^e siècle. Ce mode de transmission diffère totalement avec la *qirā'at*. En effet, l'*iğāzat* induit une relation plus diffuse entre le maître et l'élève. Le procédé est exprimé chez al-Sulamī par l'expression *aḥbaranā fulān fīmā ağāzahu lī* (« un tel nous a informé alors qu'il a autorisé ceci pour moi ») ou *aḥbaranā fulān iğāzatan* (« un tel nous a informé [par] autorisation ») ou encore *aḥbaranā fulān fī iğāzatin* (« un tel nous a informé dans une autorisation »). Dans le traité d'al-Sulamī, l'*iğāzat* suit *aḥbara*, quelques fois *ḥabbara*, mais jamais *ḥaddaṭa*.

Un concept analogue, l'*idn* (« autorisation, octroi »), concurrence l'*iğāzat* chez al-Sulamī. Il est exprimé par la formule *aḥbaranā fulān fīmā ađina lī fī riwāyatahi 'anhu* (« un tel nous a informé alors qu'il m'a accordé sa narration sous son autorité »).

Les notions d'*iğāzat* et d'*idn* se confondent-elles ou se contrastent-elles dans un passage singulier où ils apparaissent tous les deux dans une transmission qu'un maître accorde à la fois par *iğāzat* et par *idn*⁹⁵ ? Ceci est peut-être le signe de la synonymisation des deux termes. Dans le reste du traité d'al-Sulamī, *iğāzat* et *idn* se confondent très clairement. Presque tous les maîtres – à l'exception d'un seul – employant l'*idn* à son endroit sont aussi connus pour lui accorder l'*iğāzat*.

⁹³ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 120 – 123 ; LIBRANDE L., *op. cit.*, p. 42.

⁹⁵ *Ḥabaranā fīmā ağāzahu lihi wa-ađina lī fī riwāyatihi 'anhu*, BOJ, p. 133 / 299.

Ensuite, un dernier parallèle éclairant entre *idn* et *iğāzat* réside dans le qualificatif *riwāyat* (« transmission, recension »), qui désigne, dans ce contexte, la transmission par voie orale d'un texte écrit. On retrouve fréquemment le terme *riwāyat* dans les intitulés des manuscrits de compilations de traditions où elle désigne la recension autorisée d'un livre⁹⁶. Chez al-Sulamī, la notion d'*idn* est systématiquement associée à celle de *riwāyat* tandis que celle d'*iğāzat* vagabonde seule. La norme de la critique du hadith distingue deux sortes d'*iğāzat* : l'*iğāzat al-riwāyat* et l'*iğāzat al-dirāyat*. La seconde est définie par al-Rāmhurmuzī comme un grade exceptionnel décerné sous forme de diplôme général aux rares spécialistes du hadith. La première est la plus courante et est restreinte à la recension d'un texte ou d'un passage bien précis bien précis. C'est à ce type *iğāzat* que l'usage des traditionnistes renvoie, tandis que le second est systématiquement précisé par son qualificatif⁹⁷. G. Davidson a d'ailleurs consacré une section entière de son étude à clarifier la définition d'*iğāzat* qui a confondu de nombreux chercheurs antérieurs⁹⁸. Ainsi, alors qu'*iğāzat* seul était largement compris au temps d'al-Sulamī, l'*idn* nécessitait d'être précisé pour éviter les confusions. Par ailleurs, après l'*idn* accordé par le juriste maghrébin Abū Mūsā 'Īsā b. Abī 'Īsā, al-Sulamī a besoin de préciser qu'il n'a pas directement entendu son maître⁹⁹. L'ambigüité autour de la matérialité du texte qui travaille la *qirā'at* ne nous concerne dès lors pas ici. Les autorisations se réfèrent expressément à un texte, et plus précisément à une *riwāyat*, une recension précise de celui-ci, désignant, par métonymie, le manuscrit authentifié.

L'*iğāzat* et l'*idn* permettent al-Sulamī de franchir certains fossés. La permission de transmission peut être octroyée en dehors des séances d'enseignement et s'affranchir des carcans habituels. Pour revenir à l'*idn* reçu du *faqīh* Abū Mūsā, on peut se demander s'il ne résout pas un problème d'âge ou de maturité de l'auditeur. Al-Sulamī avait au maximum seize ans lorsque Abū Mūsā mourut. En fait, Ibn 'Asākir, qui relate sa mort, nous dit que c'est seulement la nouvelle de sa mort qui atteint Damas en 447/1055 alors que le voyageur nord-africain séjournait en Égypte. Il devait se trouver bien plus tôt à Damas, dans l'enfance d'al-Sulamī. Dans le cadre juridique, *idn* est une licence accordée à un mineur ou à une personne inapte de conclure une transaction¹⁰⁰. Al-

⁹⁶ LEDER S., « Riwāya », dans EI².

⁹⁷ DICKINSON E., « Uṣūl al-Ḥadīth », dans EI².

⁹⁸ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 109 – 111.

⁹⁹ *Aḥbarānā Abū Mūsā ... fīmā aḍīna lī fī riwāyatihī 'anhu an lam ākin sumi'atahu minhu* (Abū Mūsā nous a informé alors qu'il m'a accordé sa narration sous son autorité bien que je ne l'aie pas entendu de lui), BOJ, p. 140 / 308.

¹⁰⁰ LINANT DE BELLEFONDS Y., « Idhn », dans EI².

Rāmhurmuzī rapporte l'expérience d'un homme dont le père avait l'habitude d'employer *idn* pour lui transmettre des textes qu'il n'avait pas entendus¹⁰¹. Quoi qu'il en soit, l'*idn* permit de corriger les irrégularités de cette transmission.

Al-Sulamī profita de l'*iğāzat* pour franchir le fossé géographique. Il cite à deux reprises l'avis d'un éminent cheikh et *qāḍī* iranien, Abū Maṣṣūr Ibn Šukrawiyya (m. 482/1089). Alors que ce dernier n'avait notoirement jamais voyagé en Syrie, al-Sulamī fut capable de récupérer ses chaînes de transmission grâce à un échange épistolaire. On ignore qui du transmetteur ou du receveur dut l'instigateur de cet échange. En tout cas, le grammairien syrien était probablement intéressé par la chaîne précieuse dont le juge disposait : Ibn Šukrawiyya était réputé être le dernier dépositaire des transmissions d'un certain Ibrāhīm b. Ḥurrašīd¹⁰². Le mode de transmission évoqué ici se formule en *kataba ilaynā min madīnat Iṣbahān* (« il nous a écrit depuis la ville d'Ispahan »). Un célèbre précédent existe chez al-Tirmidī (m. 279/892) qui fut l'un des premiers à employer cette formule pour invoquer un *iğāzat* à distance, et qui, selon al-Rāmhurmuzī, contribua à légitimer la généralisation de l'utilisation de l'*iğāzat* dans un cadre plus large¹⁰³.

Le *K. al-Ğihād* illustre enfin très bien un autre aspect de la libéralisation de l'*iğāzat*. 'Abd al-'Azīz al-Kattānī (m. 466/1074) était réputé comme l'un des plus grands *muḥḥadiṭ* de son temps à Damas. Deux siècles après sa mort, une anecdote surprenante à son sujet fut rapportée par ses biographes. Al-Ḍahabī (m. 748/1348) rapportait, en citant Abū Bakr Ibn al-'Arabī, voyageur andalou du VI^e/XII^e siècle, qu' 'Abd al-'Azīz avait accordé, sur son lit de mort, l'*iğāzat* à toutes les personnes nées dans l'Islam de son vivant¹⁰⁴. Ibn Kaṭīr (m. 374/1373), élève d'al-Ḍahabī, ajoutait dans son propre ouvrage biographique qu'il ne connaissait pas de savants qui pratiquèrent une telle libéralité dans la permission avant lui¹⁰⁵. La littérature islamique contient cependant un cas plus ancien, celui d'Ibn Manda d'Ispahan (m. 395/1005) qui octroya l'*iğāza* sur ses œuvres à l'ensemble de ses contemporains professant l'Islam¹⁰⁶. Cette innovation joua sans doute un rôle dans la large diffusion des chaînes d'al-Kattānī, incitant ses biographes ultérieurs à lui reconnaître la place de pivot de la tradition à Damas en son temps. Il semble qu'al-Sulamī profita amplement de cet accès

¹⁰¹ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 120.

¹⁰² AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyar A'lām al-Nubalā'*, éd. par Šu'ayb al-Arnā'ūt, 3^e éd., vol. 18, Beyrouth, Mu'assisat al-Risāla, 1985, p. 493.

¹⁰³ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 114.

¹⁰⁴ TI, vol. 31, p. 606.

¹⁰⁵ IBN KAṬĪR, *Kitāb Tabaqāt al-Šāfi'iyīn*, éd. par Aḥmad 'Umar Hāšim et Muḥammad Zaynhum, Le Caire, Maktabat al-Ṭiqāfa al-Dīniya, 1993, p. 449 – 450.

¹⁰⁶ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 144.

facilité à un large corpus. Al-Kattānī est l'autorité qu'il cite le plus fréquemment et sous de nombreuses modalités comprenant l'*iğāzat* et l'*idn*.

En conclusion, l'*iğāzat* et l'*idn* agissent en miroir de la *qirā'at*. C'est le maître qui agit vis-à-vis de son élève : il autorise, il permet. Mais l'accent est d'abord mis sur ce que son autorisation porte, à savoir un texte écrit. La matérialité du texte, comprise dans l'expression, permet de s'affranchir des contraintes spatiotemporelles. On peut voir al-Sulamī se servir de ce nouvel outil en ce sens, mais dans la majorité des cas la relation maître-élève n'est pas clairement circonscrite. L'*iğāzat* a pu aussi être utilisé dans les conditions classiques d'une rencontre en face-à-face, mais allégée de la récitation entière de la matière. De plus, si al-Sulamī accéda abondamment, parfois exclusivement, aux registres de certains maîtres par cette méthode, ils ne furent que cinq à ne lui avoir jamais octroyé une telle autorisation sur leur texte. L'*iğāzat* était encore loin d'être dominante à Damas au V^e/XI^e siècle.

L'approche systématique de l'utilisation de *aḥbara* dans un traité du V^e/XI^e siècle permet de jeter un nouveau regard sur les définitions des théoriciens de la critique du hadith. L'« informateur » (*muḥbir*) d'al-Rāmhurmuzī renvoie peut-être au récitateur tiers comme intermédiaire de la transmission dans le cas de la *qirā'at*. Lorsqu'il est question d'*iğāzat* ou de *idn*, on peut se laisser penser que l'intermédiaire devient le support écrit, comme a semblé le faire L. Librande. Pour Ibn al-Ṣalāḥ, *aḥbara* évoque explicitement la récitation du disciple vers le maître. Ceci est clairement le sens de *qirā'at*. En revanche, l'affirmation est plus compliquée à tenir pour l'*iğāzat* et l'*idn*. Même s'ils n'impliquent pas forcément la disparition totale de toute relation directe entre maître et élève, al-Sulamī s'en sert bien, dans au moins deux cas, pour contourner cette nécessité.

HADDATA

Les phrases en *ḥaddata* représentent le second grand ensemble dans les *isnād* du traité (60 ; Fig. 1). Elles sont exprimées en *ḥaddatanā* (« il nous a transmis ») et en *ḥaddatanī* (« il m'a raconté »), et parfois raccourcies en *anā*.

Le qualificatif le plus courant associé à *haddaṭa*, dans le *K. al-Ġihād* est *lafẓan*. Cette dernière formule qualifie aussi exceptionnellement *aḥbara* dans un seul cas¹⁰⁷. *Lafẓ* est une notion complexe qui est débattue par les linguistes et grammairiens anciens et contemporains. En linguistique, il peut être associé au « signifiant », soit la forme physique d'un mot par sa prononciation ou son écriture¹⁰⁸. Dans son édition du manuscrit, N. Christie choisit de la traduire par *verbatim*, renvoyant ainsi au sens de la citation exacte. G. Schoeler a défini la *riwāyat bi-l-lafẓ* comme la transmission respectant scrupuleusement l'exactitude d'un texte¹⁰⁹. S. Bowen a, quant à elle, plutôt compris *lafẓ* comme le signe oral de l'approbation du maître et de l'octroi d'un *iğāzat*¹¹⁰. Dans le cadre d'un discours, *lafẓ* peut désigner l'emploi d'un support de communication non linguistique, comme les gestes, le contexte ou encore une note écrite¹¹¹. Venant parfois en renfort à *lafẓan*, *kitāb* (« livre ») et *aşl* (« source ») ancrent la transmission dans la production écrite, voire éditoriale. Il faut donc sans doute comprendre *lafẓan* comme une fidélité absolue au texte.

Comment distinguer *kitāb* et *aşl* ? *Aşl* est un terme rattaché à la grammaire arabe dont le sens a lentement évolué. À l'origine, il signifie au singulier « origine, racine » et s'utilise couramment pour discuter étymologie. Au pluriel, *uşūl*, est employé pour désigner les fondements généraux d'un domaine de compétence (*uşūl al-ḥadīth* ou *uşūl al-fiqh* par exemple)¹¹². Par métonymie, *aşl* se réfère à un manuscrit originel et authentifié d'une œuvre à partir duquel elle doit être transmise¹¹³.

Kitāb est sémantiquement plus diffus : il désigne généralement le livre. Le livre en Islam reste difficile à définir, tant il connut un processus de formalisation continu, aussi bien d'un point de vue matériel qu'auctorial. Le mot *kitāb* désignait simplement, à l'origine, quelque chose d'écrit ou toute forme de notes. Très vite, l'élan insufflé par le mécénat abbasside entraîna une production

¹⁰⁷ BOJ, p. 75 / 238.

¹⁰⁸ KOULOUGH D., « À propos de *lafẓ* et *ma'nā* », dans *Histoire, Épistémologie, Langage*, vol. 36, n°2, 2014, p. 15 – 42.

¹⁰⁹ SCHOELER G., *The Oral and the Written in Early Islam*, éd. par James Montgomery et trad. Uwe Vagelpohl, Londres / New York, Routledge, 2006, p. 167.

¹¹⁰ BOWEN SAVANT S., « Post 4: Ibn 'Asakir's Transmission ... », *op. cit.*

¹¹¹ CARTER M. G. et VAN ESS J., « *Lafẓ* », dans EI² ; GERMAN N., « *Lafẓ* and *ma'nā* », dans EI³.

¹¹² ID., « *Uşūl* », dans EI².

¹¹³ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 49 ; Ainsi la différence entre *aşl* et *riwāyat* est ténue. Selon toute logique, *aşl* désigne le manuscrit originel d'une œuvre et les *riwāyat* sont les recensions autorisées et transmises successivement de ce dernier.

massive d'écrits, que l'essor du papier au II^e/VIII^e siècle amplifia mécaniquement¹¹⁴. Alors que la plupart des traités étaient produits au sein des chancelleries qui fournissaient la matière première couteuse, l'écrit se propagea progressivement dans toutes les sphères de la société et fit apparaître de nouveaux corps de métiers, comme les copistes, les libraires ou les relieurs. Les institutions religieuses se firent aussi productrices massives d'écrits. Malgré les débats résiduels sur la licéité de leur conservation, de nombreuses notes et supports de travail étaient copiés, compilés, réagencés pour former des « livres »¹¹⁵. G. Schoeler s'est servi des concepts d'*hypomenna* et de *syngamma* pour définir le livre arabe. Le premier désigne une forme d'écrit privé, parfois destiné à soutenir une conversation ou un discours, tandis que le second remplit les conditions d'un canon stylistique pour être considéré comme un ouvrage littéraire¹¹⁶. Dans le cas particulier des compilations de traditions prophétiques, la frontière entre les deux concepts est floue. En effet, la compilation des traditions d'une autorité, réalisée par un de ses étudiants, peut légitimement être attribuée à l'autorité puisqu'il ne s'agit, en apparence, que d'un réagencement des notes. Inversement, le maître ne dispose pas de toute la potentialité de l'auteur de compilation de traditions en apparence figées¹¹⁷. Les emplois de *kitāb* et *aṣl* dans le traité d'al-Sulamī doivent faire l'objet de deux examens. Le premier est d'ordre matériel, le second auctorial.

L'exemple le plus concret de l'ambiguïté du *kitāb* chez al-Sulamī réside dans l'enseignement du récitateur Abū 'Alī al-Ḥusayn b. Mubašir al-Murrī (m. 451/1059-60) qui transmet le *K. al-Nāsiḥ wa-l-Mansūḥ* (« Livre des versets Abrogeant et Abrogés ») d'Abū Ġa'far al-Naḥḥās (m. 350/961 – 62), grammairien égyptien¹¹⁸. Ibn al-Naḥḥās, son œuvre et sa chaîne de transmission damasquine jouissaient d'une certaine notoriété, si bien qu'ils furent intégrés à la notice biographique qu'Ibn 'Asākir consacre à Abū 'Alī al-Murrī¹¹⁹. L'ouvrage dont il est question ici appartient clairement au genre du *syngamma*. Ceci conforte l'idée de G. Schoeler que les sciences linguistiques arabes connurent un développement précoce de leurs normes éditoriales¹²⁰. L'*isnād* invoqué par al-Sulamī fait état de deux *kitāb*. Le premier est celui d'Ibn al-Naḥḥās qui informait

¹¹⁴ HUART C. et GROHMANN A., « Kāghad », dans EI².

¹¹⁵ SELLHEIM R., « Kitāb », dans EI².

¹¹⁶ SCHOELER G., *op. cit.*, p. 46.

¹¹⁷ GÜNTHER S., « Assessing the Sources ... », *op. cit.*, p. 78 – 79.

¹¹⁸ La science de l'abrogation est définie par A. Rippin comme « un outil herméneutique de la jurisprudence musulmane pour traiter des inconsistances apparentes à l'intérieur et entre le Coran et la *Sunna* », cf. RIPPIN A., « Abrogation », dans EI³.

¹¹⁹ TD, vol. 14, p. 328.

¹²⁰ SCHOELER G., *op. cit.*, p. 49.

dans son livre (*aḥḥbarānā fī kitāb lihi*). Le second est le maître d'al-Sulamī, al-Murrī qui racontait mot pour mot à partir de son livre (*ḥaddaṭānā lafẓan min kitābihi*). Les deux occurrences de livre conservent des natures distinctes, lorsque l'un est l'œuvre de son auteur, l'autre est la propriété matérielle de son transmetteur. Cependant, si le *kitāb* en possession d'al-Murrī possède un auteur bien défini, il peut tout aussi bien désigner la note de travail reconstituée par le garant. La copie la plus ancienne du *K. al-Nāsiḥ* du milieu du ^v/_x^e siècle fut produite à la Grande Mosquée de Damas¹²¹. L'intitulé de ce manuscrit indique qu'il a été recensé selon la même chaîne que celle retrouvée dans le *K. al-Ğihād*. Le colophon se conclut par l'octroi d'une *samā'* (« certificat d'audition ») à 'Alī b. Ṭāhir b. Ğa'far b. 'Abd Allāh, autrement dit al-Sulamī en personne. Son maître y est bien identifié comme Abū 'Alī al-Ḥusayn b. Mubašir b. 'Ubayd Allāh al-Kinānī. Ce dernier lui transmet l'ouvrage selon la formule *ḥaddaṭānā bihi Abū 'Alī [...]* *bi-Dimašq 'an Ibn al-Biṣrī samā' an min lafẓihi lī- 'Alī b. Ṭāhir [...]* (« Abū 'Alī [...] nous l'a rapporté à Damas sous l'autorité d'Ibn al-Biṣrī, une audition de sa propre voix pour 'Alī b. Ṭāhir »)¹²². La présente séance d'enseignement fut à l'origine de la production de ce nouveau *kitāb*, dont l'un des ancêtres dut être le *kitāb* d'Ibn Mubašir. La *samā'* de cette copie renseigne plus distinctement sur la modalité de l'audition (*samā' an*) d'al-Sulamī. *Lafẓ* réapparaît dans ce certificat d'audition et pourrait être compris comme la « voix » d'Ibn Mubašir. Les certificats d'audition du *K. al-Ğihād* emploient eux-mêmes l'expression *lafẓ* sous la forme *sama'a ġamī' ḥaḍa l-ġuz' min lafẓ al-ṣayḥ* (« entendu l'entièreté de cette partie par la voix du cheikh »)¹²³.

Un autre *kitāb* est invoqué dans un autre passage du traité lorsque le *faqīh* Abū Mūsā 'Īsā b. Abī 'Īsā lègue, par « son livre », un hadith dont la chaîne remonte au célèbre savant Ibn Ishāq (m. 151/768). Ce dernier jouit d'un grand prestige à travers les âges jusqu'à Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406) qui le considérait comme l'un des plus grands historiens de l'Islam. La biographie de Muḥammad rédigée par Ibn Ishāq ne nous est parvenue que par les échos qu'en font ses élèves, comme Ibn Hišām principalement. Aucune formule n'identifie clairement Ibn Ishāq comme l'auteur de ce *kitāb* : ce dernier n'a droit qu'à un vague '*an* (« sous son autorité ») à son crédit. Cependant, la chaîne de transmission dont se réclame al-Sulamī évoque un élève relativement connu d'Ibn Ishāq,

¹²¹ IBN AL-NAHHĀS, *al-Nāsiḥ wa-l-Mansūḥ*, éd. par Sulaymān b. Ibrāhīm al-Lāḥim, 3 vol., Riyad, Dār al-Āṣima, 2009, p. 351.

¹²² *Ibid.*, p. 382 ; L'expression *min lafẓi* est traduite par G. Davidson par « par ma bouche », DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 53.

¹²³ BOJ, p. 39 – 40 / 203 – 204, p. 77 / 239, p. 117 – 118 / 282, p. 149 / 317.

Muḥammad b. Salama al-Ḥarrānī (m. 191/806-7), dont la recension d'une œuvre de son maître subsiste dans les archives de Damas, nous y reviendrons dans le chapitre suivant¹²⁴. Pour en revenir au temps d'al-Sulamī, le *kitāb* que transmet Abū Mūsā à son élève n'apparaît plus dans la seconde chaîne de transmission du savant maghrébin où il n'est plus question d'Ibn Iṣḥāq, ni de *kitāb* mais d'une simple *riwāya*¹²⁵. Le *kitāb* de la première chaîne d'Abū Mūsā revêt sans doute un statut particulier : plus qu'un simple carnet de notes personnel. Il faut rappeler ici que G. Schoeler a bien montré que certains ouvrages arabes avaient déjà pris la forme de *syngrammata* – au sens de livres pleinement constitués, stables et autonomes – en particulier les ouvrages de grammaire – dès la fin du II^e/VIII^e siècle¹²⁶.

Le troisième *kitāb* relevé dans le traité d'al-Sulamī apparaît plusieurs fois sous l'autorité d'ʿAbd al-ʿAzīz al-Kattānī. Les traditions regroupées sous ce mode de transmission chez ce traditionniste relèvent directement du genre du *mağāzī*, des conquêtes arabo-musulmanes. Certaines de ces traditions sont d'ailleurs issues des transmissions de certains des premiers compilateurs de traditions sur le jihad, à l'instar d'al-ʿAwzāʿī (m. m. 157/774) ou d'al-Walīd b. Muslim (m. 195/810) ou d'ʿAbd al-Razzāq (m. 211/827). Elles dépendent cependant de chaînes très diverses, leur seul point commun se retrouvant en bout d'*isnād*, sous la plume d'al-Kattānī. On peut dès lors supposer que, plutôt que d'un *kitāb* ancien, il s'agit ici d'une sorte de compilation produite par d'al-Kattānī, voir d'« aide-mémoires », d'*hypomnēnata*. Il devait sans doute déjà s'agir d'un compendium sur le jihad et les conquêtes islamiques qui constituait non seulement une source rendue très accessible par l'*iğāzat* général d'al-Kattānī dont nous parlions précédemment. Au regard de son volume dans le *K. al-Ġihād*, elle fut sans doute aussi un précédent primordial pour al-Sulamī.

L'*aṣl* semble définir un concept plus précis. ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad al-Kattānī, qui transmet aussi par endroit un *kitāb*, est porteur d'un *aṣl* pour le cas d'une chaîne de transmission¹²⁷. Les colophons du manuscrit damasquin du *K. al-Nāsiḥ* évoqué plus haut renfermaient déjà la mention d'un *aṣl*. Au cours des corrections méticuleuses (*muʿāriḍa*) que subit la copie, celle-ci fut soigneusement comparée à quatre autres exemplaires. L'un d'entre eux, appelé l'*aṣl* de

¹²⁴ BOJ, p. 105/269 ; AL-BUHĀRĪ, *al-Tārīḥ al-Kabīr*, éd. par Muḥammad ʿAbd al-Maʿīn Ḥān, Hyderabad, Dāʾirat al-Muʿārif al-ʿUtmāniya, 1941-1964.

¹²⁵ BOJ, p. 140/308.

¹²⁶ SCHOELER G., « The Transmission in the Sciences in Early Islam: Oral or Written ? », dans SCHOELER G., *op. cit.*, p. 43.

¹²⁷ BOJ, p. 124/288, 184/352, 185/353.

Muḥammad b. Yūnus al-Iskāf (m. 411/1020-21), comprenait un certificat d'audition à l'attention d'un certain Abū 'Alī b. Abī l-Qāsim b. Bišrī – certainement le fils d'Abū l-Qāsim 'Alī b. Bišrī al-'Aṭṭār (m. 414/1023-24) l'un des garants dans la chaîne d'al-Sulamī. L'*aṣl* d'al-Iskāf contenait aussi des corrections de la main d'Ibn Bišrī-fils¹²⁸. Cet exemplaire est nettement distingué des trois autres, désignés comme copies (*nushat*). La particularité de l'*aṣl* semble ici reposer sur le réemploi d'un manuscrit issu de générations de transmissions antérieures. Contrairement aux *nushat*, qui sont produits par et/ou pour les élèves d'une nouvelle génération – et dont la portée semble analogue au *kitāb* – l'*aṣl* renvoie à la matérialité d'une ancienne recension/transmission (*riwāyat*), archivée dans l'intitulé de toute nouvelle copie. L'*aṣl* du *K. al-Ġihād* est difficile à identifier puisqu'il n'est pas nominalement attribué. On peut simplement déduire qu'al-Kattānī n'en était pas l'auteur, mais simplement le garant.

En conclusion, *ḥaddaṭa* se rapporte à la transmission exacte et potentiellement orale d'un texte lorsque *lafẓ* entre jeu. *Kitāb* et *aṣl* renforce la matérialité de l'écrit. Vraisemblablement, le sens donné à *ḥaddaṭa* par les théoriciens n'est pas à remettre en doute, puisqu'il décrit effectivement l'action réalisée par le maître de réciter un texte alors que l'étudiant écoute. *kitāb*, au sens large d'écrit, couvre un large éventail de cas de figure.

CONCLUSION

En conclusion, l'examen des termes de la transmission révèle la cohabitation de deux dichotomies. L'une porte sur la nature du rapport entre le maître et l'élève : direct ou indirect. L'autre dans la nature du matériel transmis, situé à différents niveaux de l'échelle de la formalisation de l'auteur et de l'œuvre. Les termes qui éclairent *aḥbara* représentent la première des dualités. La *qirā'a*, d'abord, suppose l'existence d'une séance de transmission orale/aurale, et dévoile parfois les rôles remplis par ses acteurs. L'*iğāza* et l'*idn* témoignent, quant à eux, des tentatives de réparer les cassures de la relation entre maître et disciple. Ces formulations échouent cependant à discriminer précisément la nature du matériel transmis. La deuxième dichotomie est interrogée par l'utilisation d'*ḥaddaṭa*. *Kitāb* et *aṣl*, même s'ils sont difficiles à définir avec certitude pour notre esprit contemporain, renfermaient sans doute un sens précis pour les anciens et renseignaient sur la propriété matérielle intellectuelle d'une œuvre. *Ḥaddaṭa* correspond à la récitation du maître à destination de son élève. Cette relation est induite et n'est pas aussi bien

¹²⁸ IBN AL-NAḤḤĀS, *op. cit.*, p. 386.

délimitée qu'avec *aḥbara* : *lafz* peut à la fois désigner la voix du maître comme la fidélité à son texte. Ibn al-Ṣalāḥ mettait déjà en évidence l'ambiguïté de *ḥaddaṭa*, à la fois la formule traditionnelle de l'oralité/auralité de la transmission, mais transposée à l'usage de l'écrit dans l'apprentissage. Si le maître n'est pas présent physiquement, il l'est à travers le texte qu'il livre¹²⁹.

Au fond, al-Sulamī semble accorder à *aḥbara* et *ḥaddaṭa* des usages bien distincts. Il emploie le second pour insister sur la transmission d'ouvrages et de recueils auxquels ses contemporains reconnaissaient des auteurs, à l'instar du *K. al-Nāsiḥ*, d'un *aṣl* ou d'un *kitāb*. Le premier n'est suivi que de précisions relatives à la méthode de transmission sans que la nature de l'écrit n'entre en jeu. Plus certainement, l'œuvre et l'auteur cèdent le pas sur le prestige qu'entoure la transmission entre le garant et le recevant. Ainsi, pour invoquer le célèbre *Muwaṭṭā'* de Mālik, al-Sulamī préfère appuyer sur l'expérience remémorée de sa restitution orale/aurale devant son maître et ses camarades en séance.

AUTEURS ET ŒUVRES

Le *K. al-Ġihād* profita du riche héritage de la littérature arabo-islamique médiévale. Al-Sulamī tira parti d'un grand nombre d'écrits à sa disposition. 'I. 'Uqla et Y. Banī Yasīn ont dressé une première ébauche de liste des ouvrages les plus importants employés par le grammairien damasquin¹³⁰. N. Christie a aussi suggéré des pistes de recherches dans les ouvrages sur le jihad ancien, tandis que K. Goudie a pu constater l'absence de paternité claire¹³¹. Nourris par les réflexions foucaaldiennes sur l'auteur et l'œuvre, les chercheurs ont entretenu l'idée de la possibilité de reconstruire la bibliographie perdue de l'Islam classique¹³². F. Sezgin a développé une célèbre méthode portée sur les transmetteurs clés pour détecter les œuvres cachées au sein des chaînes de transmission¹³³. E. Landau-Tasseron, tout en reconnaissant l'apport crucial de cette méthode, a critiqué son application trop optimiste, ignorant toute possibilité de fausses attributions et de

¹²⁹ IBN AL-ṢALĀḤ AL-ṢAHRĀZŪRĪ, « Kitāb Ma'rifat anwā' 'ilm al-ḥadīṭ », dans DICKINSON E., *An Introduction to the Science of Ḥadīth*, Reading, Garnet, 2005, p. 101 – 102.

¹³⁰ 'UQLA 'I. M. et BANĪ YASĪN Y., *op. cit.*, p. 933 – 934.

¹³¹ BOJ, p. 8 ; GOUDIE K., *The Reinvention of Jihād in Twelfth Century al-Shām*, University St Andrews, 2016 [Thèse de doctorat], p. 155 – 157.

¹³² L'auteur n'est pas simplement une personne réelle, mais une fonction du discours : un principe de classification, d'appropriation et de contrôle des textes qui organise leur circulation, leur interprétation et leur valeur, cf. FOUCAULT M., « Qu'est-ce qu'un auteur ? », dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 63, n°3, 1969, p. 73 – 104.

¹³³ SEZGIN F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 17 vol., Leyde / Boston, Brill, 1967 – 2015

transformation des textes transmis¹³⁴. G. Schoeler a interrogé, nous l'avons vu, la définition d'œuvre en Islam et lui a appliqué les concepts de *syngamma* et d'*hypomnena* pour mieux saisir leurs propriétés¹³⁵. En gardant en tête ces réflexions méthodologiques et en dépouillant systématiquement le manuscrit d'al-Sulamī, nous nous proposons de revenir sur les œuvres identifiables qui contribuèrent à l'élaboration du *K. al-Ġihād*, et le rapport que le grammairien entretient avec celles-ci.

EXÉGÈSE CORANIQUE

L'exégèse coranique, le *tafsīr*, est un genre littéraire islamique très ancien. Dans la tradition musulmane, le premier des commentateurs du Coran n'était autre que le Prophète Muḥammad lui-même. Par la suite, nombre de Compagnons étaient réputés pour leur compréhension profonde du texte, comme les quatre premiers califes ou encore le célèbre Abū Hurayra (m. 57/676). La véritable figure tutélaire des grandes exégèses classiques est toutefois campée par Ibn 'Abbās (m. 68/687), l'ancêtre éponyme de la dynastie abbasside. La tradition retient, parmi les disciples d'Ibn 'Abbās, d'éminents personnages comme 'Ikrima (m. 105/723), 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ (m. 115/733), Qatāda (m. 118/736) et surtout Muḡāhid (m. 104/722)¹³⁶. La question de la mise par écrits de ces premiers commentaires pose évidemment question. Les auteurs musulmans plus tardifs faisaient remonter l'apparition des écrits, en la matière, entre la toute fin du I^{er}/VII^e siècle et la première moitié du II^e/VIII^e siècle. C. Gilliot a considéré cette *doxa* cohérente avec ce que l'historiographie actuelle a conclu sur l'apparition des premiers « ouvrages » islamiques complets. Même s'il est possible qu'un Muḡāhid, par exemple, ait compilé et organisé ses propres commentaires coraniques, les manuscrits de *Tafsīr Muḡāhid* qui lui sont attribués ne purent être composés qu'à partir du début du II^e/VIII^e siècle¹³⁷. Les premiers *tafsīr* et les premiers ouvrages qui en découlèrent reposaient surtout sur des gloses simples et des anecdotes narratives qui mettaient en scène les circonstances de la Révélation. À l'aube du III^e/VIII^e siècle, l'exégèse coranique évolua et se

¹³⁴ LANDAU-TASSERON E., « On the Reconstruction of Lost Sources », dans *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes*, vol. XXV, fasc. 1, 2004, p. 46.

¹³⁵ MONTGOMERY J. (éd.), « Editor's Introduction », dans SCHOELER G., *op. cit.*, p. 16.

¹³⁶ GILLIOT C., « Les débuts de l'exégèse coranique », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 58, n°1, 1990, p. 83 – 84.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 88 – 89.

structura autour d'une approche positiviste de la philologie arabe et d'un intérêt plus marqué la cohérence interne du texte coranique¹³⁸.

Le *K. al-Ġihād* reprend la plus ancienne œuvre de *tafsīr* conservée à ce jour, celle de Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767). Son auteur khurassanien fut témoin de la Révolution abbasside et se prononça en faveur de la nouvelle dynastie. Bien que son *Tafsīr* fut tenu en haute estime par al-Šāfi'ī en personne, Muqātil ne traina pas moins une réputation exécrationnelle dans le domaine du hadith et de la théologie. Il fut traité de menteur et accusé d'anthropomorphisme. N. Sinai a confirmé qu'il fut bel et bien l'auteur de ce commentaire précoce, et il l'a daté de la première moitié du II^e/VIII^e siècle. D'un format assez primitif, ce commentaire n'arbore pas, ou peu, d'explications grammaticales, de supports poétiques, ou d'*isnād* comme ce fut le cas pour les ouvrages plus tardifs du genre. Du reste, une préface énumérant les autorités de Muqātil, et les quelques chaînes de transmission apparaissant au fil du commentaire furent certainement des ajouts postérieurs conformés aux normes classiques régissant le genre du *tafsīr*, alignées sur celles de la critique du hadith¹³⁹.

Al-Sulamī reprend trois passages du commentaire de Muqātil, le premier en mentionnant le nom de l'auteur et en faisant explicitement référence à l'ouvrage¹⁴⁰. Les deux autres occurrences renvoient à Muqātil, mais taisent l'œuvre¹⁴¹. À notre connaissance, aucun manuscrit du *Tafsīr* de Muqātil b. Sulaymān ne subsiste actuellement dans les fonds syriens. Un grand nombre d'entre eux sont conservés dans les bibliothèques turques et égyptiennes¹⁴². La plupart dépendent d'une transmission « bagdadienne » identifiée par C. Gilliot, et qui aboutit au prédicateur originaire de Damas Abū Bakr Muḥammad b. 'Aqīl b. Zayd al-Šāhrazūrī (m. 453/1061)¹⁴³. Dès lors, il est

¹³⁸ *Ibid.*, p. 91 – 94.

