

# Les premières controverses théologiques

Mohyddin Yahiya

PID\_00159002



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://www.uoc.edu)



## Sommaire

<b>Introduction</b> .....	5
<b>1. La scission de la communauté</b> .....	7
<b>2. Les qadarites (<i>al-qadariyya</i>)</b> .....	9
<b>3. Les murjiites (<i>al-murji'a</i>)</b> .....	13
<b>4. Les origines du sunnisme</b> .....	17
4.1. Un premier positionnement par opposition aux autres courants .....	17
4.2. Le désir de retrouver une unité .....	19
4.3. Le respect de la sunna .....	19
4.4. Le hadith prophétique .....	20
<b>Résumé</b> .....	23



## Introduction

Nous avons défini précédemment le *kalâm*. Mais dans ce cours, il sera question principalement, comme nous l'avons annoncé, de l'histoire du *kalâm*, du *kalâm* sunnite plus précisément. Il nous faut donc connaître son point de départ historique. Ici se posent immédiatement deux problèmes intimement mêlés. En effet, le premier *kalâm* connu n'est pas sunnite ... mais mu'tazilite, et il a été, plus ou moins rapidement, sinon considéré comme hérétique, du moins exclu du sunnisme. On ne peut donc commencer par étudier le *kalâm* sunnite – grossièrement parlant l'ash'arisme-mâturidisme –, puisqu'il nous amène assez tard, vers la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, pas avant, sans même parler du fait qu'il ne fut reconnu comme l'expression du sunnisme que bien après l'enseignement de ses pères fondateurs. Ainsi, ce *kalâm* sunnite se positionne et réagit par rapport à un *kalâm* antérieur, avec lequel il nous faut nous familiariser et qui sera l'objet du module suivant.

D'autre part, il nous faut surtout comprendre pourquoi ce *kalâm* mu'tazilite n'a pas « correctement » répondu aux attentes de ceux qui, se qualifiant de sunnites, se trouvèrent amenés à élaborer un *kalâm* « dissident ». La réponse se trouve essentiellement dans la définition et la formation du sunnisme, question controversée, non complètement résolue, mais sur laquelle on peut avancer des hypothèses plausibles, appuyées sur des textes et des faits historiques précis. Cela nous conduit à nous intéresser aux **deux premiers siècles de l'islam**. C'est à cette période de l'histoire et aux problèmes religieux qui l'agitèrent qu'est (brièvement) consacrée cette partie du cours, dans laquelle nous essaierons de cerner les circonstances historico-religieuses à partir desquelles sont nés le mouvement mu'tazilite, puis la majorité sunnite. On considérera donc ce module comme une simple introduction historique au module suivant, qui entrera à proprement parler dans le vif du sujet.

### Ouvrages de référence sur l'histoire primitive de l'islam

L'histoire primitive de l'islam, très complexe, ne fera ici l'objet que d'allusions. On se reportera, pour plus de détails, aux travaux de H. Laoust [*Les schismes dans l'islam, introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris : Payot (1983)), ouvrage clair, précis et encore tout à fait valable] et de W. M. Watt [*The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh : Edinburgh University Press (1973))] et, pour ceux qui lisent l'allemand, à les tomes I et III de la monumentale *Theologie und Geschichte im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* de Joseph van Ess (Berlin / New York : Walter de Gruyter, 1991), véritable somme sur toutes ces questions. Cet ouvrage, qui apporte quantité de données issues des recherches récentes, est cependant touffu et d'un accès plus difficile que les autres. Son titre signifie « Théologie et société au II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'hégire. Une histoire de la pensée religieuse au début de l'islam ». Pour une présentation générale en français, qui peut faire office de résumé en première approche, voire Cf. Gilliot, « Une leçon magistrale d'orientalisme : l'*opus magnum* de J. van Ess », *Arabica*, tome XL (1993) p. 345 *sqq.*, et tome XLVII (2000), p. 141 *sqq.* Le premier article couvre les deux premiers tomes de la *Theologie und Gesellschaft*, et le second les tomes III et IV.



## 1. La scission de la communauté

Un caractère frappant des deux premiers siècles de l'histoire religieuse de l'islam est la profusion des écoles et des courants de pensée. Ouvrons par exemple les *Maqâlât* d'al-As'arî, témoignage particulièrement précieux puisqu'il date au plus tard de la fin du III<sup>e</sup> siècle de l'hégire. L'auteur y mentionne d'innombrables courants parmi lesquels les mu'tazilites, les jabriyya, les sifâtiyya, les kharidjites, les murjiites, les wa'idiyya, les chiites ... L'étude de ces courants, déjà récapitulée par H. Laoust, a été considérablement enrichie par les travaux de J. van Ess. Aussi est-il important de se garder de toute idée préconçue concernant l'islam primitif et surtout de ne pas, comme le souligne ce dernier auteur, « se laisser abuser par l'image que nos sources dessinent à partir d'une perspective plus tardive selon laquelle l'islam a toujours été ce qu'il fut plus tard » (J. van Ess<sup>1</sup>), c'est-à-dire le visage que nous lui connaissons à l'époque classique.

<sup>(1)</sup> Joseph van Ess (1991). *Theologie und Geschichte im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (I, p. vii). Berlin / New York : Walter de Gruyter.

D'autre part, l'ouvrage précité de J. van Ess montre à l'évidence que chaque province connut un développement religieux autonome. Tel courant pouvait être puissant à tel endroit, mais là exclusivement, étant alors capable d'influencer la religiosité des masses et de les pousser à l'activisme.

Enfin, il n'y a pas encore de véritables écoles de théologie : il convient de parler tout au plus de courants nés d'un effort personnel de réflexion chez des personnalités marquantes. On ignore le nombre de disciples et leur sphère réelle d'influence. Aux personnages éponymes feront suite, chez leurs successeurs, des développements théologiques autonomes, plus ou moins fidèles aux intuitions de départ. Faut-il en déduire que l'islam était une mosaïque disparate de croyances et de rituels jusque vers 150/767 ? Cette extrapolation serait hasardeuse : les sources ne vont pas dans ce sens, même implicitement. Elles restent imprécises sur tous ceux qui ne se donnaient pas un maître à penser, mais elles ne renseignent guère sur ce qu'était la religion des masses soustraite à ces influences. On peut – on doit – supposer que dès avant cette date, avaient commencé à se dessiner de grands points d'accord qui seront de mieux en mieux précisés par la suite : la sacralité du Coran, référence pour toute question religieuse ; l'unité divine ; les grandes pratiques rituelles ; le prophétisme de Muhammad ; l'importance des propos attribués au Prophète et aux deux premières générations ; la valeur du consensus communautaire ... Quant aux questions disputées, un petit nombre d'entre elles revient à cette époque de manière récurrente : la relation entre la foi et les œuvres, l'étendue de la Toute-puissance divine et la nature de la Parole révélée à Muhammad. Rappelons à ce propos que :

« The Qur'ân is no more a scholastic treatise than are the Gospels . Questions are raised in it, but not answered definitively ; the questions, obvious to the non-prophetic hindseer, are not touched upon at all . Before a clearly defined magisterium could be worked out, it was inevitable that there should be differences of opinion on what had been revealed and individual attempts to answer the unasked or unanswered questions . The grinders or partisan axes were not slow to profit from the situation . »

F . E . Peters (1968) . *Aristotle and the Arabs, the Aristotelian Tradition in Islam* (p . 137) . New York / London : New York University Press .