¹³⁹ Un élève de Muqātil, al-Hudayl b. Ḥabīb, signale clairement lorsqu'il augmente le commentaire de son maître de chaînes de transmissions. Il précise par ailleurs que ceci ne faisait pas partie de l'œuvre originale, SINAI N., « The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature », dans GÖRKE A. et PINK J. (éd.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 113 – 117 ; Ceci entre dans ce que S. Günther appelle des *literary compositions*. Il prend l'exemple d'une chronique médinoise du II^e/VIII^e siècle restituée par un élève de l'auteur, celui-là signalant clairement lorsqu'il insère des remarques personnelles ou traditions exogènes, qui ne se trouvait pas dans l'ouvrage originale, GÜNTHER S., « Due Results ... », *op. cit.*, p. 12 – 13.

¹⁴⁰ *ḡakara Muqātil b. Sulaymān fī tafsīrihi* (« Muqātil b. Sulaymān a mentionné dans son tafsīr »), BOJ, p. 81/243.

¹⁴¹ *Qāla Muqātil* (« Muqātil a dit »), BOJ, p. 152/319 et p. 169/338.

¹⁴² MUQĀTIL IBN SULAYMĀN, *Tafsīr*, éd. par 'Abd Allāh Maḥmūd Šaḥḥāta, vol. 1, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1969, p. ٥ – ٥.

¹⁴³ GILLIOT C., « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », dans *Journal Asiatique*, vol. 279, n°1 – 2, p. 41 ; TD, vol. 54, p. 224.

probable que le commentaire de Muqātil ait commencé à circuler à Damas pendant la première moitié du V^e/XI^e siècle. Il est, cela dit, impossible d'affirmer avec aplomb qu'al-Sulamī reçut ce *Tafsīr* directement d'al-Šahrazūrī puisque le grammairien damasquin ne se revendique d'aucun *isnād*.

Muḥammad b. Ġarīr al-Ṭabarī (m. 310/923) fut l'un des plus brillants esprits de son temps. Auteur persan d'une grande chronique universelle, il contribua largement au verrouillage de la mémoire historiographique musulmane selon le canon abbasside post-Samarra¹⁴⁴. Il fut également l'auteur d'un non moins monumental commentaire coranique, rédigé à Bagdad. Ce nouveau *tafsīr* appartient au genre encyclopédique eu égard à son épaisseur et son caractère systématique. Al-Ṭabarī ne faisait pas mystère de la méthodologie qu'il avait choisi d'adopter. Il la plaça au centre de l'intitulé de son œuvre : *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyy al-Qur'ān* (« Recueil de clarification sur l'interprétation des versets du Coran »). Le *bayān* (« clarification ») fut développée par al-Šafī'ī et consistait en un éclaircissement de passages coraniques au moyen de la linguistique et de la poésie arabe, des hadiths ainsi que de raisonnements logiques et rhétoriques¹⁴⁵. Si la majorité des chercheurs se sont accordés sur le fait que le *Tafsīr* d'al-Ṭabarī amorça une nouvelle phase dans l'histoire de l'exégèse musulmane, la position de cette pierre angulaire fait débat. W. Saleh s'est opposé à l'idée répandue qu'al-Ṭabarī se situait au point culminant de l'âge d'or des exégètes, à l'aboutissement de pratiques antérieures. Selon lui l'historiographe persan fut à l'origine – où du moins vécut pendant la période d'émergence – de ces nouvelles tendances¹⁴⁶. W. Saleh a aussi mis en doute l'influence de son commentaire sur la période médiévale islamique, mettant en lumière le maigre et lacunaire corpus d'exemplaires anciens, puis sa « redécouverte » tardive par Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et son élève Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), et enfin son emploi massif par al-Suyūṭī (m. 911/1505) à la fin de l'époque mamelouke, et par le mouvement salafiste à l'aube du XX^e siècle, lorsque des manuscrits furent mise au jour et édités au Caire¹⁴⁷. La mise en sommeil du commentaire d'al-Ṭabarī est cependant nuancé, d'une part, par ses continuelles et fréquentes réutilisations dans un cadre juridique jusqu'au temps d'Ibn Taymiyya¹⁴⁸. D'autre part, les éditions

¹⁴⁴ BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809), Leyde/Boston, Brill, 2010, p. 102.

¹⁴⁵ MÄRTENSSON U., « Early Qur'anic Exegesis. From Textual Interpretation to Linguistic Analysis », dans SHAH M. et ABDEL-HALEEM M. (éd.), *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 654.

¹⁴⁶ SALEH W., *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition*, Leyde, Brill, 2004, p. 198.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 208 et p. 298 – 299.

¹⁴⁸ MÄRTENSSON U., *op. cit.*, p. 660.

plus récentes du *Ġāmi' al-Bayān* ont permis de répertorier une série de manuscrits d'époque moderne répartis dans plusieurs pays et bibliothèques¹⁴⁹. L'étude de la place d'al-Ṭabarī dans le *K. al-Ġihād* comporte un certain intérêt pour alimenter ce débat historiographique. Al-Sulamī cite explicitement al-Ṭabarī à trois reprises pour reprendre son exégèse coranique. Il ne donne jamais de titre à l'œuvre qu'il mobilise, et ne dispose manifestement que d'un accès indirect à l'ouvrage qu'il cite sans invoquer d'*isnād*. Si les trois passages chez al-Sulamī renvoient nettement à trois extraits précis du *Ġāmi' al-Bayān*, ceux-ci sont tronqués. Lorsque, pour le premier passage, al-Ṭabarī s'appuie sur deux hadiths distincts bien qu'assez similaires, al-Sulamī choisit de faire l'économie du premier¹⁵⁰. Par ailleurs, les deux premiers extraits d'al-Ṭabarī sont amputés de certaines formules d'eulogie et de paraphrases chez al-Sulamī¹⁵¹. Le dernier extrait est le plus défiguré des trois. Celui-ci est clairement reconfiguré et restructuré dans le *K. al-Ġihād* pour aller à l'essentiel¹⁵². Cette démarche laisse à penser qu'al-Sulamī n'eut jamais accès à une recension complète du *Tafsīr* d'al-Ṭabarī, mais plutôt à un de ses abrégés. Il faut rappeler les limites de la diffusion de ce commentaire à l'époque médiévale, mises en lumière par W. Saleh. Il n'existe par ailleurs pas de manuscrit du *Ġāmi' al-Bayān* à la Zāhiriyya de Damas datant d'avant le XI^e/XVII^e siècle¹⁵³. Parmi les difficultés rencontrées lors de sa diffusion, on peut raisonnablement évoquer sa taille massive (presque 10 000 pages en édition moderne !). En réalité, à notre connaissance, l'unique fragment manuscrit de ce *Tafsīr* antérieur à al-Sulamī est conservé au Maroc, dans les fonds et collections de l'Université al-Qarawīyīn¹⁵⁴. C'est en Occident que furent également produits les deux abrégés médiévaux connus à ce jour : ceux d'al-Tuġībī (m. 419/1028) et d'al-Ṭarafī (m. 454/1062)¹⁵⁵. Ceux-ci furent peut-être importés à Damas par des voyageurs maghrébins.

Le *K. al-Nāsiḥ wa-l-Mansūḥ* d'Abū Ġa'far Ibn al-Naḥḥās (m. 350/949) que nous évoquions dans le chapitre précédent tient une place importante parmi les ouvrages de *tafsīr* employés par al-Sulamī. Et pour cause, grâce au manuscrit de Damas, nous savons qu'al-Sulamī fut lui-même un

¹⁴⁹ AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-Bayān*, vol. 1, éd. par 'Abd Allāh al-Turkī, Caire, Dār Haġr, 2001, p. 63 – 110 ; GÖKKIR N., « Has Tabari's Tafsir, Jami' al-Bayan Ever Been Lost? Rethinking the Historiography of Tafsir in the Light of Ottoman Documents », dans *Hemispheres*, vol. 31, n°2, 2016, p. 20.

¹⁵⁰ AL-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 11, p. 213 ; BOJ, p. 73/235.

¹⁵¹ *Ibid.* ; AL-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 11, p. 283 – 284 ; BOJ, p. 169/337.

¹⁵² AL-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 11, p. 10 – 11 ; BOJ, p. 186/354.

¹⁵³ *Fahāris maḥḥūṭāt al-maktaba al-waṭaniyya*, *op. cit.*, n°14422.

¹⁵⁴ AL-ṬABARĪ, *op. cit.*, vol. 1, p. 63 – 76.

¹⁵⁵ SALEH W., *op. cit.*, p. 208 ; L'abrégé d'al-Ṭarafī concerne peut-être seulement le *Qīṣāṣ al-Anbiyā'*, cf. TOTTOLI R., « The Qīṣāṣ al-anbiyā' of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (d. 454/1062): Stories of the Prophets from al-Andalus », dans *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes*, vol. XIX, fasc. 1, p. 136.

garant important de sa transmission. Ibn al-Naḥḥās fut un exégète et grammairien égyptien. Né à Fustat et formé à Bagdad, il fut l’auteur d’une série d’ouvrages encore préservés. Celui-ci aborde l’épineuse question de l’abrogation de certains versets du Coran par d’autres. Al-Sulamī y a huit fois recours dans son traité, et mentionne son titre à une seule occasion. Toutes les reprises du *K. al-Nāsiḥ* sont chaque fois encadrées dans la chaîne de garants que l’on retrouve dans le manuscrit damasquin.

En continuant d’analyser les *isnād* du *K. al-Ġihād*, on retrouve à plusieurs reprises le nom d’‘Abd al-Razzāq al-Ṣana‘ānī (m. 211/827), un célèbre traditionniste yéménite auteur d’un *Muṣannaḥ* et d’un *Tafsīr*¹⁵⁶. Le *Tafsīr* d’‘Abd al-Razzāq nous est parvenu grâce à deux manuscrits arabes, l’un égyptien, l’autre turc, qui ont conduit à son édition moderne. Ces deux manuscrits sont issus de la recension mecquoise de Salama b. Ṣabīb al-Nayṣābūrī (m. 247/861-2) et de son successeur Muḥammad b. ‘Abd al-Salām al-Ḥuṣānī (m. 286/898)¹⁵⁷. Le commentaire d’‘Abd al-Razzāq était aussi réputé avoir été aussi transmis par un autre disciple : Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ḥammād al-Ṭihirānī (m. 271/884), voyageur persan, dont l’héritage était surtout ancré dans le Levant¹⁵⁸. Il apparaît que le *K. al-Ġihād* renferme au moins trois traditions issues du *Tafsīr* yéménite, débouchant sur al-Sulamī par une chaîne résolument syrienne à partir d’al-Ṭihirānī. Les traditions exégétiques concernées relèvent toutes des transmissions de Ma‘mar b. Raṣīd (m. 153/770) fondées sur les opinions de Qatāda (m. 117/735). La paternité Ma‘mar-Qatāda est une des particularités importantes de ce commentaire, notamment signalée par C. Versteegh¹⁵⁹. Il n’est toutefois pas certain qu’al-Sulamī accéda directement à l’œuvre d’‘Abd al-Razzāq pleinement constituée. Tout d’abord, faisons remarquer la chaîne de transmission est parfaitement muette sur la question de l’existence d’un livre. Elle ne mentionne ni titre ni ne laisse transparaître la matérialité d’un manuscrit dans les « termes de la transmission ». Il faut ajouter à cela que nous ne possédons aucune trace matérielle d’un exemplaire syrien de cet ouvrage. Il pourrait s’agir de références indirectes au *Tafsīr* d’‘Abd al-Razzāq puisée par al-Sulamī dans une composition tierce. On peut par exemple penser à un candidat plausible dans la chaîne d’autorités d’al-Sulamī. En

¹⁵⁶ Le *Muṣannaḥ* a fait l’objet de l’étude K. Goudie pour identifier de très anciennes traditions sur le jihad, remontant au I^{er}/VII^e siècle, cf. GOUDIE K., *The Reinvention of the Jihad ...*, op. cit., p. 44 – 50.

¹⁵⁷ ‘ABD AL-RAZZĀQ AL-ṢANA‘ĀNĪ, *Tafsīr*, éd. par Maḥmūd Muḥammad ‘Abduḥ, vol. 1, Beyrouth, Dār al-‘Ilmiya, 1999 p. 221 – 227.

¹⁵⁸ MÄRTENSSON U., op. cit., p. 655.

¹⁵⁹ VERSTEEGH C., *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1993, p. 154 – 156.

effet, les extraits potentiels de ce *tafsīr*, tenus par al-Sulamī, sont issus de l'enseignement de deux frères damasquins sous l'autorité de leur grand-père Abū Bakr Muḥammad b. Abī l-Ġurayd al-Sulamī (m. 405/1014-15) dont une compilation de hadiths nous est parvenue. Elle contient un premier certificat d'audition damasquin daté de 505/1111-12, et faisait partie des collections des madrassas Ḍiyā'iya et 'Umariya, tout comme le manuscrit du *K. al-Ġihād*¹⁶⁰. Une telle compilation exploitée à une époque proche de celle d'al-Sulamī put contenir les traditions exégétiques rapportées dans le *Tafsīr* 'Abd al-Razzāq. Malheureusement, l'absence de numérisation de ce texte empêche d'y mener un sondage plus poussé. Il reste pourtant clair qu'al-Sulamī fut tributaire, directement ou indirectement, du commentaire composé par 'Abd al-Razzāq al-Ṣana'ānī.

Al-Sulamī mentionne au détour d'une note marginale, et sans chaîne de transmission, une opinion attribuée à Ibn 'Abbās contenue dans l'ouvrage de *tafsīr* d'un savant kairouanais, Abū l-'Abbās Aḥmad al-Mahdawī (m. 430/1038-39). On retrouve effectivement le même passage dans le vaste commentaire d'al-Mahdawī¹⁶¹. L'ouvrage connut un certain succès à travers les siècles, puisque plus d'une dizaine d'exemplaires se retrouvent aujourd'hui dans des collections à travers le monde. Il est par exemple signalé dans un *fihris* sévillan du VI^e/XII^e siècle, porté par une chaîne andalouse¹⁶². Un exemplaire damasquin copié en 718/1318-19 témoigne quant à lui du rayonnement de l'œuvre dans l'Orient islamique. Hélas, encore une fois, nous n'avons pas pu consulter directement le colophon de ce manuscrit qui pourrait renfermer de plus amples détails sur les recensions syriennes de cet ouvrage. Quoi qu'il en soit, il apparaît clairement que ce *tafsīr* ou un abrégé de celui-ci circulait déjà à Damas à la fin du V^e/XI^e siècle.

Un dernier commentaire employé par al-Sulamī mérite enfin d'être souligné. Il s'agit du *Tafsīr* d'Abū 'Alī al-Ḥusayn b. Dāwud dit « Sunayd » (m. 226/840-41). Bien qu'aucune copie de cet ouvrage n'ait survécu, les biographes ultérieurs de Sunayd lui reconnaissaient clairement la paternité d'un *tafsīr*. L'Andalou Ibn Ḥalfūn (m. 636/1239) lui attribuait un livre appelé sobrement le *Tafsīr Sunayd* tandis qu'al-Dahabī parlait d'un *al-Tafsīr al-Kabīr* (« Le Grand Commentaire »)¹⁶³. L'incertitude raisonne aussi chez al-Sulamī qui l'intitule une première fois *K.*

¹⁶⁰ HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 481 ; AL-SAWWĀS Y., *op. cit.*, p. 245 et p. 249.

¹⁶¹ AL-MAHDAWĪ, *al-Taḥṣīl li-fawā'id Kitāb al-Taḥṣīl al-Ġāmī li-'Ulūm al-Tanzīl*, éd. par Muḥammad Ziyād Ṣa'bān et Farāḥ Naṣrī, vol. 3, Doha, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiya, 2014, p. 84.

¹⁶² IBN ḤAYR AL-IṢBĪLĪ, *Kitāb fihrisa*, éd. par Maḥmūd Baṣār 'Awād, Tunis, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2009, p. 75.

¹⁶³ IBN ḤALFŪN, *Kitāb al-Mu'lim bi-šuyūḥ al-Buḥārī wa-Muslim*, éd. 'Abū 'Abd al-Raḥman 'Ādil b. Sa'd, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2009, p. 543 ; AL-DAHABĪ, *Kitāb Siyar A'lām al-Nubalā'*, *op. cit.*, vol. 10, p. 627.

al-Tafsīr, puis *Tafsīr al-Qur'ān* la seconde¹⁶⁴. Al-Sulamī mobilise cet ouvrage sans chaînes de garants jusqu'à lui, mais tout en veillant à préserver les chaînes qui y sont contenues. On découvre alors une œuvre largement ancrée dans l'espace syrien, sollicitant de prestigieuses autorités syriennes, comme Makhūl, al-Zuhrī ou encore le pieux calife omeyyade 'Umar II. Son auteur était particulièrement attaché à la défense des frontières du *Dār al-Islam*. Élève d'Ibn al-Mubārak, on lui attribue au moins deux *nisba*-s géographiques, telles qu'al-Ṭarsūsī chez al-Sulamī, al-Maṣīṣī chez Ibn Ḥalfūn. Tarse et Maṣīṣā étaient deux des plus importantes forteresses musulmanes de la frontière arabo-byzantine¹⁶⁵. Sunayd est même distingué par al-Ḍahabī comme le *muḥaddiṭ al-tuḡūr* (« le *muḥaddiṭ* des frontières »). C'est donc sans doute à dessein qu'al-Sulamī déterre ce matériel hautement symbolique alors que les antiques citadelles du Nord étaient enlevées par les Byzantins, et que le surgissement des Francs menaçait le cœur même de la Syrie.

En conclusion, al-Sulamī semble particulièrement à l'aise avec le commentaire coranique. Il est capable de mobiliser plusieurs commentaires issus d'époques et de régions diverses. Il fut même le garant reconnu d'un de ces commentaires : celui d'Ibn al-Naḥḥās. La proximité du grammairien avec le genre *tafsīr* n'est pas étonnante en vertu du rapprochement entre les sciences linguistiques et exégétiques qui s'amorça au III^e/VIII^e siècle. Il reconnaît le statut littéraire à la plupart des ouvrages exégétiques qu'il reprend en fournissant leur auteur et surtout leur titre. Ainsi, mis à part le cas du livre d'Ibn al-Naḥḥās, il s'affranchit de l'*isnād* et des normes de la transmission. Il attribue des intitulés, sans doute fabriqués il est vrai, à ces œuvres de *tafsīr*. Le rapport qu'entretient al-Sulamī avec les auteurs de *tafsīr* est alors bien différent de celui qu'il a avec les ouvrages juridiques.

JURISPRUDENCE

La jurisprudence islamique, le *fiqh*, est un autre grand domaine convoqué par al-Sulamī dans son traité. Il se positionne dans la sphère des débats juridiques entre les quatre plus importantes écoles en islam sunnite (*madhhab*). À l'orée du III^e/IX^e siècle, les partisans du raisonnement humain (*ra'y*) et de la tradition des hadiths se déchiraient pour décider ce qui suivrait le Coran au fondement de la Loi divine. Il faut attendre le début du V^e/XI^e siècle pour que les écoles soient

¹⁶⁴ BOJ, p. 41/205 et p. 94/257.

¹⁶⁵ BONNER M., *Aristocratic Violence ...*, *op. cit.*, p. 158 et p. 169 – 170.

complètement formées, différenciées et se reconnaissent mutuellement une légitimité. Ces deux siècles de mutation racontèrent comment les jurisconsultes musulmans passèrent « de la discorde amère à l’harmonie substantielle »¹⁶⁶. Les penchants chaféites d’al-Sulamī ont déjà été mis en lumière par la recherche moderne. Cette affirmation est appuyée par le contexte jurisprudentiel damasquin d’alors, largement dominé par le *madhhab* d’al-Šāfi‘ī, et, plus précisément, enrichi par K. Goudie s’interrogeant sur la légitimité alléguée à une autorité par al-Sulamī pour mener le *jihad*¹⁶⁷. Cependant, bien que ces observations soient toujours bien valables, il ne faut pas occulter la complexité et l’épaisseur de la question de l’appartenance d’al-Sulamī à une école juridique bien définie. En effet, aucun des biographes d’al-Sulamī ne se permit de présenter ce dernier comme chaféite, sans doute en raison du fait qu’il n’était pas juriste. Le présent chapitre, tentant d’éclaircir les contours du sujet, vise à répertorier et décrypter les références juridiques du grammairien, puis à saisir les contextes de leurs emplois.

CHAFÉISME

Le droit chaféite est le principal repère juridique d’al-Sulamī. Il mobilise ainsi fréquemment et directement l’œuvre fondamentale de droit chaféite qu’est le *Muḥtasār* d’al-Muzanī (m. 264/878). Ce dernier, sans conteste l’un des plus éminents élèves d’al-Šāfi‘ī (m. 204/820) en Égypte, fut l’artisan clé de la structuration de l’école juridique articulé autour de la doctrine de son maître. La liberté intellectuelle conférée à al-Muzanī conduisit certains de ses biographes à considérer qu’il développa sa propre école juridique¹⁶⁸. Le *Muḥtasār* d’al-Muzanī acquit rapidement un statut canonique et central dans l’école chaféite. Il fit l’objet de nombreuses gloses pendant plus deux siècles et se hissa au premier rang des ouvrages d’autorité de la pensée chaféite précoce, précédant nettement les écrits du fondateur éponyme de l’école¹⁶⁹. Encore aujourd’hui, le *Muḥtasār* continue d’être considéré comme l’un des fondements de la pensée de cette école. Il a en effet été intégré à l’édition moderne, aussi bien dans les commentaires marginaux qu’en un chapitre entièrement dédié, du *Kitāb al-Umm*, ouvrage posthume regroupant les avis juridiques d’al-Šāfi‘ī sur des cas

¹⁶⁶ MELCHERT C., *The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries C.E.*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1997, p. 198.

¹⁶⁷ GOUDIE K., « Legitimate Authority in the Kitāb al-Jihād of ‘Alī ibn Tahir al-Sulamī », dans HILLENBRAND C. (éd.), *Syria in Crusader Times. Conflict and Co-Existence*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020, p. 23 – 25.

¹⁶⁸ BROCKOPP J., « Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their *Mukhtasars* », dans *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, n°2, 1998, p. 172 – 173 ; HEFFENING W., « al-Muzanī », dans EI².

¹⁶⁹ CHAUMONT E., « L’autorité des textes au sein du šāfi‘isme ancien : du *Muḥtasār* d’al-Muzanī (m. 264/878) au *Tanbīh* d’al-Šīrāzī (m. 476/1083) et du *Tanbīh* d’al-Šīrāzī au *Minhāğ al-ṭālibīn* d’al-Nawawī (m. 676/1277) », dans *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales*, n°32, 2017, §. 4 – 12.

concrets¹⁷⁰. Le genre du *muḥtaṣar*, qui signifie « abrégé » ou « compendium » et qui connut ses lettres de noblesse et un développement notable au V^e/XI^e siècle, enrichit la littérature islamique de nombreuses synthèses, de résumés et de réappropriations d'ouvrages antérieurs. L'ouvrage produit par al-Muzanī au III^e/IX^e siècle ne préfigurait, pourtant, qu'en partie ce genre littéraire. En effet, s'il dépend en grande partie d'écrits et d'avis attribués à al-Šāfi'ī, il dispose aussi d'une auctorialité propre, regroupant souvent les interprétations indépendantes d'al-Muzanī et des objections assumées à la pensée de son maître. Bien que relativement bref, le compendium ne fait pas l'économie des citations coraniques et de hadiths sur lesquels les *fatwā* qu'il renferme se fondent. Le *Muḥtaṣar* est l'œuvre juridique qu'al-Sulamī mobilise le plus abondamment tout au long de son discours. Les manières pour al-Sulamī de s'y référer sont intéressantes. Éluant tout titre ou précision sur le format de sa source – à l'exception de la mention d'un *K. al-Siyār* probablement une référence à un chapitre du *K. al-Umm* – il introduit sobrement les extraits par le nom de l'autorité auquel il se réfère¹⁷¹. Parfois, lorsqu'il s'appuie sur une opinion personnelle d'al-Muzanī, il lui en reconnaît la paternité. Mais dans d'autres cas, lorsque le *Muḥtaṣar* reprend un avis référencé dans le *K. al-Umm*, il préfère directement citer al-Šāfi'ī. Quand bien même, toutes les opinions qu'il reprend du célèbre juriste sont toutes des reprises mot pour mot du *Muḥtaṣar*. Al-Sulamī fait encore l'impasse sur la chaîne de garants pour le mobiliser.

Un *Muḥtaṣar* d'al-Muzanī faisait partie de la collection d'Ibn 'Abd al-Hādī sans que son éditeur, K. Hirschler, ne soit parvenu à faire le lien avec la cote d'une quelconque bibliothèque. Un manuscrit inaccessible est cependant signalé à la Zāhiriyya de Damas. Selon son éditeur arabe, sa chaîne de garants s'arrête à au disciple d'al-Muzanī, Ibn Ġawṣā (m. 320/931-32), qui importa probablement l'ouvrage à Damas. La copie, quant à elle, fut produite au du VIII^e/XV^e siècle¹⁷².

Le *K. al-Ġihād* renferme aussi le renvoi à un autre auteur charnière de l'histoire du droit chaféite, véritable successeur spirituel d'al-Muzanī. Abū Ishāq al-Šīrāzī (m. 476/1083) incarnait l'autorité chaféite de Bagdad, et reçut, de l'éminent vizir Nizām al-Mulk, la charge de diriger la première *madrasa* de l'Histoire. De son vivant même, sa notoriété dépassait largement l'horizon de la Ville Ronde, notamment grâce à l'influence de ses recueils de *fatwā*¹⁷³. Lorsque les

¹⁷⁰ BROCKOPP J., *op. cit.*, p. 180.

¹⁷¹ BOJ, p. 107/271.

¹⁷² *Fahāris maḥṣūṭāt al-maktaba al-waṭaniyya*, *op. cit.*, n°17197.

¹⁷³ IBN AL-DAMYĀTĪ, *Kitāb al-Mustafād min ḍayl tāriḥ Bagdād*, éd. par Mustafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, 2^e éd., Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004, p. 32 ; AL-SAMA'ĀNĪ, *Kitāb al-Ansāb*, éd. par 'Abd Allāh 'Umar al-Barūdī, vol. 4, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1988, p. 417 – 418.

glossateurs se furent épuisés sur le *Muhtaṣar* d'al-Muzanī, les nouveaux abrégés de cas juridiques pratiques, le *Tanbīh*, et le plus conséquent, *Maḍhab* d'al-Šīrāzī relancèrent l'essor de la production juridique¹⁷⁴. Al-Sulamī cite, l'un à la suite de l'autre, deux opinions de son illustre contemporain, provenant clairement du *Maḍhab*. Encore une fois, al-Sulamī ne s'encombre ni de chaîne ni de titre. Il est peu probable que l'œuvre entière circulait déjà à Damas au moment où al-Sulamī rédigea son traité. Si les passages qu'il reprend sont presque identiques à l'original, un détail fait pencher le jugement en faveur du recours à un abrégé. Alors qu'al-Šīrāzī étayait son propos en mettant en scène le dialogue entre l'éminent Compagnon Abū Hurayra et le Prophète, la version d'al-Sulamī modifie quelque peu la situation. La présence d'Abū Hurayra est occultée, ne laissant de place qu'au Prophète répondant à une question indirecte¹⁷⁵.

Dans une quinzaine d'occurrences, al-Sulamī fournit des opinions juridiques chaféites sans qu'il soit possible de les relier formellement à une œuvre connue. Les termes employés pour reprendre ces avis indiquent clairement qu'al-Sulamī usa d'une méthode bien différente pour les recueillir. En effet, il s'appuie souvent sur des échanges oraux/auraux qu'il put avoir avec les juristes de sa cité. Ici, il annonce avoir directement interrogé l'un d'entre eux (*sa'ltu ba'd al-fuqhā'*), là un subtil détail rappelle que l'information fut directement adressée au grammairien : « un membre des compagnons d'al-Šāfi'ī m'a dit » (*qāla lī ba'd aṣḥāb al-Šāfi'ī*)¹⁷⁶. Il est encore plus clair quant à l'une de ses conversations juridiques qui a grandement reçu l'attention de la part des historiens. Al-Sulamī théorise alors le devoir de jihad défensif comme une obligation individuelle incombant aux cités et aux régions voisines d'une attaque.

« J'ai recopié cette section mot à mot d'un des imams parmi les disciples d'al-Šāfi'ī à Damas lorsque les Francs, puisse Dieu les détruire, sont descendus sur Antioche, et il m'a cité cet événement à ce moment comme un exemple, pendant qu'il était à Damas¹⁷⁷.

MALÉKISME

Derrière le chaféisme en ordre d'importance, l'école fondée sous l'égide de Mālik b. Anas n'est pas en reste dans le *K. al-Ġihād*. Al-Sulamī avait à sa disposition plusieurs ouvrages malékites,

¹⁷⁴ CHAUMONT E., *op. cit.*, §. 13 – 18.

¹⁷⁵ ABŪ IṢḤĀQ AL-ŠĪRĀZĪ, *al-Maḍhab fī fiqh al-Imām al-Šāfi'ī*, éd. par Zakariyā 'Umayrāt, vol. 3, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiya, 1995, p. 265 ; BOJ, p. 46/209.

¹⁷⁶ BOJ, p. 97/260 ; BOJ, p. 44/208, p. 65/228 et 68/231.

¹⁷⁷ BOJ, p. 44/208.

dont le premier n'était autre que le *Muwatṭā'* de Mālik lui-même. Celui-ci n'est pas à proprement parler un ouvrage de jurisprudence islamique à l'instar d'un *Muḥtaṣar*. Il s'agissait plutôt de l'une des premières compilations critiques de hadiths, hautement estimée et largement transmise en tant qu'ensemble¹⁷⁸. Mais al-Sulamī sollicite abondamment le *Muwatṭā'*, autant pour parsemer son discours de traditions prophétiques et issues des *sallaf* que pour exposer les positions juridiques du savant de Médine. S'il ne fait nommément jamais mention du *Muwatṭā'*, al-Sulamī disposait de chaînes de transmission complètes jusqu'à Mālik et ses maîtres. La référence principale du grammairien en la matière était la recension de Yaḥyā b. Bukayr (m. 231/845), *qāḍī* d'Égypte. Minoritairement, al-Sulamī recourut aussi à d'autres recensions comme celles d'Ibn al-Qāsim (m. 191/806) et d'Ibn Wahb (m. 197/812) par l'intermédiaire du soufi al-Sumaysāṭī (m. 453/1060) qu'Ibn 'Asākir retenait précisément comme un rouage essentiel de la transmission de ces deux recensions¹⁷⁹. Un extrait du *Muwatṭā'* recueilli par un dernier recenseur, Abū Muṣ'ab (m. 241/855), et transmis par 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad al-Kattānī complète enfin l'éventail de versions du *Muwatṭā'* à la disposition d'al-Sulamī. La compilation d'Ibn Bukayr était très probablement directement accessible à al-Sulamī comme le suggère les très nombreuses fois où il y a recours, et la présence d'une copie damasquine de la fin du V^e/XI^e siècle dans la collection d'Ibn 'Abd al-Hādī¹⁸⁰. Les chaînes de transmission de ce manuscrit et d'al-Sulamī sont très proches. Dans son propre discours, al-Sulamī déploie systématiquement une double chaîne tenue d'un Abū l-'Abbās al-Ġassānī (m. 468/1075 – 76), tandis que le manuscrit damasquin repose sur deux chaînes parallèles identiques tenues par le fils de ce dernier. Le fils tenant la recension de la même source que son père, il remplaça celui-ci dans les copies ultérieures, ainsi qu'il était mieux positionné dans l'échelle générationnelle. La copie devait alors être presque contemporaine du *K. al-Ġihād* et postdater légèrement l'exemplaire reçu par al-Sulamī.

Le *Muwatṭā'* ne semble cependant pas être la seule référence malékite de l'auteur du *K. al-Ġihād*. En filigrane, on reconnaît deux autres ouvrages malékites, purement de jurisprudence, qui durent être consultés à la rédaction du traité. À quatre reprises, al-Sulamī reprend exactement les avis formulés dans le *Tafrī' fī fiqh al-Imām Mālik* d'Ibn Ġalāb (m. 378/988), et une fois en

¹⁷⁸ SCHACHT J., « Mālik b. Anas », dans EI².

¹⁷⁹ TD, vol. 43, p. 615.

¹⁸⁰ HIRSCHLER K., *The Library ...*, op. cit., p. 291 ; *Fahāris maḥṭūṭāt al-maktaba al-waṭaniyya*, op. cit., n°31822 ; AL-SAWWĀS, *Fihris ...*, op. cit., mağ. 43, 'ām 3780, p. 227 – 229 ; Alukah.net, <https://www.alukah.net/library/11358/44771/> Consulté le 30/11/2025.

complément dans l'*al-Ma'ūna* d'Abd al-Wahhāb al-Baġdādī (m. 366/1031). Les deux œuvres appartiennent au genre du compendium synthétique sous forme de questions-réponses. Issues du malékisme bagdadien, elles connurent leur essor en Occident islamique pour devenir des œuvres constitutives d'école malékite contemporaine¹⁸¹. L'appui sur ces manuels célèbres de jurisprudence n'est encore une fois pas signalé dans le traité, ni par le titre, ni par une chaîne de transmission, et plus étonnant, ni par le nom de leur auteur. Al-Sulamī se contente d'indiquer que des juristes du *madhhab* de Mālik soutenaient de telles positions. Les rapports du grammairien aux deux textes sont très troubles. Il pourrait tout aussi bien s'agir de citations conscientes et directes que de reprises indirectes par l'intermédiaire de savants malékites qui peuplaient l'entourage d'al-Sulamī, à l'instar d'un Abū l-'Abbās al-Ġassānī. La présence incertaine de ces manuels à Damas à l'époque d'al-Sulamī laisse penser qu'il dut encore une fois se référer à des abrégés ou des reconstitutions partielles.

HANBALISME

Al-Sulamī n'ignore en rien la doctrine hanbalite dont l'influence, à Damas, accrut considérablement à partir du VI^e/XII^e siècle concomitamment avec le développement du quartier d'al-Šālihiyya¹⁸². Le cas du *K. al-Ġihād* montre pourtant que l'école de l'imam Aḥmad recevait déjà l'attention non négligeable d'un savant de la Mosquée des Omeyyades dès la fin du V^e/XI^e siècle. Le grammairien damasquin recourut à l'approche hanbalite, souvent en guise de comparaison avec les deux autres *madhhab*. Malgré l'intérêt évident qu'al-Sulamī portait à cette école de pensée, il ne disposait manifestement que d'une seule source pour s'y référer. Le *Muḥtaṣar* d'al-Ḥiraqī (m. 334/945) constituait une référence majeure du droit hanbalite et donna lieu à de nombreux commentaires. L'œuvre devint si centrale que les savants hanbalites ultérieurs la prirent comme mètre étalon avec lequel ils s'écartaient à différents degrés. Fortement inspiré par le succès que connut le *Muḥtaṣar* d'al-Muzanī, l'abrégé hanbalite est construit sur la même structure, tout en étant plus concis. Son auteur était disciple d'Ibn Ḥanbal de deuxième génération. Originaire et étudiant de Bagdad, il mourut à Damas où il avait vraisemblablement fui les troubles

¹⁸¹ MAKDISI G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, Damas, Presse de l'Ifpo, 1963, chap 3, §. 56 – 73 ; ABBoud HAGAR S., « Un resumen del tratado jurídico de Al-Tafīrī: el Manuscrito árabe 1233 del Monasterio de El Escorial y su supuesta relación con Leyes de Moros », dans *Espacio, Tempo y Forma*, vol. 31, 2018, p. 35.

¹⁸² MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 283 et 336 – 338 ; HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 105 – 112.

de la capitale abbasside, fraîchement conquise par les Bouyides chiites duodécimains¹⁸³. Dès lors, il est plausible qu'il ait légué son *Muḥtaṣar* à des savants damasquins. S'il ne subsiste à ce jour aucun exemplaire de ce dernier à Damas, le *fihri*s d'Ibn 'Abd al-Hādī signale bien un ouvrage intitulé *K. al-Ḥiraqī*¹⁸⁴. Cette présence n'est, cela dit, pas étonnante pour la collection d'un hanbalite. Al-Sulamī disposait vraisemblablement d'un *Muḥtaṣar* ou de l'un de ses commentaires précoces. En ne donnant toujours ni titre ni auteur à ces extraits, il ferme la porte à des examens plus avancés. Il se permet ainsi d'introduire les positions hanbalites en signalant qu'un tel propos fut « rapporté sous l'autorité d'Aḥmad b. Ḥanbal » (*ruwīya 'an Aḥmad*) ou qu'une partie des juristes du *madḥab* hanbalite « rapportent, disent ou mentionnent » (*rawā, qāla, ḍakara*)¹⁸⁵.