Ces problèmes ne donnent pas lieu à des discussions savantes, théoriques . À peine affectés par des influences étrangères (pensée philosophique, théologie chrétienne ou mazdéenne), ils sont issus des problèmes directement posés par la vie de la communauté musulmane, sa réaction aux événements passés de sa propre histoire . C'est dans les réponses à ces grands thèmes que des divergences s'observent, qui expliquent la naissance des courants mentionnés précédemment . Leur origine n'est donc pas seulement à rechercher dans la fameuse scission de la communauté, la grande *fitna* provoquée par l'affrontement entre 'Alî et Mu'âwiya, qui aurait vu la naissance, rappelons-le, des chiites, des kharijites et d'abstentionnistes qui refusèrent de prendre parti contre l'autorité politique .

Ces quelques réflexions générales suffisent à poser les questions de ce module : qu'appelait-on orthodoxie à cette époque ? Quel est le processus historique qui a abouti à la naissance du sunnisme et, par conséquent, à une théologie unitaire ? Avant de tenter d'y répondre, examinons la problématique théologique qui se posa avant que ne se constitue le sunnisme, dans deux grands courants qui finiront par se résorber en lui, le qadarisme et le murjiisme .



## 2. Les qadarites (*al-qadariyya*)

Curieusement, Shahrastânî, dans son *Kitâb al-milal wa l-nihal*, n'en fait pas une entité séparée mais les assimile aux mu'tazilites . Les *Maqâlât al-islâmiyyîn* d'al-Ash'arî font de même . Il faut se reporter aux ouvrages plus anciens, comme le *Kitâb al-ma'ârîf* d'Ibn Qutayba pour les voir nommément désignés en tant que groupe . On sait pourtant, par les notices des traditionnistes sur des *ruwât* du I<sup>er</sup> et du II<sup>e</sup> siècle, que ce courant avait vu le jour bien avant les mu'tazilites et qu'il était bien attesté aux deux premiers siècles de l'islam : certains de ces transmetteurs ont en effet laissé la réputation de qadarites, épithète fâcheuse aux yeux des traditionnistes, et c'est pourquoi leurs hadiths sont considérés comme suspects, « faibles » (*da'îf*) . Mais l'attention fut ensuite attirée par deux documents très anciens, qu'on considère comme authentiques et qui montrent l'état de la doctrine qadarite vers la fin du I<sup>er</sup> siècle :

- La *Risâla fî l-qadar* de Hasan al-Basrî, lettre qu'il destina au calife omeyyade 'Abd al-Malik . Datée de 75-80 (694-699) environ, c'est-à-dire entre l'arrivée d'al-Hajjâj en Irak et la révolte d'Ibn al-Ash'ath, cette lettre constitue l'attestation la plus ancienne de ce mouvement .
- La *Risâla* d'Umar II .

Le qadarisme eut des représentants dans les principales métropoles de l'empire, sous les Omeyyades comme sous les Abbassides, mais c'est à **Basra** qu'ils furent les plus nombreux . D'éminentes autorités dans le *fiqh*, des *tâbi'iîn* (comme Qatâda, m . 104/722, souvent cité par Tabarî dans son *Tafsîr*), ainsi que de nombreux traditionnistes et des ascètes du II<sup>e</sup> siècle (mais pas tous, naturellement) sont réputés avoir été qadarites : citons par exemple Makhûl (m . 113/731) ; Wahb b . Munabbih (m . 114/732) ; 'Atâ' b . Yasâr (m . 103/722) ; Ibn Isqâq, le premier auteur d'une *Sîra* (m . 150/767) ; le *faqîh* Ibn Abî Najîh à La Mecque, dont Shâfi'î recueillera le *fiqh* à titre posthume ... Il y en a bien d'autres, du moins d'après les sources que nous venons de mentionner .

L'origine de ce courant serait issue de **discussions autour de la latitude d'action concédée à l'homme face à la prédestination divine** . Dans les ouvrages hérésiographiques, on cite certaines anecdotes probablement apocryphes, supposées remonter au I<sup>er</sup> siècle, où des croyants sont inquiets de savoir s'ils peuvent accomplir tel acte, au cas où la Volonté divine aurait au préalable décrété le contraire . Le problème dut certainement se poser ainsi pour qui méditait le Coran et les traditions, mais nous ne pouvons guère en

### Hasan al-Basrî

Rappelons que Hasan al-Basrî (m . 110/728), que les soufis revendiquent comme l'un de leurs précurseurs, fut certainement une figure emblématique de l'« âge d'or » de la piété du I<sup>er</sup> siècle .

préciser chronologiquement le point de départ . Nous avons toutefois un repère certain avec la lettre de Hasan al-Baṣrī, qui représente le premier état de la doctrine, considérée comme « modérée » .

Dans la lettre de Hasan, la doctrine se justifiait par un précédent historique : la légitime révolte (qualifiée de « **deuxième fitna** » dans les sources) d'Ibn al-Ash'ath contre Yūsuf b . l-Hajjāj, brutal gouverneur du cinquième calife omeyyade 'Abd al-Malik (règne 65/685-86/705) .

### La « deuxième fitna »

Qualifiée de « deuxième fitna » dans les sources, cette révolte avait pour origine le mécontentement des soldats irakiens commandés par un membre de la tribu arabe des Kinda . Mais elle s'élargit aux *mawālī* désireux d'échapper à des taxations qui les mettaient sur un pied d'inégalité avec les autres musulmans, puis à tous les mécontents du régime omeyyade . S'étant rendu maître de Kūfa, Ibn al-Ash'ath menaçait sérieusement le califat d'Abd al-Malik ; pourtant « it was inevitable, given the interaction between religion and politics in early islam, that it should take on a religious flavour ... The revolt had won [à Baṣra et à Kūfa] the support of most of the men of religion known in the sources as *qurrā'* [le mot, à l'époque, signifiait dans les sources plus que les seuls lecteurs du Coran] and had acquired a significant religious hue ... . The accusation made by the rebels that the government had caused the death of the ritual prayer (*imātat al-ṣalāt*) may indicate the prayer was one of the issues" (G . R . Hawting, *The First Dynasty of Islam, the Umayyad Caliphate*, London, 1986, pp . 68-70) . Ajoutons qu'Ibn al-Ash'ath promit aux insurgés qui lui prêtèrent allégeance qu'il s'engageait à défendre le Livre de Dieu et la sunna de Son Prophète » (, art . « Ibn al-Ash'ath », p . 741, col . a, d'après Tabarī et Ibn Kathīr) .