MADḤAB ÉPHÉMÈRES

Al-Sulamī ne se limite pas seulement aux écoles conventionnelles, il récupère, pour soutenir son propos, des pensées minoritaires ou résiduelles.

Un document exceptionnel préserve la trace de la présence d'al-Sulamī lors de la proclamation de thèses sulfureuses défendues par une confrérie de traditionnistes radicaux. Originaire de Basra, la *Sālimiya* critiquait les mu'tazilites rationalistes, et défendait vertement le sens apparent du Coran et des hadiths. Un polémiste appartenant à ce courant, al-Ahwāzī (m. 428/1037) quitta la Bagdad du début du XI^e siècle que le coup de main bouyide jetait dans la tourmente. Installé à Damas, il réunit un cercle de savants, mais se garda de trop épuiser la patience des autorités ismaéliennes locales. L'un de ses textes, un « pamphlet contre al-Aṣ'arī » rencontra un joli succès sous le patronage de l'un de ses étudiants alors que sonnait le glas de la dynastie Fatimide en Syrie. Il s'agissait d'un brulot lancé frontalement contre la théologie acharite, alors largement diffusée à Damas et particulièrement prisée parmi les chaféites conventionnels, et suscita l'indignation des notables, et certains, à l'instar d'Ibn 'Asākir, prirent la plume pour dénoncer et jeter à bas l'impertinent libelle et son auteur. Le manuscrit ahwazite conservé à Damas contient le nom d'Alī b. Ṭāhir al-Sulamī qui apparaît dans son premier certificat d'audition daté de 474/1081-82¹⁸⁶. Alors que ces *samā'* sont surtout composées des noms d'individus identifiés comme hanbalites et

¹⁸³ MELCHERT C., « *Al-Muḥtaṣar* of al-Ḥiraqī (d. 334/945–946): introduction and translation », dans *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n°38, 2023, p. 107 – 268 ; HURVITZ N., « The *Mukhtaṣar* of al-Khiraqī and its place in the formation Ḥanbalī legal doctrine », dans SHAHAM R. (éd.), *Law, Custom, and Statute in the Muslim World. Studies in Honor of Aharon Layish*, Leyde / Boston, Brill, 2007, p. 1 – 16.

¹⁸⁴ HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 291.

¹⁸⁵ BOJ, p. 46/209, p. 98/261 et p. 177/345 par exemple.

¹⁸⁶ ALLARD M., « Un pamphlet contre al-Aṣ'arī », dans *Bulletin d'études orientales*, t. 23, 1970, p. 139.

malékites, la présence du grammairien considéré comme chaféite intrigue. Déjà âgé de 43 ans, le cheikh al-Sulamī occupe la place d'honneur lors de la séance, cité en tête de liste¹⁸⁷. La présence d'un homme mûr, d'un lexicographe accompli qui devait sans doute déjà siéger à la Grande Mosquée, ne peut se justifier indépendamment du propos séditieux du pamphlet. Al-Sulamī n'était pas un candidat sérieux comme transmetteur important du traité, à la faveur de ses collègues plus jeunes. Il ne faut pas manquer d'estimer le cout social engendré par ces accointances aux thèses si controversées chez les chaféites. Ibn 'Asākir n'oublie pas de soigneusement noircir la mémoire d'al-Aḥwāzī en rapportant une anecdote infamante.

Abū Ṭāhir [...] m'a raconté ce qui suit : j'étais chez Rašā' b. Nāẓīf, dans sa maison proche de la mosquée principale, et il y avait une fenêtre qui donnait sur la rue. Rašā' regarda par la fenêtre et dit « Un menteur vient de passer. » Je regardais à mon tour et je vis que c'était al-Aḥwāzī¹⁸⁸.

Al-Sulamī entretenait plus qu'un gout du débat et de la controverse avec al-Aḥwāzī. Son entourage était aussi connu pour partager les thèses d'al-Aḥwāzī. 'Abd al-Raḥman b. Ṣābir al-Sulamī, auditeur assidu du *K. al-Ġihād* jusqu'à en devenir l'unique transmetteur, et son frère 'Abd Allāh participèrent chacun à plusieurs présentations du pamphlet jusqu'à la fin du ^v/_e/^x siècle. Ils occupèrent souvent la prestigieuse charge de scribe de la *samā'*, et même, pour 'Abd al-Raḥman de premier lecteur en 490/1095. On remarque au passage qu'al-Sulamī fréquentait les frères Ibn Ṣābir de longue date et que la présence d' 'Abd al-Raḥman puis de sa descendance aux auditions du *K. al-Ġihād* ne doit rien au hasard. La voix d'al-Sulamī attira enfin l'oreille attentive d'un voyageur andalou de ferveur zahirite, école éphémère ultralittéraliste rejetant totalement le raisonnement analogique (*qiyās*) dans les questions de droit, accusé d'anthropomorphisme par Ibn 'Asākir et al-Ḍahabī¹⁸⁹. Un parallèle peut sans doute être dressé entre le traité d'al-Aḥwāzī et celui d'al-Sulamī. Vigoureusement opposé aux thèses rationalistes et volontaristes qui avaient la faveur de certains sunnites, farouchement hostile aux pouvoirs chiïtes qui dominaient l'Orient musulman, particulièrement les Qarmates qu'il dénonce explicitement, al-Aḥwāzī préfigure l'appel à la

¹⁸⁷ Rappelons l'hypothèse de P. Manstetten sur la place d'honneur du premier étudiant dans le cercle, MANSTETTEN P., *op. cit.* p. 136 – 137

¹⁸⁸ TD, vol. 13, p. 143.

¹⁸⁹ TD, vol. 53, p. 59 ; AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyar A' lām al-Nubalā'*, *op. cit.*, vol. 19, p. 579 – 583 ; TURKI A.-M., « al-Zāhiriyya », dans EI².

purification spirituelle de la communauté musulmane formulée par al-Sulamī à l'aube de la Première Croisade¹⁹⁰.

Le travail d'al-Sulamī sur le jihad fut enfin influencé par le fondateur d'une école juridique éphémère : le cheikh al-Awzā'ī (m. 157/774). Originaire de Damas puis retiré à Beyrouth, il servit plusieurs des derniers califes omeyyades, et occupa peut-être même la charge de *qāḍī* de Damas. Il fut le fondateur d'une école théologicojuridique longtemps considérée comme un « *madhhab* syrien ». Cette vision a largement été battue en brèche par les conclusions de S. Judd qui a montré que ses disciples provenaient de l'ensemble de l'espace géographique contrôlé par les Omeyyades. Sans rejeter totalement le raisonnement analogique, il se méfiait du libre arbitre revendiqué par les qadarites et les disciples d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767). Dans son raisonnement juridique, il favorisait particulièrement les pratiques de l'ensemble de la communauté du premier siècle de l'Hégire, n'accordant une place finalement assez limitée à la tradition prophétique et aux us des seuls Compagnons. Il était réputé avoir sonné la fin de cet âge d'or à l'assassinat du calife omeyyade al-Walīd b. Yazīd (m. 126/744). Ainsi, il révérait beaucoup des précédents califaux et particulièrement les actions de 'Umar b. al-Ḥaṭṭab ou de l'Omeyyade 'Umar II, mais aussi des chefs militaires qui menèrent les grandes conquêtes islamiques. Il était bien un adepte de la « tradition vivante », du consensus des *salaf*. Très peu de ses écrits sont conservés, mis à part quelques lettres échangées avec l'administration califale et des portions d'un *K. al-Siyār*, un ouvrage sur les conquêtes, retranscrits dans des ouvrages postérieurs. Il aurait été l'auteur d'ouvrages de *fiqh* dans lesquels il répondait à des questions directes d'auditeurs, et dont quelques extraits subsistent chez al-Ṭabarī et al-Fazārī¹⁹¹. Le *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī contient aussi quelques-unes de ces questions-réponses juridiques incorporées au *K. al-Siyār*, lui aussi perdu, d'al-Walīd b. Muslim (m. 195/810), un disciple damasquin d'al-Awzā'ī. Il sera question plus loin de cet ouvrage abondamment repris par al-Sulamī. Ce dernier sollicite aussi plusieurs chaînes portées par le juge de Damas Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Sulaymān al-Asadī (m. 347/958-9), réputé dernier représentant de l'école d'al-Awzā'ī à tenir un cercle à la Grande Mosquée¹⁹². Le

¹⁹⁰ ALLARD M., *op. cit.*

¹⁹¹ JUDD S., « al-Awzā'ī », dans EI³ ; JUDD S., « Competitive Hagiography in Biographies of al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, n°1, 2002, p. 25 – 37 ; MIKATI R., « Missives from the Frontier (130-152/747-769): Al-Awzā'ī and the Abbasids », dans *Journal of Abbasid Studies*, vol. 7, n°1, 2020, p. 1 – 32.

¹⁹² 'ABD AL-'AZĪZ B. AḤMAD AL-KATTĀNĪ, *Dayl Mawlid al-'ulamā' wa-wifayātihim*, éd. par 'Abd Allāh al-Ḥammad, Riyad, Dār al-'Āṣima, 1989, p. 77.

grammairien ne manque par ailleurs pas d'ériger al-Awzā'ī au même statut que les autres fondateurs de *madhhab* dans un passage où il souligne le consensus juridique de tous les courants. On ne peut s'empêcher de noter la proximité entre la méthode de la « tradition vivante » privilégiée par al-Awzā'ī, et celle qui transparait dans le *K. al-Ġihād*, à l'horizon plus large que la seule *Sunna* du Prophète et ouverte à de multiples points de vue juridiques. Ce n'est sans doute aussi pas par hasard qu'al-Sulamī remémore les sagesses originales du zénith omeyyade, comme Makhūl (m. 114/732-33) ou encore Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. 124/742) qu'al-Awzā'ī chérissait tout particulièrement¹⁹³.

CONCLUSION

L'examen des références juridiques d'al-Sulamī permet de faire deux constats. Le premier est qu'il n'est pas facile d'encarter si facilement al-Sulamī dans l'école chaféite. Si c'est bien sur cette doctrine qu'al-Sulamī se calque le plus souvent, et avec ses membres qu'il entretient le plus de rapports directs, il jette toutefois un regard clairement universaliste sur le *fiqh* sunnite. Il est souvent soucieux de rapporter les positions des adeptes de Mālik ou d'Ibn Ḥanbal. Il faut aussi compter parmi ses influences principales le *Muwatṭā'* de Mālik transmis par un maître malékite, et le *K. al-Nāsiḥ* d'Ibn al-Naḥḥās avec lequel il s'est familiarisé auprès d'un grammairien réputé hanbalite¹⁹⁴. Il faut ajouter à cela sa fréquentation avérée des cercles de la sulfureuse *Sālimiya*, et son attrait non dissimulé pour le *madhhab* disparu d'al-Awzā'ī. La liberté d'action manifestée par le grammairien en termes juridiques vient sans doute avec le fait qu'il n'embrassa jamais la carrière de juriste affilié. Il a d'ailleurs un rapport assez distendu avec la discipline auquel il n'a accès que par des abrégés, parfois même partiellement accessibles. Il est incapable de fournir des chaînes de transmission pour soutenir son expertise et n'évoque presque jamais ni titre ni auteur pour des emprunts manifestes. Il semble ne pas accorder le même statut d'auteur et d'œuvre aux recueils juridiques qu'aux commentaires coraniques. Il faut finir par signaler l'absence totale des opinions de l'école hanafite dans le traité d'al-Sulamī. S'il ne mentionne qu'épisodiquement Abū Ḥanīfa, c'est pour mieux le fondre parmi d'autres autorités juridiques pour souligner le caractère œcuménique d'une opinion. Cette esquivance ne doit, à notre avis, rien au hasard. Très peu implantés à Damas à l'époque fatimide, les hanafites s'installèrent à Damas dans le sillage des Turcs seldjoukides. Peu nombreux, mais soutenus par le nouveau pouvoir, ils menaçaient le pouvoir des

¹⁹³ BOJ, p. 41/205, p. 172/341, p. 183/351 et 190/357 ; BOJ, p. 94/257, p. 180/348, p. 189/357 et p. 194/362.

¹⁹⁴ TD, vol. 14, p. 328.

chaféites sur les institutions religieuses de la ville. Cette rivalité conduisit la communauté damasquine d'al-Šāfi'ī à se méfier des princes turcs, et de refuser toute collusion¹⁹⁵. Le grand cheikh chaféite de la Grande Mosquée, Naṣr al-Maqdisī (m. 490/1096) défia le prince Tutuṣ venu en paix en refusant de se lever en sa présence¹⁹⁶. L'affiliation personnelle d'al-Sulamī à al-Awzā'ī et al-Ahwāzī et leurs thèses antiqadarites ne devait pas, de surplus, le prédisposer à apprécier particulièrement les hanafites, traditionnellement et historiquement favorables au raisonnement analogique (*ra'y*) pour discuter la Loi islamique.

LA TRADITION MISE PAR ÉCRIT

La plus grande part du traité d'al-Sulamī est composé de traditions prophétiques et de récits prenant place dans les premiers temps de l'Islam. Les notions d'auteurs et d'œuvres bien plus diffuses dans ce registre égarèrent plus d'un historien la propension initiale que prit la mise par écrit de la tradition islamique. L'étude du rapport d'al-Sulamī aux écrits de la tradition est rendu complexe par le fait que ce dernier ne les considère pas comme des œuvres et par le fait qu'un auteur puisse se dissimuler derrière chacun des garants d'une chaîne. Dans un premier temps, nous évaluons le poids des compilations canoniques de tradition dans la rédaction d'al-Sulamī. Dans un second temps, nous chercherons parmi les livrets de traditions, sous forme d'*hypomnēnata*, que le temps nous a préservés. Enfin, nous investiguons dans un bien spécifique des *varias* de traditions : les livres sur les conquêtes.

COMPILATIONS CANONIQUES

Étudier les sources d'influences d'un compilateur de hadith tel qu'al-Sulamī requiert nécessairement de s'intéresser de la relation que son traité entretient avec les grandes compilations de traditions. Le canon sunnite de hadiths se compose de six recueils, souvent désignés comme *al-Kutub al-Sitta* (« Les Six Livres »). Les plus reconnus d'entre eux sont, sans conteste, les *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī (m. 256/870) et de Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (m. 261/875) qui renferment plusieurs milliers de hadiths chacun, soigneusement sélectionnés et érigés comme les plus authentiques. La massive œuvre d'al-Buḥārī connut une transmission compliquée due à son volume, mais rayonna comme la plus sûre de toutes les compilations dès le début du ^eV/^eXI^e siècle, particulièrement dans

¹⁹⁵ MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 328 – 334.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 127.

les milieux chaféites¹⁹⁷. Malgré certaines critiques initiales particulièrement vénéneuses, l'ouvrage de Muslim connut aussi le succès et gagna une autorité ne souffrant aucune objection à partir de ce même siècle¹⁹⁸. Quatre ouvrages désignés, comme les *Sunan*, plus épais, plus usuels, mais moins regardant sur l'authenticité des traditions, complètent les « Six Livres ». Le *Sunan* d'Abū Dāwud (m. 275/888) se diffusa très rapidement pour atteindre l'Extrême-Occident musulman du vivant même de son auteur¹⁹⁹. Le *Sunan* d'al-Nasā'ī (m. 303/915) connut une diffusion moins fulgurante : la majorité de ses transmetteurs résidaient en Égypte dans la seconde moitié du IV^e/X^e siècle. On déplora longtemps sa perte partielle jusqu'à ce qu'un exemplaire entier ne fut récemment redécouvert et édité²⁰⁰. Le témoignage de Sa'īd b. al-Sakan (m. 353/964) qui voyagea de Bagdad à l'Égypte érige les deux *Ṣaḥīḥ* et les *Sunan* de leurs successeurs, Abū Dāwud et al-Nasā'ī en « piliers de l'Islam »²⁰¹. Le *Sunan* d'al-Tirmidī (m. 279/892), dont la transmission ne tenait qu'à de courtes chaînes fragiles, ne rencontra la postérité qu'après les deux premiers²⁰². Enfin, le *Sunan* d'Ibn Māḡa (m. 273/886) dut attendre au moins le VII^e/XIII^e siècle pour intégrer pleinement le registre standard des « Six Livres »²⁰³. En effet, du temps d'al-Ḥāṭib al-Baḡdādī et al-Sulamī, les critiques lui préféraient d'autres registres, voire ne parlaient que de « Cinq Livres ». Les malékites, par exemple, réservaient, sans surprise, la place du sixième livre au *Muwattā'* dont nous avons parlé plus haut.

L'immense importance que prennent ces compilations au cours de l'histoire de la science du hadith invite à réfléchir à la place qu'al-Sulamī, savant opérant en plein cœur de la canonisation et de la fixation du corpus, leur réserve dans son traité. Celle-ci se révèle étonnamment très diffuse. Les deux *Ṣaḥīḥ* ne sont mentionnés explicitement qu'une seule fois dans toute l'œuvre : sous la forme d'un *ḥāṣiyyat*, un petit commentaire marginal, sorte de glose dans la glose, au détour de la

¹⁹⁷ MELCHERT C., « al-Bukhārī » dans EI³ ; MELCHERT C., « Bukhārī and his *Ṣaḥīḥ* », dans *Le Muséon*, vol. 123, n°3 – 4, 2010, p. 447.

¹⁹⁸ PAVLOVITCH P., « Muslim b. Hajjāj », dans EI³ ; PAVLOVITCH P., *Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875). The Sceptical Traditionalist*, Leyde / Boston, Brill, 2022, p. 228 – 240.

¹⁹⁹ MELCHERT C., « The Life and Works of Abū Dāwūd al-Sijistānī », dans *Al-Qanṭara*, vol. XXIX, fasc. 1, 2008, p. 27.

²⁰⁰ MELCHERT C., « The Life and Works of Al-Nasā'ī », dans *Journal of Semitic Studies*, vol. 59, n°2, 2014, p. 381 – 386.

²⁰¹ BROWN J., « The Canonization of Ibn Mājah: Authenticity vs. Utility in the Formation of the Sunni Ḥadīth Canon », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°129, 2011, p. 171 – 172.

²⁰² ROBSON J., « The Transmission of Tirmidhī's "Jāmi'" », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 16, n°2, 1954, p. 268.

²⁰³ AERTS S., « Canon and canonisation of ḥadīth », dans EI³ ; BROWN J., « The Canonization of Ibn Mājah ... », *op. cit.*, p. 173.

fin d'un paragraphe achevé dans la marge d'une page²⁰⁴. Il n'est fait nulle mention explicite des *Sunan*, ni de compilations de référence comme le *Muwattā'*. Ce dernier transparait néanmoins de façon évidente dans les chaînes de transmission du *K. al-Ğihād* comme exposé plus haut. Al-Sulamī emprunta directement une dizaine de traditions et leurs chaînes au *Muwattā'*. À l'inverse, chacun des quatre grands recueils présentés plus haut comme faisant autorité du vivant d'al-Sulamī a moins de dix traditions en commun avec le *K. al-Ğihād*. Au total, à peine un cinquième des traditions de l'œuvre du grammairien trouvent leur équivalent dans le Canon. De plus, aucune ne relève des mêmes chaînes que dans le traité. L'une des raisons de cette surprenante incompatibilité réside dans les divergences de vues entre les grandes compilations et le traité sur le jihad. Lorsque les illustres compilateurs visaient les plus authentiques traditions, aux chaînes les plus saines, et particulièrement soucieux d'en relier la majorité directement au Prophète, al-Sulamī veillait à enrichir son sujet, le jihad, du plus grand nombre d'approches. Pour ce faire, il se permit de piocher dans un corpus plus large, des traditions liées aux Compagnons ou leurs Successeurs, voire des fragments historiques bien plus tardifs. Ainsi, alors que nonante pour cent des traditions retenues par al-Buḥārī ou Abū Dāwud remontent au Prophète, seuls cinquante-quatre pour cent de celles de l'œuvre d'al-Sulamī respectent ce critère²⁰⁵. La différence de vision n'explique pourtant pas à elle seule l'écartement manifeste des grands recueils. J. Lindsay et S. Mourad ont noté que les traditionnistes les plus pointus de ce temps cherchaient souvent à préserver leur originalité en exhumant des chaînes méconnues parallèles au Canon. Dans ses quarante hadiths sur le jihad, Ibn 'Asākir choisit majoritairement des traditions authentifiées par le Canon, mais employait systématiquement des *isnād* alternatifs²⁰⁶.

Difficile d'en dire autant pour al-Sulamī. Tout d'abord, nous avons déjà remarqué et expliqué comment le traité ne concorde que très peu avec le contenu des « Six Livres ». Ensuite, les exemples clairs de détournement des chaînes canoniques ne foisonnent pas chez al-Sulamī. Il y a peut-être cette tradition, dans laquelle le Prophète enjoint à un candidat au jihad à plutôt se préoccuper en priorité de ses parents encore en vie, que l'on retrouve facilement dans plusieurs dizaines d'ouvrages, et dont la chaîne la plus proche de celle d'al-Sulamī, réside dans le *Sunan*

²⁰⁴ ROSENTHAL F., « Hāshiya », dans EI² ; GACEK A., *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 2001, p. 33 ; BOJ, p. 64/227.

²⁰⁵ MELCHERT C., « Bukhārī and his *Ṣaḥīḥ* », *op. cit.*, p. 434 ; MELCHERT C., « The Life and Works of Abū Dāwūd ... », *op. cit.*, p. 9.

²⁰⁶ MOURAD S. et LINDSAY J., *op. cit.*, p. 66 – 67.

d'al-Nasā'ī. Un transmetteur contemporain et héritier du même garant se substitue à al-Nasā'ī chez al-Sulamī²⁰⁷. Un cas similaire apparaît dans un hadith traitant de la législation prophétique sur la distribution prioritaire du butin vers les participants d'une expédition. La chaîne la plus proche se retrouve chez al-Buḥārī, mais bifurque aussi juste avant le grand compilateur²⁰⁸.

On peut éventuellement voir, dans ces quelques cas, un lointain écho à la pratique de « l'élévation relative » (*al-'ulūw al-nisbī*), décrite par G. Davidson. Un individu se mettait sous l'obédience d'un maître ayant partagé les enseignements d'une même autorité avec un grand personnage révérend, comme l'auteur d'un des « Six Livres ». En profitant parfois d'un bond générationnel, l'individu était en mesure de s'associer au grand personnage, comme s'il avait été son propre élève, comme s'ils avaient pu échanger une « poignée de main (*muṣāfaha*) », au mépris d'un immense fossé temporel. Malgré la popularité de cette pratique parmi les traditionnistes critiques, initiée dès le IV^e/X^e siècle, elle ne semble pas avoir été un objectif majeur recherché par al-Sulamī et les garants de ses chaînes. Outre la brève note marginale isolée mentionnant al-Buḥārī et Muslim, n'allant pas sans rappeler les notes explicatives d'un pionnier comme Abū 'Alī al-Ḥasan Ibn Šāḍān (m. 425/1034) – qui mettait explicitement en évidence les parallèles entre ses chaînes et celles des grandes autorités – peu d'indices suggèrent qu'al-Sulamī avait un goût pour ces savants calculs isnadiques. En effet, dans les exemples proposés plus haut, al-Sulamī ne gagne que deux ans sur la chaîne d'al-Nasā'ī, « seulement » vingt ans sur celle d'al-Buḥārī, bien loin des siècles entiers régulièrement et dédaigneusement enjambés par certains adeptes de ce type de pirouette²⁰⁹. En dehors de ces hypothétiques « poignées de main » avec les grands auteurs, il faut sans doute évoquer le troublant parallèle dans la forme prise par une dernière tradition dans le traité d'al-Sulamī. Celle-ci décrit l'hypocrisie d'un combattant de la guerre sainte (*muḡāhid*) irréprochable aux yeux des Compagnons, mais qui précipita sa mort sur le champ de bataille en se jetant sur son épée. Le hadith se conclut sur le Prophète rappelant que les apparences sont trompeuses et que seul Dieu peut prédire qui est promis au Paradis, qui au Feu. Les deux parties de ce hadith, relevant de la même chaîne, le plus souvent présentées dans la littérature comme deux unités séparées, ne sont exceptionnellement regroupées en une seule que par al-Sulamī, al-Buḥārī

²⁰⁷ BOJ, p. 64/227 ; AL-NASĀ'Ī, *Sunan*, éd. par Ḥasan al-Mas'ūdī, vol. 6, Le Caire, al-Maktaba al-Taḡāriya al-Kubrā, 1930, n°3103, p. 10.

²⁰⁸ BOJ, p. 189/357 ; AL-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, Le Caire, 1^{ère} éd., vol. 4, Dār al-Ta'šīl, 2012, n°3145, p. 236.

²⁰⁹ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 245 – 247.

et Muslim²¹⁰. Mis à part la structure de ce *matn* qui ne trouve d'équivalents que dans les deux *Ṣaḥīḥ*, les parallèles entre le *K. al-Ġihād* et les « Six Livres » sont bien maigres.

En conclusion, si l'on ne peut douter de la diffusion d'une partie des grands Canons à l'époque d'al-Sulamī à Damas, on ne peut que constater leur présence plus que résiduelle dans l'œuvre du grammairien. La part prise par les traditions des *Kutub al-Sitta* si étrangement faible dans l'œuvre d'al-Sulamī, et le peu d'intérêt que ce dernier portait aux normes critiques dans l'élaboration de chaînes parallèles confirme ce que K. Goudie a rappelé : al-Sulamī n'était pas un spécialiste du hadith, et son attention portait aussi sur d'autres aspects des sciences religieuses²¹¹.

COMPILATIONS DAMASQUINES DE TRADITIONS

Le *K. al-Ġihād* fut enfin dépendant de nombre de traités divers et variés dont on retrouve occasionnellement la trace ici ou là. Principaux contributeurs de hadith, al-Sulamī ne fournit que très peu de bribes d'informations à leur sujet, mis à part dans les termes de la transmission. On peut classer les différents emprunts en commençant par dégager les extraits de sources numérisées et OCRisées sur la plateforme incontournable *shamela.ws*. En dehors de ce précieux outil, la poursuite de l'enquête doit encore énormément au travail des éditeurs arabes, actifs depuis le siècle dernier, et qui se sont appliqués à publier des manuscrits anciens de traditions. L'édition du *fihris* d'Ibn 'Abd al-Ḥādī par K. Hirschler a aussi permis ensuite de recouper la provenance de tous ces manuscrits. Il apparaît nettement qu'un certain nombre d'écrits mis à contribution par al-Sulamī trouvent miraculeusement des échos dans la collection du IX^e/XV^e siècle. Ceci ne doit évidemment rien au hasard, puisque beaucoup des acquisitions d'Ibn 'Abd al-Ḥādī partageaient les mêmes producteurs, à savoir les grandes institutions académiques que furent les mosquées, puis les madrasas. La collection d'Ibn 'Abd al-Ḥādī retrace aussi l'existence de manuscrits non édités, seulement partiellement accessibles ou non conservés, dont il est aussi utile de mesurer la proximité avec le *K. al-Ġihād*. Nous commençons par porter notre regard sur trois sources éditées, dont l'intertextualité avec le traité d'al-Sulamī, d'une part, est claire, et dont la constitution en tant qu'œuvre littéraire est fort avancée lorsque le grammairien damasquin s'en empare, d'autre part.

Al-Sulamī sollicite, tout d'abord, une composition attribuée à un traditionniste du II^e-III^e/VIII^e-IX^e siècle. Ce dernier se nommait Abū Mushir al-Ġassānī (m. 218/832-33), et était un grand cheikh

²¹⁰ BOJ, p. 60/223 ; AL-BUḤĀRĪ, *op. cit.*, vol. 4, p. 99 – 100 ; MUSLIM IBN AL-ḤAĠĠĀĠ, *Ṣaḥīḥ*, éd. par Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, vol. 1, Le Caire, Muṭabī'a 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-ṣirkahu, 1955, p. 155.

²¹¹ GOUDIE K., *The Reinvention ...*, *op. cit.*, p. 130.

levantin, connu pour avoir été l'un des martyrs de l'Inquisition (*miḥna*) lancée par le calife abbasside al-Ma'mūn (m. 218/833) pour imposer sa doctrine dite du « Coran créé »²¹². Al-Ġassānī mourut en prison après cent jours de détention infâme. Son martyre resta dans les mémoires de la région syrienne. Il fut érigé en modèle de l'orthodoxie sunnite et traditionniste triomphante. Un livret compilant une partie des hadiths qu'il transmet circula à Damas jusqu'au VII^e/XIII^e siècle au moins. Les historiens-biographes, à commencer par Ibn 'Asākir, font plusieurs fois mention de cette copie (*nusha*) dont la chaîne de transmission se contracta autour du traditionniste longévif Abū Abd Allāh al-Māzinī (m. 447/1055-56)²¹³. Un *Nuṣḥat Abū Mushir* est acquis par Ibn 'Abd al-Hādī, dans un petit livret où il est associé à une autre sélection de hadiths transmis par un contemporain d'Abū Mushir : Yaḥyā b. Ṣāliḥ al-Waḥāzī (m. 222/836-37). Le manuscrit est conservé à la Zāhiriyya, et contient un certificat d'audition remontant à l'année 484/1091-92 et décerné par l'éminent juriste naplousin Naṣr al-Maqdīsī (m. 490/1096)²¹⁴. Al-Sulamī détenait une chaîne plus courte, remontant directement à al-Māzinī. Il se sert de ce *nusha* et de ses chaînes pour tenter de répondre à l'épineuse question du partage du butin. Les traditions concernées et leurs chaînes ne contiennent nulle part ailleurs autant de similitudes qu'avec ce livret, opportunément édité²¹⁵.

Par la suite, une « Histoire de Dārayā » (*Tārīḥ Dārayā*) écrite par Abū 'Alī 'Abd al-Ġabbār al-Ḥawlānī (m. 370/980-81) fut sans doute aussi mise à contribution par al-Sulamī. La seule copie subsistante de l'œuvre a rejoint les collections de la Bibliothèque du British Museum²¹⁶. Le manuscrit date sans doute du milieu du VII^e/XIII^e siècle puisqu'il est issu de la recension d'Abū Ṭāhir Barakāt b. Ibrāhīm al-Ḥuṣū'ī (m. 598/1201-2), qui le détenait du fameux Ibn 'Asākir (m. 571/1176), lui-même sous l'autorité d'Ibn al-Akfānī (m. 524/1129-30) qui le récitait d'après al-

²¹² TD, vol. 33, p. 421 – 444 ; Le débat théologique opposait, au II^e/VIII^e siècle, les partisans d'un Coran terrestre fruit d'une création divine à ceux d'un Coran incréé et éternel. Les tensions culminèrent lors de l'officialisation de la doctrine des premiers au II^e/VIII^e siècle par le calife al-Ma'mūn, puis l'abandon de celle-ci par al-Mutawakīl. Aujourd'hui, les adeptes de la première théorie sont extrêmement marginaux, cf. MARTIN R. C., « Createdness of the Qur'ān », dans EI³.

²¹³ TD, vol. 54, p. 400 – 401.

²¹⁴ HIRSCHLER K., *The Library ...*, op. cit., p. 349 et p. 488 ; *Fahāris ...*, op. cit., n°15603, <https://ketabonline.com/ar/books/103007/read?part=31&page=15135&index=4274315&q=> Consulté le 30/11/2025 ; AL-SAWWĀS, op. cit., p. 292.

²¹⁵ ABŪ MUSHIR AL-ĠASSĀNĪ, *Nuṣḥat wa-ḡayrihi*, éd. par Muḥammad al-Sayyid, Ṭanṭā, Dār al-Ṣahāba, 1989, p. 32 – 33 ; BOJ, p. 190/357 – 358.

²¹⁶ 'ABD AL-ĠABBĀR AL-ḤAWLĀNĪ, *Tārīḥ Dārayā*, éd. par Sa'īd al-Afḡānī, Damas, Maḡmū' al-'Ulumī al-'Arabī, 1950, p. 14.

Kattānī (m. 466/1074)²¹⁷. L'œuvre se présente sous la forme d'un dictionnaire biographique dédié aux habitants de Dārayā, village en périphérie de Damas. Dans sa propre *Histoire de Damas*, Ibn 'Asākir reprend l'œuvre d'al-Ḥawlānī, la cite par son intitulé quatre fois, la mobilise uniquement par sa chaîne de transmission le plus souvent²¹⁸. Le *K. al-Ġihād* est concerné par au moins trois reprises explicites du dictionnaire biographique ancien. Pour chacune d'entre elles, les chaînes de transmission ainsi que le contenu transmis sont rigoureusement identiques. Al-Sulamī, qui tient l'œuvre par l'intermédiaire d'al-Kattānī, invoque d'abord un *iğāza* avant de mentionner la transmission d'une *riwāya*, terme employé par le copiste du manuscrit londonien dans le colophon pour retracer chacune des recensions de maître à maître. On peut donc fortement soupçonner qu'ici aussi al-Sulamī sous-entend qu'il avait un livret authentifié sous la main²¹⁹.

Le troisième emprunt certain à un ouvrage plus ou moins largement diffusé appartient à un genre singulier. Au début du IV^e/X^e siècle, un cheikh damasquin répondant au nom d'Abū Bakr Muhammad b. Ġa'far b. Sahl al-Ḥarā'itī (m. 327/938), composait deux recueils miroirs : le *Makārim al-Aḥlāq* et le *Masāwā' al-Aḥlāq*. Ces deux œuvres, que l'on peut traduire comme « Bonnes manières » et « Mauvaises manières » traitent d'éthiques et de morales courtoises, mobilisant tout à la fois traditions prophétiques, historiettes profanes et poésie arabe. Al-Ḥarā'itī fut l'un des pionniers de ce genre littéraire, qualifié par J. Vadet de « littérature de l'amour »²²⁰. Les cinq traditions issues d'al-Ḥarā'itī sélectionnées par al-Sulamī proviennent toutes du *Makārim* et du *Masāwā'*. Ce détour par l'éthique arabe permet au grammairien syrien d'aborder des sujets comme la désobéissance du *muğāhid* vis-à-vis de ses parents ou la recommandation pour le commandant de tenir compte des conseils et des avis de son entourage. Les neuf sections qui composaient le *Makārim* furent copiées au Caire à la toute fin du IX^e/XV^e siècle, tandis que quelques fragments plus anciens furent reliés par Ibn 'Abd al-Ḥādī à Damas à la même période²²¹. Le registre de la Bibliothèque nationale syrienne renseigne que les fragments damasquins conservent

²¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

²¹⁸ SCHEINER J., « Ibn 'Asākir's Virtual Library as Reflected in his Ta'riḫ madīnat Dimashq », dans JUDD S. et SCHEINER J. (éd.), *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Leyde / Boston, Brill, 2017, p. 224 – 225.

²¹⁹ BOJ, p. 52/215, p. 159/328 et p. 174 – 175/343.

²²⁰ VADET J.-C., « Littérature courtoise et transmission du hadīth. Un exemple : Muḥammad b. Ġa'far al-Ḥarā'itī (m. en 327/938) », dans *Arabica*, t. 7, fasc. 2, 1960, p. 140 – 166.

²²¹ HIRSCHLER K., *The Library ...*, op. cit., p. 291, p. 299, p. 331, p. 390, p. 424 et p. 454 ; AL-ḤARĀ'ITĪ, *Makārim al-aḥlāq wa-ma'ālīhā wa-maḥmūd ṭarā'iquha*, éd. par Ayman 'Abd al-Ġābbār al-Baḥīrī, Le Caire, Dār al-Āfāq al-'Arabiya, 1999, p. 15 – 16 ; AL-ḤARĀ'ITĪ, *Masāwā' al-aḥlāq wa-maḥmūmihi*, éd. par Muṣṭafā al-Šalabī, Jedda, Maktabat al-Sawādī al-tūzī', 1993, p. 15 – 16.

une audition remontant à l'année 456/1063-64, dirigée par un certain Abū l-Ḥasan al-Sulamī transmettant al-Ḥarā'itī par l'intermédiaire de son aïeul Abū Bakr. Les chaînes du *K. al-Ġihād* font écho à ces noms cryptés qui ne peuvent être autres qu'Aḥmad b. 'Abd al-Wāhid (m. 469/1076 – 77) et son grand-père Abū Bakr Muḥammad b. Abī l-Ġurayd (m. 405/1014-15)²²². Malheureusement, le manuscrit étant inédit et inaccessible, on ne peut que suspecter qu'al-Sulamī faisait cette année-là partie de l'assistance. La copie égyptienne bien plus tardive n'est pour autant pas dénuée d'intérêt. Elle conserve les certificats d'auditions de l'exemplaire à partir duquel elle fut produite. Ceux-ci dévoilent une recension dictée par 'Alī b. Aḥmad b. Maṣṣūr al-Ġassānī (m. 530/1135-36) en 527/1132-33 auquel assista Ibn 'Asākir, et dont le scribe soumit la copie à une recension plus ancienne (*aṣl*) qui pourrait bien être celui de 456/1063-64²²³. Pour sa part, le *Musawā'* est, entre autres, conservé à Damas en deux copies distinctes, du même deuxième chapitre, acquises par la *madrassa* hanbalite al-Ḍiyā'iyya. Le premier exemplaire faisait partie de la collection d'Ibn 'Abd al-Ḥādī, et datait semblablement du v^e/xi^e siècle puisqu'il est identifié comme la recension d'Abū Muḥammad 'Ubayd Allāh b. 'Abd al-Wāhid al-Sulamī (m. 470/1077-78), le frère d'Abū l-Ḥasan al-Sulamī qui transmettait le traité miroir du *Musawā'*²²⁴. Ibn 'Abd al-Ḥādī ne mit jamais la main sur le second exemplaire plus tardif. Celui-ci fut transmis, à l'instar du *Makārim*, sous l'autorité d'Abū l-Ḥasan al-Sulamī par 'Alī al-Ġassānī jusqu'au milieu du vii^e/xiii^e siècle²²⁵. Al-Sulamī sollicite les traités miroirs en six occurrences, chaque fois sous l'autorité d'un seul des frères Ibn 'Abd al-Wāhid : Aḥmad. La terminologie choisie dans le *K. al-Ġihād* éclaire peu le lecteur sur la matérialité des œuvres. Tout au plus est quelques fois stipulée la récitation (*qirā'a*), sans plus de précision. La forte intertextualité avec les différents manuscrits des traités d'éthique d'al-Ḥarā'itī, d'une part, ainsi que la proximité des chaînes de transmission et de recension entre ces derniers et le *K. al-Ġihād*, d'autre part, suggèrent qu'al-Sulamī devait recourir à un livret de même type.

À côté des emprunts clairs à des petits ouvrages de traditions, il faut maintenant s'attaquer aux relations plus diffuses qu'entretient le *K. al-Ġihād* avec d'autres écrits. Une littérature méconnue

²²² *Fahārīs* ..., *op. cit.*, n°27178, <https://ketabonline.com/ar/books/103007/read?part=53&page=26481&index=4274315&q=> Consulté le 30/11/2025.

²²³ AL-ḤARĀ'ITĪ, *Makārim* ..., *op. cit.*, p. 19.

²²⁴ HIRSCHLER K., *The Library* ..., p. 331.

²²⁵ AL-SAWWĀS, *op. cit.*, p. 94.

dans les milieux académiques occidentaux semble avoir, de près ou de loin, des rapports avec le *K. al-Ġihād*. Une part abondante des livrets dans la collection d'Ibn 'Abd al-Hādī répondent à des titres très génériques et qui mettent l'accent sur la paternité réelle ou supposée de telle ou telle compilation, plutôt que sur leur contenu. Ainsi, de nombreux ouvrages sont répertoriés, dans le *fihris* du collectionneur, comme des *Enseignement de X* ou des *Dictées de Y*. K. Hirschler a attribué ce répertoire au collectionneur Ibn 'Abd al-Hādī lui-même, qui était plus intéressé par le fait de se relier à d'illustres prédécesseurs plutôt que par l'aspect pratique d'une classification thématique²²⁶. Que la plupart des intitulés soient postérieurs, il ne fait aucun doute. Qu'il faille tous les attribuer au seul Ibn 'Abd al-Hādī est plus discutable puisque, comme nous le verrons, ces titres sont parfois la forme abrégée de véritables intitulés plus précis. Le genre dont l'intertextualité du *K. al-Ġihād* fait le plus écho est sans doute celui des *fawā'id* (« enseignements, bienfaits »). Nous nous proposons maintenant d'examiner la teneur de ces emprunts.

Les hadiths du prestigieux savant damasquin nommé Abū l-Qāsim al-Ḥinnā'ī (m. 457/1064 – 65) suscitaient un grand intérêt dans la métropole syrienne au V^e/XI^e siècle. Ibn 'Asākir rapportait le déroulement de ses funérailles grandioses, tandis qu'al-Ḍahabī l'intitulait *muḥadīṭ al-bilād* (« *muḥadīṭ* du pays »)²²⁷. L'un de ses contemporains, le traditionniste et critique du hadith al-Naḥabī (m. 457/1064 – 65), compila et commenta une « sélection » (*taḥrīṭ*) de ses traditions dans un traité bientôt connu comme les *Fawā'id al-Ḥinnā'ī*, voire comme les *Ḥinnā'īyyāt*. L'œuvre connut un destin éditorial complexe. On sait qu'elle était composée de onze parties (*ḡuz*), toutes conservées à Damas, mais éclatées dans plusieurs fonds²²⁸. Il n'est pas le lieu de relater ici le parcours sinueux de l'œuvre parmi ses multiples recensions concurrentes. Nous nous contenterons, ici, de signaler que le livre est parfois simplement intitulé *Fawā'id*, et parfois *Fawā'id al-ṣiḥāḥ wa-l-ḡarā'ib* (« Enseignement des [hadiths] authentiques et rares »), le titre *Ḥinnā'īyyāt* est plus tardif, puisqu'il est n'est mentionné chez les biographes qu'à partir d'al-Ḍahabī et al-'Asqalānī, et chez dans le *fihris* d'Ibn 'Abd al-Hādī ainsi que sur le bifeuillet excédentaire que le collectionneur ajouta sans doute en guise de reliure²²⁹. La plupart, si ce n'est l'entièreté, des exemplaires conservés datent des VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles, mais ils conservent les

²²⁶ HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 175 – 176.

²²⁷ TD, vol. 14, p. 304 – 305 ; AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyār ...*, *op. cit.*, vol. 18, p. 130.

²²⁸ Ibn 'Asākir parle de 10 parties, mais ne fournit aucun titre, TD, vol. 14, p. 305 ; L'éditeur saoudien en a compté onze en réalité, AL-ḤINNĀ'Ī, *Fawā'id / al-Ḥinnā'īyyāt*, éd. par Ḥālid Rizq al-Naḡā, vol. 1, Riyad, Aḍwā' al-Ṣalaf, 2007, p. 49.

²²⁹ HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 123 – 128.

reproductions de certificats d'audition plus anciens, comme l'un remontant à l'année 521/1126-27²³⁰. Le fragment le plus ancien et le plus intéressant pour nous est probablement celui issu de la collection d'Ibn 'Abd al-Hādī et qui comprend la huitième partie du traité. Situé juste après la basmala, la chaîne de transmission inaugurale, celle qui consacre tout le chapitre, commence par la remémoration d'une séance tenue pendant le mois de *rağab* de l'année 495 de l'hégire, et dirigée par nulle autre qu'Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ṭāhir al-Sulamī al-Naḥwī ! Examinant l'intertextualité du *K. al-Ğihād* et des *Ḥinnā'iyāt* au moyen de l'édition moderne composite disponible sur *shamela.ws*, on s'aperçoit pourtant que les résultats sont médiocres. Al-Ḥinnā'ī fut l'un des maîtres directs d'al-Sulamī et on le retrouve en tête des transmissions de trois traditions reprises dans le traité sur le jihad. Manifestement, une seule de ces narrations trouve un pendant dans les *Fawā'id* d'al-Ḥinnā'ī aujourd'hui conservés²³¹. Malgré sa participation active à l'entreprise de fixation de l'œuvre des *fawā'id*, al-Sulamī n'était pas entièrement tributaire de celle-ci. Après tout, il était élève du prestigieux auteur, et pouvait, en cette qualité, mobiliser d'autres transmissions acquises dans un cadre plus restreint. De leur côté, les traditionnistes des VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles possédaient de moins en moins d'accroches avec le souvenir d'al-Ḥinnā'ī dont l'enseignement était synthétisé dans ce qui s'apparente à une forme de « canon ».

Un autre *Fawā'id*, attribué à un cheikh d'une génération antérieure, résonne entre les lignes du *K. al-Ğihād*. Tammām b. Muḥammad al-Rāzī (m. 414/1023-24) jouissait d'une grande réputation de *muḥaddiṭ*-voyageur en quête de traditions. Il fut l'auteur, le transmetteur et le compilateur de nombreux ouvrages dont les archives damasquines gardent trace, mais c'est ce *fawā'id* qu'al-Ḍahabī choisit de mentionner dans la notice qu'il lui attribue. Le biographe lui reconnaît également, selon les termes repris à 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad al-Kattānī, une grande érudition dans le « hadith syrien »²³². Les *Fawā'id* de Tammām connurent, eux aussi, une histoire complexe d'élaboration et de fixation que nous ne détaillerons pas ici. Plusieurs fragments décousus échouèrent dans la collection d'Ibn 'Abd al-Hādī, mais également un précieux exemplaire presque complet et correctement ordonné. Le livret en question contient trente parties (*ğuz*) indexées dans le *fihris* du collectionneur²³³. En réalité, l'œuvre en comptait quinze. Il s'agit très probablement de

²³⁰ Par exemple, *Fahāris* ..., *op. cit.*, n°26739 ; AL-SAWWĀS, *op. cit.*, p. 628 – 629.

²³¹ BOJ, p. 150/317 ; AL-ḤINNĀ'Ī, *op. cit.*, vol. 2, p. 1351.

²³² AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyār* ..., *op. cit.*, vol. 17, p. 289 – 293.

²³³ HIRSCHLER K., *The Library* ..., *op. cit.*, p. 311 ; TAMMĀM AL-RĀZĪ, *Fawā'id*, éd. par Ḥamdī b. 'Abd al-Muğīd al-Silafī, vol. 1, Riyad, al-Maktaba al-Ruṣd, 1992, p. 5 – 6.

deux recensions, dont la première servit de modèle à l'autre, comme le suggèrent leurs chaînes de transmission, cousues ensemble. La chaîne des transmetteurs recomposée met au jour un Abū l-Ma'ālī b. Šābir al-Sulamī (m. 576/1180-81) organisant une séance pendant le mois de *ša'bān* 572/février 1177. Il tenait le *fawā'id* de son maître Abū l-Qāsim 'Alī b. Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ḥusaynī (m. 508/1114-15) qui la tenait lui-même d'Abd al-'Azīz b. Muḥammad al-Kattānī²³⁴. Si une fouille plus pointue pouvait révéler la présence de notre al-Sulamī dans l'une ou l'autre recension, il fut très probablement éclipsé par son contemporain al-Ḥusaynī qui tenait une chaîne légèrement plus élevée et qui intéressait de ce fait plus les auditeurs de la fin du VI^e/XII^e siècle. À l'instar du précédent traité d'al-Ḥinnā'ī, on ne retrouve dans ces compilations qu'une seule tradition repêchée aussi par al-Sulamī avec son appareil de transmission²³⁵. Si, comme pour les *Fawā'id* d'al-Ḥinnā'ī, la convergence de ces chaînes de recensions et l'abondance de manuscrits datant de la fin du VI^e/XII^e dans les archives damasquines suggèrent un fort degré de formalisation éditoriale de la compilation, probablement dès l'impulsion insufflée par 'Abd al-'Azīz al-Kattānī, l'auteur du *K. al-Ġihād* ne semble pas avoir été contraint de s'y tenir. La majeure partie des traditions transmises par Tammām al-Rāzī étaient tenues d'al-Kattānī dans le traité sur le jihad, sûrement du fait des largesses du fameux *iğāza* posthume dont il était question un chapitre plus haut. Mais al-Sulamī recourra aussi à d'autres transmetteurs. Il est tout à fait probable qu'il pouvait compter sur d'autres anthologies de ce Tammām, voire sur des recensions différentes des mêmes *fawā'id*.

Avant de quitter le genre des *fawā'id*, nous faisons un court détour par deux exemples non édités et dont l'intertextualité avec le *K. al-Ġihād* n'a pas pu être contrôlée. Les œuvres du cheikh Ḥaytama b. Sulaymān al-Aṭṭarī (m. 343/954-55), mentionné au détour de plusieurs chaînes de transmission du *K. al-Ġihād* rassemblées sous la transmission d'al-Kattānī, sont conservées de façon fragmentaire à la Zāhiriyya de Damas²³⁶. On compte parmi ceux-ci un *Muntaḥab min Fawā'id* (« Sélection d'enseignements »), un *Faḍā'il Abī Bakr* (« Vertus d'Abū Bakr »), un autre *Faḍā'il al-ṣahāba* (« Vertus des Compagnons ») ou encore un sobre *Ḥadīṭ*²³⁷. Toutes les copies

²³⁴ *Fahārīs* ..., *op. cit.*, n°46230 ; AL-SAWWĀS, *op. cit.*, p. 527 – 529.

²³⁵ BOJ, p. 94/257 ; TAMMĀM AL-RĀZĪ, *op. cit.*, vol. 2, p. 45.

²³⁶ TD, vol. 17, p. 68 – 72.

²³⁷ HIRSCHLER K., *The Library* ..., *op. cit.*, p. 303, p. 328, p. 342, p. 355, p. 435, p. 460 et p. 477 ; *Fahārīs*, *op. cit.*, n°16049, n°16067, n°15389, n°15055.

conservées de ces compilations remontent, au plus tôt, au VII^e/XIII^e siècle. De plus, al-Kattānī est absent des recensions renseignées par les colophons de ces dernières²³⁸. Il fait probablement les frais de l'âpre compétition entre les chaînes « élevées ». Le transmetteur clé entre toutes les copies et le *K. al-Ġihād* était le propre maître d'al-Kattānī et de ses concurrents : un certain Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥman b. 'Uṭmān al-Tamīmī (m. 420/1028). Enfin, la copie d'un *Fawā'id* d'Ibn Šākir al-Ḥamdānī (m. 353/963) fut chinée par Ibn 'Abd al-Ḥādī²³⁹. Datant peut-être du VI^e/XII^e siècle, elle est certifiée de la recension d'al-Kattānī sous l'autorité de Tammām al-Rāzī²⁴⁰. Ces deux garants étaient le chemin d'accès aux traditions d'Ibn Šākir privilégié par al-Sulamī.

OUVRAGES SYRIENS DE *MAĠĀZĪ*

La recherche sur la paternité du *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī a mené les chercheurs sur de multiples pistes et institutions. E. Sivan et N. Christie ont appelé à explorer les influences potentielles de traités sur le jihad plus anciens comme ceux d'Abd al-Razzāq al-Šanaʿānī et Ibn al-Mubārak des II^e-III^e/VIII^e-IX^e siècles. L'étude de K. Goudie dans ce domaine a conclu sur la pauvreté manifeste de telles filiations. Plus ancien que la littérature spécifiquement consacrée au jihad, le genre des *maġāzī* (« l'endroit où une expédition militaire a lieu ») n'a pas été assez mis en rapport avec le *K. al-Ġihād*. Initié sous le patronage des Omeyyades, la littérature de *maġāzī* se référait initialement exclusivement aux traditions de la période médinoise du Prophète Muḥammad et de ses Compagnons. À partir d'Ibn Hišām (m. 218/833), le terme est assimilé et englobé dans celui-ci de *sīra* (« biographie ») qui recoupe plus généralement tout ce qui a trait à la vie de Muḥammad²⁴¹.

En premier lieu, le plus fameux de tous les ouvrages de *Maġāzī* est sans doute la *Šīra* perdue d'Ibn Ishāq (m. 151/767-68). On sait maintenant de façon assez claire que l'intitulé originel de cette *Sīra* était bien *Kitāb al-Maġāzī* qui fut transformé par le disciple Ibn Hišām. On se souvient de ce *kitāb* transmis par Abū Mūsā 'Īsā b. Abī 'Īsā dans le *K. al-Ġihād* qui n'est sans doute pas mentionné par hasard dans cette chaîne relevant d'Ibn Ishāq. La chaîne qu'al-Sulamī présente dans son traité fut léguée par Ibn Ishāq à Muḥammad b. Salama al-Harrānī (m. 191/806-7), transférée à Abū Ġaʿfar al-Nufaylī (m. 234/848 – 49) à Harran, puis passa, à Bagdad, par Abū Šuʿayb 'Abd Allāh b. al-Ḥasan al-Harānī (m. 295/907-8), puis par Abū Bakr Aḥmad b. Ġaʿfar al-Qaṭīʿī (m.

²³⁸ AL-SAWWĀS, *op. cit.*, p. 573, p. 381, p. 594 et p. 422.

²³⁹ TD, vol. 43, p. 286 – 290.

²⁴⁰ HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 367 – 368 ; *Fahārīs*, ..., *op. cit.*, n°16381 ; AL-SAWWĀS, *op. cit.*, p. 345.

²⁴¹ SEAN W. A., « *Maġhāzī* », dans EI³.

368/978-79), puis par un certain Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Ḥarrānī, avant d'échoir à Abū Mūsā qui la rapporta à Damas²⁴². Un manuscrit prétendant être la troisième partie du *K. al-Mağāzī* d'Ibn Ishāq et transportant une chaîne similaire à celle du *K. al-Ġihād* jusqu'à Abū Šu'ayb al-Ḥarrānī intègre la vaste collection d'Ibn 'Abd al-Hādī²⁴³. L'intitulé de ce mystérieux manuscrit, dont les menus embellissements floraux ne lassent pas d'étonner et de détoner avec le reste des livrets du corpus, révèle une chaîne de recensions (*riwāya*) bagdadienne parallèle aboutissant au grand cheikh al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071) qui dirigeait une audition de l'œuvre dans le courant de l'année 454/1061 – 62²⁴⁴. L'intertextualité avec la biographie prophétique d'Ibn Hišām a déjà été soulevée par N. Christie, mais il est désormais permis de penser que plusieurs recensions du *K. al-Mağāzī* en provenance de Bagdad circulaient activement à Damas au temps d'al-Sulamī et provoquait une déférence particulière, au vu de la qualité de la copie et de son illustre transmetteur al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, dont les frasques seront abordées dans la deuxième partie de cette étude²⁴⁵. La question de l'authenticité d'une telle copie est un débat tout autre qui ne sera pas abordé ici.

En deuxième lieu, un autre *K. al-Mağāzī* perdu, celui d'al-Walīd b. Muslim (m. 195/810 – 11), est probablement l'ouvrage indirectement le plus cité par al-Sulamī²⁴⁶. Ce dernier a déjà été identifié comme une autorité souvent invoquée pour réactiver des traditions relatives au *Šām*²⁴⁷. On distingue la trace d'al-Walīd à une vingtaine de reprises tout au long des quatre parties du *K. al-Ġihād*. Les passages concernés partageaient notamment des récits sur les batailles de Badr, d'Uhud et la conquête de la Mecque par le Prophète qui constituent les extraits narratifs continus les plus longs de l'ouvrage d'al-Sulamī. C'est aussi grâce aux transmissions d'al-Walīd que sont conservés les avis juridiques prononcés par al-Awzā'ī. Un manuscrit ancien n'était vraisemblablement déjà plus disponible au grammairien, mais son maître 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad al-Kattānī s'afféra à rassembler depuis diverses sources les traditions et opinions d'al-Walīd au sujet des expéditions au sein d'un *kitāb* que nous avons évoqué dans le précédent chapitre. Le *Mağāzī* transparaît chez al-Kattānī principalement par l'intermédiaire de deux élèves d'al-Walīd. Le premier fut Muḥammad b. 'Ā'īd (m. 233/847-48) qui est ici lié au *aṣl* que nous avons signalé

²⁴² AL-SAWWĀS, *op. cit.*, p. 591 – 592 ; *Fahārīs ...*, *op. cit.*, n°39084.

²⁴³ HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 459.

²⁴⁴ IBN ISHĀQ, *Kitāb al-Mağāzī*, éd. par Suhayl Zakkār, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1978, p. 19.

²⁴⁵ BOJ, p. 269.

²⁴⁶ GAS, p. 293.

²⁴⁷ BORRUT A., *op. cit.*, p. 54.

au chapitre précédent. Le second était ‘Abd al-Raḥman b. Duḥaym (m. 245/859-60) dont le fils et successeur dans la chaîne, Ibrāhīm (m. 303/915), laissa un livret conservé à Damas, désigné comme ses « dictées » (*Amālī*), mais donc les colophons sont perdus²⁴⁸. Ce recueil a ceci de particulier que de contenir exclusivement des avis et des sagesses de l’éminent juriste al-Awzā‘ī. Dans l’œuvre d’al-Sulamī, Duḥaym n’est concerné que par des paroles transmises par al-Walīd b. Muslim. Ce dernier transmet du al-Awzā‘ī, mais pas exclusivement. Il faut quand même remarquer que tous les savants qu’il sélectionne sont bien ancrés dans le *Bilād al-Šām*.

En troisième lieu, Muḥammad b. ‘Ā’id, qui fut récepteur du *K. al-Maḡāzī* d’al-Walīd b. Muslim nous venons de le voir, est réputé être l’auteur de son propre *K. al-Maḡāzī*, perdu lui aussi. Les chaînes du *K. al-Ġihād* révèlent chez lui la paternité d’al-Wāqidi (m. 207/823)²⁴⁹. Ce dernier était encore un autre auteur de *Maḡāzī*, conservé pour une fois. La reconstitution du *Maḡāzī* syrien d’Ibn ‘Ā’id a fait l’espoir et l’occasion d’enquêtes avides de la part des historiens²⁵⁰. Le *K. al-Ġihād* fournit peut-être ici de nouvelles traces et occurrence du *Maḡāzī* perdu.

Pour les deux derniers ouvrages traités ci-dessus, il n’est pas aberrant de songer à l’agentivité nette d’un ‘Abd al-‘Azīz b. Aḥmad al-Kattānī dans la compilation des traditions et des chaînes syriennes sur les expéditions militaires du début de l’Islam. Il est, dans le *K. al-Ġihād*, le dénominateur commun d’un grand nombre de ces traditions portées par al-Walīd b. Muslim, par Muḥammad b. ‘Ā’id, activement transmises notamment par un Abū Zu‘ra al-Dimašqī (m. 281/894 – 95), véritable architecte de l’éphémère « *madḥab* syrien » d’al-Awzā‘ī²⁵¹. Il est dès lors plus que probable qu’al-Sulamī s’inspire fortement et principalement de l’œuvre de son maître, peut-être seulement dans les prémices de sa formalisation éditoriale.

CONCLUSION

En conclusion, al-Sulamī, bien qu’au fait de la canonisation et de la diffusion des grandes compilations orientales de hadiths, choisit de ne pas s’y restreindre. Il ne dépend pas de ces chaînes de traditions authentifiées faisant autorité de nos jours. En fait, il ne dépend pas non plus du carcan des récits choisis par al-Buḥārī ou par Muslim. On le voit avec le genre des *fawā’id* dont les traces dans le *K. al-Ġihād* sont peut-être résiduelles, mais dont l’influence dans le milieu savant damasquin des VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles n’échappe pas à l’examen des archives. L’intérêt porté par

²⁴⁸ GAS, p. 170 ; *Fahārīs ...*, *op. cit.*, n°8034.

²⁴⁹ ROSENTHAL F., « Ibn ‘Ā’idh », dans EI² ; BORRUT A., *op. cit.*, p. 55.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ JUDD S., « Abū Zu‘ra al-Dimashqī », dans EI³.

le grammairien syrien pour ce genre de collection peut s'expliquer par la « rareté » de ces traditions et de leurs chaînes. La rareté (*ḡarīb*) terminologique est d'ailleurs un élément central de la recherche lexicographique arabe médiévale²⁵². Al-Sulamī eut recours à de nombreux livrets, des compilations de traditions, pour composer sa propre œuvre. Un certain nombre d'entre eux sont conservés dans les collections syriennes et se présentent sous un format proche de ce qu'al-Sulamī put connaître. Il se placent en équilibre précaire sur entre *hypomnena* et *syngramma* de G. Schoeler. Al-Sulamī ne leur réserve guère un statut semblable aux ouvrages exégétiques et aux ouvrages juridiques. Il dilue sans broncher la majorité de ces livrets dans des chaînes de transmission d'apparence purement orales. La matérialité de l'écrit transparait quelques fois dans les *kitāb* et les *aṣl*. Ceux-ci ont d'ailleurs plutôt tendance à être associés à des compilations sur les campagnes islamiques. Al-Sulamī semble avoir, dans ce registre, une préférence notable pour des œuvres spécifiquement syriennes ou perçues comme telles.

CONCLUSION

La production écrite à Damas semble ne pas s'être essoufflée au V^e/XI^e siècle malgré le douloureux incendie de la Grande Mosquée de 461/1069. Al-Sulamī disposa d'une multitude d'ouvrages pour composer son propre traité. Il apparaît désormais clairement que tous n'avaient pas la même fonction à ses yeux. Les commentaires coraniques constituaient des sources d'autorité suffisante pour se passer de chaîne de transmission continue et ininterrompue. Même lorsqu'il possédait une chaîne bien établie, al-Sulamī n'occultait pas l'existence propre de l'œuvre : il mentionnait explicitement son titre et son auteur. Les ouvrages juridiques qu'al-Sulamī mobilisait n'étaient pas garantis par des chaînes, sauf quand il se servait du *Muwatṭā'* de Mālik comme compendium de tradition. La doctrine juridique est citée sans chaînes, et mis à part celle des chaféites, sans auteurs non plus. Al-Sulamī utilisait plusieurs abrégés de référence pour les écoles chaféites, malékites et hanbalites sans s'attarder sur leur provenance : il se contentait de rapidement mentionner le fondateur éponyme ou de suggérer rapidement leur approbation par les juristes affiliés. La tradition prophétique est systématiquement encadrée par le procédé de transmission oral/aural. Il faut creuser dans le sens profond des formules techniques utilisées pour comprendre que l'écrit n'avait pas moins sa place dans ce domaine. Ce type d'écrit entrait typiquement dans ce que G. Schoeler définissait comme des « aide-mémoires » et des

²⁵² TOUATI H., *Islam et voyage. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000, p. 278.

hypomnēnata. En se penchant notamment sur les collections de manuscrits syriens, comme celle d'Ibn ʿAbd al-Hādī, on retrouve la trace de ces documents à l'auctorialité trouble. Les *ṣamāʿ* qu'ils renferment rappellent que l'écrit est plus qu'un simple support de travail : il est un rouage essentiel de l'authentification de la transmission du savoir. Les *isnād* des traditions du *K. al-Ġihād* synthétisent le contenu de centaines d'*isnād*. L'abrégé de la transmission qu'il livre fait le choix conscient d'effacer la trace de l'écrit.

DEUXIÈME PARTIE : LES HOMMES DE LA TRANSMISSION

Cette seconde partie entend faire la lumière sur la plus grande masse documentaire contenue dans le *K. al-Ġihād* : les noms des hommes de transmission. Autant l'annoncer d'emblée, il ne s'agit ici que d'hommes. Les femmes occupèrent une réelle place dans la transmission de la science islamique, elles sont exclues de tous les *isnād* du traité d'al-Sulamī²⁵³. L'étude prosopographique qui nous retient ici mobilise plus que jamais le répertoire biographique médiéval. Nous commencerons par discuter la formation religieuse grâce à ce qu'il est possible de déduire de la nécrologie des savants. Ensuite, nous nous pencherons sur la circulation des savants qui composent le *K. al-Ġihād* et la géographie imprégnée par le traité.

LA FORMATION DU SAVANT RELIGIEUX

Le courant traditionniste de l'Islam classique plaça au cœur de ses préoccupations la qualité des chaînes de transmission du hadith. Parmi les critères d'excellence, l'élévation de la chaîne (*'uluw al-isnād*) désignait la réduction du nombre d'intermédiaires reliant l'autorité à la source première. Elle exprimait à la fois proximité générationnelle, prestige savant, et fidélité à la mémoire prophétique²⁵⁴. À mesure que les corpus furent fixés et canonisés, la compétition pour obtenir de telles chaînes s'exacerba, incitant les familles à introduire leurs enfants dans les cercles savants dès leur plus jeune âge. Entendre le hadith était une action pieuse engendrant la bénédiction divine (*baraka*) qui agissait comme protection sur les enfants en bas âge²⁵⁵. Transmettre le hadith était aussi une action pieuse dont découlaient de très grandes récompenses et l'assurance d'accéder à des avantages socioéconomiques non négligeables. Ainsi, pour les familles musulmanes médiévales, introduire leur progéniture dans les cercles savants dans l'espoir qu'ils obtinssent de précieuses chaînes « élevées » était une façon d'assurer leur avenir, de « prendre soin d'eux » (*i'tanā bihi*)²⁵⁶.

²⁵³ S. Luescher a constaté que les femmes sont une part infime des certificats d'audition damasquins tant du point de vue individuel que du nombre de participation total. Elles représentent dans les deux champs environ un auditeur sur vingt. En revanche, elle a également constaté que les femmes avaient les mêmes chances que les hommes de devenir transmetteur un jour, cf. LUESCHER S., *op. cit.*, p. 19 et p. 21.

²⁵⁴ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 25.

²⁵⁵ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 71.

²⁵⁶ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 152 – 163.

Cette pratique suscita d'intenses débats : à quel âge fallait-il admettre la présence de jeunes individus aux séances d'audition ? Vingt ans ? Dix ans ? Cinq ans ? Al-Rāmhurmuzī avançait que la collecte des traditions ne dépendait pas d'un âge minimum, mais d'une certaine maturité, d'une conscience, d'une « exactitude » (*dabt*). Dans le même temps, il fournissait prudemment plusieurs traditions qui montraient que les respectables autorités du II^e-III^e/VIII^e-IX^e siècles ne commençaient pas à mémoriser les hadiths avant leurs vingt ans. Quatre siècles plus tard, al-Dahabī, déplorant l'étiollement des mœurs dès la fin du IV^e/X^e siècle, racontait qu'Ibn al-Ḥallāl (m. 470/1077) fut emmené par son père au sein des cercles de savants dès qu'il eut cinq ans. Au V^e/XI^e siècle, al-Ḥaṭīb al-Baġdādī soutenait des positions très libérales au sujet de l'audition des enfants. Cité abondamment par ses successeurs, il contribua certainement à enterrer le débat qui se cristallisait autour du *dabt*. Selon lui, ni la conscience, ni la compréhension, ni les capacités de mémorisation de l'auditeur ne devaient freiner la transmission des traditions prophétiques.

Néanmoins, les bons usages des traditionnistes réclamaient de bien faire la distinction entre la transmission formelle et ces transmissions exceptionnelles. Ibn al-Ṣalāḥ concédait que les enfants d'au-dessus de cinq ans pouvaient bien être considérés comme des auditeurs à part entière, mais recommandait de remplacer le certificat d'audition (*samāʿ*) des bambins plus jeunes par une simple note de présence (*ḥaḍīra*). Dans les faits, les recommandations des traditionnistes étaient bien souvent ignorées ou contournées grâce, notamment, à la généralisation de l'*iġāzat*. La faiblesse de la transmission juvénile était ainsi compensée par la présence d'un écrit validé que le jeune élève « autorisé » pourrait reprendre une fois en âge de le comprendre, puis de le transmettre. L'essor de l'*iġāzat* permit, dans les cas extrêmes, d'accorder la transmission à des nourrissons d'à peine quelques jours, si ce n'était quelques heures²⁵⁷.

L'exploration des données quantitatives construites à partir des dictionnaires biographiques de Nishapur a conduit l'historien américain R. Bulliet à soutenir que l'ouverture des cercles aux jeunes enfants commença dès le début du IV^e/X^e siècle²⁵⁸. Selon G. Davidson celle-ci s'enracina et ne se normalisa pleinement qu'au siècle suivant. Il a appuyé son raisonnement sur des échantillons biographiques chez al-Dahabī (m. 748/1348), chez Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449) et al-Saḥāwī (m. 902/1497)²⁵⁹. Ces historiens-biographes, largement postérieurs, spécialistes du hadith

²⁵⁷ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 74.

²⁵⁸ BULLIET R., « The Age Structure of Medieval Islamic Education », dans *Studia Islamica*, n.° 57, 1983, p. 105 – 117.

²⁵⁹ DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 69 – 70.

du VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle étaient témoins du déclin de l'âge d'or transmission formelle du hadith. Ils portèrent souvent un regard amer sur des pratiques qu'ils considéraient comme le dévoiement des bons usages. Si l'assertion de G. Davidson est solidement appuyée par des exemples, il faut peut-être la réévaluer, à l'aune de sources du V^e/XI^e siècle, la tendance qu'il a décrite. Le biographe Ibn 'Asākir n'abordait que très rarement la question du début des carrières des auditeurs de hadiths, signe peut-être que rien de particulièrement alarmant ou exceptionnel ne lui sautait aux yeux. Le *K. al-Ġihād* est un document de la pratique qui permet sans doute encore mieux de saisir les pratiques sur le fait !

Dans ce chapitre, nous tenterons de situer le *K. al-Ġihād* et son auteur dans le courant d'amplification de l'élévation des *isnād* au V^e/XI^e siècle. Dans un premier temps, nous étudierons la construction de la carrière de traditionniste d'al-Sulamī au cours de sa vie. Dans un second temps, nous nous pencherons sur l'âge des maîtres et des auditeurs du *K. al-Ġihād*, au moyen d'outils statistiques.

LA CARRIÈRE DE TRADITIONNISTE D'AL-SULAMĪ

L'examen attentif et croisé du traité et des dictionnaires biographiques permet de dessiner la période de la vie d'al-Sulamī durant laquelle celui-ci écuma les cercles de Damas. Dresser une frise chronologique exacte des auditions reçues par al-Sulamī au cours de la première moitié de sa vie est malheureusement impossible. Les *isnād* du traité conservant les datations exactes des transmissions d'un narrateur sont bien trop rares. Pour envisager la question, il faut alors se référer aux obituaires. En prêtant attention aux dates de mort des maîtres d'al-Sulamī renseignées par les biographes, le parcours du savant damasquin apparaît en filigrane. Entre 447/1055-56 et 497/1104, nous connaissons l'année de la mort de 32 des 39 maîtres connus du grammairien damasquin. Dans le premier tableau (Fig. 2a), on observe la chronologie de ces décès par individus. Ce tableau est enrichi par des maîtres n'apparaissant pas dans le *K. al-Ġihād*, mais uniquement dans les dictionnaires biographiques. Le second tableau (Fig. 2b) projette la même chronologie rapportée au nombre d'occurrences cumulées dans le traité. Le second graphique n'inclut donc pas autant de savants que le premier et reflète plus précisément l'influence des maîtres sur la rédaction de l'œuvre.

Les deux graphiques laissent clairement entrevoir la période dans la jeunesse d'al-Sulamī, durant laquelle celui-ci accumula le plus possible de traditions, et ce, dès avant sa vingtaine. Le

pic entre les années 466-470/1073-1078 est exacerbé dans le second tableau par la place occupée par les seules mentions d'ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad al-Kattānī, responsable de plus de la moitié des 111 occurrences de cet intervalle de temps (62). Mais même en excluant ce cheikh exceptionnel, cette période est de loin la plus importante en matière de nombre de savants décédés et leur représentation dans l'ouvrage. Enfin, même si très minoritaire, al-Sulamī ne rechigna pas à solliciter quelques autorités savantes plus proches de lui en rang générationnel.

Al-Sulamī avait seize ans lorsque son maître Ibn al-Qamāḥ al-Māzinī fut inhumé le 6 *dū l-ḥiġġa* 447/26 février 1056 à Damas. Ibn ʿAsākir rapporte, à son sujet, la tenue d'une séance de transmission tenue par al-Māzinī, quatre ans plus tôt en 443/1051-2²⁶⁰. Un demi-siècle plus tard, le grammairien reconstituait deux hadiths sous l'autorité d'al-Māzinī dans son *K. al-Ġihād*²⁶¹. Ce qui attira al-Sulamī aussi précocement auprès du vieil al-Māzinī fut peut-être l'incroyable concours de circonstances dont il bénéficia à la fin de sa vie. Al-Ḍahabī déplorait à son propos :

Ainsi, un groupe de personnes devint célèbre alors que leurs [certificats d'] auditions étaient peu abondants, et ceci n'est dû qu'à leur longévité et à leur élévation. De même, un groupe parmi les grands savants est à peine connu parce qu'ils sont morts dans la fleur de l'âge, avant l'âge de la transmission²⁶².