Il ajoutait que **Dieu ne crée que le bien et non le mal** et c'est par là qu'on définit ordinairement les qadarites, que l'ash'arisme combatta : on ne saurait pas attribuer le mal à Dieu, il vient donc de Satan et de l'homme . Celui-ci choisit librement entre le bien et le mal, mais Dieu sait de toute éternité quel sera le choix de Sa créature . C'était donc **affirmer le libre arbitre**, concéder un espace d'autonomie à la volonté humaine, la **soustraire à la prédestination divine** (*qadar*, d'où le verbe *qaddara* « destiner, décréter, assigner ») et rendre Dieu responsable de l'errance de l'homme (*yudīllu*) . C'est donc la raison et non Dieu, qui a une influence déterminante sur l'agir humain, qui oriente la décision prise . Dieu a donc délégué à l'homme un pouvoir sur ses actes (*tafwīd*) . Remarquons que qadarite signifie donc le contraire de son sens apparent : les qadarites sont contre l'idée du *qadar*, ce sont des anti-prédestinationnistes ; la désignation est antiphrastique . Ce paradoxe s'explique par le fait qu'ils ne se donnaient pas eux-mêmes ce nom, qui venait de ceux qui leur prêtèrent l'origine des discussions autour des versets coraniques en question, donc sur le problème du *qadar* . Tout aussi importante est la conséquence suivante : l'homme est rétribué par Dieu en toute justice, qu'il mérite récompense ou châtement . Ces vues aboutissaient à limiter non seulement la Volonté, mais aussi la Science, la Liberté de Dieu : certains qadarites niaient même que le Créateur puisse avoir connaissance de l'acte humain avant sa production . Ainsi, une réflexion sur les attributs divins était peut-être déjà en germe dans le premier qadarisme .

Il est à noter que Hasan al-Baṣrī appuyait cette thèse sur la Révélation . Dans sa lettre, il fait l'exégèse de plusieurs versets coraniques . De fait, on peut trouver dans l'Écriture des versets qui vont indubitablement dans le sens de la prédestination (mais aussi d'autres qui vont dans le sens inverse) .

Nombreux sont en effet les versets coraniques soulignant l'Omnipotence absolue de Dieu, comme par exemple :

- « Si ton Seigneur le voulait, tout homme sur la terre aurait la foi ( ... ) » (Cor . X, 99) ;
- « Il [Dieu] guide qui Il veut et égare qui Il veut » (Cor . XVI, 95) ;
- ou encore, à propos de la famille de Loth : « Puis Nous le sauvâmes, lui et sa famille ; mais non son épouse, dont Nous avons décrété qu'elle resterait en arrière » (Cor . XXVII, 57) .

Inversement, on trouve d'autres versets qui soulignent la responsabilité humaine qui, elle, suppose un minimum de liberté, comme par exemple :

- « ( ... ) À la foi qui le veut, est mécréant qui le veut ( ... ) » (Cor . XVIII, 28) .

#### **Des versets appuyant la thèse de la prédestination ou son contraire**

On trouvera dans l'intéressante étude de D . Rahbar, *God of Justice* (Leiden : Brill, 1960), l'ensemble des versets, replacés dans leur contexte, allant dans le sens de la prédestination ou de son contraire .

D'autre part, sur le problème de la foi et des œuvres, sans exclure le grand pécheur de la communauté, comme les kharidjites, Hasan al-Baṣrī n'en faisait pas pour autant un croyant, puisque c'était pour lui un *munâfiq* . Cette doctrine préfigure à l'évidence les points forts du mu'tazilisme : statut du musulman, *fâsiq*, libre arbitre, origine du mal . D'ailleurs 'Amr b . 'Ubayd, que nous verrons dans le module suivant, approuva le programme politique des qadarites syriens . Mais à Basra, un groupe réuni autour d'"Amr b . 'Ubayd était plus enclin à la théologie qu'à l'activisme politique ; ayant pris de l'ampleur, il fusionna par la suite avec les mu'tazilites . Ce groupe insistait notamment sur le fait que la justice divine, plus que la liberté concédée à l'homme, était à l'origine du mal . De ce fait, Dieu était tenu de tenir sa promesse . Néanmoins, la lettre de Hasan fut considérée comme l'expression « modérée » du qadarisme . Affirmant la réalité de la prédestination, puisque Dieu sait de toute éternité ce que l'homme choisit (*'ilm Allâh al-sâbiq*), elle laisse sans solution l'harmonisation entre deux points de vue contradictoires . De même, le calife omeyyade 'Umar II (= Ibn 'Abd al-'Azîz, règne 99/717-101/720) considère dans sa *Risâla* que la doctrine de Hasan est celle des *ahl al-summa*, donc, grossièrement parlant, de l'orthodoxie . Enfin, notons que le qadarisme fut semble-t-il le programme politique de l'éphémère calife omeyyade Yazîd III .

Quoi qu'il en soit, le qadarisme était à l'évidence, à cette époque, issu d'une réflexion de nature théologique . La tendance modérée fut une règle de piété pratique et, à ce titre, retenue par le sunnisme . Mais une tendance plus radicale du qadarisme vit semble-t-il le jour . Dénoncée dans la lettre d'Umar II, elle consistait à croire que la prédestination se réduit à ce que Dieu prévoit pour tel homme (la date de sa mort), que l'homme est capable de modifier les événements prédestinés par cette Science divine, que Dieu ne guide ni n'égare l'homme parce qu'Il laisse à son entière discrétion le choix entre le bien et le mal .

C'est contre ce genre de thèses que s'élevèrent **les traditionnistes de Kûfa** . Certains mirent en évidence et peut-être aussi en circulation, des hadiths qui exprimaient un strict **déterminisme**, le *jabr* . Il est significatif que les qadarites, à Kûfa principalement, commencèrent à être dénoncés comme déviants, mais ce n'était pas le cas avant 'Amr b . 'Ubayd . Dès le début du III<sup>e</sup> siècle, le qadarisme modéré semble avoir disparu et s'être fondu dans l'anti-mu'tazilisme qui allait devenir le sunnisme . Un qadarisme plus radical s'exprima donc dans le mu'tazilisme . Retenons de ces faits historiques qu'ils illustrent les remarques faites plus loin sur la manière dont s'est constitué le sunnisme : le dogme tarda à se fixer et à prendre une expression officielle ; mais en même temps, il se caractérisera par un refus de durcir et de rejeter totalement une doctrine tant qu'elle peut s'appuyer sur la tradition .