Le biographe damasquin du VIII^e/XIV^e siècle voyait là l'amorce de la tendance déplorable qui gangrenait la transmission du hadith à son époque. Selon lui, l'élévation de sa chaîne était la seule responsable de la célébrité d'al-Māzinī. Elle effaçait tous les autres critères de sagesse et de piété. Al-Māzinī reçut des dizaines d'élèves énumérés par les encyclopédistes. À l'inverse, Ibn ʿAsākir et al-Ḍahabī ne lui reconnurent qu'un seul maître. En fait, plus que son élévation, la notoriété d'al-Māzinī venait du fait qu'il était considéré comme le dernier auditeur à Damas, d'un certain Abū l-Qāsim al-Faḍl b. Ġaʿfar al-Tamīmī (m. 373/983-4)²⁶³. Par son legs, al-Māzinī possédait la permission de transmettre le *nushat* d'Abū Mushir al-Ġassānī (m. 218/833) que nous avons rencontré dans la première partie. Malgré la faiblesse de son envergure scientifique, al-Māzinī soulevait les foules qui se pressaient pour assister au dernier témoignage d'une génération agonisante. Al-Ḍahabī, malgré tous ses reproches, possédait aussi la chaîne remontant au *nushat* grâce à l'intermédiaire d'al-Sulamī par ailleurs.

²⁶⁰ TD., vol. 54, p. 400 – 401.

²⁶¹ BOJ., p. 189 – 190/357 – 358.

²⁶² AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyār ...*, op. cit., vol. 17., p. 647.

²⁶³ TD, vol. 48, p. 309.

Ibn al-Muğadir al-Qazwīnī mourrait en 449/1057. Il est mentionné dans une seule *isnād* du *K. al-Ğihād*. Ibn ‘Asākir, qui vint au monde soixante ans après al-Sulamī, pouvait prétendre à la transmission des traditions d’al-Qazwīnī grâce à un unique intermédiaire qui les obtint lors du mois de *saffar* 442/1050 alors qu’il avait quatorze ans. Al-Sulamī qui en avait onze ou douze à cette époque, aurait bien pu aussi faire partie de l’audience.

Abū Mūsā b. Abī ‘Īsā, dont nous évoquons plus tôt l’*igāzat* et l’*iqn* accordée à al-Sulamī, était aussi l’un des maîtres de jeunesse du grammairien. Il mourut au plus tard en 447/1055 et la jeunesse de son élève était peut-être l’une des raisons cachées derrière l’expression « je ne l’ai pas entendu » (*lam akin sama ‘tuhu minhu*)²⁶⁴. Plus précisément, il semble que la formule employée pour qualifier la transmission obtenue par le maître Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. Muḥammad b. ‘Utba al-Warrāq (m. 449/1057), *wa ‘ī* (« et j’étais attentif »), sert à prévenir les critiques sur la validité de l’audition. Le sens de *wa ‘ī* est celui de l’attention, la conscience, et est sans doute à rapprocher de celui de *ḍabt* qui préoccupait les théoriciens²⁶⁵.

Dans la foulée de ses jeunes années, al-Sulamī obtenait un *igāzat* sur la recension d’Ibn Mubašir (m. 453/1061) du *K. al-Nāsiḥ wa l-Mansūḥ* d’Ibn al-Naḥḥās, nous l’avons repéré dans la première partie. Al-Sulamī avait vingt-deux à l’époque où son vénérable maître expirait à l’âge de nonante ans. En prenant en compte le fait que l’*igāzat* fut sans doute décernée plusieurs années auparavant, al-Sulamī possédait une nouvelle fois une chaîne élevée. Nous avons d’ailleurs vu qu’il l’exhibait sans retenue dans son traité, ce qui dénotait parmi les autres ouvrages de *tafsir* plus sobrement cités. La chaîne perdura encore quelque temps puisqu’on la retrouve dans le colophon de l’exemplaire étudié précédemment.

La période la plus florissante de sa vie étudiante commença sans doute plus tard. À partir des années 460/1067-68 et jusqu’en 470/1077-78 s’enchaînaient les funérailles de ses maîtres les plus prolixes, comme al-Kattānī, Abū l-‘Abbās al-Ğassānī qui lui transmet le *Muwaṭṭā’*, les frères Aḥmad et ‘Ubayd Allāh al-Sulamī ou encore son maître en poésie Zayd b. ‘Alī al-Faswī. Dans la troisième phase observée sur les graphiques, après 476/1083-84, al-Sulamī ne recueillit que quelques traditions résiduelles auprès de peu de maîtres. À cette période, le lexicographe de Damas avait atteint l’âge mur (*kuḥūla*), auquel il ne pouvait plus prétendre à collecter quelque tradition qu’il puisse transmettre par une chaîne avantageuse. L’âge médian n’empêchait pas toutefois

²⁶⁴ BOJ, p. 140/308.

²⁶⁵ BOJ, p. 48/212.

certain savants de fréquenter les cercles de leurs aînés par piété, ou bien par intérêt intellectuel²⁶⁶. Nous l'avons souligné, al-Sulamī écoutait en 474/1083-84 un pamphlet antiasharite auprès d'un maître à peine plus âgé que lui. Les maîtres des dernières années de l'auteur du *K. al-Ğihād* n'ont pas le même rôle que ses grands maîtres en hadiths antérieurs. Ils sont des juristes sollicités sur des questions pointues de droit à l'instar d'un Naṣr al-Maqdisī (m. 490/1096) ou du suppléant-juge Abū 'Abd Allāh al-Anṭākī (m. 493/1099). Ils sont parfois des sommités mondiales, comme Abū Ishāq al-Šīrāzī (m. 476/1083), dont al-Sulamī ne possède pas de chaîne, mais se contente de livrer les avis juridiques tels quels, comme le *qāḍī* d'Ispahan Ibn Šukrawiyya (m. 482/1089) dont il était question pour l'*iğāzat* épistolaire, dans la première partie de cette étude, et surtout comme le grand théologien al-Ğazālī (m. 505/1111) de passage à Damas dans la dernière décennie du cinquième siècle hégirien²⁶⁷.

STRUCTURE DES ÂGES DANS LE *K. AL-ĞIHĀD*

Dans la lignée des études menées par R. Bulliet sur les dictionnaires de Nishapur, nous essayerons, dans ce chapitre, de déterminer la « structure des âges » se dégageant du *K. al-Ğihād*. En pratique, il s'agit d'obtenir les tranches d'âge moyennes de réception et de transmission des traditions des savants musulmans repérés dans les *isnād* du *K. al-Ğihād*. Pour ce faire, nous menons l'enquête approfondie sur l'échantillon du traité damasquin éclairé par les dictionnaires biographiques. Les résultats sont évidemment loin d'être aussi exhaustifs que ceux de R. Bulliet qui ont intégré un plus grand nombre de données à ses calculs. Ils ne visent donc pas à remettre en question l'enquête élargie, mais toujours à situer le *K. al-Ğihād*, son auteur et son milieu savant dans les usages carriéristes de la Damas du v^e/xi^e siècle. Dans cette optique, nous examinons d'abord les tranches d'âge d'étude des maîtres d'al-Sulamī. Ensuite, nous nous penchons sur les moyennes obtenues pour les disciples connus d'al-Sulamī.

Pour approximer la moyenne des débuts de carrière des autorités revendiquées par al-Sulamī, il faut, pour chacun d'entre eux, comparer les dates de morts de tous leurs maîtres, déceler la plus ancienne et la plus récente afin de déterminer la plus large tranche correspondant à leur période de formation, de collecte de traditions. La méthode utilisée pour répondre à cette interrogation est inspirée de celle de R. Bulliet dans son analyse du cas de Nishapur, du iv^e/x^e jusqu'au début du

²⁶⁶ BULLIET R., *op. cit.*, p. 114 – 115. ; *Glossary and Index of Terms*, « kuhūla », dans EI².

²⁶⁷ MOURAD S., *Ibn 'Asākir of Damascus: Champion of Sunni Islam in the Time of Crusades*, Londres, Oneworld Publications, 2021, p. 25.

VI^e/XII^e siècle. Une seule fois pour notre corpus, le biographe Ibn ‘Asākir semble intéressé par la même question. Il livre explicitement le début de carrière du grand *ḥāfiẓ* Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Kattānī (m. 466/1074). Il le décrit commençant à collecter les traditions en 407/1016-17, à dix-sept ou dix-huit ans²⁶⁸. Dans d’autres cas, l’auteur de l’*Histoire de Damas*, essayant systématiquement de connecter les personnages qu’il dépeint à ses propres chaînes, fournit des *isnād* qui apportent des datations supplémentaires, plus précises et parfois plus hautes que celles obtenues par la méthode obituaire. Pensons par exemple aux chaînes d’al-Māzinī et al-Qazwīnī détectées dans l’*Histoire de Damas* qui permettent hypothétiquement avancer l’âge auquel al-Sulamī se lança dans la carrière.

Avant de se livrer aux estimations, il faut donner quelques remarques préalables. Tout d’abord, un peu moins de la moitié des maîtres d’al-Sulamī peuvent se prêter à ce jeu, dû au manque de données biographiques (15). Ensuite, il faut bien évidemment relativiser les résultats obtenus. Les frères Aḥmad et ‘Ubayd Allāh b. ‘Abd al-Wāḥid al-Sulamī, par exemple, avait respectivement dix-sept et treize ans à la mort de leur grand-père paternel, principal et plus ancien garant de leurs hadiths. On peut se douter, grâce aux liens familiaux qui les unissaient au transmetteur, que la réception débuta pour eux avant même l’adolescence. Autre exemple, Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. Mubaṣṣir al-Murrī (m. 453/1061) avait déjà quarante-quatre ans à la mort de son « premier » maître. Même si al-Murrī se destinait plus à la carrière de juriste que de *muhḥadith*, un âge aussi avancé dénote singulièrement avec le reste des savants qui n’avaient pas plus de trente ans lorsque leur plus ancien maître expirait. Enfin, l’exemple le plus extrême des écarts possibles entre la méthode et les informations directement obtenues grâce à Ibn ‘Asākir est probablement celui d’Abū l-Faṭḥ ‘Abd al-Ġabbār al-Rāzī (m. 468/1075-6). Si ce marchand de perles avait dix-sept ans lorsque son plus ancien maître, Abū l-Ḥassan ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Umar al-Qaṣṣār al-Rāzī (m. 397/1006-7), mourut, Ibn ‘Asākir révèle qu’il participa, en 385/995 à une audition alors qu’il n’avait que sept ans²⁶⁹. Lorsque cela est possible, nous incluons dans notre tableau ces données révisées.

L’âge médian auquel les savants de ce corpus « commencèrent » leur formation était de quinze ans et demi. La moyenne d’âge se situe, elle, à 16 ans avec un écart-type standard de 6,7 ans. En d’autres termes, le maître type d’al-Sulamī accéda pour la première fois aux cercles savants entre

²⁶⁸ TD, vol. 36, p. 364.

²⁶⁹ TD, vol. 34, p. 21.

l'âge de 9,3 et 22,7 ans. R. Bulliet, au travers d'une vingtaine d'individus aux données suffisamment riches, a obtenu un âge moyen nettement inférieur au nôtre²⁷⁰.

La base de données construite pour estimer l'âge du début d'écoute des hadiths constitue aussi une base solide pour poursuivre une enquête sur la fin de la période de collecte chez les savants du traité. Pour approcher un âge maximum moyen, il suffit de récolter les dates de morts des derniers maîtres connus de chacun des individus aux données complètes (10). On obtient une moyenne de 36,8 ans avec un écart-type standard de 10,5 tandis que l'âge médian se situe à 36 ans. Encore une fois, les résultats obtenus par R. Bulliet pour les savants de Nishapur sont nettement inférieurs²⁷¹.

Au regard de ces chiffres, l'étudiant type qui devint un maître d'al-Sulamī, dans cette première moitié du V^e/XI^e siècle, arpentait les cercles savants entre 16 et 36,8 ans. Les données plus riches, mais hétéroclites disponibles pour documenter le parcours d'al-Sulamī, étudiées plus haut, correspondent grossièrement à ce modèle. Al-Mazīnī, le premier parmi les maîtres d'al-Sulamī mourrait alors que son élève avait seize ans. Ensuite, sur les trente-deux maîtres d'al-Sulamī dont la date de mort est connue, vingt-six décédèrent avant les trente-six ans du grammairien.

Le *K. al-Ġihād* complété de sources biographiques permet également de s'intéresser aux étudiants qui entouraient le propre cercle d'al-Sulamī, une fois celui-ci devenu transmetteur. Les douze présentés dans les certificats d'audition du traité ont déjà été recensés et identifiés, dans la mesure du possible, par B. Reier²⁷². Au cours de nos pérégrinations au fil des documents biographiques, nous avons réussi à augmenter la liste à un total de vingt-cinq élèves du grammairien de Damas. Il ne faut cependant pas perdre de vue l'origine de ces deux recensions. Alors que les individus répertoriés dans les dictionnaires font *de facto* partie du milieu savant, les noms contenus dans des certificats d'audition gardent la trace d'individus extérieurs à ce milieu,

²⁷⁰ BULLIET R., *op. cit.*, p. 108 – 109 ; R. Bulliet a procédé à deux calculs. Il a d'abord cherché à déterminer l'étudiant le plus jeune de chaque entrée dans les dictionnaires. Il a obtenu une moyenne de 7,5 ans avec un écart-type de 2,7. Cela signifie que l'étudiant type commençait son parcours à entre 4,8 et 10,2 ans. Ensuite, à l'instar de notre propre étude, il a recensé les dates de morts des premiers enseignants connus de chaque individu. Il a observé la moyenne de 11,1 avec un écart-type de 6,7. En d'autres termes, l'étudiant type commençait sa formation à entre 4,4 et 17,8 ans.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 111 ; R. Bulliet estime la fin de la période de collecte entre 22 et 27 ans. Pour arriver à ce résultat, il calcule d'abord un maximum. Il soustrait d'une part la date de mort du maître le plus récent à celui le plus ancien. Il obtient une tranche de vie moyenne de 20,4 ans avec un écart-type standard de 19,4. Ensuite, pour déterminer le minimum, il fait une opération que nous ne sommes pas parvenus à saisir entièrement. Il obtient la moyenne de 13,4 ans avec un écart-type de 7,9. Dans tous les cas, nous n'avons pas procédé de la sorte. En effet, nous estimons que ces calculs s'enfoncent trop loin dans l'abstraction. Nous avons préféré procéder plus simplement.

²⁷² REIER B., *op. cit.*, p. 76

ou de savants dont la carrière périlait, qui n'apparaissent donc pas dans les sources littéraires²⁷³. Ainsi, la moitié des personnages examinés par B. Reier n'apparaissent dans aucun registre biographique connu, leurs exemples en sont donc inexploitable²⁷⁴.

La moyenne d'âge de l'ensemble des étudiants d'al-Sulamī aux données suffisamment complètes (10) durant l'année 499/1105, année de la première diffusion du *K. al-Ğihād*, est de 28,1 ans, mais avec un écart-type standard de 16,6. Avec un écart-type aussi grand, on peut difficilement se référer à cette moyenne d'âge. Il vaut alors mieux préférer regarder la médiane qui révèle que la moitié des étudiants d'al-Sulamī avait plus de trente-trois ans en 499/1105. Parmi les auditeurs du *K. al-Ğihād*, on ne connaît l'âge précis que de deux étudiants. Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥman b. Šābir al-Sulamī (m. 511/1118) était le premier par ordre d'importance dans les certificats, et, à trente-huit ans, sans doute l'ainé des disciples. Le second, Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. 'Abd al-Bāqī al-Qaysī (m. 523/1129), fut, à vingt-six ans, le scribe de la majeure partie du manuscrit et auteur des certificats d'audition (*samā'*). J.-M. Mouton a observé, à la même époque, l'entourage du célèbre juriste Naṣr al-Maqdisī (m. 490/1096), chef des chaféites de Damas, et a calculé chez ses disciples, une moyenne de 23,5 ans²⁷⁵.

Aucun des autres élèves d'al-Sulamī répertoriés chez Ibn 'Asākir et al-Dahabī ne prêtèrent attention au *K. al-Ğihād*. Trois avaient déjà dépassé la quarantaine alors que leur vieux grammairien déclama à Bayt Liḥya. Parmi eux, le rhéteur et poète al-Badī' (m. 524/1130), qui perfectionna ses compétences grammaticales auprès d'al-Sulamī, n'avait qu'une différence de vingt ans avec son maître, et n'était sans doute pas très intéressé par ses chaînes et traditions.

Le grammairien de la Grande Mosquée était connu pour avoir accueilli de très jeunes élèves au sein de son cercle. Abū Ṭālib al-Ḥiḍr b. Hibat Allāh (m. 578/1183) en avait acquis, à sept ou huit ans, les chaînes les plus élevées, et était réputé avoir été la dernière personne à avoir transmis sous son autorité²⁷⁶. Il n'était pas présent pour la diffusion du *K. al-Ğihād*, cela dit. Le seul enfant signalé dans les certificats du *K. al-Ğihād* était le fils du transmetteur posthume d'al-Sulamī, Ibn Šābir, l'ancien premier de ses disciples. Il diffusait en *dū l-ḥiğga* 506/juin 1113 dans la mosquée des Omeyyades, la section exhortative de la deuxième partie du traité. Son fils, présent ce jour-là,

²⁷³ LUESCHER S., *op. cit.*, p. 7 – 8.

²⁷⁴ REIER B., *op. cit.*, p. 75.

²⁷⁵ MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 265.

²⁷⁶ ḌIYA' AL-DĪN AL-MAQDISĪ, *Kitāb al-Sunan wa-l-aḥkām 'an al-muṣṭafā 'alīhi aḡḍal al-ṣalāt wa-l-salām*, éd. par Abū 'Abd Allāh Ḥusayn b. 'Akāša, vol. 1, Riyad, Dār Māğid 'Asīrī, 2004 p. 50 – 51.

n'avait que sept ans²⁷⁷. Le *K. al-Ġihād* ne mobilisa pas les foules et n'attira pas le public infantile. L'une des explications de cette absence réside peut-être dans la complexité, dans la longueur et au caractère pluridisciplinaire du traité. Sous cette forme, le livre sur le jihad avait peu de chance de diffuser efficacement son message au-delà des gens de mosquée. D'autre part, al-Sulamī n'obtint pas la bénédiction d'une longue vie équivalente à celle de certains de ses pairs. Il mourut « seulement » à l'âge de soixante-neuf ans quand la moyenne d'âge de tous ses maîtres se situait plutôt à 81,6 ans avec un écart-type de 9,7. S. Luescher a montré que moins de dix pour cent des jeunes auditeurs avaient une chance de devenir eux-mêmes transmetteurs²⁷⁸. Les réorientations de carrière n'avaient sans doute qu'une infime part d'influence sur ces données à côté de la fatalité de la mort qui frappe par hasard. Al-Sulamī n'avait sans doute pas atteint un âge suffisamment avancé pour que ses chaînes de transmission perdurent dans l'âpre concurrence mémorielle.

CONCLUSION

Pour finir et en premier lieu, le petit échantillon de IV^e/XI^e siècle que fournit le *K. al-Ġihād* et ses compléments biographiques livrent un regard direct sur la période postcanonique. Le traité d'al-Sulamī ne semble pas s'inscrire dans la libéralisation généralisée des séances d'auditions et de l'ouverture des cercles savants aux jeunes enfants qu'a constaté G. Davidson. Si l'on rencontre bien une poignée de maîtres et d'élèves d'al-Sulamī qui participèrent à des auditions avant leurs dix ans de manière certaine, ils sont loin de représenter la norme. Al-Sulamī lui-même ne transmet pas des savants rencontrés avant son adolescence, soit par manque d'opportunités ou par éthique personnelle. À l'heure actuelle, aucune étude à l'échelle de celle de R. Bulliet pour Nishapur n'a été menée à notre connaissance pour le corpus damasquin de la même période. Un vaste corpus comme celui d'Ibn 'Asākir devrait se voir appliquer une méthode similaire pour obtenir des données plus rigoureuses sur la période d'apprentissage du savant islamique. Nous pourrions ainsi vérifier si les conclusions de R. Bulliet s'appliquent bien à un autre espace du monde islamique : « en l'absence d'aucune preuve formelle que les normes éducatives musulmanes différaient radicalement d'une ville à l'autre »²⁷⁹. J.-M. Mouton a justement mis en doute la pertinence de la méthode et des résultats de R. Bulliet faisant remarquer que ses conclusions extrêmes se basaient sur des cas particuliers exacerbés par les biais des auteurs de dictionnaires, renforçant l'idée qu'il

²⁷⁷ BOJ, p. 50/214 ; TI, vol. 40, p. 214 – 215 ; REIER B., *op. cit.*, p. 75.

²⁷⁸ LUESCHER S., *op. cit.*, p. 21.

²⁷⁹ BULLIET R., *op. cit.*, p. 106.

faillie dépouiller plus de documents issus de la pratique²⁸⁰. Nous pensons toutefois que la poursuite de ces investigations croisées resterait pertinente et tirerait évidemment parti des outils statistiques modernes et de l'accélération de la numérisation des sources.

En second lieu, B. Reier a certainement produit une réévaluation pertinente de l'importance du traité dans son contexte historique. Il a nettement mis en doute son caractère propagandiste et exhortatoire en faveur du jihad. Il a plaidé pour une lecture plus classique du traité, l'enracinant dans le genre de la compilation et de la transmission de hadiths. Néanmoins, et l'historien allemand ne l'a pas nié, le traité d'al-Sulamī sur le jihad dénote par son aspect « idiosyncratique »²⁸¹. La maturité de ses auditeurs et l'absence de jeunes adolescents ou d'enfants soulignent l'aspect singulier de l'œuvre, qui dépasse le cadre de la transmission traditionnelle de hadith. Le *K. al-Ġihād* développe une pensée plus profonde que ne le ferait une simple compilation. Loin d'être concis et accessible, le traité d'al-Sulamī recherche une forme d'exhaustivité et déborde souvent le champ du hadith. Il n'appartient pas à un genre populaire comme les compilations de « quarante hadiths » qui rencontrèrent un franc succès au VI^e/XII^e siècle et qui furent l'un des vecteurs de propagande produits par Ibn 'Asākir et Nūr al-Dīn pour véhiculer l'idéologie de jihad contre les croisés. Si le Damasquin sollicita parfois des cheikhs âgés dont l'élévation était attractive – comme al-Māzinī – son œuvre majeure ne reflète pas une stratégie systématique de quête de « l'élévation ». Ibn Šābir tenta d'en extraire la substance la plus exhortative et de la transmettre, presque sous la forme d'un sermon (*ḥutba*), à peine dix ans après le décès de son auteur. Il est clair, dans cette ultime tentative de diffusion, que l'élévation de la chaîne n'était pas l'objectif recherché.

CIRCULATION DES SAVANTS ET DU SAVOIR

La *riḥla* désigne le genre littéraire du « récit de voyage » qui connut ses lettres de noblesse à partir du VI^e/XII^e siècle avec les aventures du voyageur andalou Ibn Ḡubayr (m. 614/1217). L'archétype du voyageur musulman apparut pourtant bien plus tôt : aux origines même de la construction de la pensée islamique. La *riḥla fī ṭalab al-'ilm* (« voyage à la recherche de la

²⁸⁰ J.-M. Mouton a obtenu une moyenne de douze ans en appliquant la méthode de R. Bulliet pour Damas. Il n'est pas entré dans les détails de son calcul, mais il a déclaré avoir obtenu une moyenne de douze ans, cf. MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 265.

²⁸¹ REIER B., *op. cit.*, p. 74.

connaissance ») fut une pratique structurante, à la fois méthodologique, spirituelle et sociale. La *riḥla* n'était pas un voyage en quête de l'Autre, mais bien en quête du Même. Ainsi, l'immense majorité des voyageurs musulmans étaient des traditionnistes et des mystiques qui ne cherchaient pas à dépasser les limites du *Dār al-Islām*. Les traditions prophétiques suivirent le chemin de la canonisation grâce aux entreprises de voyages incessantes de leurs compilateurs, à l'instar d'al-Buḥārī et de Muslim qui contribuèrent à la « métamorphose de leur espace géopolitique en un espace dogmatique »²⁸². Des normes et des traditions régionales furent érigées en principes islamiques universels et fondamentaux²⁸³.

La période postcanonique et la fixation par écrit des hadiths n'éteignirent pas plus l'intérêt pour les chaînes de transmission continues que l'engouement des aspirants traditionnistes pour la *riḥla*. Consolider le lien de la Communauté avec son Prophète en multipliant les chaînes de transmission parallèles, pourchasser les derniers résidus oubliés par les grands compilateurs ainsi qu'entretenir l'élévation de sa propre position dans la société des transmetteurs : toutes ses raisons inspiraient le voyage. Le bon disciple en hadith devait bien sûr récolter les traditions des dernières générations de savants dans son entourage, dans sa ville. L'étudiant exceptionnel devait, quant à lui, chercher à entendre les grands maîtres de tout le monde musulman. Le dernier détenteur d'une tradition dans une région ou dans tout l'empire islamique soulevait les foules, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, et pouvait être le seul prétexte de la mise en branle d'une caravane²⁸⁴.

La position de Damas sur la carte religieuse et institutionnelle au V^e/XI^e siècle est ambivalente. La Ville du Jasmin ne reprit plus de rôle politique de premier plan à l'échelle du monde islamique qu'avec les Zangides et les Ayyoubides au milieu du VI^e/XII^e siècle. Avant ce retour en grâce, la capitale du sud de la Syrie n'exerçait d'influence marquée que dans sa région. Le centre politico-religieux de l'Islam se situait à Bagdad depuis l'avènement des Abbassides. Bagdad, la « Cité de la Paix », conservait le siège califal et elle accueillit la première madrasa à la fin du V^e/XI^e siècle. Le géographe al-Maḡdisī (m. 380/990) fut l'un des premiers à jeter un regard critique sur le prestige de Bagdad. Il la décrit en ruine et dépeuplée alors qu'il fit du Caire fatimide l'« abrogatrice de la Cité de la paix »²⁸⁵. L'idéal de la cité califale sunnite, « séjour des savants »,

²⁸² TOUATI H., *op. cit.*, p. 302.

²⁸³ H. Touati prend l'exemple du célèbre dogme relatif aux intentions dans les actes, cf. *Ibid.*, p. 51.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 22 – 23 ; DAVIDSON G., *op. cit.*, p. 155 – 156 ; GILBERT J., « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamā' in Medieval Damascus », dans *Studia Islamica*, n°52, 1980, p. 107 – 108.

²⁸⁵ TOUATI H., *op. cit.*, p. 305.

continua d'irriguer les esprits jusqu'à celui du célèbre voyageur littéraire Ibn Baṭṭūṭa (m. 779/1368) qui décrit la Ville Ronde comme le « Cité du Paradis »²⁸⁶. L'essor considérable du Caire, qui n'a pas échappé aux historiens, qui ont vu un transfert progressif des monuments académique-religieux de l'Orient islamique vers la capitale égyptienne. De quand dater ce transfert ? Certains chercheurs ont pris al-Maqdisī au pied de la lettre, comme H. Touati : à savoir une chute du centre irakien dès le IV^e/X^e siècle. K. Hirschler, qui a étudié les bibliothèques médiévales du Levant, a souscrit à cette analyse, ajoutant que Damas se redressait et gagnait en influence sur le monde académique pour atteindre, au VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècle, un nouvel âge d'or dans le domaine de la transmission du hadith avec le développement intense de ses madrasas et *dār al-ḥadīṭ* et l'importation massive d'ouvrages orientaux²⁸⁷. J. Gilbert a mesuré une grande mobilité savante à partir du VI^e/XII^e siècle et s'est émerveillé de la place des étrangers dans les écoles juridiques de la cité syrienne. Le *madhhab* chaféite, par exemple, pourtant le plus endémique à la ville était, pour moitié, composé d'immigrés. Damas n'était pas dénuée d'intérêts pour les voyageurs : elle regorgeait de lieux de retraites et de sites sacrés qui ne manquaient pas d'attirer des mystiques de tous bords. Elle fut la résidence de grands savants orientaux qui y trouvèrent refuge et sérénité, comme al-Ḥāṭib al-Baḡdādī (m. 463/1071) et al-Ġazālī (m. 505/1111). De plus, elle se constituait une étape essentielle d'une des grandes routes des pèlerinages : celui du Hedjaz, comme celui de Jérusalem. J.-M. Mouton, tout en reconnaissant le dynamisme intellectuel de la cité, a cependant remarqué que les échanges avec l'Orient restaient encore largement asymétriques au VI^e/XII^e siècle. Les érudits orientaux se laissaient facilement tenter par l'obtention d'un poste prestigieux en Syrie, mais y avait très rarement fait leurs classes²⁸⁸.

L'objectif de cette dernière section est de se servir du *K. al-Ġihād* pour interroger la mobilité savante au V^e/XI^e siècle, la place de Damas dans l'érudition islamique et la paternité géographique du *K. al-Ġihād* et de l'idéologie de jihad qu'il véhicule.

MOBILITÉ ET VOYAGE

Nous nous intéresserons, dans ce chapitre, à la mobilité des savants syriens du V^e/XI^e siècle à Damas. Les savants qui sont étudiés ici sont ceux issus de la fin des chaînes de transmission du *K. al-Ġihād* : en d'autres termes, al-Sulamī et ses maîtres. J. Gilbert a étudié l'institutionnalisation du

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 307

²⁸⁷ HIRSCHLER K., *The Library ...*, *op. cit.*, p. 104 ; ID., *The Written ...*, *op. cit.*, p. 63.

²⁸⁸ MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 314.

savoir à Damas pour la période 468/1076 et 658/1260, et particulièrement sous l'angle des origines géographiques des individus. Son champ d'études l'a mené à classer les savants selon leur mobilité géographique, catégorie que nous empruntons opportunément dans notre propre travail. Ces catégories géographiques sont celles des natifs damasquins, des immigrants installés durablement à Damas et des savants en transit dans la Ville du Jasmin²⁸⁹.

Évidemment, ces catégories sont loin d'être exclusives. Il est parfois difficile de clairement établir une distinction entre un immigrant et un voyageur séjournant quelque temps dans la ville. Plutôt qu'une fourchette de temps arbitraire, il nous paraît plus pertinent de prendre les intentions du voyageur en compte, menées à bien ou non, telles que décrites par les biographes. Il est parfois encore plus difficile de séparer les immigrés des natifs, puisque les voyages des savants sont rarement donnés clairement par les rédacteurs de dictionnaires. Il faut souvent se fonder sur les *nisba* géographiques et surtout sur des déductions logiques. Les *nisba* géographique sont parfois le reflet de réalités anciennes : de générations d'immigrés antérieurs.

La problématique de ce chapitre est celle de la répartition géographique des origines des maîtres du grammairien al-Sulamī, et de la position de Damas dans les *isnād* du traité. Comme au chapitre précédent, nous nous servons abondamment des méthodes quantitatives et statistiques. Nous faisons une nouvelle fois la différence entre les maîtres en nombre absolu et leurs occurrences dans les chaînes du *K. al-Ġihād*. Les données obtenues sont représentées dans deux graphiques circulaires (Fig. 3a ; Fig. 3b). Il faut préciser qu'y sont exprimées les trois catégories géographiques expliquées plus haut, ainsi que la catégorie « Natif/Immigré » qui désigne des natifs damasquins descendants d'immigrés. La catégorie « Étrangers » comprend les individus tout à fait extérieurs à Damas, qui n'y séjournèrent jamais.

NATIFS DE DAMAS

La part représentée par les savants autochtones dans le traité sur le jihad est énorme. Ils représentent 45% (14) des autorités de l'ouvrage, mais occupent 79% (173) des mentions des autorités directes d'al-Sulamī. Certains natifs de Damas entreprirent de grands voyages à travers les grandes villes du monde musulman pour quérir les traditions des transmetteurs les plus en vogue de leur temps. L'exemple d'Ibn 'Asākir est sans doute le plus éloquent. Ce dernier, entre 1126 et 1141, se forma notamment à la très prestigieuse *madrasat al-Niẓāmīya* de Bagdad,

²⁸⁹ GILBERT J., *op. cit.*, p. 112 – 113.

accomplit deux fois le pèlerinage, et écuma les cités du Khorassan iranien. À son retour, il obtint un statut sans nul égal, riche d'une immense somme de savoir, fut et auteur prolifique et collabora activement avec le pouvoir princier de Nūr al-Dīn dans la promotion de la guerre sainte²⁹⁰. La mobilité prodigieuse d'Ibn 'Asākir participa sans aucun doute de sa renommée exceptionnelle. Il s'inscrit, de ce fait, dans la droite lignée familiale. En effet, son père, son frère et son oncle sont aussi connus pour leurs voyages dans le monde islamique.

Parmi les autorités du *K. al-Ġihād*, 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad al-Kattānī fut non seulement la plus citée, mais aussi l'une des plus illustres. Celui-ci fut un grand voyageur, et occupa une position centrale dans le milieu savant damasquin du v^e/xi^e siècle²⁹¹. Le bref récit de son voyage, décrit dans l'*Histoire de Damas*, fournit en premier lieu la liste des savants qu'il écouta à Bagdad. Ensuite, la notice livre une série de villes de la Djézireh, dans le Kurdistan actuel, dans lesquelles al-Kattānī entra, collecta quelques traditions et rassembla des auditeurs autour de lui²⁹². Sans plus de précisions dans les sources, nous pouvons prudemment avancer que, si al-Kattānī recevait déjà des étudiants dans les villes de la frontière arabo-byzantine, il devait déjà avoir atteint l'âge mûr. En revenant rapidement sur les dates de morts de ses maîtres, il est possible de dégager un *terminus ante quem* de son arrivée à Bagdad qui est 417/1026-27²⁹³. Les villes de Mossoul, Manbiğ, Balad et Nisibe firent sans doute l'objet de ses étapes à l'aller et au retour de son séjour bagdadien. À première vue, Al-Kattānī chercha vraisemblablement et prosaïquement à contourner le désert syrien, et suivit le cours du Tigre plutôt que celui de l'Euphrate jusqu'à la capitale abbasside. Cet itinéraire, s'il impliquait un large détour, était peut-être plus sûr que celui coupant à travers les oasis de la Palmyrène pour gagner les berges l'Euphrate²⁹⁴. Les autres raisons qui poussèrent peut-être al-Kattānī à emprunter cette route sont académiques et économiques. En effet, comme le

²⁹⁰ ELISSÉEFF N., « Ibn 'Asākir », dans EI².

²⁹¹ LINDSAY J., « Damascene scholars during the Fātimid period: An examination of 'Ali b. 'Asākir's ta'Rikh Madinat Dimashq », dans *al-Masāq*, vol. 7, n°7, 1994, p. 45.

²⁹² TD, vol. 36, p. 262 – 265.

²⁹³ Le premier de ses maîtres de Bagdad à mourir est un certain Abū -l-Ḥassan 'Alī ibn Aḥmad al-Ḥamāmī en 417/1026 – 27, AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyār ...*, op. cit., vol. 17, p. 402 – 403.

²⁹⁴ Le géographe français Raoul Blanchard emprunta cette voie au début du xx^e siècle et signala que cette route était réputée dangereuse. Les rives de l'Euphrate connaissaient régulièrement des inondations printanières soudaines, et « sans cesse inquiétée par les Bédouins nomades des deux rives », BLANCHARD R., « La route du désert de Syrie. Damas-Bagad », dans *Annales de géographie*, vol. 34, n°189, 1925, p. 235 ; La route du nord, parsemée de cités dont le nom de quelques-unes d'entre elles sont livrées par le voyage d'al-Kattānī, constituait un itinéraire bien plus sûr durant la période ottomane, JACQUIER C., *Connective Mobility, Contentious Crossings. A History of the Baghdad-Damascus Route. 1923-1939*, Université Lumière Lyon 2 / Université de Neuchâtel, 2022 [Thèse de doctorat], p. 37 ; T. Bianquis a également mentionné cette route de Syrie du Nord, BIANQUIS T., *Damas et la Syrie ...*, op. cit., t. 1, Introduction, §. 23.

précise la notice d'Ibn 'Asākir, les villes qu'il visita enrichirent ses propres connaissances, et lui permirent d'exercer en tant que transmetteur. Les vertus du séjour à la frontière, dans les marches syriennes et mésopotamiennes (*tugūr*), motivèrent sans doute aussi le voyageur damasquin. Depuis le II^e/VIII^e siècle, la frontière arabo-byzantine figurait parmi les étapes essentielles des savants et des ascètes en itinérance. La défense des places fortes, la participation à des raids et des campagnes et la mort en martyr étaient les éléments qui alimentaient l'idéal du savant combattant qui, s'il n'est pas totalement dénué de fondements historiques, dépassait largement, dans les hagiographies postérieures, l'expérience vécue par la majorité des lettrés. Ceux-ci, par leur simple présence dans les villes frontalières, accomplissaient un devoir pieux en y renforçant la position d'un Islam sunnite orthodoxe, contribuaient parfois au jihad par leur plume et leur voix et en disputant aux politiques et aux militaires l'autorité de l'encadrement théorique de la guerre contre les infidèles. Ces cheikhs volontairement exilés jouissaient d'un très grand prestige, ils se voyaient d'ailleurs comme des vigiles du territoire musulman, si bien que la mort naturelle du savant dans une de ces citadelles finit par être considérée comme un martyre²⁹⁵. Rappelons par ailleurs que, après la reconquête byzantine de la Cilicie à la fin du IV^e/X^e siècle, Manbiğ, capitale des marches frontalières choisie sous les premiers Abbassides, se retrouvait très exposée et menacée par les raids byzantins²⁹⁶.

Abū l-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ḥinnā'ī, était ce marchand de henné fort versé dans le hadith dont les *fawā'id* traversèrent les siècles. Sa réputation est renforcée chez Ibn 'Asākir par une très longue liste d'illustres maîtres. Il mentionne parmi eux un *nazīl* de Jérusalem et un *nazīl* de la Mecque qui sont tous deux repris par al-Sulamī²⁹⁷. *Nazīl* désigne l'hôte et est employé ici pour décrire le savant en déplacement faisant étape plus ou moins longtemps dans une ville. Ce résident de Jérusalem, Abū l-Faṭḥ Muḥammad al-Ġahdarī (m. 408/1017-18), fit lui-même le voyage à Damas, mais c'est bien à Jérusalem que les chaînes du *K. al-Ġihād* indiquent qu'il transmet à al-Ḥinnā'ī en l'an 406/1015 – 16²⁹⁸. Il n'y a pas de trace du *nazīl* de la Mecque mentionné par Ibn 'Asākir dans l'œuvre résiduelle d'al-Sulamī, mais la formule analogue

²⁹⁵ BONNER M., *Aristocratic violence ...*, *op. cit.*, p. 107 – 109 et p. 135 – 138 ; TOUATI H., *Islam et voyage ...*, *op. cit.*, p. 255 – 257.

²⁹⁶ TODT K.-P., « Antioch in the Middle Byzantine Period: (969-1084). The Reconstruction of the City as an Administrative, Military, Economic and Ecclesiastical Center », dans *Topoi. Orient-Occident*, supplément 5, 2004, p. 173 ; WILSON J., *op. cit.*, p. 48.

²⁹⁷ TD, vol. 14, p. 304 – 306.

²⁹⁸ TD, vol. 51, p. 233 – 235 ; BOJ, p. 93/256 et p. 170/338.

employée par le biographe laisse penser qu'al-Ḥinnā'ī put très bien avoir accompli le pèlerinage dans le Hedjaz et y collecter des traditions.

Ibn Mubašir al-Murri est revenu plusieurs fois au cours de notre étude. Il s'agissait d'un voyageur au conditionnel. Voyageur parce qu'une *isnād* de K. al-Ġihād signale qu'un de ses maitres, Ibn Saḥr al-Azdī (m. 443/1051-52), transmettait à la Mecque. Conditionnel parce qu'Ibn Mubašir n'eut sans doute jamais besoin de faire le déplacement. Ibn Saḥr était connu des biographes pour transmettre assez libéralement en se reposant essentiellement sur l'écrit²⁹⁹.

Les divers travaux publiés sur le K. al-Ġihād ont eu tôt fait de dépeindre la vie de son auteur exclusivement au travers des notices biographiques que lui consacrèrent les traditionnistes. Ils brossèrent ainsi le portrait sans envergure d'un grammairien casanier, cantonné aux cercles de sa ville natale. En exhumant son traité et en poursuivant les investigations biographiques de manière plus systématique, il est pourtant de saisir plus finement le rapport qu'eut al-Sulamī avec son espace géographique. Les *isnād* du livre sont assez avares en informations spatiotemporelles, nous l'avons noté. À huit reprises seulement, le grammairien fournit un indice sur le lieu dans lequel prit place la transmission. La Grande Mosquée des Omeyyades, centre politique, religieux et institutionnel névralgique de Damas, n'est explicitement mentionnée qu'une fois³⁰⁰. Il fréquenta l'édifice certainement à plus d'une occasion durant sa formation, comme le suggère la réputation de plusieurs de ses maitres d'y enseigner³⁰¹. Al-Sulamī visita également des mosquées, des maisons privées, et des échoppes dans différents quartiers de la ville pour y recueillir des traditions. Il fait par exemple mention de la mosquée de *Zuqāq al-Rummān*, « l'Allée des Grenades », au nord des murailles de la cité³⁰². La plupart des lieux connus où il se rendit se situent dans le glacis de Damas, y compris le plus éloigné qui n'est autre que le propre lieu de transmission en 500/1105 : le village de Bayt Liḥya à vingt kilomètres de la ville.

²⁹⁹ Dans une notice d'Ibn 'Asākir, il est associé à la formule *anba'anā fī kitābihi* (« il nous a communiqué dans son livre »), TD, vol. 51, p. 349 ; Il s'agit de la formule consacrée par Ibn al-Ṣalāḥ pour indiquer une communication indirecte entre un maître et son élève, un livre ou une *iğāza* à distance par exemple, cf. BOWEN SAVANT S., « Post 3 et 4 », *op. cit.* dans KITAB Project ; Al-Ḍahabī est plus claire lorsqu'il formule *aḥḥbarānā fī kitābihi min Makka* (« il nous a informé dans son livre depuis la Mecque »), AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyār* ..., *op. cit.*, vol. 17, p. 639.

³⁰⁰ BOJ, p. 57/220 ; MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 257 – 265.

³⁰¹ Ibn Mubašir, vénérable coraniste, qui lui transmits l'ouvrage d'Ibn al-Naḥḥās discuté dans la partie précédente, est précisément placé par Ibn 'Asākir sur une chaire de la grande mosquée de Damas, TD, vol. 14, p. 328 – 329.

³⁰² Ibn 'Asākir situe l'allée des grenades à proximité de la mosquée al-Qasab, aujourd'hui probablement la mosquée al-Aqsāb, au nord de la vieille ville, TD, vol. 2, p. 385 ; Ceci est confirmé par al-Nu'aymī (m. 927/1521) qui parle d'une mosquée de l'allée des grenades à proximité du quartier al-'Uqayba, juxtaposé à la mosquée al-Aqsāb, AL-NU'AYMĪ, *Kitāb al-dāris fī tāriḥ al-madāris*, éd. par Ibrāhīm Šams al-Dīn, vol. 2, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1990, p. 265.

Il reste néanmoins, dans ce traité, quelques traces d'une expédition d'envergure. À une date inconnue, le grammairien rejoignit l'antique cité de Tyr, sur le littoral du *Bilād al-Šām*. Il y rencontra deux traditionnistes dont il relate les propos dans son ouvrage. Le premier se nomme 'Abū l-Qāsim Hibat Allāh b. 'Abd Šamad al-Kāmilī. On retrouve la trace de cet al-Kāmilī au travers d'une très courte notice du *Dictionnaire du Voyage* d'Abū Ṭāhir al-Silafī (m. 576/1180)³⁰³. Dans cette notice, al-Silafī dit avoir rencontré Hibat Allāh al-Kāmilī, connu aussi sous le nom d'Ibn al-Iṣbahānī, à Fustāt. Ce dernier était un spécialiste de poésie et de traditions orales arabes, et occupa une chaire de récitateur à la Mosquée de 'Amr b. al-'Āṣ. Dans son traité, al-Sulamī précisait avoir « copié ceci du livre de notre frère [al-Kāmilī] à Tyr »³⁰⁴. La formule fraternelle choisie par al-Sulamī tient sans doute à la camaraderie professionnelle, les deux hommes exerçant dans la linguistique. La formule comprend une ambiguïté sur la survenue réelle d'un contact physique entre les deux hommes. Peut-être qu'al-Kāmilī avait déjà pris la mer pour rejoindre l'Égypte au moment où al-Sulamī arriva à Tyr. Le grammairien aurait alors déniché un écrit de son homologue conservé dans telle bibliothèque ou telle institution ? Al-Sulamī a-t-il seulement gagné Tyr ? N'a-t-il pas seulement fait venir à Damas l'ouvrage de son « confrère de Tyr » ?

Heureusement, la trace d'un second savant déjoue l'ambiguïté sur séjour d'al-Sulamī sur la côte syro-palestinienne. Abū l-Qāsim Ḥamza b. Muḥammad al-Asdārābādī (m. 489/1096) est décrit supervisant une récitation dans le port de Tyr en présence du grammairien damasquin³⁰⁵. Même si l'*isnād* ne livre pas la date de cette rencontre, quelques indices permettent de reconstituer grossièrement le trajet du maître. La *nisba*, que lui attribuait al-Sulamī, n'est pas reprise dans l'*Histoire de Damas*, renvoie à une localité persane qui pourrait être soit Asadabad, non loin de la ville d'Hamadhan, ou éventuellement Astarābād, actuelle Gorgan³⁰⁶. Ce voyageur persan passa une première fois par Bagdad où, selon Ibn 'Asākir, il fut auditeur d'un maître mort en 423/1032³⁰⁷. L'historien de Damas enregistre ensuite son passage dans sa ville en l'an 465/1068. Il conclut sur sa mort, à Bagdad, en 489/1096. L'*isnād* dans laquelle il apparaît dans le *K. al-Ġihād* le dit ayant

³⁰³ AL-SILAFI, *Kitāb mu'ḡam al-safar*, éd. par 'Abd Allāh 'Umar al-Barūdī, La Mecque, al-Maktaba al-Taḡāziya, 1993, p. 415 ; Al-Silafī fut un collecteur de hadīth chaféite originaire d'Ispahan qui traversa l'Irak, le Hedjaz et la Syrie en quête de tradition. Il passa par Damas en 509/1115-16, puis embarqua à Tyr en 511/1117-18 pour Alexandrie où il finit sa vie, cf. GILLIOT C., « al-Silafī », dans EI².

³⁰⁴ *Katabtu min kitāb aḡīna*, BOJ, p. 83/245.

³⁰⁵ BOJ, p. 145/313.

³⁰⁶ AL-SAMA 'ĀNĪ, *Kitāb al-Ansāb*, op. cit., vol. 1, p. 210 ; *Ibid.*, p. 199.

³⁰⁷ TD, vol. 15, p. 235 ; AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyār ...*, op. cit., vol. 17, p. 411.

entendu un cheikh en Égypte, possiblement à Fustāt³⁰⁸. En décodant précautionneusement ces indices, on peut imaginer un al-Sulamī interceptant le savant iranien, de retour d'Égypte et fraîchement débarqué à Tyr, s'apprêtant à reprendre la route vers l'Est.

Un autre écho de la littérature biographique étaye le voyage d'al-Sulamī sur la côte palestinienne. Dans la notice qu'il consacre à l'un des élèves d'al-Sulamī, Ibn 'Asākir délivre une précieuse chaîne de transmission qui situe une audition d'al-Sulamī à Acre, ville voisine de Tyr, auprès d'un certain Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Malik al-Dubayqī³⁰⁹. L'enseignement du même maître est recueilli à Acre par l'oncle d'Ibn 'Asākir, ce qui renforce la thèse du passage d'al-Sulamī par Acre³¹⁰.

En dépit des maigres traces laissées dans son traité, et du silence de ses biographes sur le sujet, le voyage d'al-Sulamī à Tyr laisse peu de doutes. La cité portuaire était, à cette époque, un bastion fatimide et la clé de leur mainmise sur l'intérieur des terres³¹¹. Les raisons qui poussèrent al-Sulamī à rejoindre la cité portuaire de Tyr sont nébuleuses. Nous pouvons néanmoins émettre quelques pistes de réflexion. Situé sur l'axe commercial très fréquenté Bagdad-Damas-Fustāt/Le Caire, le port accueillait un grand nombre de marchands qui profitaient souvent de l'arrêt pour collecter et transmettre le hadith³¹². Nous l'avons d'ailleurs vu dans les deux exemples des savants rencontrés à Tyr, cette dernière ville desservait la voie maritime en partance et en retour de l'Égypte. L'attractivité de Tyr bondit certainement lorsqu'elle accueillit, trois ans durant, l'immense al-Ḥaṭīb al-Baġdādī qui y résida entre 460/1067 et 463/1070. Celui-ci occupant une chaire à la Grande Mosquée de Damas depuis 451/1059 se vit contraint de fuir la répression fatimide, et se réfugia Tyr³¹³. Le déplacement de l'enseignement du Ḥaṭīb à Tyr put ainsi attirer une part de ses élèves damasquins, et d'autres cherchant à échapper à l'ire du pouvoir local chiite. Le *muḥaddiṭ* de Bagdad attira à lui, alors qu'il se trouvait à Tyr, de grands voyageurs comme Abū l-Fityān al-Dihistānī (m. 503/1108) venu du lointain Khorassan pour l'écouter³¹⁴. Il n'existe cependant aucune preuve, dans les sources résiduelles, qu'al-Sulamī suivit l'enseignement du Ḥaṭīb. Ni le traité ni les biographes ne recensent une telle rencontre. L'hypothèse doit donc être maniée avec grande

³⁰⁸ BOJ, p. 145/313.

³⁰⁹ TD, vol. 37, p. 346.

³¹⁰ TD, vol. 34, p. 153.

³¹¹ WILSON J., *op. cit.*, p. 71 – 72 ; BIANQUIS T., *Damas et la Syrie ...*, t. 1, Introduction, §. 27.

³¹² *Ibid.*, §. 22.

³¹³ SELLHEIM R., « al-Ḥaṭīb al-Baġhdādī », dans EI².

³¹⁴ TD, vol. 45, p. 276 ; LINDSAY J., « Damascene scholars ... », *op. cit.*, p. 65 – 66.

prudence. Impuissant face au silence des sources, l'historien doit se résoudre à laisser largement ouverte la question du voyage d'al-Sulamī sur le littoral. Le contexte géopolitique désastreux de l'intérieur du *Šām* put aussi jouer dans l'exil d'al-Sulamī sur la côte. Rappelons les terribles épisodes de famines et de marasmes économiques qui touchèrent Damas au début de la période seldjoukide, décrits par les chroniqueurs³¹⁵.

En conclusion, il faut noter que la grande mobilité documentée et mise en récit par ses biographes d'un 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad al-Kattānī, si elle trouve un écho dans les voyages entrepris plus tard par les Banū 'Asākir, fut hors de portée de la majorité des savants. Sur les quinze autorités originaires de la Ghouta - l'oasis encerclant Damas – auxquelles al-Sulamī se référa dans son traité, seuls trois peuvent être retenus comme des voyageurs. Aucun n'accomplit un voyage à l'échelle de celui d'al-Kattānī, en termes de distance, mais surtout de prestige académique. Les souvenirs des entreprises plus modestes, comme celles d'al-Ḥinnā'ī et d'al-Murrī, ne retinrent pas suffisamment l'attention de leurs biographes pour qu'ils les signalent et les mettent en récit. Al-Sulamī est un parfait exemple de ce genre voyageur modeste qui n'intéressait pas les biographes. Sa mobilité dévoilée révèle qu'il voyagea peu et à distance raisonnable de sa ville natale. Bien sûr, le cas d'al-Sulamī peut laisser l'historien songeur et en plein désarroi face à la multitude de savants, qu'il croit connaître, mais uniquement grâce au point de vue de la littérature biographique. Ces véritables encyclopédies du genre humain, à première vue inépuisables, voyaient pourtant évidemment dans des contextes particuliers. Ibn 'Asākir, pour ne citer que lui, avait à cœur de placer la ville de Damas au centre de son *Histoire* et ne voyait sans doute pas d'intérêt d'épiloguer longtemps sur les pérégrinations extérieures de savants sans envergures. Ce biais suffit-il à expliquer l'immobilité constatée chez les savants natifs de Damas d'al-Sulamī ? Nous réservons cette question pour le dernier chapitre, éclairé par la géographie nichée au cœur des chaînes de transmission du *K. al-Ġihād*.

IMMIGRATION SAVANTE

Les chaînes de transmissions du traité permettent d'observer une proportion de population immigrée, c'est-à-dire né en dehors de la ville, au sein des élites damasquines. Ils représentent 13% (4) des maîtres d'al-Sulamī et seulement 3% (6) des occurrences dans le traité. Il faut y ajouter

³¹⁵ BIANQUIS T., *Damas et la Syrie ...*, op. cit., t. 1, chap. 4, §. 16 – 39.

les quelques « natifs/immigrés », c'est-à-dire des natifs damasquins, mais dont les sources témoignent d'une origine particulière, qui représentent 6% (2) des maîtres et à peine 1% (3) des occurrences dans le traité sur le jihad.

Un des plus vieux maîtres d'al-Sulamī était sans doute un immigré en provenance d'Iran. Ibn al-Muğadir al-Qazwīnī était un *muqri'*, un récitateur de Coran, dont tout indique que la *nisba*, renvoyant à la cité de Qazvin, située au pied de l'Elbourz, ne fut pas usurpée. Si aucun de ses biographes ne certifie qu'il naquit effectivement là-bas, ceux-ci évoquent deux localités clés. Ibn 'Asākir insiste sur son passage à Bagdad, où il entendit de nombreux maîtres et avant cela par Amid, à l'est de la capitale abbasside. Le maître d'al-Sulamī rejoignit ensuite Damas pour y enseigner et y demeura au moins sept ans. Ibn 'Asākir assure qu'il y transmit dès 442 / 1050 avant d'y mourir en 449 / 1057 et d'être inhumé au cimetière de Bāb al-Farādīs, au nord de la Grande Mosquée³¹⁶.

Damas sous la main fébrile des Fatimides, accueillit quelques immigrés iraniens dans le courant du V^e/XI^e siècle, notamment des hanbalites anti-acharites à l'instar d'al-Ahwāzī. Cette communauté persane réduite, mais auréolée d'un certain prestige, préfigurait l'afflux bien plus massif de gens de mosquée orientaux, à la fin de ce siècle, dans le sillage des Turcs seldjoukides. La plupart de ces premiers immigrants iraniens étaient de fervents défenseurs de l'orthodoxie sunnite. Ils furent souvent à l'avant-garde de la restauration du sunnisme triomphant³¹⁷. Ce n'est peut-être pas un hasard si al-Qazwīnī se trouvait à Bagdad au crépuscule de l'autorité chiite des Bouyides, renversés par les Seldjoukides en 447/1055. Plus tard, al-Qazwīnī se tapissait dans l'ombre des minarets de Damas, comme pour annoncer le glas des gouverneurs fatimides ismaéliens de Syrie³¹⁸.

Ibn al-Muğadir al-Qazwīnī fait cependant figure d'exception parmi les immigrés que fréquenta al-Sulamī. Tous les autres furent originaires du Bilād al-Šām. Le traité sur le jihad retient particulièrement trois d'entre eux.

Le premier, 'Abd al-Razzāq b. 'Abd Allāh al-Kalā'ī, était né à Homs, mais transmis le hadith à Damas où il mourut en 463/1070. Al-Sulamī reprit deux fois sa chaîne de transmission remontant à Abū Ishāq al-Fazārī, un important promoteur de la guerre contre les Byzantins du II^e/VIII^e siècle. 'Abd al-Razzāq appartenait à la tribu des Banū Kalā' dont al-Samā'ānī racontait l'installation dans

³¹⁶ TD, vol. 5, p. 340.

³¹⁷ MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 319.

³¹⁸ BOSWORTH C.E. e.a., « Saldjūkids »

le Levant et rattachait particulièrement à Homs³¹⁹. Ce savant-là fréquenta aussi, et assez tôt, le milieu savant damasquin comme il apparaît dans les *isnād* compulsés par Ibn ‘Asākir. Le Homsiotte écoutait alors à Damas aussi bien un Aleppin qu’un cheikh venu de Bagdad. Dans le traité d’al-Sulamī, ‘Abd al-Razzāq tire sa chaîne d’un imam et prédicateur de la grande mosquée de Homs, Abū l-Mu‘ammar al-Ḥimṣī (m. 431/1040). ‘Abd al-Razzāq finit par s’installer définitivement à Damas, comme le suggère al-Ḍahabī en faisant succéder ses deux *nisba*, où naquit son fils ‘Abd Allāh³²⁰.

Le deuxième immigré syro-palestinien qu’al-Sulamī cite dans son traité n’était autre que le juriste Abū l-Faṭḥ Naṣr b. Ibrāhīm al-Maqdisī. Le parcours de l’éminent jurisconsulte est longuement détaillé par Ibn ‘Asākir. Originaire de Naplouse, il se forma et vécut une grande partie de sa vie à Jérusalem. Il visita une première fois à Damas à la fin de l’été 471/1078 avant de se rendre Tyr où il demeura une dizaine d’années. Durant son séjour à Tyr, la transmission du hadith représentait déjà une partie de ses occupations. Ces activités de transmission du hadith dans la ville portuaire ressortent dans plusieurs *asānid* de la littérature biographique, notamment chez Hibat Allāh al-Kamīlī que nous avons rencontré plus haut, ou encore un muezzine naplousin du quartier damasquin de Bāb al-Farādīs qui suivit à la fois l’enseignement de son compatriote à Tyr et celui d’al-Sulamī à Damas³²¹. Naṣr al-Maqdisī finit par s’installer en 480/1087 à Damas où il ouvrit un célèbre cercle. Il se fit un farouche opposant à toute compromission avec le pouvoir politique. Ibn ‘Asākir rapporte qu’il refusa tout mécénat princier, et vécut sur les revenus des terres qu’il possédait à Naplouse³²².

Le troisième était le juriste Salmān al-Ṭaḡlibī. Né en 438/1046 à Césarée, il suivit l’enseignement de maîtres chaféites à Ispahan. Ibn al-‘Arabī (m. 453/1148), baroudeur sévillan auteur d’un récit de voyage, le mentionne pour sa part comme un hôte (*nāzil*) à Bagdad³²³. De retour en Syrie-Palestine, il transmet le hadith à Damas – en 491/1097 selon la chaîne d’Ibn ‘Asākir. Pour sa part, al-Sulamī ne le sollicita que pour des questions purement juridiques. Ceci se comprend aisément étant donné que les deux hommes étaient de la même génération – ils n’avaient

³¹⁹ AL-SAMA‘ĀNĪ, *Kitāb al-Ansāb*, op. cit., vol. 11, p. 186.

³²⁰ TD, vol. 37, p. 146 ; TI, vol. 31, p. 122.

³²¹ AL-SILAFĪ, op. cit., p. 415 ; TD, vol. 48, p. 277.

³²² TD, vol. 62, p. 15 – 18.

³²³ IBN AL-‘ARABĪ, *Kitāb al-marīdīn fī sabīl al-dīn*, éd. par ‘Abd Allāh al-Tawrātī, vol. 1, Tanger / Beyrouth, Dār al-Tuḥadīṭ al-Kattāniya, 2017, p. 94.

en effet que sept ans d'écart³²⁴. Comme nous l'avions déjà suggéré, la reprise en main, par un pouvoir sunnite, de la région trouva un grand soutien parmi les oulémas de l'Orient islamique. Le monde iranien représentait, pour les traditionnistes syro-palestiniens, un lieu de formation privilégié.

En sus de ces migrants venus s'installer à Damas du vivant d'al-Sulamī, la capitale syrienne connut des vagues de migrations savantes antérieures au V^e/XI^e siècle. Damas regroupait de nombreux savants arborant des *nisba* éloquentes. Le *K. al-Ġihād* retient certains d'entre eux issus de la côte ou des alentours de la capitale syrienne, comme le Ghouta ou le Hauran. La vague d'immigration, en provenance d'une région plus éloignée et bien particulière, se répercutant dans les *isnād* du traité, est aussi la plus significative. Après la fulgurante conquête arabo-musulmane, les cités byzantines du nord de la Syrie et de Mésopotamie entrèrent dans un nouveau maillage des forteresses musulmanes qui marquèrent la nouvelle frontière arabo-byzantine³²⁵. En 358/969, l'empire de Constantinople, au cours d'une campagne victorieuse dans le nord de la Syrie, remit la main sur la région. La conquête de la cité par les chrétiens, les échos de la campagne brutale menée par Nicéphore Phocas, les massacres, les déportations et les conversions forcées, provoquèrent un séisme dans le monde musulman. Les villes voisines restées aux mains des musulmans, puis les places plus reculées, comme Damas et Bagdad, virent affluer les réfugiés issus de l'aristocratie musulmane de Cilicie³²⁶.

Deux savants portant une *nisba* renvoyant à la ville d'Antioche reçurent dans leur cercle le jeune al-Sulamī. Abū l-Munğā al-Qaḥṭānī al-Anṭākī (m. 469/1077) était un pur produit de la cité de Damas. La plupart de ses biographes n'étaient d'ailleurs pas, au-delà de cette *nisba* éloquente, son ascendance antiochienne. Ceux-ci le décrivent comme un juriste sédentaire, aux maîtres et aux élèves damasquins³²⁷. Un récit singulier livré par Ibn al-ʿAdīm, chroniqueur aleppin du VII^e/XIII^e siècle, suggère qu'il vint vivre à Antioche dans les dernières années de sa vie, après que le conquérant seldjoukide Sulaymān b. Qutlumuš entra dans la citadelle³²⁸. L'évènement étant

³²⁴ TD, vol. 41, p. 478.

³²⁵ TODT K.-P., *op. cit.*, p. 173.

³²⁶ *Ibid.*, p. 182 ; DAGRON G., « Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe siècle et au XIe siècle : l'immigration syrienne », dans DAGRON G. (éd.), *La romanité chrétienne en Orient : héritages et mutations*, Londres, Variorum Reprints, 1984, p. 181.

³²⁷ AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyār ...*, *op. cit.*, vol. 18, p. 450 ; IBN AL-ʿADĪM, *Buġiyat al-ṭalabfi Tārīḥ Ḥalab*, éd. par al-Mahdī ʿAīd al-Rawāḍiya, vol. 6, Londres, Al-Furqān Islami Heritage Foundation, 2016, p. 684.

³²⁸ *Ibid.*

postérieur de presque dix ans à la mort d'Abū l-Munğā, il est plus qu'in vraisemblable. Cependant, l'anecdote confuse d'Ibn al-‘Adīm a le mérite rappeler l'esprit de reconquête qui animait les musulmans, et l'espérance du retour de la part d'un descendant d'exilé antiochien. Les traces de la même diaspora résonnent chez Abū ‘Abd Allāh b. Abī l-Ridā al-Anṭākī (m. 493/1099), suppléant du *qāḍī* fatimide de Damas, qui ne connut, à l'instar d'Abū l-Munğā, que des maîtres damasquins, et qui naquit, vécut, enseigna et mourut dans sa maison de Bāb al-Ṣağīr³²⁹. Il y a encore l'éminent maître soufi Abū l-Qāsim al-Sulamī al-Sumaysāfī, dont la *nisba* renvoie à la ville de Samosate, enlevée par les Byzantins à la même période³³⁰. Le fils de Aḥmad b. Maṣṣūr al-Ġassānī (m. 468/1076) revendiquait les origines frontalières de sa famille³³¹. Le prestige historique associé aux régions frontalières (*tuğūr*), leurs pertes dramatiques au IV^e/X^e siècle et l'implantation des leurs ressortissants à Damas joua certainement un rôle dans la reconstruction de l'idéologie de jihad, dont le traité d'al-Sulamī annonce l'essor au VI^e/XII^e siècle.

En conclusion, les *isnād* du *K. al-Ġihād* ne témoignent pas de l'attrait des savants orientaux pour Damas comme un débouché professionnel plausible au V^e/XI^e siècle. Damas exerça, par contre, un fort pouvoir d'attraction dans le sud de la Syrie. Elle était un débouché intellectuel logique pour les savants de la côte syro-palestinienne, en provenance de Tyr ou de Césarée, pour les régions de l'intérieur des terres comme Homs, Naplouse ou le Hauran. Elle fut une terre d'accueil pour les réfugiés du Nord fuyant la poussée byzantine de la fin du IV^e/X^e siècle, comme elle le sera pour les musulmans de Terre sainte après la conquête franque. On n'observe donc pas encore une totale « Renaissance » culturelle à l'échelle du monde islamique au V^e/XI^e siècle.

HÔTE DE DAMAS

Damas demeurait un nœud de circulation essentiel du commerce et du pèlerinage durant le Moyen Âge. On observe ainsi qu'une partie des maîtres auxquels al-Sulamī renvoie dans son traité n'avaient séjourné à Damas que durant une courte période. Ceux-ci représentent 26% (8) des maîtres d'al-Sulamī et 15% (33) des occurrences dans les *isnād*.

Zayd b. ‘Alī al-Naḥwī qui occupe à lui seul 41% (15) des occurrences des maîtres étrangers d'al-Sulamī dans le traité, était originaire de Fassa, un village du lointain Fars iranien. Il est le plus

³²⁹ TD, vol. 14, p. 269 – 270.

³³⁰ TD, vol. 43, p. 215 – 217.

³³¹ TD, vol. 41, p. 237 – 238.

connu pour avoir transmis l'œuvre de son maître, le célèbre grammairien persan IV^e/X^e siècle Abū 'Alī al-Fārisī (m. 377/987), intitulée *al-Īdāh*, un très influent manuel de grammaire arabe. Zayd suivit les traces de son maître à Bagdad, puis à Alep. Sa réputation fut telle qu'il est dit avoir transmis son œuvre en 455/1063 à Alep à un savant venu tout exprès de Kufa, en Irak³³². On lui connaît aussi des élèves dans le Šām, la plupart de Damas, et jusqu'à Mayyāfāriqīn en Djézireh, Kurdistan actuel³³³. Il apparaît comme le principal instructeur d'al-Sulamī dans le domaine de la langue arabe, de la poésie et de la littérature classique. Il fut un maître réputé dans le domaine et enseigna auprès de nombreux illustres savants de Damas, dont le grand-père d'Ibn 'Asākir. Il mourut à Tripoli en 497/1104, selon Ibn 'Asākir, ou plus probablement en 467/1074-75 selon le reste de ses biographes.

Al-Sulamī fréquenta un savant en provenance de la très lointaine cité de Samarcande. Ṭāhir b. Muḥammad al-Maḥmūdī se voit, en effet, attribuer la *nisba* al-Samarkandī par ses biographes. Si aucune source n'atteste clairement qu'il naquit sur place, plusieurs indices tendent à la démontrer. Tous ses maîtres connus exercèrent dans cette cité et les traditions qu'il légua au *K. al-Ġihād* ou à la littérature biographique sont souvent décrites comme spécifiquement acquises là-bas. Enfin, il faut ajouter que sa *nisba* al-Maḥmūdī renvoie à l'illustre chef de guerre turc Maḥmūd de Ghazna qui étendit son emprise sur le Grand Khorasan au tournant du V^e/XI^e siècle³³⁴. Ṭāhir b. Muḥammad appartenait sans doute à la parentèle ou à la clientèle du conquérant ghaznévide. Quittant Samarcande à une date inconnue, il s'installa un temps à Damas où il s'entoura de plusieurs élèves. Il repartit en 461/1069 en direction de la Mecque pour accomplir le pèlerinage. Il y demeura deux ans, choisit de reprendre la route, mais rendit l'âme aux alentours de Tayma', dans le nord du Hedjaz. Grâce au traité sur le jihad, nous lui connaissons une *nisba* supplémentaire et exclusive : al-Fāmī, le vendeur d'épices ou de fruits secs³³⁵.

Le commerce était aussi l'un des mobiles du joaillier perse Abū l-Faṭḥ 'Abd al-Ġabbār b. 'Abd Allāh al-Rāzī. Instruit et étudiant en hadith dès sa jeunesse dans le Daylam, il voyagea vers le Khorasan, au moins jusqu'à Nishapur. Il fit ensuite route vers l'Irak où il se fraya parmi les cercles savants de Bagdad et des cités alentour. À la fin de sa vie, il entama un second voyage, il gagna le Levant et s'installa à Damas. Al-Sulamī rencontra le marchand dans sa boutique près de l'entrée

³³² TD, vol. 19, p. 281 – 282 ; IBN AL-'ADĪM, *op. cit.*, vol. 9, p. 271 ; AL-SUYŪṬĪ, *op. cit.*, vol. 1, p. 573.

³³³ AL-QIFTĪ, *op. cit.*, vol. 2, p. 217.

³³⁴ TD, vol. 24, p. 448 – 449.

³³⁵ BOJ, p. 139/307 ; AL-SAMĀ'ĀNĪ, *op. cit.*, vol. 10, p. 142.

ouest de la Mosquée des Omeyyades, ce que corrobore Hibat Allāh al-Akfānī (m. 524/1129-30), la source principale de l'*Histoire de Damas*, qui en obtint une chaine en 457/1065 dans la même enseigne. Il s'installa donc à Damas au moins pendant trois ans, entre 457/1065 et 460/1068, année durant laquelle – nous dit Ibn 'Asākir – il plia bagage. Il mourut en 468/1075 à Bagdad³³⁶.

La visite de l'immense juriste et théologien Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī imprima durablement la mémoire des Damasquins. Il y fit une entrée fracassante en 489/1095, et devint le candidat incontestable à la succession du cercle de Naṣr al-Maqdisī à la Grande Mosquée. Ce *halqa* perdura jusqu'à l'époque mamelouke, jouissant d'une immense aura et de l'attention marquée de nombreux mécènes. Il continua à exister en parallèle de la multiplication des madrasas³³⁷. Originaire de Tūş dans le Khorasan, la venue d'al-Ġazālī provoqua un tel attroupement qu'il semble qu'al-Sulamī ne put jamais en avoir un accès privilégié. Quatre fois cité dans l'œuvre, à chaque fois, le texte suggère l'inaccessibilité du théologien. Un illustre inconnu, un certain Abū l-Qāsim 'Abd al-Salām b. 'Abd al-Razzāq al-Baṣrī al-Šāfī'ī fut l'intermédiaire du grammairien éconduit. Le traité lève peut-être une partie du voile qui recouvre l'identité de ce 'Abd al-Salām lorsqu'il évoque subtilement qu'al-Ġazālī avait des « compagnons » (*aṣḥāb*) qui copièrent son livre³³⁸. Al-Ġazālī était connu pour agréger autour de lui une véritable cour de disciples qui le suivaient dans ses déplacements. Quelques-uns de ces suivants passèrent à la postérité, mais beaucoup d'autres « plus humbles dont le souvenir ne nous a pas été conservé » disparurent presque sans laisser de traces – désespère J. – M. Mouton³³⁹. 'Abd al-Salām semble avoir été l'un de ces humbles courtisans que, si l'on croit sa *nisba*, le théologien persan embarqua depuis Bassorah.

Le monde perse est la terre d'origine de la majorité des savants étrangers entendus par al-Sulamī. Seuls deux d'entre eux échappent à cette condition. Le premier, Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Makkī al-Azdī, était Égyptien. Il ne quitta vraisemblablement pas son pays natal lors de ses années d'étudiant. Devenu maître accompli, il parcourut le Levant pour dispenser ses connaissances, et particulièrement à Damas en 457/1064-65, où il s'entoura de nombreux élèves.

³³⁶ TD, vol. 34, p. 20 – 22.

³³⁷ MANSTETTEN P., *op. cit.*, p. 169 – 172.

³³⁸ BOJ, p. 175/345 ; Il y a une ambiguïté dans le traité au sujet des compagnons d'al-Ġazālī. N. Christie transcrit اصحابه (ses compagnons) dans l'édition du manuscrit, mais traduit erronément par « nos compagnons », suggérant qu'il s'agit donc des compagnons d'al-Sulamī. L'examen direct manuscrit n'a hélas pas permis de trancher entre ces deux lectures.

³³⁹ MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 320.