Ajoutons enfin que le qadarisme fut aussi un activisme politique, mais principalement à Médine et en Syrie . Il ne fut combattu par le pouvoir omeyyade que vers la fin de la dynastie : à cette date, en effet, la fronde qadarite était le fait de fonctionnaires officiels . Déjà, auparavant, un certain Ghaylân al-Dimashqî, d'origine copte, avait mis sur pied un programme politique . La doctrine déclare en effet qu'on doit déposer un souverain coupable de forfaiture et le forcer à abdiquer . Ghaylân al-Dimashqî allait quant à lui plus loin : puisque ni le salut ni la damnation ne sont prédestinés, chacun est responsable de son salut ; il n'y a donc aucune obligation à ce que le chef de la communauté soit un qurayshite . De plus, il prétendait que tout homme vivant selon le Coran et la sunna peut être choisi comme calife : ces positions ne sont pas anti-sunnites en soi, mais le sunnisme (dans les premiers ouvrages sur le *fiqh* du califat datant d'avant le traumatisme de l'invasion mongole, comme les *Ahkâm al-sultâniyya* d'al-Mawardî), les répudiera comme irréalistes . Ghaylân affirmait aussi que les *mawâlî*<sup>2</sup> devaient avoir les mêmes droits que les Arabes, et contestait le principe (bien sunnite celui-là) que les seuls qurayshites puissent devenir califes : cela suffit à le signaler, aux yeux du sunnisme postérieur, comme proche de certains groupes sectaires . C'est au nom de sa doctrine qadarite « extrémiste » sur le plan politique que Ghaylân al-Dimashqî s'opposa aux autorités . Le calife Hishâm le fit exécuter à Damas en 120/737 .

<sup>(2)</sup>Pluriel de *mawlâ* (cf . module suivant) .

### 3. Les murjiites (*al-murji'a*)

Notre connaissance du mouvement et de la doctrine des murjiites a bénéficié des recherches érudites d'un historien spécialiste de l'islam primitif, W. Madelung. Il est maintenant établi que Kûfa, au II<sup>e</sup> siècle de l'hégire, fut le milieu de genèse et de fermentation politico-religieuse du murjiisme, sans qu'on sache exactement à qui attribuer la première expression de la doctrine. Mais il est certain qu'elle attira une fraction des milieux alides, puisqu'elle fut partagée par les partisans de Muhammad Ibn al-Hanafiyya, qui eut un temps les faveurs d'un activiste chiite anti-omeyyade, al-Mukhtâr (Laoust<sup>3</sup>). Le fils de Muhammad, al-Hasan, l'exprime dans une lettre conservée dans les sources, le *Kitâb al-irjâ'*, où il prend position sur les grands événements politico-religieux du I<sup>er</sup> siècle : meurtre de 'Uthmân, guerre du chameau entre 'Alî et Talha, Zubayr et 'Â'isha. Il déclare en substance que la communauté doit laisser à Dieu le soin de reconnaître les siens, donc suspendre, ajourner (*arjâ'a*, qui donna le nom du mouvement) tout verdict, favorable ou défavorable concernant les camps en présence. Ceci revenait à affirmer sa solidarité envers les deux premiers califes de Médine et à s'abstenir de condamner expressément 'Uthmân et 'Alî comme les califes suivants. Ce qu'avait fait le père de Hasan : il avait prêté allégeance au calife omeyyade 'Abd al-Malik avant que l'anti calife 'Abdallâh b. Zubayr ne fût vaincu par Hajjâj b. Yûsuf, en 72/692. Cette attitude se justifiait par le soutien unanime dont les deux premiers califes avaient bénéficié après la mort du Prophète. Le mouvement fit tache d'huile en Irak, dans le Khorasân et même au Hedjaz. Ce document recoupe le témoignage hostile aux murjiites que reflète la *Sîrat Sâlim*, qui émane de milieux ibâdites. Celle-ci reproche aux murjiites leur « complaisance » vis-à-vis des premiers califes omeyyades, attitude politique que les *muji'a* fondaient en fait sur une position théologique, leur conception de la foi (*al-îmân*) : un musulman, quels que soient ses crimes, ne peut être déclaré infidèle par la communauté.

<sup>(3)</sup>Pour les détails, cf. H. Laoust (1965). *Les schismes dans l'islam*. Paris : Payot (pp. 28-30).

De cette affirmation découlait une définition du mot *îmân* comme étant un acte du cœur indépendant des œuvres – et c'est elle qui servit à caractériser la doctrine murjiite. Plus tard, elle désigna tous ceux qui identifient la foi à une adhésion intérieure (*taṣḍîq*) ou à la profession de foi (*al-shahâda*), sans y faire intervenir les œuvres. La théologie sunnite ne la retiendra pas, la jugeant réductrice ; mais il est à noter qu'elle ne contredit pas le *fiqh* sunnite, puisque celui-ci refuse de taxer d'infidèle (*takfir*) tout musulman même non « pratiquant », du moment qu'il n'affiche pas publiquement son refus d'accomplir les œuvres prescrites par la *sharî'a*. En d'autres termes, nous trouvons dans le *fiqh* sunnite, donc sur le plan pratique, la définition murjiite de la foi comme critère pour juger de l'appartenance ou non d'un individu à la communauté musulmane et par conséquent le faire jouir de ses droits. L'attitude profonde des *murji'a* était donc que devant un fait à juger, en l'absence de consensus et

faute d'être le témoin de l'événement (*mushâhada*, *mu'âyana*), il convient de suspendre (*waqafa*) le jugement ; elle coïncide avec ce principe du *fiqh* selon lequel on ne peut juger que la matérialité d'un acte, c'est-à-dire le for externe et non le for interne .

Il est inutile d'insister sur le fait que politique et religion sont ici intimement mêlés, comme dans le cas du qadarisme et des autres mouvements contemporains . Retenons surtout que c'est par rapport à ces premières élaborations sur le *qadar*, sur la foi, sur l'imamat, que se positionnent précisément les premiers *credo* considérés comme sunnites : le *fiqh al-akbar* d'Abû Hanîfa, la profession de foi de traditionnalistes du II<sup>e</sup> siècle (celle d'Abû 'Ubayd al-Qâsim b . l-Sallâm, grammairien et légiste (*faqîh*), m . 228/839 et du traditionniste al-Humaydî, m . 219/834) et les premières professions de foi hanbalites étudiées par Henri Laoust .

Nous trouvons dans les différentes formes d'activisme auxquelles se livrèrent les murjiites des aspects caractéristiques du sunnisme ultérieur . Par exemple, mettre au-dessus des factions partisans et meurtrières, le principe d'une restauration de la concorde dans la communauté islamique . À Kûfa, les partisans de Hasan b . Muhammad b . l-Hanafiyya s'opposèrent, au nom de ce principe, aux chiites radicaux et aux kharidjites . D'une manière générale, au cours du II<sup>e</sup> siècle, les murjiites professaient que les musulmans ne doivent porter les armes contre d'autres musulmans qu'en cas de légitime défense . Il convient toutefois de mentionner que le principe n'obtint pas un consensus immédiat, puisque certains se rangèrent du côté d'Ibn al-Ash'ath . Nous avons affaire à une aile plus radicale encore lors du soulèvement d'Ibn Surayj contre le calife Hishâm, en 116/734 . Elle exprimait, nous l'avons vu, l'exigence (cette fois portée par le murjiisme) des non-Arabs convertis pour l'égalité avec les musulmans arabes . Cette revendication reflétait la thèse murjiite selon laquelle les convertis ne peuvent se voir dénier leur qualité de musulmans à part entière sous prétexte qu'ils ignorent une partie de leurs obligations légales . Nous venons de voir que le *fiqh* ne peut rien y redire . Notons qu'Ibn Surayj, comme Hasan al-Basrî, en appelait à la réforme sur la base du Coran et de la sunna . Nous reconnaissons là encore le « slogan » caractéristique des sunnites de toute époque .

Quant aux aspects plus radicaux de ce néo-murjiisme, ils furent systématisés par un personnage d'une importance certaine pour toute la théologie ultérieure, en ce qu'il annonce d'assez près les grandes thèses mu'tazilites : **Jahm b . Safwân**, qui fut exécuté en 128/748 . Bien des personnages caractérisés comme jahmites seront plus tard assimilés, à tort ou à raison, à des mu'tazilites .

Khorasanien, ce personnage influent fut tout autant murjiite radical que jabhrite intransigeant . Jahm fait consister la foi uniquement dans une connaissance (*ma'rifa*) par le cœur, à l'exclusion de tout autre élément considéré par lui comme extérieur à elle stricto sensu : déclaration verbale (*iqrâr*), soumission (*khudû'*), amour de Dieu (*mahabba*) . De plus, Jahm exalte le **tawhîd** ab-

<sup>(4)</sup>R . M . Frank (1965) . « The Neoplatonism of Jahm b . Safwân » . *Le Muséon* (n . 78, pp . 395-428) .

solu : Dieu est unique et sans attribut humain qui puisse le qualifier, hormis cette unicité . La Parole divine, en conséquence, est une création elle aussi . Jahm poussa le *tawhîd* jusqu'à penser qu'à la fin du monde, le Paradis et l'Enfer disparaîtront et qu'alors Dieu restera seul comme avant la création . C'est d'ailleurs Dieu seul qui agit au sein du cosmos : l'autonomie du vouloir et de l'agir humains est une illusion : elle naît du fait que Dieu crée en l'homme l'impression de choisir, de vouloir et pouvoir, mais « de la même façon que le soleil se lève » (c'est-à-dire qu'en réalité il est mû par une force extérieure, la conscience d'un soi étant une illusion) : aucune autonomie n'est donc concédée à l'agent humain . C'est peut-être pour cette raison qu'il se rangeait parmi les murjiites en ce qui concerne le problème du musulman pécheur . La doctrine de Jahm aurait été, d'après R . M . Frank<sup>4</sup>, fortement teintée de néo-platonisme, hypothèse intéressante quand on cherche à quelle philosophie on peut rattacher les origines du mu'tazilisme .

Mais c'est un autre personnage central pour l'époque, **Abû Hanîfa**, qui fournit la preuve que l'*irjâ'* préfigure en quelque sorte le sunnisme . Il peut être considéré comme le porte-parole du murjiisme originel modéré . Fondamentalement opposé à la révolte armée, il n'en soutint pas moins le combat pour l'égalité des droits entre les *mawâlî* et les autres musulmans . Mais surtout, ses disciples propagèrent la doctrine dans leurs œ uvres théologiques comme le *Kitâb al-'âlim wa l-muta'allim* d'Abû Muqâtil al-Samarqandî, commentaire du *fiqh al-absatd'* Abû Hanîfa étudié par H . Daiber et trouva son prolongement dans le *kalâm* mâturidite (cf. le module sur al-Mâturîdî) . On sait d'autre part que dans sa *Risâla ilâ 'Uthmân al-Battî*, Abû Hanîfa se dit appartenir aux *ahl al-'adl wa l-sunna*, professer la prédestination et reconnaître les quatre premiers califes . Ce dernier point montre que la doctrine murjiite était bien près du sunnisme postérieur : elle n'en différait que par la définition de la foi, qui ne pouvait ni augmenter, ni diminuer selon Abû Hanîfa . Il est d'ailleurs à remarquer que même les mu'tazilites incluèrent les œ uvres dans la foi .

Signalons ici que **les partisans du qadar divin**, appelés aussi *jabr* (littéralement « contrainte » c'est-à-dire celle de la Volonté divine qui plie, dirige les volontés des individus, quand bien même ils croient agir selon leur gré), prirent sur ce problème la position diamétralement opposée aux qadarites, respectant, il est vrai, la lettre du Coran, qui affirme clairement cette Toute-puissance et ne fait que suggérer en filigrane, pour ainsi dire, le libre arbitre humain .

### **Le libre arbitre d'abord relégué au second plan**

Nous nous permettons ici d'avancer une hypothèse . Le Coran s'adressant à des tribus déjà pénétrées de la Toute-puissance divine, il était sage, pour ne pas confronter les polythéistes à un problème, de laisser en quelque sorte en l'arrière-plan la question du libre arbitre humain qui aurait compliqué un peu plus l'abandon du polythéisme auquel les exhortait la prédication muhammadienne . Le Coran, pour ainsi dire, visait l'essentiel et reléguait l'accessoire au second plan . Mais il était inévitable que le problème surgisse une fois la communauté constituée, apaisée et à même de débattre de problèmes théologiques . Discussions favorisées par le fait qu'elles avaient lieu à l'intérieur de la communauté, mais aussi avec les adeptes de religions différentes qui sommaient les musulmans d'expliquer leur foi .

La Toute-puissance divine étant illimitée, en partie inscrutable, l'homme est à son insu le jouet d'une force supérieure, le ***jabr divin*** . Dieu égare et guide qui Il veut, il crée la foi ou l'impiété dans l'homme, comme il est facile de s'en rendre compte autour de soi, lorsque les appels à la conversion sont impuissants . Cette tendance était appuyée de nombreux hadiths qui reflétaient la résurgence du fatalisme antéislamique .

Ajoutons enfin qu'on fait parfois des partisans du *qadar* divin un courant homologue des deux précédents, avec des chefs de file et des partisans, appelés les *al-jabriyya*, *al-mujbira*, parfois *al-mujabbira* . En réalité, on ne peut les assimiler aux autres courants politico-religieux : aucun activisme assimilable aux précédents ou à celui des sectes ne leur est imputé ; de plus, ils ne représentent aucune organisation, aucune structure, mais des convictions personnelles . Faut-il donc les considérer comme les ancêtres des sunnites ? Cette seconde caractéristique, ainsi que leur foi en la prédestination, credo du sunnisme le laisserait penser . Mais la réalité n'est pas aussi simple . Ils ne reflètent qu'en partie ce dernier et ni plus ni moins, au fond, que les qadarites ou les murjiïtes, dans la mesure où seul ce point est en question et non les autres en litige (statut de la foi, imamat) . D'autre part, et surtout, s'ils affirment avec force la thèse du *qadar* divin, ils n'y apportent aucune nuance, à l'inverse de Ash'arî ou de Mâturîdî . Cette remarque nous conduit au second point annoncé dans l'introduction .