Il s'éteignit quelques années plus tard, en 461/1069 à un âge vénérable³⁴⁰. En se référant à ses traditions, al-Sulamī crut nécessaire de préciser expressément que ce maître n'était que de passage en ajoutant à la chaîne de transmission : « il nous rendait visite »³⁴¹. Le second était Abū Mūsā b. Abī 'Īsā, dont nous avons plusieurs fois abordé le cas dans ce mémoire, arrivait d'Ifrīqīya, de Gabès en Tunisie actuelle. S'il fut le disciple de quelques maîtres au Maghreb, c'est à Bagdad, à partir de 430/1038-39 que ses études furent les plus fructueuses. Un maître mecquois lui étant associé, il se peut aussi qu'il eût accompli le pèlerinage durant son séjour oriental. L'*Histoire de Damas* rapporte que, riche des enseignements des maîtres de la Ville Ronde, il fit la joie de nombreux étudiants à Damas. Le traité d'al-Sulamī nous apprend textuellement que son auteur rencontra le voyageur maghrébin alors qu'il revenait tout juste de Bagdad³⁴². Cette rencontre eut lieu quelque part entre 430/1038-39 et 447/1055-56, année durant laquelle il trouva la mort en Égypte.

En conclusion, l'ensemble des maîtres étrangers de passage à Damas compilés par al-Sulamī confirment encore une fois le constat fait par J.-M. Mouton sur l'asymétrie des rapports Orient-Occident musulman. Les individus en provenance de pays lointains, particulièrement d'Orient, n'ont pas d'intérêt de longue durée pour Damas. Elle est une étape de voyage, pour la route du Hedjaz essentiellement. Ces savants voyageurs n'esquivaient évidemment pas leurs devoirs de transmission, écoulant en ville leur connaissance en hadith comme leurs marchandises, à l'instar de certains. Al-Sulamī porta un intérêt particulier à ces érudits orientaux formés dans les cercles les plus prestigieux et qui avaient souvent Bagdad dans leur parcours d'étudiant. À l'inverse, Damas ne fut sur leur route qu'une fois qu'ils atteignirent l'âge requis pour transmettre à leur tour. Ḥamza b. Muḥammad al-Asdārābādī, qu'al-Sulamī rencontra à Tyr, fut le seul à franchir l'Euphrate en quête des savoirs occidentaux, mais préférant Fustāṭ/Le Caire à Damas. L'unique savant originaire du Maghreb invoqué par al-Sulamī ne le fut enfin qu'en vertu de la qualité de la formation reçue à Bagdad. L'installation définitive d'un al-Qazwīnī à Damas fait figure d'exception en comparaison du nombre bien plus important de voyageurs persans qui n'accordèrent, encore au V^e/XI^e siècle, qu'une attention limitée à la cité syrienne.

³⁴⁰ TD, vol. 56, p. 23 – 25.

³⁴¹ *Qadima 'alinā*, BOJ, p. 189/357.

³⁴² BOJ, p. 105/269.

CONCLUSION

Tout d'abord, si la ruine de Bagdad décrite par al-Maḡdisī devait correspondre à une réalité, sa capacité d'attraction auprès des savants n'avait pas faibli. On a peut-être un maigre témoignage de l'essor de Fuṣṭāṭ/Le Caire par l'itinéraire al-Asdārābādī. Damas, elle, ne dépassait pas encore le rang de simple capitale provinciale, et, si la science orientale y occupait, dès le V^e/XI^e siècle, une place de prestige, elle n'était alors que marginalement représentée. Grâce au développement institutionnel qu'elle connut dans les décennies suivantes, elle connut une immigration savante internationale bien plus massive³⁴³.

À l'image d'al-Sulamī et de la plupart de ses maîtres compatriotes de Damas, la grande *riḥla* internationale était inaccessible à la plupart des savants. Bien peu de savants damasquins accessibles à al-Sulamī faisaient partie d'une telle élite. À part ʿAbd al-ʿAzīz al-Kattānī, les grands voyageurs auxquels accéda le grammairien étaient des étrangers pour qui Damas était une étape parmi d'autres. Sans doute, dut-il y avoir d'autres grands voyageurs damasquins à cette époque, mais soit ils ne retournèrent pas transmettre dans leur foyer natal, soit al-Sulamī n'entrait pas dans leurs cercles.

Enfin, lorsque l'on observe les graphiques circulaires (Fig. 3a et 3b), on s'aperçoit qu'al-Sulamī n'a pas dédaigné les savants porteurs de chaînes étrangères : ils représentent un peu moins de la moitié de ses maîtres connus. En revanche, lorsqu'on porte le regard sur les occurrences effectives dans le *K. al-Ġihād* des différentes catégories géographiques, il apparaît que plus des trois quarts d'entre elles sont issus de savants natifs de Damas. On peut tenter d'expliquer le phénomène par le manque d'envergure d'al-Sulamī, sa difficulté d'accéder aux cercles de savants de dimensions internationales. On pourrait également se demander si ces chiffres ne font pas écho à la thématique du jihad, s'ils ne servent pas un propos, une idéologie soutenue délibérément par l'auteur. Pour tenter d'apporter un élément de réponse à ces questions et hypothèses, nous interrogerons l'appartenance géographique des transmetteurs de l'entièreté des *isnād* du *K. al-Ġihād*.

GÉOGRAPHIE DE L'ISNĀD

Les *isnād*, les chaînes de transmission, présentent un intérêt proéminent pour l'histoire des sociétés musulmanes en ceci qu'elles contiennent une mémoire proprement géotemporelle. Loin de s'être essoufflée, la transmission orale se maintint et se sophistiqua après la mise par écrits des

³⁴³ GILBERT J., *op. cit.*, p. 118 ; MOUTON J.-M., *op. cit.*, p. 287.

hadiths au sein des corpus canoniques. Les chaînes contenues dans le *K. al-Ğihād* prennent place lors de l'essor triomphant de cet âge d'or : le v^e/xi^e siècle. Elles offrent un point de vue panoramique sur le développement des chaînes de transmission après l'émergence du canon des Six ou Cinq Livres en vigueur à l'époque d'al-Sulamī. Nous avons déjà étudié le rapport à l'espace des hommes qui portèrent ces chaînes à la connaissance d'al-Sulamī. L'analyse fut jusqu'ici essentiellement horizontale et qualitative, inscrite dans le cadre temporel relativement restreint et délimité d'une génération de savants. Nous adopterons désormais une position surplombante et verticale afin d'observer le caractère géographique de l'ensemble de chaque *isnād* du traité.

Pour mener à bien cette étude quantitative, nous nous sommes consacrés à l'élaboration d'un graphique représentant le mouvement du hadith dans l'espace musulman au fil des étapes de transmission (Fig. 4a ; Fig. 4b). Ces étapes représentent les *muḥaddith*, les transmetteurs de hadiths, dont les vies furent compilées, pour la majorité d'entre ceux repris dans le traité, dans les nombreux dictionnaires islamiques médiévaux et modernes. Il s'agit d'extraire le lieu de la transmission des hadiths fourni dans les *isnād* du traité sur le jihad ou encore déduit grâce aux notices biographiques – ou, à défaut, l'appartenance géographique des savants enfouie sous une *nisba*. Bien sûr, une telle méthode s'avère délicate et s'expose aux problèmes soulevés tout le long du sous-chapitre précédent. Les résultats obtenus sont dès lors sujets à caution, et doivent être relativisés. Le degré d'exactitude sur l'appartenance géographique des savants varie quelque peu selon les cas. Celui-ci dépend parfois d'une simple *nisba*, mais parfois de l'origine ou de la thématique des registres biographiques qui répertorient ces savants. Face à la mobilité des savants illustrée précédemment, il est parfois difficile de ranger un individu dans une case. Pour parer un maximum aux hésitations, nous avons essayé de retenir la zone géographique de la transmission de maître à élève. Pour illustrer les complexités de ce dépouillement, il suffit d'évoquer le cas d'un Abū Hāšim 'Abd al-Ğāfir al-Ḥimṣī (m. 330/941-2), originaire de Homs, qui voyagea dans les villes d'Irak et passa par Damas en 328/939 – 40³⁴⁴. Le manuscrit d'al-Sulamī n'éclairant pas explicitement les modalités géographiques de la transmission, nous devons alors nous tourner vers les tranches inférieures et supérieures de cet *isnād*. Le transmetteur antérieur venait de Homs, tandis que le successeur d'Abū Hāšim transmet à Damas. Les deux n'étant pas connus pour avoir séjourné dans un autre pôle intellectuel attractif, comme Bagdad, nous en avons déduit que la

³⁴⁴ TD, vol. 36, p. 381 – 385.

transmission prit bien place en Syrie méridionale, à Damas ou à Homs, qui sont reprises dans l'ensemble plus qu'est al-Šām³⁴⁵.

L'analyse quantitative que nous avons menée ne se concentre pas uniquement sur les hadiths. Elle intègre également des unités narratives accompagnées de chaînes de transmission suffisamment élaborées pour être traitées. Le graphique comprend, pour la génération la plus récente, 178 *isnād*. Par « suffisamment élaborée », nous n'entendons pas nécessairement leurs appuis parmi les plus anciennes générations de musulmans, mais plutôt le fait qu'elles possèdent un lien clair et direct, contemporain du moins, avec al-Sulamī. Ainsi, le corpus de hadiths se retrouve injecté de quelques avis juridiques ou autres commentaires coraniques prestigieux que le philologue damasquin entretenait de chaînes de transmission. Ces *isnād* sont donc représentées dans un tableau s'étalant sur onze générations de transmetteurs. Pour des raisons techniques, les conventions habituelles relatives aux désignations de « génération » de transmetteurs sont ici inversées. Ainsi, la première génération (I) est celle des transmetteurs directs d'al-Sulamī, tandis que les dernières sont celles des Compagnons du Prophète de l'Islam et de leurs Successeurs. Il va sans dire que le nombre de transmetteurs décroît en remontant les lignées, et que la position de nombreux savants est flottante en fonction des *isnād*. Pour cette raison, les valeurs du graphique sont exprimées proportionnellement à des fins de lisibilité. Le graphique est accompagné d'un tableau exprimé en valeurs absolues. Ce dernier contient également une estimation chronologique pour chaque génération, équivalant à la moyenne des dates de mort des transmetteurs relative à leur importance dans les chaînes³⁴⁶. Cependant, plus nous remontons le temps, plus les générations se chevauchent et les écarts se creusent. Il est donc inutile d'avertir le lecteur sur les précautions avec lesquelles il doit interpréter ces dates pour les plus anciennes générations. Cette frise chronologique permet, ceci dit, d'apprécier d'un rapide coup d'œil les échelles de temps, et de faciliter la lecture des données.

Le découpage géographique opéré respecte le plus possible les réalités historiques du monde islamique médiéval. Les cités syro-palestiniennes, par exemple, sont donc regroupées au sein de la région d'al-Šām, tandis que les villes de la région de Bagdad sont classées dans la catégorie « Irak ». Toutefois, la carence de certaines zones géographiques amène parfois à constituer des

³⁴⁵ BOJ, p. 96/259.

³⁴⁶ C'est-à-dire que c'est une moyenne des dates de mort faite sur l'ensemble des chaînes – selon les occurrences de chaque transmetteur et de leur date de mort. Par exemple, 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad al-Kattānī pèse, à lui seul, pour 61 des occurrences de la génération (I).

ensembles plus artificiels, comme le « Monde iranien » ou bien le « Sud de l'Arabie » qui comprend le Yémen et le sultanat d'Oman actuels. Pour faciliter la lecture du graphique, nous avons fait le choix de ne pas y inclure la part d'inconnue qui représente à elle seule, de manière constante, plus d'un cinquième du total.

La diversité des transmetteurs est la règle générale à chaque génération du tableau, à quelques exceptions notables. Mālik b. Anas, auteur du fameux *Muwaṭṭā'* à Médine, représente 64% des transmetteurs hedjaziens de la sixième génération, tandis qu'al-Walīd b. Muslim constitue la source de 45% des hadiths syriens de cette même génération. Le sursaut égyptien des quatrième et cinquième générations décrit exclusivement deux ouvrages célèbres : le *K. al-Nāsiḥ* du grammairien Ibn al-Naḥḥās et le *Muwaṭṭā'* transmis par un disciple de Mālik et son élève.

N. Haider a publié un article « Geography of the Isnad » dans lequel elle s'est concentrée sur l'ancrage régional de certaines pratiques rituelles et des écoles juridiques sunnites des premiers siècles de l'Islam par le biais d'*isnād* de traditions prophétiques. À notre connaissance, un graphique similaire à celui du présent travail n'a été produit que par K. Goudie. Ce dernier a souhaité, dans le cadre de sa thèse, synthétiser les *isnād* du *K. al-Ġihād* d'Ibn al-Mubārak (m. 181/797). Il a traité 272 chaînes s'étendant de la 2^e à la 5^e génération de musulmans. Il a illustré la nette montée en puissance de l'Irak dans la transmission du hadith, le rôle secondaire du *Šām*, et la quasi-absence de l'espace iranien dans les traditions sélectionnées d'un ouléma originaire de Merv. Ce dernier vécut de nombreuses années dans les *Tuġūr al-Šām* et il y participa au jihad contre les Byzantins. K. Goudie est resté très prudent face à son tableau, et ne discerne aucune conclusion claire de ces données géographiques disparates. Examinant un matériel traditionniste très ancien, l'historien écossais a bien rappelé la fragilité des données qu'il a manipulé. En effet, il n'y a pas de consensus sur le crédit à accorder aux souches les plus anciennes des chaînes de transmission. Les frustrations de K. Goudie nous ont poussés à poursuivre ses réflexions sur un matériel tardif dont on connaît mieux le processus d'institutionnalisation. Les deux graphiques peuvent utilement être mis en parallèle, puisqu'ils emploient tous deux le renversement de la numérotation générationnelle vue plus haut. Il faut toutefois garder à l'esprit qu'ils ne sont pas rigoureusement similaires. Si le premier ne comprend que des chaînes de traditions prophétiques ou des Compagnons, le second traite un corpus pluriel – même si majoritairement composé de hadiths. Enfin, il faut signaler les travaux de C. Melchert sur la composition et de la transmission de certains corpus canoniques, comme ceux d'al-Buḥārī Abū Dawūd et d'al-Nasā'ī, de J. Brown

sur la canonisation d'al-Buḥārī, de Muslim et d'Ibn Māğah et l'excellente biographie de P. Pavlovitch sur l'œuvre de Muslim b. al-Ḥağğāğ³⁴⁷. Ces études de fonds serviront de pierre de touche à l'examen de la singularité du *K. al-Ğihād*.

Dès le premier aperçu, les courbes du graphique révèlent à quel point les chaînes de transmission du *K. al-Ğihād* sont enracinées dans la région d'al-Šām. Jusqu'au quatrième échelon, plus de la moitié des transmetteurs opèrent en Syrie-Palestine et conservent une nette avance sur les autres régions dans la cinquième et la sixième génération. Pour repère chronologique approximatif, la quatrième génération remonte, selon la moyenne des années de morts des transmetteurs de cet échelon, au lendemain de la dynastie toulounide qui régna sur l'Égypte et la Syrie jusqu'en 292/905 tandis que les cinquième et sixième générations s'inscrivent dans le II^e/IX^e siècle durant lequel le corpus de hadith embrassa la voie de la canonisation. Ce n'est que pour le septième, le huitième et le neuvième échelon, enfin, que la Syrie-Palestine est au coude-à-coude avec le Hedjaz et surtout l'Irak. Que la Syrie-Palestine occupe une place aussi prégnante dans les transmissions les plus récentes n'est guère étonnant, puisque l'auteur du *K. al-Ğihād* est un Damasquin. En revanche, cette importance – si elle décroît rapidement entre la troisième et la cinquième génération – reste anormalement élevée pour cette région habituellement considérée comme un pôle mineur de la transmission des hadiths. Au II^e/IX^e siècle, la composition des six grands corpus canoniques sunnites est l'affaire de grands savants orientaux et prend essentiellement place dans les régions de l'Orient musulman, en Iran et en Irak. C. Melchert s'est, à de nombreuses reprises, consacré à la recension des autorités d'al-Buḥārī, d'al-Nasā'ī et d'Abū Dawūd, trois auteurs fondamentaux de la mise par écrit des hadiths. Al-Nasā'ī (m. 303/915), par exemple, originaire du Khorasan, voyagea en Iraq, en Syrie, en Égypte et dans le Hedjaz, ne reprit dans son œuvre canonique que moins de 10% de hadiths transmis par des maîtres syriens et un peu plus d'un pour cent de maîtres mecquois. À la place, 42% de ses cheikhs sont irakiens et 33% khurassaniens³⁴⁸. Abū Dawūd et al-Buḥārī partagent une distribution similaire. Un tiers de leurs traditions sont irakiennes, tandis que l'Est, l'Égypte, la Syrie et le Hedjaz représentent chacun environ 10% de leur travail. Pour le *Şaḥīḥ* de Muslim, P. Pavlovitch a fourni la liste des cheikhs du *muḥaddiṭ* établie par al-Mizzī dans laquelle on retrouve seulement quatre cheikhs syriens. L'historien bulgare a également compté les citations des autorités majeures du *Şaḥīḥ*, et a projeté

³⁴⁷ PAVLOVITCH P., *op. cit.*

³⁴⁸ MELCHERT C., « The Life and Works of Al-Nasā'ī », *op. cit.*, p. 389 – 390.

le poids des centres géographiques de transmission selon ces citations. Il en ressort qu'un seul savant syrien de Raqqa eut un réel poids dans la collection de Muslim, représentant 3,2% des chaînes du *Ṣaḥīḥ*³⁴⁹. Al-Sulamī disposait, pour la période contemporaine des grands compilateurs, de chaînes parallèles syriennes, irakiennes et hedjaziennes.

Pour faire la comparaison avec les maîtres du *K. al-Ğihād* d'Ibn al-Mubārak et le graphique produit par K. Goudie, il faut remonter à l'époque de Ma' mar b. Rāšid (m. 154/770) et d'al-Awzā'ī (m. 157/774) qui se situe entre le sixième et le septième échelon de notre tableau. L'Irak d'Ibn al-Mubārak atteint presque les 40% tandis qu'elle n'est que d'une vingtaine de pour cent chez al-Sulamī à cette période. Al-Šām, qui ne représente que 17% des transmissions chez le *muğāhid* khurassanien, gagne plus d'une dizaine de pour cent chez le grammairien damasquin, de même que le Hedjaz qui gagne entre 5 et 10 points chez al-Sulamī. L'Égypte, par contre, est étonnamment moins représentée chez le Damasquin à cette période. Ces divergences notables avec les Canons classiques du hadith et le corpus d'Ibn al-Mubārak suggèrent qu'il subsiste, au V^e/XII^e siècle en Syrie-Palestine, un solide matériel de chaînes de transmission parallèles qu'al-Sulamī sait mobiliser habilement

Al-Sulamī était Syrien, à première vue, la place du Šām dans les *isnād* de son traité ne devrait pas nous étonner. Pourtant, de l'autre côté de ce spectre trône Ibn 'Asākir, servant, un demi-siècle plus tard, les intérêts du prince Nūr al-Dīn qui tentait de ranimer la flamme du jihad parmi les habitants du Šām. L'auteur de *l'Histoire de Damas* diffusait notamment un livret de quarante hadiths promouvant le jihad. Dans celui-ci, il mettait à profit ses prestigieux voyages, ne laissant que peu de place, dans les *isnād* de sa compilation, à ses premiers maîtres syriens. Si al-Sulamī ne put pas compter sur les mêmes expériences qu'Ibn 'Asākir, le lexicographe damasquin bénéficia des enseignements de nombreux voyageurs qui gouttèrent aux savoirs orientaux, mais qui tiennent une place négligeable dans le *K. al-Ğihād*. Le plus frappant est le rôle joué par 'Abd al-'Azīz al-Kattānī qui fut dépositaire d'un immense corpus, voyagea jusqu'à Bagdad et offrit l'*iğāzat* de toutes ses transmissions à ses contemporains, sans qu'al-Sulamī ne daigne lui reprendre une seule de ses prestigieuses chaînes bagdadiennes. Tout en ignorant sciemment un pan immense des chaînes disponibles, al-Sulamī disposa néanmoins d'un matériel riche. Il sembla préférer sélectionner des chaînes anciennement fixées dans le Šām afin de mettre sa région natale à l'honneur.

³⁴⁹ PAVLOVITCH P., *op. cit.*, p. 404.

La centralité de la Syrie était annoncée dès l'intitulé de l'œuvre. Le grammairien promettait ainsi de présenter les vertus de la région et de ses marches septentrionales. Les traditions eschatologiques en faveur des habitants du *Šām* et leurs chaînes, dans le *K. al-Ğihād*, ont d'ores et déjà été analysées en profondeur par K. Goudie. En mettant ces traditions en parallèle avec celles d'autres ouvrages spécialisés sur l'exaltation des vertus du *Šām*, K. Goudie a percé à jour l'innovation propre à al-Sulamī dans les discours sur le jihad de son temps. Ce dernier associait clairement le genre du *faḍā'il al-Šām* avec les normes juridiques et soufies sur le jihad³⁵⁰. K. Goudie a déjà noté qu'al-Sulamī employait abondamment des traditions de *faḍā'il* génériques adaptées au *Šām*, et dont les chaînes de transmission se trouvaient être naturellement syriennes³⁵¹. Dans son développement unique et complexe sur le devoir individuel de jihad, al-Sulamī conclut que la charge de repousser les Infidèles incombait d'abord aux habitants des cités du *Šām*, avant de s'étendre aux régions voisines si la situation l'exigeait³⁵². L'innovation juridique qu'il construisait s'accordait, de ce fait, convenablement bien avec des traditions eschatologiques réservant le rôle de poursuivre l'ultime conquête de Constantinople, et de Rome, à la Fin des Temps, aux habitants de la Ville Sainte et de Damas³⁵³. Le panorama procuré par le graphique révèle que la souche syro-palestinienne des traditions mobilisées par al-Sulamī ne se limite pas au champ des *faḍā'il*. La gloire du *Šām* et des Omeyyades résonne dans des chaînes et traditions ne relevant pas des *faḍā'il*, à l'instar des jugements de Mu'āwiyya I^{er} ou de 'Umar II, des conseils prodigués par Makhūl ou al-Awzā'ī dans l'entourage du calife Hišām b. 'Abd al-Mālik, des martyrs de l'Inquisition abbasside (*mihna*) comme Abū Mushir al-Ğassānī. Cette construction mémorielle est probablement une réaction à l'élaboration de la légende noire omeyyade et la séparation nette des champs mémoriels syro-omeyyades et irako-abbassides³⁵⁴. S'éloignant du Canon, il préféra diversifier son approche de tous les aspects du jihad et de la guerre contre les Infidèles plutôt que de suivre la voie plus rigoureuse des *muḥaddiṭ*.

Pour conclure, la généalogie géographique des *isnād* du traité d'al-Sulamī dit quelque chose du rapport de l'auteur à la Syrie. Celui-ci sélectionne sciemment des traditions portées par des maîtres syriens. La masse de chaînes syriennes révélée côtoie des références plus explicites au *Šām* que

³⁵⁰ GOUDIE K., *The Reinvention ...*, p. 157.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 129 – 130.

³⁵² BOJ, p. 67 – 69/234 – 235 ; CHRISTIE N., « Motivating Listeners ... », *op. cit.*, p. 9 ; GOUDIE K., « Legitimate authority ... », *op. cit.*, p. 28

³⁵³ *Ibid.*, p. 28 – 29.

³⁵⁴ BORRUT A., *op. cit.*, p. 207 – 217.

sont les califes omeyyades ou les juristes et traditionnistes « identitaires ». Lorsque l'on met cette géographie verticale en perspective avec les champs des traditions disponibles à l'auteur, par le Canon des traditions de plus en plus accessible à son époque ou par les savants étrangers qu'il fréquentait, on peut raisonnablement penser que le *K. al-Ġihād* est aussi l'expression d'un jihad syrien.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, dans laquelle nous avons tenté de réinsérer le *K. al-Ġihād* dans la continuité de la littérature traditionniste, il convient de synthétiser les résultats obtenus autour des deux problématiques centrales : l'intertextualité et la sociologie des transmetteurs.

L'intertextualité dans la littérature islamique de traditionniste est rarement enfouie dans des citations implicites et inconscientes. Les auteurs musulmans médiévaux attachaient un soin particulier à la citation de leurs sources. L'*isnād*, la chaîne de transmission, véritable marque de fabrique islamique médiévale, visait à dépasser l'argument d'autorité, convenu et abstrait. Elles servaient à archiver la préservation des sagesses anciennes, prêtes à être resituées à n'importe quelle époque ou n'importe quel lieu comme si l'auditeur se trouvait en face d'une figure d'autorité. Si l'*isnād* facilite le travail de la recherche des intertextualités en signalant explicitement les réemplois, elle brouille aussi les notions d'auctorialité, d'œuvre et de matérialité de l'écrit. Ainsi, les passages dépourvus de chaînes dans le *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī, ou aux *isnād* écourtées, sont souvent la marque paradoxale des emprunts les plus clairs. Le *tafsīr*, le commentaire coranique, et les sommes juridiques sont les premiers ouvrages à se voir reconnaître une autorité propre. Il devient moins nécessaire de s'en réclamer par chaîne de transmission directe, même si cela reste hautement respecté. S'il invoque la plupart des commentaires coraniques *ex nihilo*, al-Sulamī n'oublie pas de se gargariser de sa réception exceptionnelle, pleine et entière du *K. al-Nāsiḥ wa-l-Mansūḥ* d'Ibn al-Naḥḥās.

À la même période, la *Sunna*, la tradition prophétique, était loin d'être aussi figée comme genre littéraire. Les critiques et les compilateurs de hadith n'étaient considérés que comme des acteurs secondaires après le Prophète et ses Compagnons. Ceci peut expliquer pourquoi l'intertextualité des hadiths semble plus diffuse dans le *K. al-Ġihād*. Par l'âpre recherche de chaînes parallèles et des traditions rares, la pratique de l'*isnād* demeure bien vivante au V^e/XI^e siècle. Au même moment, si les compilations canoniques de Buḥārī ou Muslim faisaient déjà autorité, elles ne cloisonnaient pas encore ni le champ de l'*isnad*, ni le champ du *matn*. Il était encore possible de compiler des traditions en dehors du Canon. La libéralité manifeste avec laquelle des compilations de traditions sont recomposées et restituées par al-Sulamī n'implique pas forcément que la transmission était l'objet de séances purement orales privées d'écrits. Al-Sulamī s'appuyait sur des écrits, mais il leur reconnaissait une autonomie et donc une autorité moindre. Ils ne les considéraient pas comme

œuvres à part entière. Ceci rappelle les concepts d'*hypomnēnata*, des « aide-mémoires », développés par G. Schoeler et de « literary compositions » de S. Günther. Mais al-Sulamī ne se sert pas de simples notes éparpillées. Certaines des références du traité étaient consignées dans des ensembles qui devaient être largement fixés à son époque, comme le *nushat* d'Abū Mushir, les *Ahlāq* d'al-Ḥarā'īṭi ou le *Tārīḥ Dārayā* d'al-Ḥawlānī. D'autres, comme les *fawā'id*, pleinement fixés aux VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles, mais attribués à des maîtres des IV^e-V^e/X^e-XI^e siècles, existaient selon des recensions concurrentes à l'époque du grammairien. Le hasard des sélections générationnelles décidait souvent seul de la postérité de ces compositions. La conservation du *K. al-Ġihād* d'al-Sulamī relève d'autant plus du miracle : elle l'un des livrets originaux les plus anciens aux mains d'Ibn 'Abd al-Hādī. Il a survécu au désamour de ses contemporains, qui ne le transmettent presque pas.

Le *K. al-Ġihād* est tributaire de nombreuses compilations-*hypomnēnata* de toutes sortes et de tous genres. La thématique du jihad ne ressort pas du tout des livrets clairement identifiés par intertextualité. Nous avons pourtant décelé la trace d'auteurs syriens auxquels sont reconnus la paternité d'ouvrages sur les conquêtes, comme al-Walīd b. Muslim ou Muḥammad b. 'Ā'id. La recherche d'intertextualité claire se complique ici puisque ces ouvrages sont réputés perdus. Le traité d'al-Sulamī doit beaucoup plus à ces ouvrages de traditions ancrées dans le *Bilād al-Šām* qu'à des compositions exogènes plus célèbres, comme les *K. al-Ġihād* d'Ibn al-Mubārak et d'Abd al-Razzāq. Le caractère proprement syrien de l'ensemble du *K. al-Ġihād* transparait enfin dans ses *isnād* ancrées dans le *Bilād al-Šām*, préférées à celles, plus orientales, des Canons. Al-Sulamī fait aussi clairement le choix d'ignorer les exigences de la *riḥla*, du voyage savant, dans sa rédaction. La grande *riḥla* lui était probablement d'abord inaccessible économiquement, mais il évite ensuite soigneusement de s'approprier celle de ses maîtres damasquins et étrangers.

Le *K. al-Ġihād* ne se transmet pas et n'eut sans doute qu'un impact mineur sur le développement de l'idéologie de jihad au VI^e/XII^e siècle. De cela, tous nos prédécesseurs en ont convenu. Les raisons derrière cet échec ont été activement discutées. On a d'abord accusé le manque de répondant du côté de l'aristocratie militaire. Mais cette analyse a été nourrie par une lecture mal avisée du traité, comme l'a dénoncé B. Reier. Il faut probablement diminuer la dimension exhortative de l'ouvrage et lui reconnaître la filiation plus large de la transmission académique. Le *K. al-Ġihād* s'adressait prioritairement à des savants et à des auditeurs occasionnels désireux d'accomplir un acte de piété en intégrant la chaîne des garants de la Tradition. Il manquait

cependant des qualités essentielles pour s'adresser à un large public : l'élévation et la concision. Nous l'avons vu, al-Sulamī ne cherchait pas particulièrement à écourter ses chaînes de transmission. Il préférait multiplier les approches de son sujet et débordait du champ du hadith de toute part.

Pour finir, le *K. al-Ġihād* ne fut pas le produit de la Première Croisade. Le penser, c'est essentialiser l'évènement et nier une partie de l'agentivité de son auteur. Le commentaire singulier qu'al-Sulamī en fait tient plus de l'avant-propos que sujet central que les historiens en ont fait. Celui-ci remplit à peine un simple seul feuillet. Le véritable corps du traité se fonde sur un corpus antérieur aux invasions franques, collecté à la fin de la domination fatimide et au début de la période seldjoukide de Damas. Al-Sulamī profita de l'irruption des Croisés pour rédiger une compilation thématique sur le jihad tout indiquée à cet instant. Son véritable objectif semble plutôt avoir été de réactiver une mémoire syro-omeyyade. Il se fait chantre du passé fantasmé du *Šām* : par ses califes, par ses chroniqueurs, par ses savants et par ses martyrs. Al-Sulamī restreignait toute initiative personnelle à participer au jihad défensif contre les Francs aux seuls habitants des régions alentour. Ici, la chose est claire : la gloire de reconquête de la Terre sainte, et le déroulement eschatologique qui s'ensuit sont l'affaire réservée des Syriens.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES ÉDITÉES

‘ABD AL-‘AZĪZ B. AḤMAD AL-KATTĀNĪ, *Dayl Mawlid al-‘ulamā’ wa-wifayātihim*, éd. par ‘Abd Allāh al-Ḥammad, Riyad, Dār al-‘Āšima, 1989, <https://shamela.ws/book/5790> Consulté le 30/11/2025.

‘ABD AL-ĞABBĀR AL-ḤAWLĀNĪ, *Tārīḥ Dārayā*, éd. par Sa‘īd al-Afġānī, Damas, Maġmū‘ al-‘Ulumī al-‘Arabī, 1950, <https://shamela.ws/book/8249> Consulté le 30/11/2025.

‘ABD AL-RAZZĀQ AL-ŞANA‘ĀNĪ, *Tafsīr*, éd. par Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh, 3 vol., Beyrouth, Dār al-‘Ilmiya, 1999.

ABŪ IŞḤĀQ AL-ŞĪRĀZĪ, *al-Maḏhab fī fiqh al-Imām al-Şāfi‘*, éd. par Zakariyā ‘Umayrāt, 3 vol., Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 1995.

ABŪ MUSHIR AL-ĞASSĀNĪ, *Nuṣṣat wa-ġayrihi*, éd. par Muḥammad al-Sayyid, Ṭanṭā, Dār al-Şahāba, 1989.

AL-BUḤĀRĪ, *al-Tārīḥ al-Kabīr*, éd. par Muḥammad ‘Abd al-Ma‘īn Ḥān, 8 vol., Hyderabad, Dā‘irat al-Mu‘ārif al-‘Utmāniya, 1941-1964, <https://shamela.ws/book/12823> Consulté le 30/11/2025.

AL-BUḤĀRĪ, *Şaḥīḥ*, Le Caire, 1^{ère} éd., 10 vol., Dār al-Ta’şīl, 2012, <https://shamela.ws/book/1284> Consulté le 30/11/2025.

AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Siyar A‘lām al-Nubalā’*, éd. par Şu‘ayb al-Arnā‘ūt, 3^e éd., 23 vol., Beyrouth, Mu‘sisat al-Risāla, 1985 <https://shamela.ws/book/10906> Consulté le 30/11/2025.

AL-ḌAHABĪ, *Kitāb Tārīḥ al-Islām*, 52 vol., éd. par ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmīrī, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993, <https://shamela.ws/book/12397> Consulté le 28/11/2025.

AL-ḤARĀ’ITĪ, *Makārim al-aḥlāq wa-ma‘ālīhā wa-maḥmūd ṭarā’iqihī*, éd. par Ayman ‘Abd al-Ğābbār al-Baḥīrī, Le Caire, Dār al-Āfāq al-‘Arabiya, 1999.

AL-ḤARĀ’ITĪ, *Musawā’ al-aḥlāq wa-maḏmūmihi*, éd. par Muṣṭafā al-Şalabī, Jedda, Maktabat al-Sawādī al-tūzī’, 1993.

AL-MAHDAWĪ, *al-Taḥşīl li-fawā’id Kitāb al-Taḥşīl al-Ğāmi‘ li-‘Ulūm al-Tanzīl*, éd. par Muḥammad Ziyād Şa‘bān et Farāḥ Naşrī, 7 vol., Doha, Wizārat al-Awqāf wa-l-Şu‘ūn al-Islāmiya, 2014.

AL-NASĀ'Ī, *Sunan*, éd. par Ḥasan al-Mas'ūdī, 8 vol., Le Caire, al-Maktaba al-Tağāriya al-Kubrā, 1930.

AL-NU'AYMĪ, *Kitāb al-dāris fī tārīḥ al-madāris*, éd. par Ibrāhīm Šams al-Dīn, 2 vol., Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1990, <https://shamela.ws/book/8880> Consulté le 30/11/2025.

AL-QIFTĪ, *Inbāḥ al-ruwāḥ 'alā anbāḥ al-nuḥāḥ*, éd. par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 4 vol., Le Caire / Beyrouth, Dār al-Fikr al-'Arabī / Wamu'asisat al-Kutub al-Taqaḥfiya, 1982, <https://shamela.ws/book/10525> Consulté le 30/11/2025.

AL-RĀMHURMUZĪ, *al-Muḥaddiṭ al-Fāṣil bayna al-Rāwī wa-l-Wā'ī*, éd. par Muḥammad 'Aḡḡāḡ, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1984.

AL-SAMA'ĀNĪ, *Kitāb al-Ansāb*, éd. par 'Abd Allāh 'Umar al-Barūdī, 5 vol., Beyrouth, Dār al-Fikr, 1988.

AL-SILAFĪ, *Kitāb mu'ḡam al-safar*, éd. par 'Abd Allāh 'Umar al-Barūdī, La Mecque, al-Maktaba al-Tağāziya, 1993, <https://shamela.ws/book/5805> Consulté le 30/11/2025.

AL-SULAMĪ, « Kitāb al-Ġihād », dans ZAKKĀR S. (éd.), *Arba'a kutub al-jihād min 'aṣr al-ḥurūb al-ṣalibiyya*, Damas, al-Takwīn, 2007, p. 41 – 165.

AL-SULAMĪ, « Kitāb al-Ġihād », dans CHRISTIE N. (éd.), *The Book of the Jihad of 'Alī b. Tahir al-Sulami (d. 1106). Text, Translation and Commentary*, Farnham, Ashgate, 2015.

AL-SUYŪṬĪ, *Buḡyat al-wu'ā fī ṭabaqāt al-luḡawiyīn wa-l-nuḥā*, 7 vol., éd. par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Sidon, al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1979, <https://shamela.ws/book/6744> Consulté le 30/11/2025.

AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-Bayān*, 26 vol., éd. par 'Abd Allāh al-Turkī, Caire, Dār Haḡr, 2001, <https://shamela.ws/book/7798> Consulté le 30/11/2025.