Remarquons qu'il se pose ici, comme cela apparaîtra encore plus nettement dans la suite du cours, un problème purement linguistique . Dans tous les versets « litigieux », où Dieu agit par Lui-même pour égarer, guider les hommes etc ., une signification factitive est impliquée . Ainsi, *adalla* ne signifie pas nécessairement un seul agent, mais plusieurs, qui sont alors comme autant de « délégués » pour l'action divine en question et, du reste, pour les théologiens, Dieu agit plus dans la création par autrui, ses anges, qu'il n'agit directement Lui-même . Dans le cas présent, c'est autant égarer que faire s'égarer . Un autre facteur, en plus de l'agent divin, peut alors intervenir ici . Si je « fais s'égarer » quelqu'un en envoyant à sa rencontre un faux guide, la victime peut tout autant m'accuser d'être le responsable de ses ennuis qu'il peut accuser le faux guide . Or ce faux guide, le Coran le nomme, c'est Satan, l'ange déchu chargé de séduire les hommes depuis les débuts de la création (Cor . XV, 28-40 ; IV, 118) . C'est par conséquent à lui que l'homme a affaire, sur le plan pratique, donc à sa propre âme . Le problème ne se posait donc que sur le plan intellectuel, il ne concernait pas la piété individuelle . C'est probablement la raison pour laquelle les divisions de la communauté, tout autant politiques que théologiques, n'agitaient guère les masses et lui donnaient le sentiment que l'islam était un . Là réside sans doute l'un des facteurs qui contribuèrent à la naissance d'un courant majoritaire, plus soucieux d'orthopraxie que d'orthodoxie .



## 4. Les origines du sunnisme

### 4.1. Un premier positionnement par opposition aux autres courants

Si les mots « sunnisme » et « sunnites » font une tardive apparition sur la scène théologique, s'ils ne sont pas cités dans les sources en tant qu'entité collective homogène avant le III<sup>e</sup> siècle, il serait inexact de considérer qu'ils ne sortirent de rien ou d'un terreau impossible à identifier . Sur le plan théologique tout d'abord, celui-ci est au contraire connu avec précision : les précurseurs d'al-Asharî sont un groupe de théologiens appelés *Sifâtiyya* par Shaharastânî et plus particulièrement les *ahl al-ithbât* (cf. le module sur le *kalâm* d'Al-Ash'Ari) . Mais il s'agit là uniquement de quelques personnalités isolées, ce qui ne nous renseigne guère sur les contours de la famille confessionnelle en question . Remarquons tout d'abord que les sunnites, même lorsqu'ils se désignent comme tels à l'époque classique, gardent avec ce nom quelque chose de vague, puisqu'ils préfèrent lui substituer l'appartenance à l'un des rites juridico-religieux (*madhâhib*), de constitution tardive eux aussi . Les schismatiques ne font pas de même : leur appellation remonte aux origines de l'histoire islamique .

Une première idée vient donc à l'esprit : les « proto-sunnites » se définissaient d'abord négativement aux I<sup>er</sup> et au II<sup>e</sup> siècle ; il s'agissait de tous ceux qui ne se reconnaissaient pas dans les deux grands courants schismatiques que sont le kharidjisme et le chiisme ou qui n'avaient pas été gagnés à leur cause . Ils constituaient sans doute une espèce de « majorité silencieuse » (nous entendons ici « silencieuse » au sens où elle se taisait sur la manière de définir la communauté des vrais croyants ; quant au mot « majorité », il est à utiliser avec précaution) . Il va sans dire que cet état de choses fut favorisé par les structures de l'état en place : un vaste empire, constitué très rapidement, mêlé à de nombreuses populations non encore converties ; et pour celles qui se convertissaient, l'obstacle de leurs croyances et de leurs mœurs antérieures, de la langue etc . Quant au pouvoir central, il apparaîtrait n'avoir eu ni la capacité ni la volonté d'imposer en tout lieu une doctrine unique fixe de la croyance, encore moins un magistère spirituel . Le fait que le calife abbasside Hârûn al-Rashîd (règne 170/786-193/808) ait cherché à imposer le *Muwatta'* de Mâlik comme code de *fiqh* unique sur tout l'empire (donc le malikisme primitif) et qu'il y renonça, en est une preuve *a contrario* : Ibn al-Muqaffa' (m . 139/756) se plaint justement dans sa *Risâla fî l-sahâba* qu'aucune province n'applique le même *fiqh* . Ainsi s'explique que pour cette « majorité silencieuse », il ne

semble pas qu'il y ait eu immédiatement, pendant un siècle au moins, un « slogan », un ciment capable de l'unir autour d'un programme, si ce n'est les tentatives avortées et locales d'activistes qadarites ou murjiites .

### Citation

« Le sunnisme peut d'abord se définir (au II<sup>e</sup> siècle) par voie négative, comme le rejet des sectes que nous avons vues intervenir dans l'histoire du califat : chiïtes, khârijites, *qadariyya*, *jahmiyya* et *mu'tazila* . Mais ce rejet ne saurait impliquer, comme certains docteurs l'affirmeront plus tard, que l'on doive nécessairement voir en lui une doctrine systématique de compromis soucieuse avant tout de rechercher, entre les thèses extrêmes qui s'affrontent, une position de juste milieu »

H . Laoust (1965) . *Les schismes dans l'islam* . Paris : Payot (p . 84) .

Les kharidjites, en particulier, jugeaient qu'eux seuls continuaient l'œuvre accomplie par Muhammad à Médine ; les autres musulmans qui faisaient obstacle à ce programme étaient des infidèles qu'il fallait combattre, au moins en principe . Les chiïtes, qui insistaient sur la fonction rédemptrice d'Alî et de leurs imams, médiateurs indispensables pour le salut individuel, en vinrent à conspuer les trois premiers califes . De plus, bien que les deux sectes comptassent des représentants, voire des quartiers entiers dans les métropoles de l'empire, une répartition confessionnelle du vaste territoire de l'empire était déjà à l'œuvre, et ce caractère se renforcera avec le temps .

### Les kharidjites

C'est le cas par exemple des kharidjites : « [they] formed their own communities with their own leaders which, in the first decades of the eighth century, removed large areas in southern Iran as well as northern Africa from the caliph's influence . » (T . Nagel, *The History of Islamic Theology* . Princeton : Markus Wiener, 2000) .

À ce facteur tout négatif, pourrait-on dire, s'en ajoutaient d'autres qui allaient dans le même sens . Sur le plan théologique, avons-nous dit, rien n'était encore fixé : les preuves de ces tâtonnements figurent dans les textes qui viennent d'être cités, laissant à penser que d'autres solutions avaient dû être conçues ailleurs que dans le qadarisme et le murjiisme ; mais les sources sont, à ce sujet, ou bien muettes, ou bien sujettes à caution . En ce qui concerne le *fiqh*, l'explicitation de la loi religieuse ne revêtait pas l'aspect uniforme qui entraînera la formation des écoles avec leur casuistique et leur corpus défini *masâ'il* . Il est probable qu'en la matière l'*ijtihâd* était assez différent de ce qu'il fut par la suite, où se mêlaient le *ra'y* personnel, une tradition locale et la mémoire des Compagnons . Pour ceux qui s'étaient fait une spécialité de connaître le *fiqh* dans ses détails, il fallait s'adresser à un *mujtahid* : avant les éponymes des futures quatre écoles, c'était toute personne censée posséder la science requise (et sans doute aussi une solide réputation de piété) . On est frappé de voir que tel disciple de Mâlik, ou d'Ibn Hanbal, par exemple, a suivi dans son parcours intellectuel les enseignements de nombreux autres maîtres .

## 4.2. Le désir de retrouver une unité

D'autre part, le spectacle des rebellions incessantes et d'un califat constamment menacé, les déchirements passés ou contemporains de la communauté, rappelaient les guerres incessantes du temps du paganisme, de la Jâhiliyya . Il ne pouvait que rendre plus urgent le désir de paix civile, plus vive la **volonté de retrouver une unité des croyants dans la foi**, comme cela avait été le cas du temps du Prophète . Cette vision idéalisée de la communauté originelle, nous la voyons exprimée dans le *Kitâb al-irjâ'* d'Hasan b . Muhammad ou encore dans le fait qu'il désigne l'année 73/692, durant laquelle prit fin la deuxième *fitna*, comme « l'année de la communauté » (*'âm al-jamâ'a*) . Or, c'était là, cette fois, une force agissante et non plus un facteur négatif comme le précédent, un facteur capable de créer un sentiment d'identité dans la « majorité silencieuse » . Longtemps, en somme, il joua le rôle de terrain favorable :

« Both Kharidjites and Shiites wanted to build a community of believers based strictly on the conditions that had existed under Muqammad in Medina ... Since, furthermore, both early Kharidjites and Shiites considered themselves to be the original community's only legitimate heirs, they inhibited the transition from an activist religiosity to a rite-oriented piety, at least within their own ranks . That development happened very quickly and powerfully outside of these two movements from the late seventh century on ( ... ) A pious movement of a quietist mold developed which recognized 'Abdallâh ibn 'Umar and soon all the Prophet's companions, including 'Alî, as its predecessors . This movement is difficult to make out in the narrative historical documents on the Umayyad period . That is not surprising since the members of this movement were repulsed by inner Islamic wars, which they considered relapses into paganism . Because they stayed away from these feuds, the chroniclers paid almost no attention to them . We can only detect their growing influence, and as early as around the turn of the eighth century, during the decades when the seeds of Islamic theology began to sprout, their presence was felt in many different ways ; their – at superficial glance – simple way of looking at things began to have an impact on the discussion of central religio-political issues ... On consequence of this, Kharidjite Islam and the Shia came to be perceived as diversions of mainstream Islam . »

T . Nagel (2000) . *The History of Islamic Theology* . Princeton : Markus Wiener (pp . 57-66) .

Il est significatif, à ce propos de relever le sens originel du mot *ijmâ'* sous la plume de Shâfi'i (m . 204/820) : non pas consensus des esprits, dit-il dans sa *Risâla* [*fî uṣûl al-fiqh*], mais *luzûm al-jamâ'a*, c'est-à-dire s'attacher à la communauté, resserrer les rangs, ne pas « défaire le lien social », pourrait-on traduire dans le langage d'aujourd'hui . L'*ijmâ'*, avant d'être un concept à élaborer et à affiner (cf. ouvrages d'*uṣûl al-fiqh*) était avant tout une attitude partagée par le groupe, un facteur sociologique avant d'être intellectuel .

## 4.3. Le respect de la sunna

Quant au catalyseur à même de lui donner une expression concrète, à cette conscience identitaire du proto-sunnisme, ce fut très vraisemblablement l'évolution d'une valeur d'origine préislamique partagée par une grande majorité de fidèles comme par les courants sectaires : le respect de la sunna, la voie tracée par de respectables anciens . Le concept devait être assez large au début : *sunna* signifiait une norme, une règle éthique incarnée dans un précédent ou un personnage mémorable, comme par exemple les tout premiers califes et bien entendu, les recommandations nouvellement introduites du Prophète et

des Compagnons . On en a la preuve dans les plus anciens textes que nous venons de mentionner, qui en appellent systématiquement à la sunna pour justifier leurs exhortations et leurs avertissements :

- dans les propos prêtés à Ghaylân al-Dimashqî (Coran et sunna) ;
- dans le *Kitâb al-irjâ'* (qui parle d'un « juste milieu reposant sur la sunna ») ;
- dans la *Risâla fî l-qadar* de Ḥaṣan al-Basrî (qui se réfère à la *sunna* de ses prédécesseurs ayant constitué la communauté originelle) ;
- dans les lettres d'un ibâdîte, kharidjite modéré répondant à 'Abd al-Malik, où il est question de la « sunna des croyants » .

Mais il faut remarquer que dans ces mêmes textes, le mot *sunna* est rarement précisé, comme si le sens allait de soi, et que l'expression *sunnatu rasûl Allâh* n'est qu'exceptionnellement employée . Il n'est pas impossible que cette explication soit sous-entendue ; mais il est plus probable que le mot *sunna* signifie en somme « Tradition » tout court, plutôt que « Tradition du Prophète » ; plus exactement, elle l'englobe à côté d'autres *sunna*-s . On a pu montrer que dans d'anciens textes, *sunna* pouvait s'appliquer aux mesures politico-administratives jugées satisfaisantes des califes de Médine . Cette interprétation est d'autant plus plausible que la même tendance est à l'œuvre dans le *fiqh*, science normative par excellence à cette époque . En effet, dans un essai qui tente de reconstruire le droit religieux pour La Mecque au I<sup>er</sup> et au II<sup>e</sup> siècle à partir des recueils précanoniques de traditions (le *Muṣannaḥ* d'Abd al-Razzâq al-San'ânî, m . 211/826), H . Motzki<sup>5</sup> a pu montrer que les *uṣûl* (c'est-à-dire les précédents normatifs) à la base des fatwas sont à cette époque assez diversifiés, qu'ils sont loin de se fonder exclusivement sur les hadiths et la sunna prophétique .

<sup>(5)</sup>H . Motzki (2001) . *The Origins of Islamic Jurisprudence : Meccan Fiqh Before the Classical School* . Leiden : Brill (trad . M . Katz) .

Ce concept de *sunna* pouvait donc servir de mot de ralliement, de dénominateur commun pour fonder la communauté des croyants qui aspirait à être une et paisible . Les proto-sunnites devenaient les *ahl al-sunna wa l-jamâ'a*, les partisans de la Tradition et de la communauté (c'est-à-dire de l'unité de la communauté) – il est significatif que les deux mots vont souvent ensemble dans les sources :

« In Sunnism, this is much clear, the sunna becomes the surrogate institution that makes it possible to preserve or regain the wholesome conditions of the Prophet's original community . »

T . Nagel (2000) . *The History of Islamic Theology* . Princeton : Markus Wiener (p . 70) .

#### 4.4. Le hadith prophétique

Cette volonté d'unité de la communauté était aussi, remarquons-le, la préten- tion des schismatiques . Or, en même temps, tout au long du II<sup>e</sup> siècle, on constate un grand développement de la science du hadith qui cherche encore

ses critères de sélection – et encore imparfaitement connus pour le II<sup>e</sup> siècle –, à l'intérieur d'un matériau patiemment recueilli . Conjointement, un poids sans cesse croissant est mis sur le **hadith prophétique**, qui présente en outre l'avantage d'être un facteur unificateur et structurant à l'intérieur de cette science des traditions encore en enfance . Les autres hadiths gardent néanmoins leur importance, comme on peut le constater en consultant les recueils de traditions, tels que les premiers recueils de *fiqh* (le *Muwatta'* de Mâlik, le *Kitâb al-Umm* de Shâfi'i ou le *Kitâb al-amwâl* d'Abû 'Ubayd) . La conséquence est que, sous l'influence des traditionnistes, la sunna prophétique s'identifia dorénavant au vieux concept plus large de *sunna* qui avait régné au I<sup>er</sup> siècle . Ainsi, la voie était tracée pour que ces proto-sunnites se définissent dorénavant, à l'aide d'une définition en apparence assez pauvre, mais qui avait l'avantage de la précision et la simplicité : ils étaient les *ahl al-sunnat rasûl Allâh wa l-jama'a* .

De là un trait que conservera le sunnisme : avant d'être un corpus de textes de références, le sunnisme exprime la volonté des traditionnistes, celle de préserver un héritage perçu comme celui des Anciens (*salaf*), de ne pas en laisser se perdre la moindre de ses parties, même s'il n'est pas toujours possible de les harmoniser (d'où la non-élimination de ce qui s'y trouve de contradictoire : on le voit bien dans le hadith) . Il s'exprime notamment sur le plan théologique par le vieux réflexe traditionaliste selon lequel il faut décrire Dieu comme Lui-même s'est décrit dans le Coran et comme le Prophète l'a fait dans la sunna .

« On s'en tiendra à la lettre des textes, sans vouloir aller plus loin, sans chercher le comment des choses (*bilâ kayf*) . On considèrera comme attributs la session de Dieu sur Son Trône (*istiwâ'*), Sa descente chaque nuit vers le ciel le plus proche de la terre, la possibilité pour Dieu d'être vu dans l'autre monde . »

H . Laoust(1983) . *Pluralismes dans l'islam* . Paris : Librairie Paul Geuthner (p . 377) .

Dans les discussions théologiques, les données traditionnelles qui leur servaient de point d'appui devaient donc inclure le hadith, et surtout le hadith prophétique, à côté du Coran . Nous avons là certainement le facteur explicatif qui joua un grand rôle dans la genèse de la théologie sunnite .

Il permet d'abord de comprendre pourquoi le dogme fut long à se fixer . Même après la définition de la foi comme devant inclure trois éléments, il apparaît que d'autres querelles persistaient, comme par exemple celle de l'*istithnâ'* : de grandes autorités en *fiqh* et des traditionnistes irakiens du II<sup>e</sup> siècle – ceux-là même qu'on nomme *al-salaf al-sâlih* (les « pieux anciens »), al-A'mash, Sufyân al-Thawrî, Wâqî' b . l-Jarrâq, Ayyûb al-Sakhtiyânî et même Ibn Hanbal estimèrent en effet que la profession de foi devait inclure la formule conditionnelle *in shâ' Allâh* (« je suis croyant, si Dieu le veut ») . Cette clause suspensive ne fut pas prise en compte dans le credo sunnite ultérieur .

D'autre part, il relève de la même explication le fait que le sunnisme bannit la théologie mu'tazilite et ne conserva qu'une partie de toutes les doctrines qui, comme celles-ci, étaient insuffisamment étayées par le hadith prophé-

tique . Telles furent le qadarisme et le murjiisme . Il fallait en effet se désolidariser de toute croyance qui menacerait l'intégrité de cet héritage : d'où le rejet progressif de toute position « durcie » et surtout exclusive . À l'époque où Ash'arî rédigeait sa théologie, c'étaient les points sans cesse défendus et rappelés par les traditionalistes (*ahl al-qadîth*, hanbalites, *fuqahâ'*) qui étaient sentis comme la norme . Cependant, peut-on identifier traditionnistes et sunnites ? Oui et non : oui, en ce sens qu'ils défendent les traditions qui vont effectivement prendre de plus en plus de poids dans la définition des dogmes . Les premières professions de foi, celles formulées au tournant des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, qui émanent d'eux, sont incontestablement les plus proches de celles du sunnisme postérieur . Mais là s'arrête cette identification . Beaucoup de ces *ahl al-Hadîth* sont encore à cette époque hanbalites hostiles au *kalâm* ou anthropomorphistes . Les premiers ne seront pas majoritaires dans le sunnisme de l'époque classique et les seconds finiront par être sentis comme hérétiques . Il se recruta en effet parmi d'authentiques *ahl al-Hadith* de grossiers anthropomorphistes, les *mushabbihâ*, sur la base de traditions dont certaines reçurent droit de cité jusque dans les recueils de hadiths les plus respectés (Bukharî, de Tirmidhî, d'Ibn al-Khuzayma ... ) . Notons que le même problème se posa à propos du Coran, que ce soit sur le plan du dogme ou des pratiques rituelles . Songeons par exemple qu'une théorie comme celle de l'abrogation des versets ne bénéficia pas de consensus avant le milieu du III<sup>e</sup> siècle . Ou plutôt, le problème fut résolu pratiquement, bien avant qu'un consensus théorique ne vît le jour .

## Résumé

Ainsi, le sunnisme ne s'est pas constitué d'un coup, mais grâce à l'accumulation de facteurs qui se sont renforcés progressivement . Le ciment fut ce non-exclusivisme compatible avec son identité, la conservation d'un héritage qui a fini par aboutir à une unité, une synthèse . Le *kalâm* dont il va être question dans la suite du cours, ne sera au fond que la justification raisonnée, argumentée, des croyances inséparables de l'histoire de querelles intellectuelles canalisées par cet esprit communautaire .