ḌIYA' AL-DĪN AL-MAQDISĪ, *Kitāb al-Sunan wa-l-aḥkām 'an al-muṣṭafā 'alīhi aḡḡal al-ṣalāt wa-l-salām*, éd. par Abū 'Abd Allāh Ḥusayn b. 'Akāša, 6 vol. Riyad, Dār Māḡid 'Asīrī, 2004, <https://shamela.ws/book/1875> Consulté le 30/11/2025.

IBN AL-'ADĪM, *Buḡiyat al-ṭalabfī Tārīḥ Ḥalab*, éd. par al-Mahdī 'Aīd al-Rawāḡiya, 12 vol., Londres, Al-Furqān Islami Heritage Foundation, 2016, <https://shamela.ws/book/1160> Consulté le 30/11/2025.

IBN AL-'ARABĪ, *Kitāb al-marīdīn fī sabīl al-dīn*, éd. par 'Abd Allāh al-Tawrātī, 5 vol., Tanger / Beyrouth, Dār al-Tuḡadīṭ al-Kattāniya, 2017, <https://shamela.ws/book/1211> Consulté le 30/11/2025.

IBN AL-DAMYĀTĪ, *Kitāb al-Mustafād min ḡayl tāriḥ Baġdād*, éd. par Mustafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 2^e éd., Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 2004, <https://shamela.ws/book/745> Consulté le 30/11/2025.

IBN AL-NAḤḤĀS, *al-Nāsiḥ wa-l-Mansūḥ*, éd. par Sulaymān b. Ibrāhīm al-Lāḥim, 3 vol., Riyad, Dār al-‘Āṣima, 2009.

IBN AL-ṢALĀḤ AL-ŠAHRAZŪRĪ, « Kitāb Ma‘rifat anwā‘ ‘ilm al-ḥadīṭ », dans DICKINSON E., *An Introduction to the Science of Ḥadīth*, Reading, Garnet, 2005.

IBN ‘ASĀKIR, *Ta’riḥ Madīnat Dimašq*, 80 vol., éd. par ‘Umar b. Ġarāma al-‘Amrawī et ‘Alī Šīrī, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1995 – 2001, <https://shamela.ws/book/71> Consulté le 28/11/2025.

AL-ḤINNĀ’Ī, *Fawā'id / al-Ḥinnā' iyyāt*, éd. par Ḥālid Rizq al-Naġā, 2 vol., Riyad, Aḍwā' al-Ṣalaf, 2007, <https://shamela.ws/book/26566> Consulté le 30/11/2025.

IBN ISḤĀQ, *Kitāb al-Maġāzī*, éd. par Suhayl Zakkār, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1978, <https://shamela.ws/book/9862> Consulté le 30/11/2025.

IBN ḤALFŪN, *Kitāb al-Mu'lim bi-šuyūḥ al-Buḥārī wa-Muslim*, éd. ‘Abū ‘Abd al-Raḥman ‘Ādil b. Sa’d, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 2009, <https://shamela.ws/book/17842> Consulté le 30/11/2025.

IBN ḤALIKĀN, *Kitāb waḡfiyat al-a'yān*, 7 vol., éd. par Iḥsān ‘Abbās, Beyrouth, Dār Šādir, 1968-1972, <https://shamela.ws/book/43> Consulté le 28/11/2025.

IBN ḤAYR AL-IŠBĪLĪ, *Kitāb fihrisa*, éd. par Maḥmūd Bašār ‘Awād, Tunis, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2009, <https://shamela.ws/book/16626> Consulté le 30/11/2025.

IBN KAṬĪR, *Kitāb Tabaqāt al-Šāfi'iyīn*, éd. par Aḥmad ‘Umar Hāšim et Muḥammad Zaynhum, Le Caire, Maktabat al-Ṭiqāfa al-Dīniya, 1993, <https://shamela.ws/book/12860> Consulté le 30/11/2025.

MUSLIM IBN AL-ḤAĠĠĀĠ, *Ṣaḥīḥ*, éd. par Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, vol. 5, Le Caire, Muṭabī‘a ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-širkahu, 1955.

MUQĀTIL IBN SULAYMĀN, *Tafsīr*, 5 vol., éd. par ‘Abd Allāh Maḥmūd Šaḥḥāta, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1969 – 2002.

TAMMĀM AL-RĀZĪ, *Fawā'id*, éd. par Ḥamdī b. ‘Abd al-Muġīd al-Silafī, 2 vol., Riyad, al-Maktaba al-Rušd, 1992, <https://shamela.ws/book/13147> Consulté le 30/11/2025.

TAQĪ AL-DIN AL-ADAMI, *Kitāb al-manwar fī rājiḥ al-muḥarar*, éd. par Walīd ‘Abd Allāh al-Munīs, Beyrouth, Dār al-Bašā’ir al-Islāmiya, 2003, <https://shamela.ws/book/16952> Consulté le 28/11/2025.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

AL-SAWWĀS Y., *Fihris mağāmī‘ al-madrasa al-‘Umarīya fī Dār al-Kutub al-Zāhirīya bi-Dimašq*, Damas, al-Manzima al-‘Arabīya, 1987.

Alukah.net, *Tağmī‘ mağāmī‘ al-madrasa al-‘Umarīya bi-l-Zāhirīya*, <https://www.alukah.net/library/11358/> Consulté le 28/11/2025.

Fahāris maḥṭūṭāt al-maktaba al-waṭanīya, Damas, Maktabat al-Asad, <https://ketabonline.com/ar/books/103007> Consulté le 28/11/2025.

GACEK A., *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 2001.

Encyclopaedia of Islam, 2^e éd., Leyde, Brill Online, <https://referenceworks.brill.com/display/db/eieo> Consulté le 26/11/2025.

- BOSWORTH C.E. e.a., « Saldjūkids »
- CARTER M. G., « Uṣūl »
- CARTER M. G. et VAN ESS J., « Lafz »
- DICKINSON E., « Uṣūl al-Ḥadīth »
- DURING J. et SELLHEIM R., « Samā’ »
- ELISSÉEFF N., « Ibn ‘Asākir »
- GILLIOT C., « al-Silafī »
- GILLIOT C., « Ṭabaḳāt »
- HEFFENING W., « al-Muzanī »
- HUART C. et GROHMANN A., « Kāghad »
- LINANT DE BELLEFONDS Y., « Idhn »
- LEDER S., « Riwāya »
- PARET R., « Ḳirā’a »
- PETERS R. e. a., « Wakf »
- ROSENTHAL F., « Ḥāshiya »
- ROSENTHAL F., « Ibn ‘Ā’idh »

- SCHACHT J., « Mālik b. Anas »
- SELLHEIM R., « al-Khaṭīb al-Baḡhdādī »
- SELLHEIM R., « Kitāb »
- TURKI A.-M., « al-Zāhiriyya »
- *Glossary and Index of Terms*, « kuhūla »

Encyclopaedia of Islam, 3^e éd., Leyde, Brill Online,
<https://referenceworks.brill.com/display/db/ei30> Consulté le 26/11/2025.

- AERTS S., « Canon and canonisation of ḥadīth »
- ANTRIM Z., « Abū Shāma Shihāb al-Dīn al-Maqdisī »
- BORI C., « al-Dhahabī »
- BAALBAKI R., « Ibn Manẓūr »
- GERMANN N., « Lafẓ and ma'nā »
- JUDD S., « al-Awzā'ī »
- JUDD S., « Abū Zu'ra al-Dimashqī »
- MARTIN R. C., « Createdness of the Qur'ān »
- MELCHERT C., « al-Bukhārī »
- PAVLOVITCH P., « Muslim b. Hajjāj »
- RIPPIN A., « Abrogation »
- SEAN W. A., « Maghāzī »

KITAB Project, <https://kitab-project.org> Consulté le 26/11/2025.

LEDER S., AL-SAWWĀS Y. et AL-SĀĞARĠ M., *Mu'ğam al-samā'āt al-dimašqīya: al-muntaḥaba min sanat 500 ilā 750*, Damas, Ifpo, 1996.

SEZGIN F., *Geschichte des arabischen Schriftums*, vol. 1, Leyde, Brill, 1967.

TRAVAUX

ABBOUD HAGAR S., « Un resumen del tratado jurídico de Al-Tafrī': el Manuscrito árabe 1233 del Monasterio de El Escorial y su supuesta relación con Leyes de Moros », dans *Espacio, Tempo y Forma*, vol. 31, 2018, p. 29 – 43.

ALLARD M., « Un pamphlet contre al-Aš'arī », dans *Bulletin d'études orientales*, t. 23, 1970, p. 129 – 165.

ALSEHAIL M., *Ḥadīth-Amālī Sessions: Historical Study of A Forgotten Tradition in Classical Islam*, University of Leeds, 2014 [Thèse de doctorat].

BAALBAKI R., *The Arabic Lexicographical Tradition. From the 2nd/8th to the 12th/18th Century*, Leyde / Boston, Brill, 2014.

BIANQUIS T., « La transmission du hadith en Syrie à l'époque fatimide : cinq notices tirées de "L'histoire de la ville de Damas" d'Ibn 'Asākir », dans *Bulletin d'études orientales*, n.° 25, 1972, p. 85 – 95.

BIANQUIS T., *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076)*, Damas, Presse de l'Ifpo, 1986/1989, 2 t. (consulté en ligne sur <https://books.openedition.org/ifpo/6437> et <https://books.openedition.org/ifpo/6458>, le 26/11/2025).

BLANCHARD R., « La route du désert de Syrie. Damas-Bagad », dans *Annales de géographie*, vol. 34, n°189, 1925, p. 235 – 243.

BONNER M., *Aristocratic violence and holy war. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine frontier*, Ann Arbor, American Oriental Society, 1996.

BONNER M., *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2006.

BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde / Boston, Brill, 2010.

BOWEN SAVANT S., « Post 3: Ibn 'Asakir's Direct Informants », dans KITAB Project, 2023, <https://kitab-project.org/ibnasakir/Post-3-Ibn-'Asakir's-Direct-Informants/> Consulté le 30/11/2025.

BOWEN SAVANT S., « Post 4: Ibn 'Asakir's Transmission Terms in *Isnads* », dans KITAB Project, 2023, <https://kitab-project.org/ibnasakir/Post-4-Ibn-'Asakir's-Transmission-Terms/#fn:7> Consulté le 30/11/2025.

BROCKOPP J., « Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their *Mukhtasars* », dans *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, n°2, 1998, p. 167 – 182.

BROWN J., « The Canonization of Ibn Mājah: Authenticity vs. Utility in the Formation of the Sunni Ḥadīth Canon », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°129, 2011, p. 169 – 181.

BULLIET R., « The Age Structure of Medieval Islamic Education », dans *Studia Islamica*, n°57, 1983, p. 105 – 117.

CHAUMONT E., « L'autorité des textes au sein du šāfi'isme ancien : du *Muḥtaṣar* d'al-Muzanī (m. 264/878) au *Tanbīh* d'al-Šīrāzī (m. 476/1083) et du *Tanbīh* d'al-Šīrāzī au *Minhāğ al-ṭālibīn* d'al-Nawawī (m. 676/1277) », dans *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n°32, 2017, p. 53 – 62, <https://journals.openedition.org/mideo/1685> Consulté le 30/11/2025.

CHEVEDDEN P., « The Islamic Interpretation of the Crusade: a New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades », dans *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, vol. 83, n.°1, 2006, p. 90 – 136.

CHEVEDDEN P., « The View of the Crusades from Rome and Damascus. The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and 'Alī ibn Ṭāhir al-Sulamī », dans *Oriens*, vol. 39, n.°1, 2011, p. 257 – 239.

CHRISTIE N., *Levantine Attitudes towards the Franks during the Early Crusades (490/1096 - 564/1169)*, University of St Andrews, 1999 [Thèse de doctorat].

CHRISTIE N., « Jerusalem in the Kitab Al-Jihad of Alī b. Tahir Al-Sulami », dans *Medieval Encounters*, vol. 13, n.° 2, 2007.

CHRISTIE N., « Motivating Listeners in the Kitab al-Jihad of 'Alī b. Tahir al-Sulami (d. 1106) », dans *Crusades*, vol. 6, 2007, p. 1 – 14.

CHRISTIE N. et GERISH D., « Parallel preachings: Urban II and al-Sulamī », dans *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean*, vol. 15, n.°2, 2003, p. 139 – 148.

CHRISTIE N., « Paradise and hell in the Kitāb al-jihād of 'Alī b. Ṭāhir al-Sulamī (d. 500/1106) », dans GÜNTHER S. et LAWSON T., *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, vol. 1, Leiden / Boston, Brill, 2017, p. 407 – 421.

CHRISTIE N., « Reflections on Editing Kitāb al-Jihād of 'Alī ibn Ṭāhir al-Sulamī (d. 500/1106) », dans *Journal of Islamic Manuscripts*, n°12, 2021, p. 131 – 152.

DAGRON G., « Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe siècle et au XIe siècle : l'immigration syrienne », dans DAGRON G. (éd.), *La romanité chrétienne en Orient : héritages et mutations*, Londres, Variorum Reprints, 1984, p. 177 – 216.

DAJANI-SHAKEEL H., « Jihad in twelfth-century Arabic poetry: a moral and religious force to counter the Crusades », dans *The Muslim World*, n. 66, 1976, p. 99 – 100.

DAJANI-SHAKEEL H., « A reassessment of some medieval and modern perceptions of the counter-crusade », dans DAJANI-SHAKEEL H. et MESSIER R. (éd.), *The Jihād and its Times:*

Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz, Ann Arbor, Center for Near Eastern and North African Studies, 1991, p. 41 – 70.

DAVIDSON G., *Carrying on the Tradition. A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*, Leyde / Boston, Brill, 2020.

DÉROCHE F., *Le Coran, une histoire plurielle. Essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil, 2019.

EDDÉ A.-M., « Le paradis à l'ombre des sabres » : discours sur le jihad à l'époque de Saladin », dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. LXII, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2009, p. 325 – 352.

ELISSÉEFF N., « The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the first Latin Kingdom of Jerusalem », dans SHATZMILLER M. (éd.), *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, Leiden / Boston, Brill, 1993, p. 162 – 172.

FOUCAULT M., « Qu'est-ce qu'un auteur ? », dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 63, n°3, 1969, p. 73 – 104.

FRANKOPAN P., *La première croisade. L'appel de l'Orient*, trad. par P. Haas, Paris, Perrin, 2021.

GILBERT J., « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamā' in Medieval Damascus », dans *Studia Islamica*, n°52, 1980, p. 105 – 134.

GILLIOT C., « Les débuts de l'exégèse coranique », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 58, n°1, 1990, p. 82 – 100.

GILLIOT C., « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », dans *Journal Asiatique*, vol. 279, n°1 – 2, p. 39 – 92. (révisé et augmenté en ligne par l'auteur en 2013, consulté le 30/11/2025,

https://www.academia.edu/38272085/Gilliot_Muq%C4%81til_grand_ex%C3%A9g%C3%A8te_traditionniste_th%C3%A9ologien_maudit_JA_1991_updated_19_December_2013_G_3_17_).

GÖKKIR N., « Has Tabari's Tafsir, Jami' al-Bayan Ever Been Lost? Rethinking the Historiography of Tafsir in the Light of Ottoman Documents », dans *Hemispheres*, vol. 31, n°2, 2016, p. 15 – 24.

GOUDIE K., « Legitimate Authority in the Kitab al-Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami », dans HILLENBRAND C. (éd.), *Syria in Crusader Times. Conflict and Co-Existence*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020, p. 21 – 33.

GOUDIE K., *The Reinvention of Jihād in Twelfth Century al-Shām*, University St Andrews, 2016 [Thèse de doctorat].

GÜNTHER S., « Due Results in the Theory of Source Criticism in Medieval Arabic Literature », dans *al-Abhath*, vol. XLII, 1994, p. 1 – 15.

GÜNTHER S., « Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies », dans *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 32, n°1, 2005, p. 75 – 98.

HECK P., « The Transmission of Knowledge », dans RIPPIN A. (éd.), *The Islamic World*, Londres / New York, Routledge, 2008.

HOLTT P. M.K., *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, Londres / New York, Routledge, 1986.

HILLENBRAND C., *The Crusades : Islamic Perspectives*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999.

HIRSCHLER K., *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: a Social and Cultural History of Reading Practices*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2012.

HIRSCHLER K., *A Monument to Medieval Syrian Book Culture. The Library of Ibn ‘Abd al-Hādī*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020.

HURVITZ N., « The *Mukhtaṣar* of al-Khiraqī and its place in the formation Ḥanbalī legal doctrine », dans SHAHAM R. (éd.), *Law, Custom, and Statute in the Muslim World. Studies in Honor of Aharon Layish*, Leyde / Boston, Brill, 2007, p. 1 – 16.

IRWIN R., « Islam and the crusade, 1096-1699 », dans RILEY-SMITH J. (éd.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Londres, Oxford University Press, 1995, p. 217 – 259.

JACQUIER C., *Connective Mobility, Contentious Crossings. A History of the Baghdad-Damascus Route. 1923-1939*, Université Lumière Lyon 2 / Université de Neuchâtel, 2022 [Thèse de doctorat].

JUDD S., « Competitive Hagiography in Biographies of al-Awzā‘ī and Sufyān al-Thawrī », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, n°1, 2002, p. 25 – 37.

KOGAN L., « On the Etymological Awareness of the Traditional Arabic Lexicography: Aethiopica in Lisān al-‘arab and Tāj al-‘arūs », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 145, n°3, 2025, p. 623 – 634.

KOPF L., « Religious Influences on Medieval Arabic Philology », dans *Studia Islamica*, n°5, 1956, p. 33 – 59.

KOULOUGH D., « À propos de *lafẓ* et *ma'nā* », dans *Histoire, Épistémologie, Langage*, vol. 36, n°2, 2014, p. 15 – 42.

MAKDISI G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, Damas, Presse de l'Ifpo, 1963, <https://books.openedition.org/ifpo/5971> Consulté le 30/11/2025.

MANSTETTEN P., *Ibn 'Asākir's History of Damascus and the Institutionalisation of Education in the Medieval Islamic World*, University of London, 2018 [Thèse de doctorat].

MÄRTENSSON U., « Early Qur'anic Exegesis. From Textual Interpretation to Linguistic Analysis », dans SHAH M. et ABDEL-HALEEM M. (éd.), *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 651 – 665.

MELCHERT C., *The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th-10th Centuries C.E.*, Leyde / New York / Cologne, Brill, 1997.

MELCHERT C., « The Life and Works of Abū Dāwūd al-Sijistānī », dans *Al-Qanṭara*, vol. XXIX, fasc. 1, 2008, p. 3 – 44.

MELCHERT C., « Bukhārī and his *Ṣaḥīḥ* », dans *Le Muséon*, vol. 123, n°3 – 4, 2010, p. 425 – 454.

MELCHERT C., « The Life and Works of Al-Nasā'ī », dans *Journal of Semitic Studies*, vol. 59, n°2, 2014, p. 377 – 407.

MELCHERT C., « *Al-Muḥtaṣar* of al-Ḥiraqī (d. 334/945–946): introduction and translation », dans *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n°38, 2023, p. 107 – 268.

MIKATI R., « Missives from the Frontier (130-152/747-769): Al-Awzā'ī and the Abbasids », dans *Journal of Abbassid Studies*, vol. 7, n°1, 2020, p. 1 – 32.

MOURAD S. et LINDSAY J., *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period. Ibn 'Asākir of Damascus (1105-1176) and His Age, with an Edition and Translation of Ibn 'Asākir's The Forty Hadiths for Inciting Jihad*, Leyde / Boston, Brill, 2013.

MOURAD S. et LINDSAY J., « Sunni Jihād Propaganda in Seventh/Thirteenth-Century Damascus: An Analysis of the Colophons (Samā'āt) on Ibn 'Asākir's Forty Ḥadīths », dans JUDD S. et SCHEINER J. (éd.), *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Leiden / Boston, Brill, 2017, p. 64 – 92.

MOURAD S., *Ibn 'Asākir of Damascus: Champion of Sunni Islam in the Time of Crusades*, Londres, Oneworld Publications, 2021.

MOUTON J.-M., *Damas et sa principauté sous les Saldjoukides et les Bourides. 468 – 549 / 1076 – 1154*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994.

NOY A., « Did the Arabic Lexicographers Invent Majāz ? », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 141, n°4, 2021, p. 803 – 822.

PAVLOVITCH P., *Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875). The Sceptical Traditionalist*, Leyde / Boston, Brill, 2022.

LANDAU-TASSERON E., « On the Reconstruction of Lost Sources », dans *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes*, vol. XXV, fasc. 1, 2004, p. 45 – 91.

LIBRANDE L., « The Supposed Homogeneity of Technical Terms in Hadith Study », dans *The Muslim World*, vol. 72, n°1, 1984, p. 34 – 50.

LINDSAY J., « Damascene scholars during the Fātimid period: An examination of 'Ali b. 'Asākir's ta'Rikh Madinat Dimashq », dans *al-Masāq*, vol. 7, n°7, 1994, p. 35 – 75.

LUESCHER S., *Medieval Metadata. Samā'āt as a Source for the Social History of Damascus (1150-1350)*, Freie Universität Berlin, 2019 [Mémoire de master].

REIER B., « The Reception of Jihād Literature in the Crusading Period », dans *Crusades*, vol. 21, 2022, p. 65 – 90.

ROBSON J., « The Transmission of Tirmidhī's "Jāmi'" », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 16, n°2, 1954, p. 258 – 270.

SALEH W., *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition*, Leyde, Brill, 2004.

SCHEINER J., « Ibn 'Asākir's Virtual Library as Reflected in his Ta'rīkh madīnat Dimashq », dans JUDD S. et SCHEINER J. (éd.), *New Perspectives on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Leyde / Boston, Brill, 2017, p. 156 – 257.

SCHOELER G., *The Oral and the Written in Early Islam*, éd. par James Montgomery et trad. Uwe Vagelpohl, Londres / New York, Routledge, 2006.

SINAI N., « The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature », dans GÖRKE A. et PINK J. (éd.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 113 – 143.

SIVAN E., « La genèse de la contre-croisade : un traité damasquin du début du XII^e siècle », dans *Journal Asiatique*, n. 5, 1966, p. 197 – 224.

TODT K.-P., « Antioch in the Middle Byzantine Period: (969-1084). The Reconstruction of the City as an Administrative, Military, Economic and Ecclesiastical Center », dans *Topoi. Orient-Occident*, supplément 5, 2004, p. 171 – 190.

TOUATI H., *Islam et voyage. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000.

TOTTOLI R., « The Qiṣaṣ al-anbiyā' of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (d. 454/1062): Stories of the Prophets from al-Andalus », dans *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes*, vol. XIX, fasc. 1, p. 131 – 160.

‘UQLA ‘I. M. et BANI YASIN Y., « Kitāb al-ğihād al-Sulamī (500/1106). Dirāsāt fī maṣādirahu waminhağihi waru’yatihi lil-şirā’i al-Islāmī », dans *Dirasat Human and Social Sciences*, 2014, p. 929 – 945.

VADET J.-C., « Littérature courtoise et transmission du hadīt. Un exemple : Muḥammad b. Ğa‘far al-Ḥarā’iṭī (m. en 327/938) », dans *Arabica*, t. 7, fasc. 2, 1960, p. 140 – 166.

VERSTEEGH C., *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1993.

WILSON J., *Medieval Syria and the Onset of the Crusades. The Political World of Bilad al-Sham 1050-1128*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2023.

ZOUACHE A., « Niall Christie (éd.), The Book of the Jihad of ‘Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106) », dans *Cahiers de civilisation médiévale. Xe-XIIIe siècle*, n°240, 2017, p. 387 – 390.

ANNEXES

TERMINOLOGIE DE LA TRANSMISSION		NOMBRE D'OCCURRENCES
AḤBARA		99
	abrégé	36
	qarā'a	35
	qirā'atan	28
	qarā'tu	4
	qurī'a	3
	iğāzat et idn	28
ḤADDATA		60
	abrégé	19
	lafẓan	41
	abrégé	14
	kitāb	19
	aşl	8
ḤABBARA		6
	abrégé	3
	iğāzat et idn	3
TOTAL		165

Figure 1. Occurrences des termes

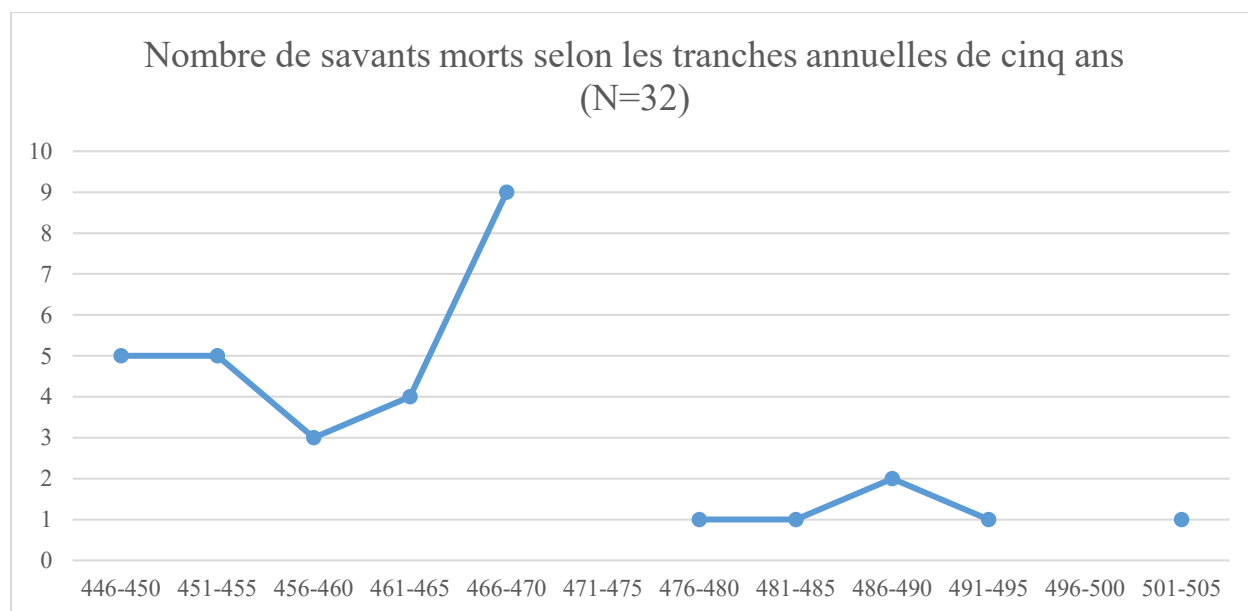


Figure 2a.

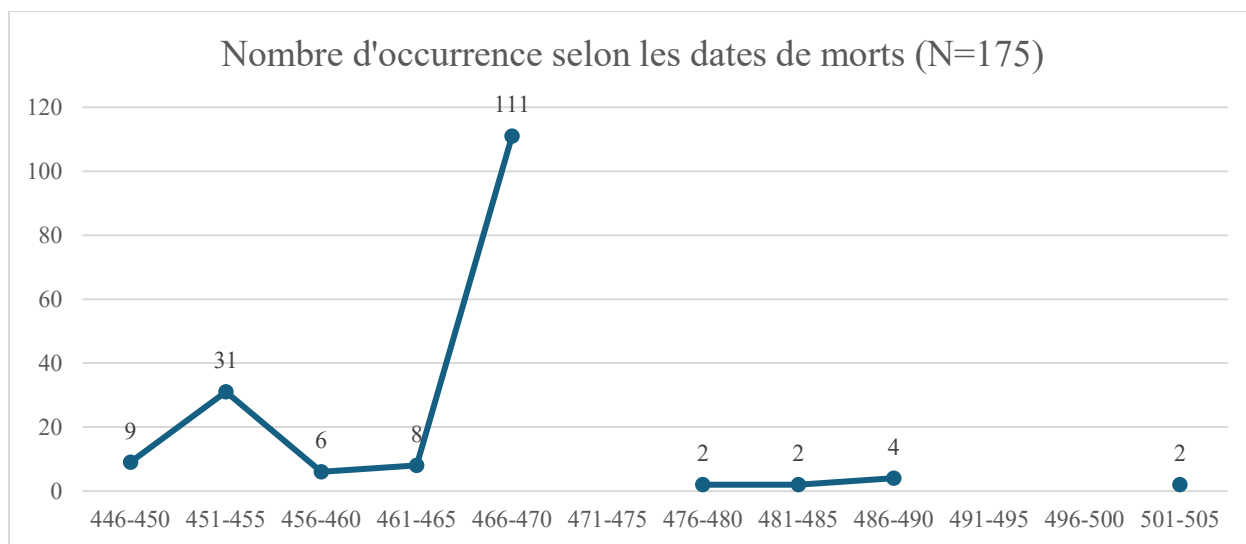


Figure 2b.

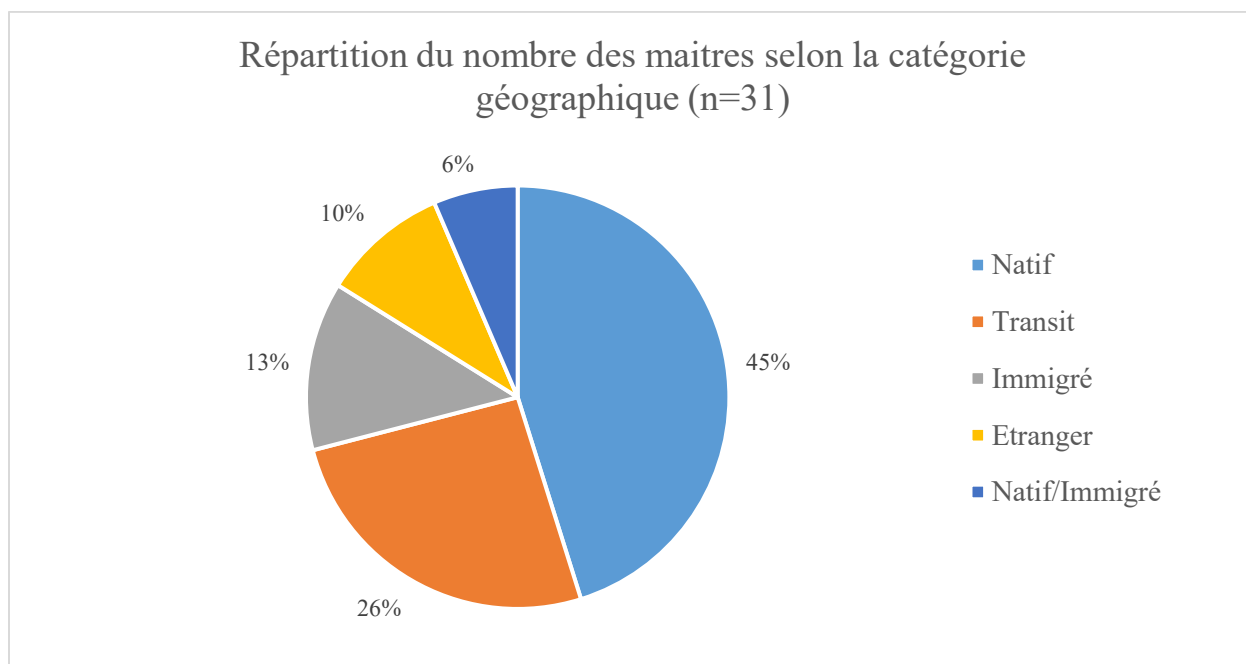


Figure 3a.

Répartition des occurrences des maitres selon la catégorie géographique (n=220)

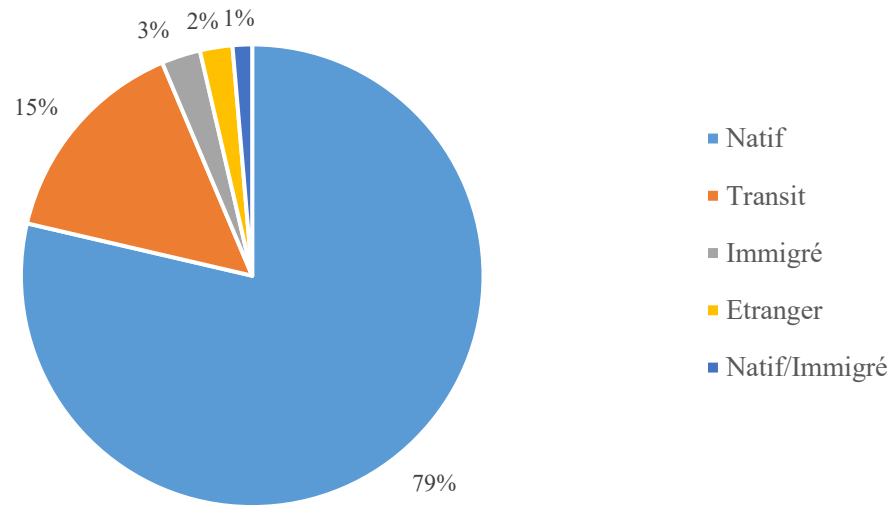


Figure 3b.

Nombre de transmission	Région	Étapes de transmission										
		X										
		I	X	IX	VIII	VII	VI	V	IV	III	II	I
	al-Šām		8	1 2	31	42	54	64	93	13 6	15 0	17 4
	Irak		5	1 3	31	37	38	33	23	9	7	2
	Égypte		3	1	4	8	7	34	29	2	3	
	Hedjaz	6	12	3 5	39	33	39	13	4	1	2	
	Iran				1	1			2	3	1	2
	Yémen					4	5	4		2		
	Djézireh			2			1	2	3			
	Inconnu		3	7	10	18	13	8	13	14	9	
	Total	6	31	70	116	143	157	158	167	167	172	178

Figure 4a.

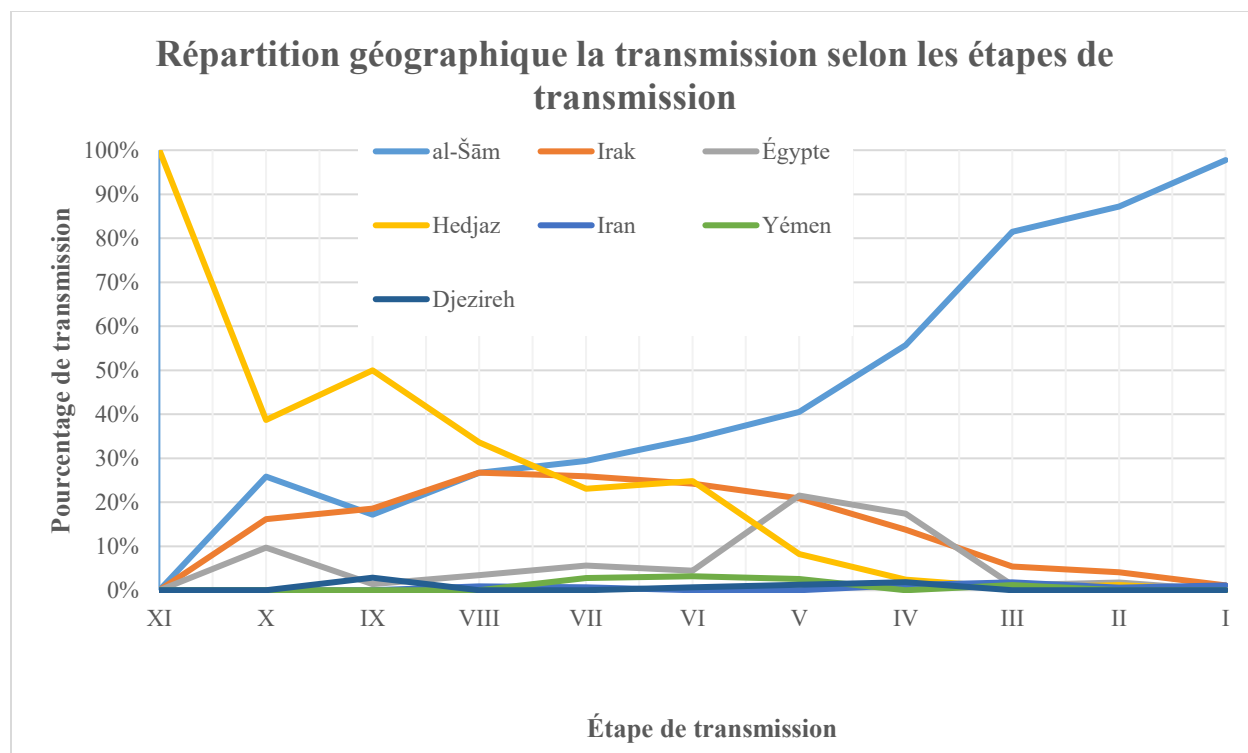


Figure 4b.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Cardinal Mercier, 31, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial