

LES ŠĪ'ITES DANS LES MAQĀLĀT  
D'AL-BALĤĪ ET AL-AŠ'ARĪ  
TRANSMISSIONS TEXTUELLES  
ET ENJEUX HISTORIOGRAPHIQUES

DARIOUCHE KECHAVARZI

*École Pratique des Hautes Études – PSL*  
*Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (LEM)*  
*Email : dariouche.kechavarzi@etu.ephe.psl.eu*

**Résumé.** La récente parution de l'édition complète des *Maqālāt ahl al-qibla* d'Abū l-Qāsim al-Balĥī (m. 319/931) ouvre de nouvelles perspectives sur l'histoire de la construction de la tradition doxographique musulmane. À travers une comparaison des *Maqālāt* d'al-Balĥī et des *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn* d'Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (m. 324/935-6), cet article démontre qu'al-Balĥī est la source directe d'al-Aš'arī sur les šī'ites. Cette nouvelle donnée permet dès lors d'analyser l'évolution du genre des *maqālāt* aux III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècles, notamment son rapprochement progressif avec une pratique spécifiquement hérésiographique.

**Abstract.** The recent publication of a complete edition of Abū l-Qāsim al-Balĥī's (d. 319/931) *Maqālāt ahl al-qibla* opens new perspectives on the history of the Islamic doxographical tradition. Through a comparison of al-Balĥī's *Maqālāt* with Abū l-Ḥasan al-Aš'arī's (d. 324/935-6) *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, this article demonstrates that al-Balĥī is the direct source of al-Aš'arī's chapter on the Šī'a. This conclusion hence allows us to analyze the evolution of the *maqālāt* genre during the 3rd/9th-4th/10th centuries, most notably its progressive assimilation to a distinctively heresiographical practice.

La récente édition complète des *Maqālāt ahl al-qibla* d'Abū l-Qāsim al-Balḥī (m. 319/931), dit al-Ka<sup>c</sup>bī, offre l'opportunité de poser un nouveau regard sur l'histoire de la tradition doxographique musulmane. En effet, la version complète de ce traité a été publiée en 2018 en Turquie par Huseyin Hansu<sup>1</sup>. Nous ne disposions auparavant que d'un chapitre portant sur les mu<sup>c</sup>tazilites, édité par Fu<sup>ʿ</sup>ād Sayyid en 1974<sup>2</sup>, ainsi que de fragments cités dans des doxographies postérieures. Bien que cette nouvelle édition présente des limites – erreurs typographiques, émen-dations nécessaires, manuscrit unique resté privé jusqu'aujourd'hui<sup>3</sup> –, la mise à disposition du traité entier représente un événement de première importance dans l'étude de l'histoire du *kalām* et, pour ce qui nous intéressera ici, de la formation du genre doxographique musulman des *maqālāt*.

En effet, al-Balḥī est un personnage de premier plan dans l'histoire du *kalām*. Originaire de la ville de Balḥ et élève du théologien mu<sup>c</sup>tazilite al-Ḥayyāt<sup>4</sup> (m. ca 300-913), al-Balḥī prend à la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle la suite de ce dernier en tant que chef de file des mu<sup>c</sup>tazilites de Bagdad, capitale califale et centre de la production scientifique de l'époque<sup>5</sup>. Il aurait composé ses *Maqālāt* entre 270/892 et 290/903<sup>6</sup>. Son traité possède tous les traits du genre des *maqālāt* : une première partie héréd-

<sup>1</sup> Abū l-Qāsim al-Balḥī, *Kitāb al-Maqālāt wa-ma<sup>c</sup>a-hu Uyūn al-masā<sup>ʿ</sup>il wa-l-ḡawābāt*, éd. Huseyin Hansu, Rājiḥ Kurdī, ʿAbd al-Ḥamīd Kurdī (Amman / Istanbul, Dār al-faṭḥ li-l-dirāsāt wa-l-naṣr / Kuramer, 2018), désormais MB.

<sup>2</sup> Fu<sup>ʿ</sup>ād Sayyid, *Faḍl al-i<sup>c</sup>tizāl wa-ṭabaqāt al-mu<sup>c</sup>tazila* (Tunis, Al-dār al-tunisiyya li-l-nashr, 1974), p. 63-119.

<sup>3</sup> Sur le statut de ce manuscrit, voir *infra*, n. 19.

<sup>4</sup> Sur al-Ḥayyāt, voir Josef Van Ess, «Al-Kḥayyāt», in P. J. Bearman, Th. Blanquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs *et al.* (dir.), *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>e</sup> éd. (Leyde, Brill, 1960-2005), noté désormais EI2, vol. 4 (1978), p. 1162-1064.

<sup>5</sup> Sur la vie et l'œuvre d'al-Balḥī, voir Racha el Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī / al-Ka<sup>c</sup>bī (d. 319/931)* (Leyde / Boston, Brill, 2016), p. 8-25; J. Van Ess, *Der Eine und das Andere : Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Berlin, De Gruyter, 2011), p. 328 *sqq.* Voir aussi Albert N. Nader, «Al-Balkhī», EI2, vol. 1 (1959), p. 1002-1003; J. Van Ess, «Abū'l-Qāsem Ka<sup>c</sup>bī», dans *Encyclopaedia Iranica*, I/4, 1983, p. 359-362. J. Van Ess a avancé l'hypothèse selon laquelle al-Balḥī aurait été zaydite du fait de son rôle de secrétaire auprès de Muḥammad b. Zayd (m. 287/900). Toutefois, comme Wilferd Madelung le rappelle, l'attachement postérieur du théologien à ses patrons Ṭāhirides – pro-abbassides, ḥanafites, grands ennemis des šī<sup>c</sup>ites en général et des zaydites en particulier – semble contredire cette hypothèse. Voir W. Madelung, «Review of J. Van Ess, *Der Eine und das Andere : Beobachtungen an häresiographischen Texten*», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 134, n<sup>o</sup> 3 (2014), p. 531-533. Ainsi, il convient mieux d'identifier al-Balḥī comme un théologien mu<sup>c</sup>tazilite d'obédience ḥanafite.

<sup>6</sup> Sur la problématique de la datation de la rédaction de ce traité, voir *infra*, p. 42.

siographique portant sur la classification et les doctrines des diverses «sectes» (*firqa*, pl. *firaq*) musulmanes, puis une seconde partie doxographique dans laquelle sont abordées diverses questions théologiques et légales à propos desquelles l'auteur rapporte les points de vue des différents courants théologiques et de leurs représentants respectifs.

Du point de vue de l'histoire de la formation du genre des *maqālāt*, l'édition du traité entier d'al-Balĥī offre donc l'opportunité de nouvelles recherches et théorisations. En effet, le principal traité du genre dont nous disposons jusqu'à présent, le plus étudié et le plus ancien, était les *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn* d'Abū l-Ḥasan al-Ašcārī (m. 324/935-6) dont Hellmut Ritter a réalisé l'édition de référence en 1929<sup>7</sup>. Or, sur la seule base des extraits du traité d'al-Balĥī disponibles avant l'édition du texte complet, la similarité entre certaines parties du traité de ce dernier avec celui d'al-Ašcārī avait déjà été remarquée par Keith Lewinstein, Josef Van Ess et James Weaver, notamment à propos des sections portant sur la classification des «sectes» et de leurs doctrines. Si J. Van Ess défend l'hypothèse que les deux traités sont liés indirectement par une source commune, K. Lewinstein et J. Weaver défendent quant à eux l'hypothèse qu'al-Balĥī est la source directe d'al-Ašcārī, à propos des ḥariġites pour le premier et des šīcites pour le second<sup>8</sup>. Toutefois, ces hypothèses sont basées sur une reconstruction de passages d'al-Balĥī à partir de citations contenues dans des doxographies posté-

<sup>7</sup> Abū l-Ḥasan al-Ašcārī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, éd. Hellmut Ritter (Istanbul, Devlet Matbaası, 1929), désormais MA.

<sup>8</sup> Keith Lewinstein, «Studies in Islamic Heresiography : The Khawārij in two Firaq traditions», thèse de doctorat, Princeton Univ., New Jersey, États-Unis (1989), p. 11-13 ; *id.*, «The Azāriqa in Islamic Heresiography», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 54, n° 2 (1991), p. 255 ; J. Van Ess, *Der Eine und das Andere*, p. 470-472, 476-477, 480, 485-486, 491 ; James Weaver, «A Footnote to the Composition History of *Maqālāt al-islāmiyyīn* : The Internal Parallels in al-Ashcārī's Material on the Shia», *Journal of Abbasid Studies*, vol. 4, n° 2 (2017), p. 157-158, 177-179, 183-184. J. Weaver prépare par ailleurs une monographie sur les šīcites dans l'héresiographie musulmane dont l'un des sujets principaux est l'étude des parallèles entre les *Maqālāt* d'al-Ašcārī et d'al-Balĥī et dans laquelle il défend que le second est la source directe du premier. Toutefois, écrivant avant la parution de l'édition complète d'al-Balĥī, l'auteur ne dispose pour son argumentation que de fragments attribuables à ce dernier dans d'autres doxographies postérieures. Nous remercions sincèrement l'auteur de nous avoir permis de lire les épreuves de cet ouvrage à paraître dont maints hypothèses sont ici confirmées par l'analyse de l'édition complète du traité d'al-Balĥī. Voir J. Weaver, *The Shīcā in Iraqi Heresiography : The Structure and Transmission of the Material up to al-Ashcārī (d. 324/935)* (Berlin, De Gruyter, à paraître). Nous précisons en note de bas de page lorsque les données mises à disposition par l'édition complète valident ou infirment les conclusions de l'ouvrage en question.

rieures. Avec l'édition complète des *Maqālāt* d'al-Balḥī, nous disposons donc désormais d'un point de comparaison solide depuis lequel il est possible de repenser l'histoire de la composition du traité d'al-Aš'arī en révisant les hypothèses dominantes sur ce dossier et, plus largement, sur l'histoire du développement du genre des *maqālāt*.

Dans cet article, il s'agit donc de comparer, avec les outils de la critique textuelle, la description des groupes šī'ites donnée par al-Balḥī et al-Aš'arī dans leurs traités de *maqālāt* respectifs. Comme nous le verrons, l'étude des parallèles textuels, basée sur l'édition complète d'al-Balḥī, permet d'établir que ce dernier est bien la source directe d'al-Aš'arī dans sa section sur les šī'ites. Cette comparaison nous pousse par ailleurs à réévaluer des problèmes de datation et de chronologie, à tirer des conclusions sur la relation de dépendance textuelle que le traité d'al-Aš'arī entretient avec celui d'al-Balḥī et à produire de nouvelles hypothèses sur les étapes de la formation et de la canonisation du genre doxographique en islam.

## 1. DATATION ET QUESTIONS DE CHRONOLOGIE

La problématique de la chronologie est centrale pour analyser le lien textuel entre les *Maqālāt* d'al-Balḥī et celles d'al-Aš'arī. En effet, al-Aš'arī cite à plusieurs reprises al-Balḥī (et non l'inverse), que ce soit pour présenter les doctrines de ce dernier ou pour l'utiliser comme source concernant les doctrines d'autres théologiens<sup>9</sup>. Toutefois, al-

<sup>9</sup> MA 230, 232, 358, 393-494, 557, 582, 602. La récente édition des *Maqālāt* d'al-Balḥī nous permet de confirmer que les citations d'al-Aš'arī proviennent bien de ce traité : MA 230 = MB 309-310 (paraphrase sur la doctrine de la «capacité» (*al-istiṭā'a*)); MA 358 = MB 455 (paraphrase de la doctrine d'al-Balḥī sur la durée des accidents); MA 493-494 = MB 251 (verbatim de la citation de la doctrine de la science divine de Hišām b. al-Ḥakam); MA 557 = MB 264 (verbatim de toute une section sur la capacité ou non de Dieu à faire preuve d'oppression); MA 582 = MB 270 (al-Aš'arī complète la citation de la doctrine sur le Coran de Hišām b. al-Ḥakam en citant un témoignage personnel d'al-Balḥī); MA 602 = MB 283 (à propos du Coran, sur l'identité entre la lecture et ce qui est lu). Seul la citation en MA 232 ne trouve pas de parallèle évident chez al-Balḥī mais le texte pourrait être une paraphrase de MB 305 (comme l'ensemble de la partie sur la «capacité») et la citation d'Abū l-Hudayl par al-Aš'arī à cette même page se retrouve en MB 307. Outre ces citations directes et explicites, al-Aš'arī cite également al-Balḥī sans le nommer à plusieurs reprises, ce que H. Ritter note déjà dans son appareil critique à l'édition du texte, voir MA 32, 96. Voir aussi les remarques de J. Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra : A History of Religious Thought in Early Islam*, tr. John O'Kane et Gwendolin Goldbloom, 4 vol. (Leyde / Boston, Brill, 2016-2020), vol. 1, p. 380, n. 19 et 20; *id.*, *Der Eine und das Andere*, p. 471, n. 165 et 166; voir également

Balĥī (m. 319/931) et al-Aš'arī (m. 324/935) ont vécu à la même époque et ont tous les deux fréquenté les cercles érudits de Bagdad en différents moments de leur vie. Dès lors, malgré les données textuelles évoquées, cette contemporanéité des deux auteurs pose une difficulté quant à la possibilité que l'un soit la source directe de l'autre<sup>10</sup>. Face à cette problématique, J. Van Ess émet trois possibilités : 1) retarder la date de rédaction du traité d'al-Aš'arī ; 2) faire l'hypothèse que les citations d'al-Balĥī aient été rajoutées par al-Aš'arī lors d'une reprise de son traité postérieure à la première rédaction ; 3) faire l'hypothèse qu'al-Aš'arī ait eu accès aux cours dispensés par al-Balĥī, ou à son traité avant que la rédaction de celui-ci ne soit achevée<sup>11</sup>. C'est principalement du fait de cette contemporanéité des deux auteurs que J. Van Ess opte pour la seconde option concernant les citations directes et pour l'existence d'une source commune en ce qui concerne les parallèles textuels<sup>12</sup>.

L'identification et la datation des différentes parties du traité d'al-Aš'arī constituent un dossier à part entière et a donné lieu à de nombreux débats que nous ne saurions reprendre ici faute de place<sup>13</sup>. Le *terminus post quem* de la rédaction du traité a été identifié dès 1912, avant même l'édition de H. Ritter, par Paul Casanova, à partir d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale de France<sup>14</sup> (ms. Arabe 1453). Selon P. Casanova, les *Maqālāt* d'al-Aš'arī ne sauraient avoir été rédigées

*supra*, n. 6. Comme nous le verrons au cours de cette étude, l'édition complète des *Maqālāt* d'al-Balĥī permet d'établir que la relation de dépendance entre les deux traités est bien plus large que ces citations ne le laissent penser. Notons qu'al-Balĥī ne cite quant à lui jamais al-Aš'arī et que la relation de dépendance signalée par ces citations semble donc unilatérale.

<sup>10</sup> J. Van Ess, *Der Eine und das Andere*, p. 470-471.

<sup>11</sup> Voir *supra*, n. 8.

<sup>12</sup> À propos des citations directes, voir J. Van Ess, *Der Eine und das Andere*, p. 470-471, 489-493. Sur l'hypothèse d'une source commune aux deux textes en ce qui concerne les parallèles textuels, voir *supra*, n. 8. Notons une nouvelle fois que J. Van Ess ne dispose pas de l'édition complète du traité d'al-Balĥī et se base donc sur ce qu'il est possible d'en reconstruire à partir de citations présentes chez d'autres auteurs.

<sup>13</sup> Les termes de ce débat ont été très précisément repris et examinés à nouveaux frais par J. Weaver, «A Footnote to the Composition History of *Maqālāt al-islāmiyyīn*», voir surtout p. 157-179, 183 *sqq.* Voir également Georges Makdisi, «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History II», *Studia islamica*, vol. 18 (1963), p. 26-30 ; Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples* (Beyrouth, 1965), p. 58-72 ; Richard M. Frank, «Elements in the development of the teaching of al-Ash'arī», *Le Muséon*, vol. 104 (1991), p. 181-182 ; J. Van Ess, *Der Eine und das Andere*, p. 458-463, 498-501.

<sup>14</sup> Paul Casanova, «Un manuscrit d'al-Ach'arī sur les sectes musulmanes», *Journal asiatique*, vol. 19 (1912), p. 417. H. Ritter commente et utilise ce même manuscrit dans son édition, voir MA, Introduction, p. *kġ-kh*.

avant 291/904 car l'auteur fait état, dans une liste des révoltes <sup>3</sup>alides, de l'exécution d'un rebelle nommé *al-maqtūl °alā l-dakka* («celui qui fut tué sur l'échafaud»), événement que les historiographes musulmans situent conventionnellement à cette date <sup>15</sup>.

Quant à la datation de l'œuvre d'al-Balḥī, elle fait également débat du fait de témoignages textuels contradictoires : 1) dans l'introduction de son édition du chapitre des *Maqālāt* portant sur les mu<sup>c</sup>tazilites, Fu<sup>3</sup>ād Sayyid rapporte que l'auteur indiquerait sur la première page du manuscrit avoir commencé la compilation (*ta<sup>3</sup>lif*) de son traité aux alentours de 290/903 <sup>16</sup>, ce qui le situerait seulement une année avant les *Maqālāt* d'al-Aš<sup>c</sup>arī ; 2) Ḥāġġī Ḥalīfa (m. 1067/1657) rapporte quant à lui dans sa notice sur les *Maqālāt* d'al-Balḥī que ce dernier aurait affirmé en avoir commencé la composition en 279/892 <sup>17</sup> ; 3) selon Gerhard

<sup>15</sup> Voir MA 85. Sur ce personnage, voir Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, éd. Aḥmad Ṣaqr (Beyrouth, Mu<sup>3</sup>assasat al-a<sup>c</sup>lamī li-l-maṭbū<sup>c</sup>āt, 1998 [1954]), p. 256 ; Abū Ġa<sup>c</sup>far Muhammad b. Ġarīr al-Ṭabarī, *Ta<sup>3</sup>rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Michael J. de Goeje, (Leyde, Brill, 1879-1901), vol. 3, p. 2220 sqq., 2243-2246 ; °Alī b. al-Ḥusayn al-Mas<sup>c</sup>ūdī, *Kitāb al-tanbīh wa-l-iṣrāf*, éd. M. J. de Goeje, (Leyde, Brill, 1894), p. 371-373. Ce personnage est nommé «Abū l-Qāsim» par al-Mas<sup>c</sup>ūdī et «al-Ḥusayn b. Zakarawayh» par al-Ṭabarī. Abū l-Qāsim et al-Ḥusayn sont tous deux les fils du meneur qarmate Zakarawayh et semblent ici confondus par les chroniqueurs. Il aurait prétendu à tort appartenir à la descendance de °Alī b. Abī Ṭālib et se trouve surnommé *Ṣāhib al-šām / ša<sup>3</sup>m* par al-Mas<sup>c</sup>ūdī et al-Ṭabarī, que les traductions rendent par «l'homme au grain de beauté» (*the Man of the Mole*). Voir la traduction française d'al-Mas<sup>c</sup>ūdī par B. Carra de Vaux, *Le livre de l'avertissement et de la révision* (Paris, Société Asiatique, 1896), p. 475 ; ainsi que la traduction anglaise de cette section d'al-Ṭabarī par F. Rosenthal dans Ehsan Yarshater (dir.), *The History of al-Ṭabarī* (Albany, State University of New York Press, 1985), vol. XXXVIII, p. 116. De même, al-Iṣfahānī rapporte qu'il serait surnommé *Ṣāhib al-ḥāl*, terme qui désigne également le grain de beauté. Toutefois, il est également plausible que ce personnage, s'étant révolté en Syrie (*al-Šām / Ša<sup>3</sup>m*) et ayant conquis plusieurs villes de cette province, ait plutôt été appelé «le Maître de la Syrie» (*Ṣāhib al-Šām / Ša<sup>3</sup>m*), tout comme un autre rebelle <sup>3</sup>alide ayant conquis la ville de Bašra est surnommé *Ṣāhib al-Bašra*. Cette homonymie pourrait être la source d'une confusion dans la tradition historiographique ayant abouti au fait qu'al-Iṣfahānī opte pour le synonyme *ḥāl* pour lever l'ambiguïté. Sur cette famille, voir Heinz Halm, «Zakarawayh b. Mihrawayh», EI2, vol. 12 (2001), p. 405.

<sup>16</sup> «Dans son *Kitāb al-maḡālāt*, al-Balḥī mentionne qu'il a commencé à compiler celui-ci aux alentours de l'année 290» (*fī Kitāb al-maḡālāt ḡakara l-Balḥī anna-hu bta-da<sup>3</sup>a fī ta<sup>3</sup>līfī maḡālātī-hi sanat nayyif wa-tis<sup>c</sup>in wa-mi<sup>3</sup>atayn*), F. Sayyid, *Faḡl al-i<sup>c</sup>tizāl*, p. 55.

<sup>17</sup> «Il en commença la composition en l'an 279 comme il le mentionne» (*ibtada<sup>3</sup>a fī ta<sup>3</sup>līfī-hi fī sanat tis<sup>c</sup>a wa-sab<sup>c</sup>in wa-mi<sup>3</sup>atayn kamā ḡakara-hu*), Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn °an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, éd. Šerafettin Yalṭkaya et Rifat Bilge (Istanbul, Maarif matbaasi, 1941-1943), vol. 2, p. 1782.

Böwering, Šams al-Dīn al-Daylamī (vi<sup>e</sup>/xii<sup>e</sup> siècle), dans un manuscrit resté inédit de son traité *Ġawāhir al-asrār*, cite les *Maqālāt* d'al-Balḫī dans le cadre d'une discussion sur les attributs spatiaux de Dieu et mentionne que celui-ci aurait commencé à compiler son traité en 270/883<sup>18</sup>; 4) enfin, l'édition complète des *Maqālāt* dont nous disposons désormais ne permet pas de trancher la datation puisque, malgré le fait qu'al-Balḫī mentionne explicitement la date de la compilation de son traité dans son introduction, le manuscrit présente d'importantes lacunes à cet endroit du texte et laisse la possibilité de lire 270/883, 279/892 ou 290/903<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Gerhard Böwering, «The Writings of Shams al-Dīn al-Daylamī», *Islamic Studies*, vol. 26, n° 3 (1987), p. 234.

<sup>19</sup> «Voici un traité dont j'ai commencé la composition en l'an deux-cent ... de l'Hégire» (*wa-hāqā [...] kitāb ibtada' tu fī ta' līfī-hi sanat ... wa-mi' atayn li-l-ḥiġra*), MB 49. Le manuscrit en question date de 408/1017. Voir la reproduction en fac-similé de cette première page du manuscrit donnée par H. Hansu dans son édition, MB, Introduction, p. 43 et celle de meilleure qualité et en couleur donnée dans la nouvelle édition de la section sur les mu<sup>t</sup>azilites par Ayman F. Sayyid, *Faḍl al-i<sup>t</sup>izāl wa-ṭabaqāt al-mu<sup>t</sup>azila* (Beyrouth, Orient-Institut / Dār al-Farābī, 2017), p. 77. Ainsi, H. Hansu opte dans son édition pour 290/903. Voir MB, Introduction, p. 30 et p. 49 du texte arabe. Toutefois, cette lecture est contestée par Rāġiḥ Kurdī qui a lui aussi participé à l'édition des *Maqālāt* mais opte pour la lecture de la date 270/883 dans un récent article dédié à l'analyse du manuscrit en question. Voir R. Kurdī, «Abū l-Qāsim 'Abdallāh b. Aḥmad al-Balḫī (319 H.) wa-kitābu-hu "Al-maqālāt" : Dirāsa wašfiyya taḥlīliyya», *Jordan Journal of Islamic Studies*, vol. 18, n° 3 (2022), p. 442. En effet, le manuscrit ne permet pas de trancher sur la décennie du fait de l'ambiguïté toujours présente entre les chiffres neuf et sept – ici quatre-vingt-dix et soixante-dix – due à la ressemblance graphique du *ductus* consonantique privé de points diacritiques : (quatre-vingt-dix / *tis<sup>c</sup>in* = سعين / سبعين (= *sab<sup>c</sup>in* / soixante-dix). De plus, la date 279/882 donnée par Ḥāġġī Ḥalīfa ne peut non plus être exclue puisque le texte présente une lacune juste avant la décennie et aurait ainsi pu mentionner une unité qui n'est plus lisible. Pour preuve, si F. Sayyid lit *sanat nawayyif wa-tis<sup>c</sup>in wa-mi' atayn* («aux environs de l'année 290»), il serait également possible d'émender *nawayyif* (environ) pour *sab<sup>c</sup>a* (sept), étant donné la proximité du *ductus* consonantique et l'état du manuscrit : (*sab<sup>c</sup>a* = سف / سبع (= *nawayyif*). Cette émendation possible du mot *nawayyif* est également soulevée, bien que rejetée, par J. Weaver, *The Shi'a in Iraqi Heresiology*, p. 35, n. 93 (qui propose quant à lui d'émender la dizaine et non l'unité). Notons par ailleurs que bien qu'un flou règne sur l'origine et la localisation du manuscrit des *Maqālāt*, il semble que F. Sayyid et H. Hansu se basent tous deux sur un même manuscrit, ou du moins sur des reproductions en fac-similé d'un même manuscrit, ce qui fait de ce manuscrit un *unicum*. Voir MB, Introduction, p. 34; R. Kurdī, «Abū l-Qāsim», p. 437, 442, 447. Sur l'état de détérioration du manuscrit et son style d'écriture, voir F. Sayyid, *Faḍl al-i<sup>t</sup>izāl*, p. 31; MB, Introduction, p. 34-35; R. Kurdī, «Abū l-Qāsim», p. 334-335; «Compte rendu d'Abū al-Qāsim al-Ka'bi al-Balḫī, *Kitāb al-maqālāt wa-ma'ahu 'Uyūn al-masā'il wa-al-ġawābāt*, éd. Hüseyin Hansu, Rāġiḥ al-Kurdī & 'Abd al-Ḥamīd al-Kurdī», *Chroniques du manuscrit au Yémen*, vol. 8 (2019), p. 8-10.

Ces témoignages de datation contradictoires se prêtent à plusieurs interprétations possibles. Une première solution est celle de J. Van Ess qui harmonise la contradiction en interprétant ces diverses dates comme des stades successifs du travail de composition d'al-Balḥī : ce dernier aurait commencé la rédaction de ses *Maqālāt* en 279/892 et ne l'aurait achevé qu'en 290/903<sup>20</sup>. Une seconde possibilité est celle proposée par J. Weaver qui note que les divers témoignages de datation présentent une forme trop semblable dans leur énoncé (*ibtada'a fī/bi-ta'liḥi-hi/hā*) et se prêtent ainsi à des ambiguïtés de lecture et des fautes de copies<sup>21</sup>. Il fait donc plutôt l'hypothèse d'un seul témoignage original qui aurait été corrompu dans la tradition manuscrite et les témoignages ultérieurs<sup>22</sup>. La récente édition des *Maqālāt* nous pousse à favoriser cette dernière hypothèse d'un témoignage originellement unique puisqu'al-Balḥī insiste, dans l'introduction de son traité, sur l'importance qu'il donne au fait de dater lui-même son travail avec précision :

J'ai préféré dater [ce traité] ... car j'ai vu ... des traités doxographiques (*kutūb al-maqālāt*) de nombreux savants ... des déductions se multiplier un certain temps après l'époque de leurs auteurs ... et des idées se faire concurrence ... j'ai donc souhaité que mon traité soit daté<sup>23</sup>.

De plus, le manuscrit est comme nous l'avons évoqué corrompu au niveau de l'introduction du traité, ce qui rend particulièrement difficile la lecture de la date rédaction mentionnée par l'auteur<sup>24</sup>. Dès lors, bien qu'il semble que, malgré la volonté d'al-Balḥī, la date de la composition de son traité ait tout de même prêté à ambiguïté après sa mort, cette volonté explicite de datation de la part de l'auteur nous pousse à favoriser l'hypothèse d'un témoignage de datation unique remontant à l'auteur lui-même et ayant ensuite été corrompu.

Si le témoignage direct d'al-Balḥī dans son introduction ne nous permet donc pas de dater avec précision la composition de son traité et ainsi de le situer vis-à-vis de celui d'al-Aš'arī, le contenu du traité, désormais

<sup>20</sup> J. Van Ess, *Der Eine und das Andere*, p. 332. J. Van Ess rejette ainsi la date de 270/883 donnée par al-Daylamī et rapportée par G. Böwering. Voir *supra*, n. 18.

<sup>21</sup> Voir *supra*, n. 17.

<sup>22</sup> J. Weaver, *The Shi'a in Iraqi Heresiography*, p. 35.

<sup>23</sup> *wa-hādā abqāka Allāh kitāb ibtada'tu fī ta'liḥi-hi sanat ... mi'atayn li-l-ḥiḡra wa-innamā ḥtartu ta'riḡa-hu li-annī ra'aytu aḡadan ... kutub al-maqālāt 'inda kaṡīr min al-nāzirīn ... anna furū'an tafarra'at ba'd azmān mu'allifī ... wa-ḡawāṡir aḡṡarat fa-aḡbābtu an yakūna kitābī hādā mu'arraḡan la-hu ... mā ḡalla bi-ḡayri-hi*, MB 49. Ce passage suit la mention illisible de la date par l'auteur dont la reproduction en fac-similé du manuscrit est accessible et permet de constater les nombreuses lacunes. Voir *supra*, n. 19.

<sup>24</sup> Voir *supra*, n. 19.

disponible dans l'édition complète, nous pousse quant à lui à opter pour une datation ancienne.

En effet, la comparaison de certains passages des sections consacrées aux šī'ites, respectivement par al-Balḫī et al-Aš'arī, révèle un écart temporel significatif entre les deux traités et ouvre ainsi la possibilité *chronologique* qu'al-Balḫī soit une source directe d'al-Aš'arī<sup>25</sup>. En effet, la portion de texte où al-Aš'arī cite la révolte du *maqtūl 'alā l-dakka* – survenue en 291/904 et sur la base duquel P. Casanova établit le *terminus post quem* du traité – est issue d'une section présente chez al-Balḫī sous le titre «Mention des membres de la famille du Prophète qui se sont révoltés et ont appelé à les suivre» (*Dikr man ḥaraḡa min āl al-nabī wa-dikr wa-man da'ā ilay-him*<sup>26</sup>). En ce qui concerne la chronologie, point qui nous intéresse ici, ce passage est révélateur. En effet, malgré des différences mineures, cette partie représente un calque textuel, soit de l'un de nos auteurs sur l'autre, soit d'une source commune à ceux-ci<sup>27</sup>. Al-Balḫī comme al-Aš'arī commencent leurs présentations respectives par le récit du martyr d'al-Ḥusayn, troisième imam et fils de 'Alī b. Abī Ṭālib. Toutefois, al-Balḫī termine cette section par le récit de la révolte d'un certain *Šāhib al-Bašra* («le Maître de Bašra»), révolté 'alide originaire de Rayy qui se saisit de la ville de Bašra en 257/871, dont il date la mort en 270/883. Cet épisode est également repris presque au mot près par al-Aš'arī qui le situe à la même date<sup>28</sup>. Mais alors qu'al-Balḫī termine ici sa section, al-Aš'arī ajoute un court paragraphe sur le fameux *al-maqtūl 'alā l-dakka*, mort en 291/904, absent de la version d'al-Balḫī. Il apparaît donc qu'al-Aš'arī met à jour la version d'al-Balḫī (ou celle de leur source commune) avec un événement datant d'une vingtaine d'années après le dernier événement cité par al-Balḫī. Ce décalage de près de vingt ans, dans une section pourtant proche d'être un verbatim, pousse à penser qu'une distance significative existe entre la composition des deux traités et qu'al-Balḫī précède al-Aš'arī, pouvant dès lors être sa source

<sup>25</sup> L'argument chronologique de J. Van Ess a déjà largement été remis en cause par J. Weaver à partir des fragments disponibles avant la parution de l'édition complète d'al-Balḫī. Voir J. Weaver, «A Footnote to the Composition History of *Maqālāt al-islāmiyyīn*», p. 157-179.

<sup>26</sup> MB 104-114; MA 75-85. Al-Aš'arī reprend le même titre en l'abrégant : «Mention de membres de la famille du Prophète qui se sont révoltés» (*Dikr man ḥaraḡa min āl al-nabī šallā Allāh 'alay-hi wa-sallam*). Avant même l'édition complète des *Maqālāt* d'al-Balḫī, J. Weaver avait fait l'hypothèse que cette section d'al-Aš'arī ait pour source al-Balḫī. Voir J. Weaver, «A Footnote to the Composition History of *Maqālāt al-islāmiyyīn*», p. 145, n. 11. Sur cette section, voir *infra*, n. 62.

<sup>27</sup> Voir *infra*, p. 55.

<sup>28</sup> MB 113; MA 85.

directe.

De plus, dans une autre section présentant un parallèle textuel entre les deux traités, nos deux auteurs commencent leurs exposés respectifs sur les imamites par une présentation de la lignée des imams šīʿites depuis ʿAlī b. Abī Ṭālib jusqu’au dernier imam en vie à leur époque. Dans le traité d’al-Balḥī, le dernier personnage cité est le onzième imam al-Ḥasan al-ʿAskarī (m. 260/874) : « Ensuite vint al-Ḥasan b. ʿAlī qui mourut un vendredi, le huitième jour du mois de Rabīʿ al-Awwal de l’an 260, sans laisser de descendance. Sa succession leur devint alors confuse<sup>29</sup>. » Dans la section parallèle chez al-Ašʿarī, elle aussi située en introduction de la partie sur les imamites, ce dernier termine quant à lui cette liste des imams par le douzième de la lignée : « Al-Ḥasan b. ʿAlī transmet l’imamat à son fils Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī qui est selon eux l’occulté attendu et dont ils affirment qu’il apparaîtra et remplira la terre de justice après qu’elle ait été remplie d’injustice et d’iniquité<sup>30</sup>. » Nos deux auteurs se situent comme on le voit ici à des époques différentes, al-Balḥī précédant une nouvelle fois al-Ašʿarī.

Enfin, les exposés respectifs d’al-Balḥī et d’al-Ašʿarī sur les imamites s’arrêtent brutalement à une présentation textuellement identique des débats sur la capacité du neuvième imam Muḥammad al-Ġawād (m. 220/835) d’assurer les fonctions de l’imamat malgré son très jeune âge (quatre ou huit ans selon les récits) à la mort de son père<sup>31</sup>. Sans pour l’instant présumer de lien direct entre les textes d’al-Balḥī et d’al-Ašʿarī, disons simplement qu’ils puisent tous deux cette partie de leur présentation à une même source (que celle-ci passe ou non par l’intermédiaire de l’un de nos deux auteurs). Étant donné qu’al-Ġawād est le dernier personnage cité par cette source, cette dernière date donc au plus tard de la mort de l’imam en 220/835. Toutefois, puisque que le débat porte sur le jeune âge de l’imam, il est plus probable que la source date des premières années de l’imamat de ce dernier, c’est-à-dire au cours des quelques années suivant la mort de son père ʿAlī al-Riḍā en 203/818<sup>32</sup>. Une cita-

<sup>29</sup> MB 88. C’est nous qui soulignons.

<sup>30</sup> MA 18. C’est nous qui soulignons.

<sup>31</sup> MB 96-97 ; MA 30-31. Le texte des deux traités est identique.

<sup>32</sup> Cet élément de datation exclut donc la possibilité que Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/795), décédé à l’époque du septième imam Mūsā al-Kāzīm, puisse être la source directe de ce passage. Bien que la datation de la mort de Hišām b. al-Ḥakam ait pu être mise en doute du fait que certaines sources mentionnent l’année 199/814, la date retenue par J. Van Ess et W. Madelung est bien 179/795. Voir W. Madelung, « Hišām b. al-Ḥakam », EI2, vol. 3 (1967), p. 496-498 ; J. Van Ess, *Theology and Society*, vol. 1, p. 414-415.

tion explicite dans l'édition complète du texte d'al-Balĥī nous apprend que cette source est le *Kitāb maqālāt al-nās wa-ĥtilāfi-him* d'Abū 'Īsā l-Warrāq (m. ca 250/864) puisque l'auteur conclut cette section sur les scissions des imamites par «Voici ce que rapporte Abū 'Īsā l-Warrāq sur les imamites<sup>33</sup>...» Ainsi, la présentation des groupes imamites d'al-Balĥī et d'al-Aš'arī provient en dernière instance de ce doxographe, dont l'exposé s'arrête au neuvième imam. Al-Balĥī ne met pas à jour cette section en évoquant les événements survenus après la rédaction de cette source antérieure. Quant à al-Aš'arī, il la complète quitte à rompre la chronologie puisqu'il insère, après le huitième imam et avant les débats sur le neuvième, un paragraphe sur un groupe affirmant l'existence d'un douzième imam occulté<sup>34</sup>. La rupture textuelle que représente ce paragraphe laisse peu de doute quant au fait qu'il s'agit d'une insertion d'al-Aš'arī. De plus, al-Balĥī comme al-Aš'arī, sûrement conscients du caractère dépassé de la source qu'ils reprennent tous deux, mettent respectivement à jour la lignée des imams telle qu'elle existe à leur époque dans le paragraphe introductif de leur section sur les imamites. Or, comme

<sup>33</sup> MB 97. Abū 'Īsā l-Warrāq est un théologien de formation mu'tazilite puis défenseur du šī'isme, vivant à Bagdad et exerçant la profession de libraire (*warrāq*). La datation de sa mort fait débat du fait de contradictions entre les sources. En plus de son *Kitāb al-maqālāt*, il rédige de nombreuses polémiques, notamment contre les chrétiens et les dualistes, mais également un traité sur l'imamat. Bien que ses *Maqālāt* soit utilisées comme source par les théologiens musulmans postérieurs, ses positions théologiques en font néanmoins une figure controversée aux yeux des mu'tazilites et des šī'ites. Voir J. Van Ess, *Theology and Society*, vol. 4, p. 326-332; la liste de ses traités *ibid.*, vol. 6, 430-432; David Thomas, «Abū 'Īsā l-Warrāq and the History of Religions», *Journal of Semitic Studies*, vol. 41 (1996), p. 275-290. L'agencement des paragraphes choisi par H. Hansu peut porter à confusion en laissant penser au lecteur que cette citation d'al-Warrāq concerne uniquement la phrase précédente qui porte sur l'imam al-Ġawād. Toutefois, al-Balĥī précise que le propos d'al-Warrāq concerne «les imamites» en général et non pas seulement le débat sur l'âge d'al-Ġawād. De plus, cette citation marque une rupture textuelle nette dans le texte d'al-Balĥī puisque l'auteur passe ensuite à un tout autre sujet de son exposé sur les šī'ites, à savoir les doctrines ésotériques des *ġulāt*. C'est donc en conclusion de l'entièreté de sa section sur les imamites qu'al-Balĥī cite al-Warrāq comme source. Étant donné le parallèle entre al-Balĥī et al-Ash'arī dans ce passage, ce nouvel élément vient confirmer l'hypothèse pionnière de W. Madelung selon laquelle al-Warrāq serait la source d'al-Aš'arī dans la section sur les imamites. Voir W. Madelung, «Bemerkungen zur imamitischen *Firaq*-Literatur», *Der Islam*, vol. 43 (1967), p. 10-11. Cela infirme au contraire l'hypothèse de J. Van Ess qui attribue l'origine de ce passage à Zurqān al-Mismā'i. Voir J. Van Ess, *Der Eine und das Andere*, p. 470-472, 476-477, 480, 485-486, 491. J. Weaver avait déjà écarté l'hypothèse de J. Van Ess sur la base des éléments disponibles avant l'édition complète des *Maqālāt* d'al-Balĥī. Voir J. Weaver, *The Shī'a in Iraqi Heresiography*, p. 102-103.

<sup>34</sup> MA 30.

nous l'avons vu, al-Balḥī ne va que jusqu'à la mort du onzième imam, alors qu'al-Aš'arī évoque le douzième imam et son occultation. On pourrait objecter que ce décalage puisse être dû au fait qu'al-Balḥī ignorerait simplement les dernières avancées doctrinales du šī'isme à son époque et qu'al-Aš'arī serait simplement mieux informé. Cette possibilité est toutefois contredite par les témoignages dont nous disposons selon lesquels al-Balḥī fréquentait, débattait et entretenait des correspondances avec des théologiens šī'ites de premier rang, notamment à propos de la nouvelle doctrine imamite de l'occultation<sup>35</sup>.

Il semble dès lors bien plutôt qu'al-Balḥī et al-Aš'arī écrivent à des stades différents de la formation du šī'isme et donc à des époques différentes. En effet, après la mort du onzième imam sans descendance connue, les šī'ites se divisent comme nous le rapporte les hérésiographes imamites en de nombreux groupes défendant des solutions concurrentes face à cette vacance de l'imamat qui met en crise le šī'isme<sup>36</sup>. Cette crise est décrite comme une période de «perplexité» (*al-ḥayra*), ce à quoi al-Balḥī fait allusion lorsqu'il affirme que le onzième imam est mort «sans laisser de descendance» et que «sa succession leur devint alors confuse<sup>37</sup>». La remarque d'al-Balḥī correspond au fait qu'à son époque, de la mort du onzième imam en 260/874 jusqu'à la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, l'existence d'un douzième imam occulté au statut messianique n'est aucunement une doctrine dominante au sein du šī'isme et n'est qu'une option minoritaire parmi d'autres<sup>38</sup>. Ce n'est en effet qu'au bout d'un long processus de développement théologique et d'oppositions internes au šī'isme que la doctrine de l'existence d'un douzième imam occulté devient hégémonique, processus culminant dans la déclaration de l'occultation majeure et définitive de cet imam en 329/941<sup>39</sup>. C'est dans à ce

<sup>35</sup> Aḥmad b. °Alī al-Nağāšī mentionne notamment, dans une liste des traités du théologien imamite al-Ḥasan b. Mūsā l-Nawbaḥtī, un ouvrage rapportant «ses séances de discussion avec Abū l-Qāsim al-Balḥī» (*mağālisu-hu ma°a Abī l-Qāsim al-Balḥī*). Voir al-Nağāšī, *Fihrist asmā° mušannifī l-šī'a*, éd. Mūsā al-Šabīrī al-Zangānī (Qom, Mu°assasat al-našr al-islāmī, 1418/1997), p. 44-45 [désormais *Riğāl*]. Voir également J. Van Ess, *Der Eine und das Andere*, p. 221, 328; R. el Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḥī*, p. 183-184. Sur le développement de la doctrine de l'occultation au sein de l'imamisme et le rôle d'al-Nawbaḥtī dans ce processus, voir *infra*, n. 39.

<sup>36</sup> al-Nawbaḥtī, *Firaq al-šī'a*, éd. H. Ritter (Istanbul, Devlet Matbaasi, 1931), p. 79 *sqq.*; Sa°d b. °Abdallāh al-Qummī, *Kitāb al-Maqālāt wa-l-firaq*, éd. Moḥammad Javād Mashkour (Téhéran, Markaz entešārāt °elmī va farhangī, 1361/1963), p. 102 *sqq.*

<sup>37</sup> MB 88.

<sup>38</sup> Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton, Darwin Press, 1993), p. 97-98.

contexte ultérieur, avant l'occultation majeure mais déjà à un moment où la doctrine du douzième imam commence à dominer, qu'al-Aš'arī écrit puisqu'il fait référence à un fils du onzième imam au statut messianique<sup>40</sup>.

Ces éléments nous permettent ainsi de mieux situer la date de rédaction de nos deux traités. Comme nous l'avons vu, plusieurs dates de composition différentes du traité d'al-Balĥī sont rapportées par les sources, à savoir 270/883, 279/892 et 290/903<sup>41</sup>. Étant donné sa connaissance du šī'isme, il semble peu probable qu'al-Balĥī ait pu ne pas mentionner le douzième imam et la doctrine de son occultation à une date aussi tardive que 290/903, soit trente années après la disparition du onzième imam et à une époque où les imamites ont déjà été jusqu'à instaurer une institution de représentation du douzième imam occulté<sup>42</sup>. En outre, comme nous l'avons vu, le dernier élément historique cité par al-Balĥī est la mort du dénommé *Šāhib al-Bašra*, survenue en 270/883, date que l'on peut dès lors établir comme *terminus post quem* de cette section du traité<sup>43</sup>. Cette date se trouve par ailleurs correspondre à une des lectures possibles du passage corrompu du témoignage d'al-Balĥī sur la datation de son traité, ainsi qu'au témoignage textuel d'al-Daylamī<sup>44</sup>. Si

<sup>39</sup> Comme le dit Mohammad Ali Amir-Moezzi, «si la croyance en l'existence du fils du onzième imām en tant que l'imām occulté et le Mahdī attendu finit par devenir un article de foi universellement reconnu par les imāmites, c'est essentiellement grâce aux efforts acharnés des auteurs-compileurs tels qu'al-Kulaynī, al-Nu'umānī et surtout Ibn Bābūye qui, par la masse imposante des traditions recueillies concernant cette croyance, réussirent progressivement à convaincre la masse des fidèles» (M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel : Aux sources de l'ésotérisme en islam* [Paris, Verdier, 1992], p. 257, n. 557). Sur les acteurs impliqués dans ce processus et les étapes de la formation de la doctrine de l'occultation du douzième imam, voir Ethan Kohlberg, «From Imāmiyya to Ithnā-āshariyya», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39, n° 3 (1976), p. 521-534 ; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 245-264 ; H. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 97 sqq. ; Said Amir Arjomand, «The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism : A Sociohistorical Perspective», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, n° 4 (1996), p. 491-515 ; *id.*, «Imam Absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation : Imami Shi'ism Circa 280-90 A. H. / 900 A. D.», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117, n° 1 (1997), p. 1-12.

<sup>40</sup> MA 18, 30.

<sup>41</sup> Voir *supra*, p. 43.

<sup>42</sup> J. Weaver soulève également ce point, *The Shī'a in Iraqi Heresiography*, p. 35. Sur le développement de l'institution de représentation de l'imam occulté, voir Verena Klemm, «Die vier *Sufarā'* des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferšī'a», *Die Welt des Orients*, vol. 15 (1984), p. 126-143.

<sup>43</sup> Voir *supra*, p. 45.

<sup>44</sup> Voir *supra*, n. 18 et 19.

la date légèrement ultérieure de 279/892 donnée par Ḥāğğī Ḥalīfa<sup>45</sup> ne saurait être éliminée de ce seul fait, celle de 290/903 paraît en revanche trop tardive.

Il est toutefois ici moins question d'arrêter une date de rédaction de nos deux traités que de poser les bases chronologiques de la comparaison textuelle de ceux-ci. Sur la base des éléments développés jusqu'à présent – démontrant notamment que les deux traités ont un *terminus post quem* d'une vingtaine d'années d'écart – nous pouvons avancer l'hypothèse minimale qu'al-Balḥī compose la section sur les šī'ites de ses *Maqālāt* à une date significativement antérieure à la composition par al-Aš'arī de la même section de son traité. Dès lors, bien que ces deux théologiens soient contemporains, l'écart temporel entre les rédactions respectives de la section sur les šī'ites permet de penser la possibilité chronologique d'un lien textuel direct entre ces deux sources et penche en faveur du fait qu'al-Balḥī soit potentiellement la source d'al-Aš'arī. Cette possibilité chronologique étant désormais ouverte, il s'agit dès lors d'affiner cette hypothèse par le biais d'une analyse des parallèles textuels entre les deux traités.

## 2. ANALYSE DES PARALLÈLES TEXTUELS

### 2.1. Structure générale de l'exposé sur les šī'ites

Dans le tableau qui suit (tabl. 1), nous mettons en parallèle la structure des exposés respectifs d'al-Balḥī et d'al-Aš'arī sur les šī'ites. Les sections suivantes (signalées par des astérisques dans le tableau) révèlent des parallèles textuels significatifs, voire une reproduction au mot près :

- l'exposé sur les groupes imamites ;
- l'exposé sur les šī'ites « exagérateurs » (*ğulāt*) ;
- la section sur « les membres de la famille du Prophète qui se sont révoltés » ;
- la section prosopographique sur les savants imamites ;
- la mention des lieux où domine le šī'isme à ce jour.

Bien que la mise en avant de ces structures montrent que les exposés sont ordonnés différemment, le contenu des sections parallèles est néanmoins très proche. De manière générale, la différence majeure consiste en l'inclusion par al-Aš'arī des opinions théologiques des groupes šī'ites (imamites et zaydites) dans des sections dédiées, ce qui est absent chez

<sup>45</sup> Voir *supra*, n. 17.

TABL. 1 : Structure de l'exposé sur les šī'ites

Al-Balĥī, MB 84-117	Al-Aš'arī, MA 5-85
Introduction sur les sectes šī'ites anciennes (p. 84-87) : origine avec ʿAlī b. Abī Tālib, <i>zaydiyya</i> , <i>sabaʿiyya</i> , <i>kā-miliyya</i>	Introduction sur le šī'isme (p. 5)
* Groupes imamites (jusqu'au neuvième imam al-Ġawād) (p. 87-97)	* Groupes des «exagérateurs» ( <i>ġā-liya</i> ) (p. 5-16)
* Doctrines ésotériques de certains groupes ʿalides ( <i>ġulāt</i> ) (p. 97-104)	* Groupes imamites (jusqu'au neuvième imam al-Ġawād) ( <i>rāfiḍa</i> ) (p. 16-30); insertion d'un groupe affirmant l'existence d'un douzième imam (p. 30)
* «Mention des membres de la famille du Prophète qui se sont révoltés et ont appelé à les suivre» (p. 104-116)	Opinions des imamites sur divers points théologiques (p. 30-63)
«Et de ceux de la famille de Prophète qui ont été empoisonnés ou sont mort en prison où ont été tués sans se révolter contre le pouvoir» (p. 114-115)	* Section prosopographique sur les savants imamites (p. 63-64)
«Et de ceux qui ont été emprisonnées et sont échappés» (p. 115)	* Lieux où domine le šī'isme à ce jour (p. 64)
Origine de l'appellation <i>šī'a</i> (p. 115)	Groupes zaydites (p. 65-75)
Origine de l'appellation <i>rāfiḍa</i> (p. 115-116)	Opinions des zaydites sur divers points théologiques (p. 70-74)
Section prosopographique sur les savants zaydites (p. 116)	* «Mention des membres de la famille du Prophète qui se sont révoltés» (p. 75-85); ajout de <i>al-maqtūl ʿalā l-dakka</i> (p. 85)
«Ceux qui se sont révoltés contre al-Ḥaġġāġ» (p. 116-117)	
* Section prosopographique sur les savants imamites (p. 117)	
* Lieux où domine le šī'isme à ce jour (p. 117)	

al-Balḥī qui ne traite pas de ces points. À l'inverse, l'apport majeur d'al-Balḥī repose dans sa plus grande inclusion de matériaux historiques sur les révoltes šīcites et leur opposition aux autorités califales, ceci dans des sections absentes chez al-Ašcārī. Il s'agit dès lors de se pencher sur le contenu de ces parallèles textuels.

## 2.2. Prosopographie et topographie

Les sections concernant les savants imamites et les lieux où le šīcisme domine à ce jour montre un parallèle textuel significatif (signalé en italiques).

Al-Balḥī, MB 117 :

*Les hommes de la imāmiyya<sup>46</sup> et ceux qui ont composé leurs livres : Hišām b. al-Ḥakam<sup>47</sup> (qui appartient aux «catégoriques<sup>48</sup>»), c'Alī b.*

<sup>46</sup> L'édition de H. Hansu propose «les hommes de l'imamat» (*riḡāl al-imāma*). Nous émettons ici pour «les hommes de la *imāmiyya*» (*riḡāl al-imāmiyya*), autrement dit les imamites, ce qui correspond mieux à l'usage présent dans le reste du texte d'al-Balḥī.

<sup>47</sup> Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/795) est un théologien šīcite qui naît à Kūfa puis rejoint Bagdad où il joue un rôle majeur dans le développement du *kalām* šīcite et sa diffusion au-delà de Kūfa. Sur la datation de sa mort, voir *supra*, n. 32. Sur sa biographie et sa contribution au développement du *kalām*, voir W. Madelung, «Hišām b. al-Ḥakam»; J. Van Ess, *Theology and Society*, vol. 1, p. 410 *sqq.* De nombreux traités, tous perdus depuis, lui sont attribués, notamment un *Kitāb iḥtilāf al-nās fī l-imāma* portant sur la doctrine de l'imamat. Voir Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, éd. Rezā Tajaddod (Téhéran, 1971), p. 223-224; J. Van Ess, *Theology and Society*, vol. 5, p. 70-71; H. Modarressi, *Tradition and Survival. A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature* (Oxford, Oneworld, 2003), p. 259-268.

<sup>48</sup> Dans le contexte šīcite, le terme *qaṭcī* («catégorique») s'oppose à celui de *wāqifī* («arrêtant»). Ces expressions désignent deux groupes šīcites, ou plutôt deux attitudes, face à la mort d'un imam. En effet, à la disparition de chaque imam, ses adeptes se divisent en deux branches. D'un côté, la *qaṭciyya* regroupant ceux qui tranchent catégoriquement (*qaṭa'ca*) en faveur de la mort de l'imam et font passer l'imamat à un de ses descendants. De l'autre, les adeptes de la *wāqifiyya* ou *wāqifa* («arrêtants») qui suspendent le jugement (*waqafa / tawaqqafa*) sur la réalité de sa mort, arrêtent (*waqafa / tawaqqafa*) la transmission de l'imamat et professent le futur retour messianique de l'imam disparu. Selon les récits traditionnels, c'est à la disparition du septième imam Mūsā al-Kāzīm que cette distinction a pris le plus d'importance. Cette division entre «catégoriques» et «arrêtants» à la mort de chaque imam structure non seulement le développement des groupes šīcites, mais également la présentation de ces groupes dans l'hérésiographie musulmane. Voir *infra*, p. 69 *sqq.* Sur cette distinction, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 247, 250-53. Sur l'importance de ces débats à la disparition de chaque imam dans la construction du milieu religieux šīcite, voir Marshall G. S. Hodgson, «How Did the Early Shi'a become Sectarian?» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, n° 1 (1955), p. 1-13.

*Manšūr*<sup>49</sup>, *Yūnus b. ʿAbd al-Raḥmān*<sup>50</sup> et *al-Sakkāk*<sup>51</sup>. Et parmi les rapporteurs de traditions (ahl al-ḥadīth) : *al-Faḍl b. Šādān*<sup>52</sup>, *al-Ḥusayn b. Iškāb*<sup>53</sup>, *Saʿīd b. Abū Saʿīd* de Balḥ<sup>54</sup>.

Je ne connais pas de terre dont on puisse aujourd'hui dire qu'elle est dominée par le šī'isme, *mis à part Qom, le royaume idrisside, Tanger et ses environs*, la population de cette dernière étant [aussi] muʿtazilite – nous avons mentionné ce fait lorsque que nous avons évoqué les lieux dans lesquels le muʿtazilisme domine<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Manšūr est un théologien šī'ite de Bagdad, élève de Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/795). Il est l'auteur d'un traité compilant les enseignements de son maître intitulé *Kitāb al-tadbīr*. Voir J. Van Ess, *Theology and Society*, vol. 1, p. 454.

<sup>50</sup> Yūnus b. ʿAbd al-Raḥmān (m. 208/823-4), théologien šī'ite, connu notamment pour son opposition aux *wāqifiyya* après la mort du septième imam Mūsā al-Kāzīm. Il compose notamment un traité de réfutation des *ḡulāt* (*Kitāb al-radd ʿalā l-ḡulāt*), désormais perdu. Voir *ibid.*, p. 454-460.

<sup>51</sup> Et non pas «Šakkāk» comme l'écrit al-Balḥī. Nous émendons ici en suivant l'édition du passage parallèle du *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* de Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Šahrastānī par Daniel Gimaret et Guy Monot. Voir al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, éd. D. Gimaret, G. Monnot (Louvain / Paris, Peeters / Unesco, 1986), vol. 1, p. 549, n. 44. Muḥammad b. Ḥalīl al-Sakkāk est un théologien šī'ite de Bagdad, élève de Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/795). Voir Ibn al-Nadīm, *Al-fihrist*, p. 225 ; J. Van Ess, *Theology and Society*, vol. 1, p. 460-461 ; liste de ses traités *ibid.*, vol. 5, p. 102-103.

<sup>52</sup> Al-Faḍl b. Šādān (m. 260/874), théologien šī'ite dont le père était élève de Yūnus b. ʿAbd al-Raḥmān. Voir E. Kohlberg, «Fazl b. Šādān Nišāpūrī Azdī, Abū Moḥammad», *Encyclopaedia iranica* [en ligne], 1999 ; Tamima. Bayhom-Daou, «Al-Faḍl b. Šādān», in K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (dir.), *Encyclopaedia of Islam*, 3<sup>e</sup> éd. (Leyde, Brill, 2007-), noté désormais EI3, 1<sup>re</sup> éd. en ligne 2012.

<sup>53</sup> Et non pas «al-Ḥasan». Nous émendons ici en suivant une nouvelle fois l'édition du passage parallèle d'al-Šahrastānī par D. Gimaret et G. Monot. Voir al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, p. 550, n. 46. Al-Ḥusayn b. Iškāb est un théologien šī'ite de Transoxiane, contemporain du dixième imam ʿAlī al-Hādī al-Naqī (m. 254/868) et du onzième al-Ḥasan al-ʿAskarī (m. 260/874). Voir al-Naḡāšī, *Riḡāl*, p. 44-45. Notons qu'al-Naḡāšī le nomme «al-Ḥusayn b. Iškīb».

<sup>54</sup> Ce nom ne renvoie à aucun savant šī'ite mentionné dans les ouvrages de prosopographie. Dans l'apparat critique de son édition des *Maqālāt* d'al-Aš'arī qui mentionne le même nom, H. Ritter indique pour cette raison que bien que ce nom soit présent dans tous les manuscrits dont il dispose, il émende pour «al-Ḥusayn b. Saʿīd». Voir *Maq.* 63. Sur ce personnage, voir *infra*, n. 58.

<sup>55</sup> Al-Balḥī fait ici référence au fait que la dynastie idrisside, šī'ite d'obédience zaydite, installe son royaume sur une terre muʿtazilite et adopte elle-même les principes du *kalām* muʿtazilite, ceci sans remettre en question son zaydisme. Notons ici que malgré la formulation employée par al-Balḥī, celui-ci fait référence à un passage de son traité qui, dans l'édition dont nous disposons, est postérieur au passage ci-dessus. Voir MB 193-194, 199. Il est donc probable qu'al-Balḥī ait changé l'ordre des parties de son traité en cours de rédaction ou bien lors d'une seconde rédaction et

Dans le temps, le šīcisme était dominant parmi la population de *Kūfa* et cela reste le cas aujourd'hui malgré nombre de défections. Les gens prétendent que la famille du Prophète était des leurs.

Al-Aš<sup>c</sup>arī, MA 63-64 :

*Les hommes de la rāfiḍa et ceux qui ont composé leurs livres : Hišām b. al-Ḥakam (qui appartient aux «catégoriques»), ʿAlī b. Maṣṣūr, Yūnus b. ʿAbd al-Rahmān al-Qummī, al-Sakkāk et Abū l-Aḥwās Dāwūd b. Rāšid al-Bašrī*<sup>56</sup>. *Et parmi les rapporteurs de traditions (ruwāt al-ḥadīth) : al-Faḍl b. Šādān, al-Ḥusayn b. Iškāb*<sup>57</sup> *et Saʿīd b. Abū Saʿīd*<sup>58</sup>. Abū ʿĪsā l-Warrāq<sup>59</sup> et Ibn al-Rawāndī<sup>60</sup> les ont rejoint et ont composé pour eux des traités sur

que, dans la première version, la section sur les muʿtazilites précédait celle sur les šīcites.

<sup>56</sup> H. Ritter note dans l'apparat critique de son édition que cette mention est ambiguë et peut tout aussi bien renvoyer aux savants šīcites Dāwūd b. Asad b. Aḡfar Abū al-Aḥwaṣ al-Bašrī et Dāwūd b. Rāšid al-Kūfī al-Abzārī, ou bien que ces deux personnages soient les mêmes et aient été confondus dans les sources prosopographiques anciennes. Voir MA 63. Dāwūd b. Asad b. Aḡfar Abū al-Aḥwaṣ al-Bašrī (m. ca III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle) est un rapporteur de traditions à qui est attribué un ouvrage sur l'imamat intitulé *Kitāb al-imāma ʿalā sāʿir man ḥālaḥa-hu min al-umam*. Voir al-Naḡāšī, *Riḡāl*, § 414, p. 107 (al-Naḡāšī indique «al-Miṣrī» au lieu d'«al-Bašrī»); Muṣṭafā b. al-Ḥusayn al-Tafrešī, *Naqd al-Riḡāl* (Qom, Muʿassasat Āl al-Bayt, 1418/1998), vol. 2, p. 208-209. Quant à Dāwūd b. Rāšid al-Kūfī al-Abzārī, c'est également un rapporteur de traditions, compagnon du sixième imam Ġaʿfar al-Šādiq (m. 148/765). Voir *ibid.*, vol. 2, p. 211.

<sup>57</sup> Et non pas «Aškīb». Nous émendons ici en suivant une nouvelle fois l'édition du passage parallèle d'al-Šahraṣṭānī par D. Gimaret et G. Monot, voir *supra*, n. 53.

<sup>58</sup> Bien que H. Ritter émende ici pour «al-Ḥusayn b. Saʿīd», il indique dans son apparat critique que tous les manuscrits mentionnent «Saʿīd b. Abū Saʿīd», dont le nom ne renvoie à aucun savant šīcite mentionné dans les ouvrages de prosopographie. La nouvelle édition d'al-Balḥī donne la même leçon. Voir *supra*, n. 54. Al-Ḥusayn b. Saʿīd al-Ahwāzī est un théologien šīcite contemporain du dixième imam ʿAlī al-Hādī al-Naqī (m. 254/868) et du onzième al-Ḥasan al-ʿAskarī (m. 260/874). Il compose avec son frère al-Ḥasan une trentaine de traités, notamment une réfutation des *ḡulāt* (*Kitāb al-radd ʿalā l-ḡulāt*). Voir Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Iḥṭiyār maʿrifat al-riḡāl* (*Riḡāl al-Kaššī*), éd. Ġawād al-Qayyūmī al-Iṣfahānī (Qom, Muʿassasat al-našr al-islāmī, 1427/2006), § 346, p. 445; al-Naḡāšī, *Riḡāl*, p. 58-60.

<sup>59</sup> Al-Aš<sup>c</sup>arī fait ici référence au *Kitāb iḥṭilāf al-nās fī l-imāma* attribué à Abū ʿĪsā l-Warrāq. Voir *supra*, n. 33.

<sup>60</sup> Ibn al-Rawāndī (m. fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle) est grammairien et théologien originaire du Ḥurāsān de formation muʿtazilite qui se retourne ensuite contre ce courant en composant notamment un *Kitāb faḍīḥat al-muʿtazila*. Il rédige également un *Kitāb al-imāma* dans lequel il défend les thèses šīcites sur cette question, ce qui lui vaut la mention dans cette liste d'al-Aš<sup>c</sup>arī bien que les théologiens šīcites eux-mêmes ne le considèrent pas comme faisant partie des leurs, contrairement à Abū ʿĪsā l-Warrāq qui est parfois cité par ces derniers. Il est considéré comme hérétique par les muʿtazilites comme par les šīcites. Voir Paul Kraus et Georges Vajda, «Ibn al-Rawāndī or al-Rewendī», EI2, vol. 3 (1969), p. 905-906; J. Van Ess, *Theology and*

l'imamat.

*Le šī'isme domine à Qom, dans le royaume idrisside, c'est-à-dire à Tanger et ses environs, et à Kūfa.*

Dans le passage ci-dessus, si l'entièreté de la section n'est pas un simple calque textuel, il faut tout de même noter que la structure générale du propos est identique puisque les sections prosopographique et topographique sont couplées chez les deux auteurs. De plus, le contenu diffère peu en ce que la majorité des auteurs et des lieux cités sont identiques. Surtout, des formulations précises sont reprises à l'identique chez les deux auteurs :

- la phrase introductive (*riġāl [...] wa-mu'allifū kutubi-him*)
- la précision sur l'obédience de Hišām b. al-Ḥakam, seul savant à propos duquel le sous-groupe šī'ite auquel il appartient est cité ;
- la mention spécifique de la ville de Tanger au sein du royaume idrisside.

Il est donc possible, à propos de cette section, de faire l'hypothèse, ou bien que nos deux auteurs partagent une source commune, ou bien que l'un est la source de l'autre.

### 2.3. Section historique sur les révoltes 'alides

Plus haut<sup>61</sup>, nous avons déjà mis en avant le parallèle existant entre les sections respectives des deux auteurs portant sur la «Mention des membres de la famille du Prophète qui se sont révoltés». Le texte d'al-Balḥī est plus fourni, avec notamment de longues citations de poèmes sur les personnages mentionnés, alors que celui d'al-Aš'arī est plus concis et ne conserve que les données historiques de premier plan. Malgré ces différences marginales, ces deux passages forment un calque textuel significatif. En effet, les deux auteurs citent vingt-sept personnages et leurs révoltes dans le même ordre – al-Aš'arī en ajoute comme nous l'avons vu un vingt-huitième (*al-maqtūl 'alā l-dakka*) et ne manque qu'un seul des personnages cités par al-Balḥī, à savoir Muḥammad b. Ġa'far b. al-Ḥasan, fils du sixième imam Ġa'far al-Šādiq, qui se révolte contre le calife al-Ma'mūn à La Mecque en 200/815<sup>62</sup>. Ainsi, ou

*Society*, vol. 4, p. 333 sqq. Pour une liste de ses œuvres, voir *ibid.*, vol. 6, p. 433-438. Voir également les remarques de D. Gimaret et G. Monot dans le passage parallèle d'al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, p. 550, n. 49.

<sup>61</sup> Voir *supra*, p. 45.

<sup>62</sup> MB 104-116 ; MA 75-85. Voici la liste des personnages cités pour leur révolte : al-Ḥusayn b. 'Alī (m. 61/680), troisième imam šī'ite tué à Karbalā' ; Zayd b. 'Alī (m. 122/739), fils du quatrième imam 'Alī Zayn al-'Ābidin, exécuté à Kūfa sous le règne

bien nos deux auteurs ont ici une source commune, ou bien al-Balḥī est la source d'al-Aš'arī – puisque le vingt-huitième événement ajouté par al-Aš'arī est chronologiquement postérieur d'une vingtaine d'années aux événements cités par al-Balḥī<sup>63</sup>.

Pour trancher cette alternative, penchons-nous désormais sur leurs exposés respectifs à propos des šī'ites «exagérateurs» (*ḡulāt*), qui contiennent des éléments déterminants pour cette problématique.

de Hišām b. °Abd al-Malik, figure éponyme du courant zaydite; Yaḥyā b. Zayd (m. 125/743) fils du précédent, qui se révolte dans le Ḥurāsān et meurt au combat; Muḥammad b. °Abdallāh, connu sous le nom d'al-Nafs al-Zakiyya (m. 145/762), qui se révolte à Médine contre le calife al-Manšūr; Ibrāhīm b. °Abdallāh (m. 145/763), frère du précédent, qui se révolte parallèlement à ce dernier à Bašra et conquiert les régions aux alentours; al-Ḥusayn b. °Alī b. al-Ḥasan (m. 168/786), qui se révolte à Médine et meurt au combat à Faḥḥ près de La Mecque; Yaḥyā b. °Abdallāh (m. 175/803), qui se révolte dans le Daylam contre le calife Hārūn al-Rašīd et meurt emprisonné; Muḥammad b. Ġa'far b. Yaḥyā, qui se révolte en 182/798 et conquiert Tahert en Afrique du Nord avant de mourir empoisonné; Muḥammad b. Ibrāhīm (m. 199/815), connu sous le nom de Ibn Ṭabāṭabā, qui mène une révolte à Kūfa sous le règne d'al-Ma'mūn; Muḥammad b. Muḥammad b. Zayd (m. 201/216-7), qui se révolte sous le même calife; Ibrāhīm b. Mūsā (m. 210/825), fils du septième imam Mūsā al-Kāzīm, qui se révolte et prend le contrôle du Yémen puis de La Mecque; Ġa'far b. Ibrāhīm (appelé Abū Ġa'far b. Ibrāhīm chez al-Aš'arī), qui se révolte en 207/822 au Yémen contre al-Ma'mūn; Muḥammad b. al-Qāsim, qui se révolte en 217/832 dans le Ḥurāsān contre le calife al-Mu'tašim; Muḥammad b. Ġa'far b. Muḥammad, qui se révolte à La Mecque en 200/815; al-Aftas (appelé Ibn al-Aftas chez al-Balḥī), qui se révolte en 200/815 à Médine; °Alī b. Muḥammad b. °Īsā, qui se révolte et meurt sous le califat d'al-Mu'tašim ou d'al-Wāṭiq; al-Ḥusayn b. Zayd (m. 250/864), qui se révolte au Ṭabaristān; Muḥammad b. Ġa'far b. al-Ḥasan, qui se révolte à Ray et est emprisonné par le gouverneur Muḥammad b. Ṭāhir, en poste dans le Ḥurāsān entre 248/863 et 259/872 (absent chez al-Aš'arī); al-Ḥasan b. Aḥmad b. Ismā'īl al-Kawkabī (m. ca 253/866), qui se révolte à Qazwīn; Abū l-Ḥusayn b. Yaḥyā (m. 250/864), qui se révolte à Kūfa contre le calife al-Musta'in; al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Ḥamza, qui se révolte sous le même calife en 251/865 et n'est libéré que sous le calife al-Mu'tamid; Ibn al-Aftas, qui se révolte à Kūfa sous le califat d'al-Musta'in ca 252/866; Ismā'īl b. Yūsuf (m. 252/865), qui se révolte à Médine en 250/864; Muḥammad b. Yūsuf (m. 251/865), frère du précédent, qui continue sa révolte à Bahrein; Ibn Mūsā b. °Abdallāh, qui se révolte en 251-2/866 à Médine; °Abdallāh b. Mu'āwiya (m. 131/747), qui se révolte à Kūfa; °Alī b. Muḥammad (?), dit *šāhib al-Bašra* (m. 270/883), meneur de la révolte des Zanḡ en Irak de 255/868 à 270/883; *al-maqtūl °alā l-dakka* (m. 291/904), meneur d'une révolte qarmate sous le règne du calife al-Muktafi (absent chez al-Balḥī). Sur ces figures °alides, voir al-Iṣfahānī, *Maqtūl al-Ṭālibiyyīn*, index. Voir également les références données par H. Ritter en note de son édition du texte d'al-Aš'arī, MA 75-85. Ainsi, seul un personnage (Muḥammad b. Ġa'far b. al-Ḥasan) cité par al-Balḥī est absent chez al-Aš'arī. À l'inverse, al-Aš'arī n'ajoute qu'un seul personnage (*al-maqtūl °alā l-dakka*) à la liste d'al-Balḥī.

<sup>63</sup> Voir supra, p. 45.

#### 2.4. Exposé sur les šīcites «exagérateurs» (gulāt)

La section commune aux *Maqālāt* d'al-Balĥī et d'al-Ašcārī contenant les parallèles les plus longs et le plus exacts est celle portant sur les šīcites «exagérateurs» (*gulāt*, *ahl al-guluww*, *gāliya*) qui constitue un verbatim long de plusieurs pages<sup>64</sup>. Les šīcites catégorisés comme *gulāt* forment une nébuleuse de groupes <sup>3</sup>alides, ou proto-šīcites, actifs notamment durant les trois premiers siècles de l'islam (I<sup>er</sup>/VII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècles), principalement en Mésopotamie<sup>65</sup>. Ils sont les acteurs de révoltes constantes contre le califat<sup>66</sup>. Caractérisés par leur messianisme ainsi que par leurs doctrines ésotériques, ces groupes ont la particularité d'être considérés hérétiques par tous les courants de l'islam, y compris l'orthodoxie šīcite postérieure<sup>67</sup>. Ces groupes incarnent ainsi l'hérésie par excellence dans la tradition canonique musulmane et occupent de ce fait une place déterminante dans le discours doxographique, ce qui est par ailleurs démontré par le fait qu'al-Ašcārī leur dédie la toute première section de son traité.

Dans leur section sur ces groupes, nos deux auteurs exposent les doctrines ésotériques qui leur sont attribuées. Chez al-Balĥī, cette section vient conclure l'exposé sur les groupes imamites et se trouve suivie par la présentation des révoltes šīcites, alors que chez al-Ašcārī, elle sert d'introduction à l'exposé sur les šīcites dans leur ensemble. Cette section sur les *gulāt* est centrale pour la comparaison des deux traités car, bien que

<sup>64</sup> MB 97-104; MA 5-16. Le terme hérésiographique *gulāt* (sing. *al-gālī*) est le participe actif de la racine *ġ-l-w* qui signifie l'exagération. Cette racine est employée à la forme verbale dans le Coran (Coran IV, 171; V, 77) pour désigner la divinisation de Jésus attribuée aux chrétiens, ainsi que la doctrine trinitaire dans son ensemble. Al-Šahrastānī rapporte ainsi le *ḥadīṭ* prophétique (sûrement apocryphe) suivant : «Les assimilationnistes sont les juifs de cette nation, et les rāfiḍites en sont les chrétiens.» Il affirme ailleurs : «Leurs thèses erronées [celles des *gāliya*] sont issues [...] des doctrines des juifs et des chrétiens : car les juifs assimilent le Créateur à la créature, et les chrétiens assimilent la créature au Créateur.» Voir al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, p. 121-121 et 507. Sur les différents usages de cette catégorie dans le corpus hérésiographique et non-hérésiographique, voir *infra*, n. 96 et 97.

<sup>65</sup> Sean W. Anthony, «Ghulāt (extremist Shi'īs)», EI3, 1<sup>re</sup> éd. en ligne 2018.

<sup>66</sup> W. Montgomery Watt, «Shi'ism under the Umayyads», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n<sup>o</sup> 3-4 (1960), p. 158-172; William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians : Shiite Extremists in Early Muslim Iraq* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008).

<sup>67</sup> M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam. The Ghulat Muslims and their Beliefs* (Londres, 2017); M. A. Amir-Moezzi, «Les imams et les ghulāt. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme "modéré" et shi'isme "extrémiste"», *Shii Studies Review*, vol. 4 (2020), p. 5-38.

les sources ultérieures aient préservé des éléments de l'exposé d'al-Balḥī sur ces groupes, nous ne disposons avant la parution de l'édition complète de ses *Maqālāt* de presque aucune information concordante sur la structure interne et la situation de ce passage dans son exposé général sur les šī'ites<sup>68</sup>. Or, comme nous allons le voir, c'est précisément à partir de ce passage qu'il est possible d'affirmer qu'al-Balḥī est la source d'al-Aš'arī sur les šī'ites.

Le tableau ci-dessous (tabl. 2) offre un aperçu de la structure parallèle (signalée par des astérisques) de cette section chez les deux doxographes.

Notons tout d'abord que, chez al-Balḥī, ce passage ne représente pas une section à part entière mais est intégré à l'exposé sur les imames alors que, chez al-Aš'arī, il constitue une section indépendante explicitement dédiée à la *gāliya* (terme par ailleurs absent chez al-Balḥī<sup>69</sup>). Toutefois, cette section représente bien une unité textuelle autonome chez al-Balḥī. En effet, chez ce dernier, cette section suit l'exposé sur les groupes liés à chaque imam, à la fin duquel al-Balḥī cite Abū 'Īsā l-Warrāq comme source du passage précédent<sup>70</sup>, et se trouve suivi par la section sur «La mention des membres de la famille du Prophète qui se sont révoltés et ont appelé à les suivre». Le passage sur les doctrines ésotériques de ces groupes chez al-Balḥī, bien qu'il ne soit pas explicitement présenté comme une section autonome, est donc précédé et suivi par une rupture textuelle franche – ceci du fait de la citation évoquée mais également du contenu et du style de rédaction.

Quant au texte, les présentations respectives de nos deux auteurs se suivent au mot près sur une dizaine de pages et, mis à part quelques modifications marginales<sup>71</sup>, elles constituent un verbatim l'une de l'autre.

<sup>68</sup> Ceci est notamment remarqué et déploré à de nombreuses reprises par J. Weaver dans sa monographie à paraître. Voir J. Weaver, *The Shi'a in Iraqi Heresiography*, p. 80, 143, 155-156, 192-193.

<sup>69</sup> Voir *infra*, p. 66.

<sup>70</sup> Voir *supra*, n. 33.

<sup>71</sup> Al-Aš'arī place la *ḥarbiyya* après les partisans de 'Abdallāh b. Mu'āwiya et les considère comme un groupe distinct (MA 7) alors qu'al-Balḥī les présente comme un seul et même groupe (MB 97); al-Balḥī dédie un passage aux dissensions parmi la *ḥarbiyya* et sur l'occultation de 'Abdallāh b. Mu'āwiya (MB 98) qu'al-Aš'arī ne reproduit pas dans son exposé; al-Aš'arī abrège l'exposé des doctrines cosmogoniques de la *muḡiriyya* (MA 8) présent chez al-Balḥī (MB 99) qui porte sur la doctrine de ce groupe selon laquelle Dieu serait un homme de lumière dont chacun des membres correspondrait à une lettre du nom suprême de Dieu, al-Aš'arī citant par ailleurs la lettre *hā*<sup>3</sup> comme symbolisant les parties génitales de cette figure alors qu'al-Balḥī cite le *ṣād*; al-Aš'arī saute le passage sur les conflits internes à la *muḡiriyya* présent

TABLE 2 : Les šīcites «exagérateurs» (*ġulāt*)

Al-Balĥī, MB, section sans titre, p. 97-104	Al-Ašcarī, MA, <i>Al-ġāliya</i> , p. 5-16
* <i>Bayāniyya</i>	* <i>Bayāniyya</i>
* <i>Ġannāḥiyya</i>	* <i>Ġannāḥiyya</i>
* <i>Ḥarbiyya</i>	* <i>Ḥarbiyya</i>
* <i>Muġīriyya</i>	* <i>Muġīriyya</i>
* <i>Manšūriyya</i> : <i>yaʿfūriyya</i> , <i>tamīmiyya</i> , <i>sabābiyya</i>	* <i>Manšūriyya</i>
* <i>Ḥaṭṭābiyya</i> : * <i>maʿmariyya</i> / <i>yaʿmūniyya</i> , * groupe non nommé, * <i>ʿumayriyya</i> , * <i>mufaḍḍaliyya</i>	* <i>Ḥaṭṭābiyya</i> : * <i>maʿmariyya</i> / <i>yaʿmūniyya</i> , * <i>bazīġiyya</i> , * <i>ʿumayriyya</i> , * <i>mufaḍḍaliyya</i>
Passage sur la <i>zaydiyya</i>	
* Ceux qui ont réclamé l'imamat en dehors des Banū Hāšim	* Ceux qui ont réclamé l'imamat en dehors des Banū Hāšim
	Défenseurs de la divinité de Salmān al-Fārsī
	<i>Ḥulūliyya</i> (défenseurs de la métem- psychose, <i>tanāsuh</i> , <i>ḥulūl</i> )
	Défenseurs de la divinité de ʿAlī
	Partisans de Šarīʿī et <i>nuṣayriyya</i>
	<i>Sabaʿiyya</i>
	<i>Mufawwiḍa</i>

Or plusieurs éléments permettent de fonder l'hypothèse qu'al-Balḥī est la source directe d'al-Aš'arī dans cette section. Tout d'abord, al-Aš'arī intègre à sa version une correction formulée à la première personne par al-Balḥī. En effet, lorsqu'il aborde les doctrines d'une scission de la *ḥaṭṭābiyya*, al-Balḥī fait la remarque suivante :

Ils se nomment la *ma'cariyya*<sup>72</sup>, mais je pense (*anā azunnu*) qu'il s'agit de la *ya'mūniyya* et qu'il y a une erreur d'écriture (*taṣḥīf*) quant [au nom] *ma'cariyya*, ou peut-être que l'erreur porte sur [le nom] *ya'mūniyya*<sup>73</sup>.

Al-Aš'arī intègre cette remarque dans son passage parallèle sur ce groupe :

Ils se nomment la *ma'cariyya*, mais on dit (*yuqāl*) également qu'ils se nomment la *ya'mūniyya*<sup>74</sup>.

chez al-Balḥī (MB 99) ; al-Aš'arī saute un passage sur la scission en deux branches de la *manṣūriyya* présent chez al-Balḥī (MB 100-101) ; dans la présentation des sous-groupes de la *ḥaṭṭābiyya*, al-Aš'arī nomme un groupe la *bazīgiyya* (MA 12) dont on retrouve les doctrines au même endroit chez al-Balḥī mais sans que le groupe ne soit nommé (MB 102) ; al-Balḥī cite un personnage nommé Sirrī l-Aqṣam aux côtés de 'Umayr b. al-Bayān (MB 102) alors qu'al-Aš'arī omet le premier tout en citant le second (MA 12-13). Mis à part ces divergences de contenu, les principales différences concernent la structuration du texte. Sur ce dernier point, voir *infra*, p. 63.

<sup>72</sup> Les deux lectures *ma'car* / *ma'cariyya* (معمرية) et *mu'ammār* / *mu'ammariyya* (معمرية) sont admises du fait que le *ductus* consonantique ne présente pas de différence graphique autre que la *šadda* annonçant le redoublement du second *mīm*, qui n'est généralement pas indiquée dans les manuscrits. Voir H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die 'Alawiten* (Zürich / Munich, Artemis, 1982), p. 209 *sqq.* ; M. J. Mashkour, *Les sectes shiites : Traduction annotée avec introduction* (Téhéran, 1980), p. 60-62 ; M. A. Amir-Moezzi, « *Khḥaṭṭābiyya* », *Encyclopaedia iranica* [en ligne], 2013.

<sup>73</sup> *Wa-anā azunnu hā'ulā'i l-ya'mūniyya wa-an yakūna fī l-ma'cariyya taṣḥīf aw la'alla l-taṣḥīf al-ya'mūniyya*, MB 103. C'est nous qui soulignons dans la traduction. Cette remarque d'al-Balḥī repose sur la similitude du *ductus* consonantique de ces deux noms dans une graphie arabe privée de points diacritiques (*al-ya'mūniyya* = المعنوية / المعمرية (= *al-ma'cariyya* / *mu'ammariyya*). L'erreur de copie ou de lecture du copiste est donc en effet probable. Par ailleurs, il est également possible de lire le nom *ya'fūriyya* (العفورية), comme le proposent W. Madelung et Paul E. Walker dans leur édition du texte du *Kitāb al-šağara* d'Abū Tammām. Sur cette dernière possibilité, voir *infra*, n. 75.

<sup>74</sup> *Wa-hum yusammūna l-ma'cariyya wa-yuqāl inna-hum yusammūna l-ya'mūniyya*, MA 11. C'est nous qui soulignons dans la traduction. H. Ritter indique dans l'apparat critique que tous les manuscrits à sa disposition citent *ya'mūniyya*, ce qui diffère donc du *ya'mūniyya* que nous trouvons chez al-Balḥī. Toutefois, cette différence est négligeable puisqu'il n'est pas étonnant qu'une faute de copie soit commise concernant un nom propre à propos duquel les auteurs eux-mêmes évoquent leur doute quant à sa lecture et la probabilité de fautes de copies. De plus, une erreur de copie ou de lecture est possible du fait de la ressemblance du *ductus* consonantique

L'usage spécifique du terme *tashīf*, qui renvoie à une erreur textuelle (par exemple une erreur de copiste), indique selon toute vraisemblance qu'al-Balḥī propose ici l'émendation d'une source qu'il a sous les yeux. Par ailleurs, cette émendation est explicitement une proposition personnelle puisqu'elle est formulée à la première personne du singulier (*anā azunnu*), ce qui indique une intervention directe dans le texte de la part de l'auteur. Dans son passage parallèle, al-Aš'arī reprend donc cette remarque d'al-Balḥī et l'intègre à son texte en la passant à la forme passive (*yuqāl*), ce qui dépersonnalise la remarque d'al-Balḥī et supprime le signe de l'usage direct d'une source<sup>75</sup>. La remarque d'al-Balḥī étant formulée à la première personne et sa précision ne pouvant être qu'absente de sa source puisqu'il s'agit d'une correction apportée à celle-ci, il est exclu que ce passage provienne d'une source commune aux deux auteurs<sup>76</sup>. Au contraire, il est bien plus probable qu'al-Balḥī soit la source

des deux noms sans points diacritiques : (*al-ya<sup>c</sup>mūniyya* = العمومه / العمومه (= *al-ya<sup>c</sup>mūmiyya*). Cette différence entre les deux textes ne remet donc pas en cause le lien de dépendance textuelle entre ces deux passages.

<sup>75</sup> Abū Tammām (iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle), qui a lui aussi pour source al-Balḥī, conserve également la trace de l'ambiguïté du nom de ce groupe, bien qu'il opte quant à lui pour la lecture *ya<sup>c</sup>fūriyya* : « Le septième groupe est la *ya<sup>c</sup>fūriyya* remontant à Muḥammad b. Ya<sup>c</sup>fūr et ils sont aussi connus en tant que *mu<sup>c</sup>ammariyya* », voir Abū Tammām, *Kitāb al-šağara*, éd. W. Madelung et P. E. Walker, *An Ismaili Heresiography : The «Bāb al-Shayṭān» from Abū Tammām's Kitāb al-Shajara* (Leyde / Boston, Brill, 1998), p. 113 du texte arabe et p. 104 de la traduction anglaise. W. Madelung et P. Walker mentionnent le parallèle avec le texte d'al-Aš'arī en note de bas de page. Sur le fait qu'al-Balḥī soit la source d'Abū Tammām, voir *ibid.*, p. 10-13 (notons que les éditeurs ne disposaient pas de l'édition complète des *Maqālāt* d'al-Balḥī). La mention d'un doute sur le nom de ce groupe n'est pas présente dans le corpus hérésiographique šī'ite dans lequel seul le nom *ma<sup>c</sup>mariyya* / *mu<sup>c</sup>ammariyya* est évoqué. Voir al-Nawbaḥṭī, *Firaq*, p. 39-41 ; al-Qummī, *Al-maqālāt wa-l-firaq*, p. 53-54. La mention d'une erreur de copie ou d'un doute sur le nom de la *ma<sup>c</sup>mariyya* semble donc être propre au corpus dépendant d'al-Balḥī comme source, comme c'est le cas d'Abū Tammām et d'al-Aš'arī.

<sup>76</sup> Il s'agit par ailleurs de la seule remarque à la première personne d'al-Balḥī qui est reprise par al-Aš'arī dans ce passage. Voir MB 87 sur la Butriyya de Ḥasan b. Šāliḥ b. Ḥayy, MB 90 sur la Musliimiyya, MB 111-112 sur la révolte de Yahyā b. ʿUmar et comparer respectivement à MA 68-69, 22, 84. Il y a donc deux possibilités : 1) al-Balḥī n'est la source d'al-Aš'arī que dans cette section spécifique sur les *gulāt* ; 2) al-Aš'arī ne reprend que cette unique remarque car est la seule à concerner l'intégrité du texte de la source utilisée, à la différence des autres remarques personnelles d'al-Balḥī qui sont des anecdotes personnelles rapportées à propos de tel ou tel groupe (MB 87, 90, 111-112). Nous supposons la seconde hypothèse plus probable au vu des parallèles textuels existants dans d'autres passages sur les šī'ites exposés au cours de cet article. J. Weaver remarque également que les remarques personnelles d'al-Balḥī ne sont pas reprises par al-Aš'arī mais, ne disposant pas de la partie sur les

directe d'al-Aš'arī et lui transmette une source plus ancienne.

Par ailleurs, la structure de cette section chez al-Aš'arī permet également de renforcer cette hypothèse. En effet, al-Balḥī met un terme à sa description des doctrines des *gūlāt* avec un paragraphe de conclusion (étrangement précédé et suivi de remarques à propos des groupes zaydites) qui lui permet de faire la transition avec la section suivante dédiées aux révoltes 'alides :

Ainsi, tous ceux parmi les imamites qui ont fait sortir l'autorité du clan des Banū Hāšim et l'ont revendiquée (*ra'ā*) pour eux-mêmes sont 'Abdallāh b. 'Amr b. Ḥarb al-Kindī, Bayān b. Sam'ān al-Tamīmī, al-Muḡīra b. Sa'īd al-'Iḡlī, Abū Maṣṣūr al-'Iḡlī, son fils Ḥasan, et Abū l-Ḥaṭṭāb al-Asadī. Abū l-Ḥaṭṭāb prétendait être supérieur aux Banū Hāšim<sup>77</sup>.

Al-Aš'arī reproduit également ce passage avec des variations négligeables (signalées en italique) :

Ainsi, tous ceux parmi les imamites – ceux qui affirment la nomination de 'Alī – qui ont fait sortir l'autorité du clan des Banū Hāšim et l'ont revendiquée (*idda'ā*) pour eux-mêmes sont au nombre de six : 'Abdallāh 'Amr b. Ḥarb al-Kindī, Bayān b. Sam'ān al-Tamīmī, al-Muḡīra b. Sa'īd, Abū Maṣṣūr, Ḥasan b. Abū Maṣṣūr et Abū l-Ḥaṭṭāb al-Asadī. Abū l-Ḥaṭṭāb prétendait être supérieur aux Banū Hāšim<sup>78</sup>.

Al-Aš'arī place bien cette remarque au même endroit de la progression du texte qu'al-Balḥī, c'est-à-dire après la description de la *mufaddaliyya*. Mais, alors que ce passage signalait la conclusion du texte d'al-Balḥī, al-Aš'arī introduit ensuite six nouveaux groupes absents du texte de ce dernier<sup>79</sup> (voir tabl. 2). De plus, al-Aš'arī introduit ce passage par la phrase à la première personne «À notre époque...» (*wa-qad qāla fī 'asri-nā*), ce qui renforce la probabilité que toute la section qui suit soit un ajout personnel d'al-Aš'arī au texte d'al-Balḥī. Par ailleurs, l'hypothèse que la source du paragraphe cité ci-dessus soit al-Balḥī est renfor-

*gūlāt* seulement accessible depuis l'édition complète, il n'a pas à sa disposition le passage que nous discutons ici. Voir J. Weaver, *The Shī'a in Iraqi Heresiography*, p. 181 sqq.

<sup>77</sup> *Qālū fa-ḡamī' man aḥraḡa l-amr min Banī Hāšim min al-imāmiyya wa-ra'ā l-amr li-naḡsi-hi 'Abdallāh b. 'Amr b. Ḥarb al-Kindī wa-Bayān b. Sam'ān al-Tamīmī wa-l-Muḡīra b. Sa'īd al-'Iḡlī wa-Abū Maṣṣūr al-'Iḡlī wa-Ḥasan ibnu-hu wa-Abū l-Ḥaṭṭāb al-Asadī wa-za'ama Abū l-Ḥaṭṭāb anna-hu aḡḡal min Banī Hāšim*, MB 103.

<sup>78</sup> *Fa-ḡamī' man aḥraḡa l-amr min Banū Hāšim min al-imāmiyya alladīna yaqūlūna bi-l-naṣṣ 'alā 'Alī wa-dda'a l-amr li-naḡsi-hi sitta 'Abdallāh b. 'Amr b. Ḥarb al-Kindī wa-Bayān b. Sam'ān al-Tamīmī wa-l-Muḡīra b. Sa'īd wa-Abū Maṣṣūr wa-l-Ḥasan b. Abū Maṣṣūr wa-Abū l-Ḥaṭṭāb al-Asadī wa-za'ama Abū l-Ḥaṭṭāb anna-hu aḡḡal min Banū Hāšim*, MA 13.

<sup>79</sup> MA 13-16.

cée par le fait qu'al-Ḥasan b. Abū Maṣṣūr ait déjà été cité par al-Balḥī dans sa section précédente sur les imams, alors que le réarrangement des sections entrepris par al-Aš'arī, qui renvoie quant à lui les groupes réunis autour des imams à une section ultérieure, a pour conséquence que ce personnage n'est cité que plus tard dans son traité<sup>80</sup>. La présence de ce paragraphe sur les personnes qui ont revendiqué l'imamat, qui vient rompre la logique de l'exposé d'al-Aš'arī, semble donc être un vestige de la structure de l'exposé original d'al-Balḥī – chez lequel ce passage est un paragraphe de conclusion – conservé dans le texte d'al-Aš'arī. De plus, la présence de ce paragraphe, accompagné du marqueur d'autorité qui le suit, représente une rupture textuelle claire dans l'exposé et indique qu'al-Aš'arī change ici de source ou qu'il s'agit désormais de son propre propos. Cette rupture est d'autant plus nette que le style du texte d'al-Aš'arī après ce paragraphe ne correspond pas à celui du segment précédent partagé avec al-Balḥī. En outre, cette introduction de six groupes supplémentaires vient rompre la logique chronologique de l'exposé précédent puisque l'avant-dernier groupe ajouté par al-Aš'arī est la *saba'iyya*, groupe fondateur du *guluww* remontant à l'époque de 'Alī b. Abī Ṭālib<sup>81</sup>.

Ces nouveaux éléments, que l'édition complète du texte d'al-Balḥī met à notre disposition, permettent dès lors d'établir que ce dernier est bien la source directe d'al-Aš'arī dans son exposé sur les šī'ites et, de manière plus évidente encore, sur les groupes catégorisés comme *gulāt*<sup>82</sup>.

Par ailleurs, les points soulevés ici rendent nécessaire une réévaluation des hypothèses formulées avant la parution de l'édition complète d'al-Balḥī. En effet, l'hypothèse dominante concernant la section d'al-Aš'arī sur la *gāliya* est qu'elle aurait pour source Abū 'Īsā l-Warrāq<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> MB 100 ; MA 24.

<sup>81</sup> MA 15. Sur ce personnage, voir M. G. S. Hodgson, « 'Abd Allāh b. Saba' », EI2, vol. 1 (1954), p. 51 ; S. W. Anthony, *The Caliph and the Heretic : Ibn Saba' and the origins of Shi'ism* (Leyde / Boston, Brill, 2012).

<sup>82</sup> Cette conclusion vient ainsi renforcer et fonder textuellement les hypothèses soulevées avant l'édition complète du traité d'al-Balḥī par K. Lewinstein et J. Weaver, et infirmer celles de J. Van Ess, voir *supra*, p. 39.

<sup>83</sup> T. Bayhom-Daou, « The Second-Century Šī'ite *Gulāt* : Were They Really Gnostic? » *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol. 5 (2003), p. 22-24. L'analyse de Bayhom-Daou se base sur une comparaison – limitée à de nombreux égards – entre les *Firaq al-šī'a* d'al-Nawbaḥṭi et les *Maqālāt* d'al-Aš'arī ainsi que sur une reprise critique des arguments avancés par W. Madelung dans son article classique sur l'hérésiographie imamite « Bemerkungen zur imamitischen *Firaq*-Literatur ». J. Weaver tend également à préférer l'hypothèse que la source soit al-Warrāq. Voir J. Weaver, *The Shī'a in Iraqi Heresiography*, voir notamment p. 262-263, 266, 288, 303. Sur Abū 'Īsā al-

Toutefois, non seulement la source directe d'al-Aš'arī semble bien plutôt être al-Balḥī mais, de plus, la source d'al-Balḥī lui-même semble difficilement être al-Warrāq. En effet, comme nous l'avons vu plus tôt, l'exposé d'al-Balḥī sur les doctrines des *ḡulāt* est précédé par un paragraphe qui vient conclure la partie sur les imams et leurs groupes et dans lequel al-Balḥī cite al-Warrāq comme source de ce qui précède, non de ce qui suit<sup>84</sup>. Bien qu'une citation ne signifie pas à elle seule et *a priori* un changement de source dans le texte, le fait que cette citation coïncide avec une rupture textuelle dans l'exposé (structure, contenu et style) permet d'avancer que la source d'al-Balḥī dans le passage suivant dédié aux *ḡulāt* n'est pas al-Warrāq – ceci précisément parce que ce dernier est cité comme source de la section précédente. Nous savons toutefois qu'al-Balḥī fait bien usage d'une source dans sa section sur les *ḡulāt* puisqu'il corrige, comme nous l'avons vu, sa source en soulignant une « erreur d'écriture » à propos du nom d'un groupe<sup>85</sup>. Si l'identification de cette source reste à déterminer, nous pouvons en tout cas conclure que la source directe d'al-Aš'arī dans cette section est al-Balḥī et que ce dernier sert d'intermédiaire à la transmission d'une source plus ancienne dont l'identification requiert des recherches ultérieures.

### 3. L'ÉVOLUTION DU GENRE DOXOGRAPHIQUE D'AL-BALḤĪ À AL-AŠ'ARĪ

L'étude des parallèles textuels entre les sections sur les šī'ites dans les *Maqālāt* d'al-Balḥī et celles d'al-Aš'arī permet, comme nous l'avons vu, de déterminer que le premier est la source directe du second dans ces passages. Cette conclusion ouvre donc la possibilité, toujours en comparant les deux traités, d'analyser l'évolution du genre doxographique et, plus spécifiquement, du traitement des hérésies dans le corpus des *maqālāt*. En effet, al-Balḥī et al-Aš'arī ont un usage commun de procédés qui structurent le discours hérésiographique dans nombre de traditions religieuses : mise en scène de la multiplicité des sectes (parfois fictives<sup>86</sup>) à travers un schéma narratif de scissions successives, indi-

Warrāq, voir *supra*, n. 33.

<sup>84</sup> Voir *supra*, p. 47 et n. 33.

<sup>85</sup> Voir *supra*, p. 60.

<sup>86</sup> K. Lewinstein démontre notamment comment l'appellation *ṣufriyya*, désignant au <sup>VI</sup>/<sub>VI</sub><sup>e</sup> siècle un groupe engagé dans un conflit de tribus avec les ibādites à Oman et au Maghreb, devient progressivement sous la plume des hérésiographes musulmans le nom d'une « secte-mère » du ḥariḡisme, dotée *a posteriori* de son fondateur éponyme Ibn Šaffār / al-Ašfār et de doctrines spécifiques. Voir K. Lewinstein, « Making

vidualisation des courants par la nomination des groupes d'après une figure éponyme ou un toponyme et par l'introduction d'anecdotes et de récits<sup>87</sup>, etc. Ces procédés partagés par nos deux auteurs ont vocation à réduire les mouvements politico-religieux secouant la société musulmane ancienne à des «déviances» locales provoquées par les errements d'individus suivis par leurs partisans égarés<sup>88</sup>. En dernière instance, cette représentation du passé a pour fonction de produire une nouvelle mémoire des débuts de l'islam<sup>89</sup>. Toutefois, la comparaison des deux traités montre également des différences significatives dans le traitement des hérésies chez ces deux auteurs. L'analyse de ces écarts nous permet de saisir la façon dont, d'al-Balĥī à al-Aš'arī, le genre doxographique des *maqālāt* évolue et se dote de catégories et de procédés qui consolident sa fonction proprement hérésiographique.

### 3.1. Le développement de la catégorie hérésiographique de *guluww*

La plus importante différence entre les traités d'al-Balĥī et d'al-Aš'arī dans leurs traitements respectifs des šġ'ites concerne l'usage de la notion hérésiographique de *guluww* («exagération») qui désigne, comme nous l'avons vu, certains groupes šġ'ites jugés hérétiques<sup>90</sup>. Chez al-Balĥī, la racine *ġ-l-w* n'est utilisée que dans un unique passage, à la forme verbale, pour désigner les divisions des šġ'ites du temps du premier imam ʿAlī b. Abī Ṭālib. Dans son introduction à la section sur les šġ'ites, al-Balĥī distingue en effet trois groupes parmi ces derniers : 1) un groupe simplement partisan de ʿAlī ; 2) un groupe qui «exagère

and Unmaking a Sect : The Heresiographers and the Ṣufriyya», *Studia islamica*, vol. 76 (1992), p. 75-96.

<sup>87</sup> Sur l'unité structurelle des procédés de production discursive de l'hérésie à travers diverses traditions religieuses, voir John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy : Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and early Christian patterns* (Albany, State University of New York Press, 1998), p. 120-169.

<sup>88</sup> John Wansbrough, *The Sectarian Milieu : Content and composition of Islamic salvation history* (Oxford, Oxford University Press, 1978), p. 98 et 116. Sur la fonction similaire de ces procédés dans l'hérésiographie chrétienne, voir Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles* (Paris, Études augustiniennes, 1985), vol. 2, p. 521-523.

<sup>89</sup> Dariouche Kechavarzi, «Hérésiographie et mémoire des origines en islam : L'effacement de l'apocalyptique dans la représentation des hérésies shġ'ites», *Revue de l'histoire des religions*, vol. 249, n<sup>o</sup> 3 (2022), p. 387-324 ; *id.*, «De l'histoire des hérésies, à l'historiographie des orthodoxies : Étude sur la fonction de l'hérésiographie musulmane à la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle», *Revue de l'histoire des religions*, vol. 250, n<sup>o</sup> 1 (2023), p. 5-32.

<sup>90</sup> Voir *supra*, p. 57.

modérément» (*firqa taġlū qalīlan*) en condamnant l'attitude de °Umar vis-à-vis de °Alī; 3) un groupe qui «exagère de façon extrême et professe de graves doctrines» (*firqa taġlū ġuluwwan šadīdan wa-taḡl qawlan °aẓīman*<sup>91</sup>). Ce dernier groupe désigne dans le texte les adeptes de °Abdallāh b. Saba°, fondateur supposé du *ġuluww*, que °Alī lui-même aurait condamné (*kāna °Alī hamma bi-hi wa-bi-him*<sup>92</sup>). Excepté cette mention rattachée spécifiquement à la *saba°iyya*, on ne trouve dans l'exposé sur les šī°ites d'al-Balḥī aucune autre mention de la racine *ġ-l-w*. Par ailleurs, la racine n'est jamais substantivée pour produire une catégorie à proprement parler. Sous la plume d'al-Balḥī, les groupes °alides menant des révoltes sont bien regroupés, décrits sous des traits communs et rattachés à une généalogie commune mais ils ne sont jamais décrits comme «hérétiques», ni unifiés sous une catégorie commune telle que *ġulāt* ou *ġāliya*. Ils correspondent simplement à diverses «sectes» appartenant au šī°isme.

Au contraire, chez al-Aš°arī, qui traite des mêmes groupes qu'al-Balḥī, ceux-ci sont tous regroupés dans une section spécifique dédiée à la *ġāliya*<sup>93</sup>. La *ġāliya* est présentée comme l'une des trois «espèces» (*šinf*, pl. *ašnāf*) du šī°isme et se trouve définie comme suit :

Parmi eux [les šī°ites] se trouve la *ġāliya*. Ils ne sont appelés la *ġāliya* que parce qu'ils exagèrent (*ġalaw*) quant à °Alī et qu'ils professent à son égard de graves doctrines (*qālū fī-hi qawlan °aẓīman*<sup>94</sup>).

Al-Aš°arī reprend donc comme al-Balḥī la formule *qālū qawlan °aẓīman* mais l'étend à tout un ensemble d'autres groupes et non plus exclusivement à la *saba°iyya*. Surtout, al-Aš°arī substantive la racine *ġ-l-w* et en fait une identité – la *ġāliya* (les «exagérateurs») – commune aux groupes °alides à qui il dédie cette section. Al-Aš°arī reprend donc le texte d'al-Balḥī mais, dans sa nouvelle composition, unifie ces groupes au sein de la catégorie de *ġāliya* et les sépare ainsi du reste des šī°ites. L'apport majeur d'al-Aš°arī dans cette section est donc moins l'ajout de six groupes à la liste d'al-Balḥī<sup>95</sup> que la production, à partir du même texte, d'une catégorie discursive qui les constitue en tant que groupe et d'une nomenclature hérésiographique qui les isole du reste du šī°isme<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> MB 84.

<sup>92</sup> Sur °Abdallāh b. Saba°, voir *supra*, n. 81.

<sup>93</sup> MA 5-16.

<sup>94</sup> MA 5.

<sup>95</sup> Voir *supra*, tabl. 2, p. 59.

<sup>96</sup> L'usage de la catégorie de *ġuluww* et de ses dérivés pour désigner certains groupes šī°ites est antérieur à al-Balḥī et al-Aš°arī puisque les théologiens šī°ites produisent

Al-Ašcārī est donc plus radical qu'al-Balĥī dans sa mise à l'écart de ces groupes šġcites puisque, chez ce dernier, ils ne sont pas explicitement désignés comme hérétiques ni condamnés alors que, chez le premier, ils sont tous désignés par un *nomen odiosum* hérésiographique commun.

Toutefois, si l'on pourrait imputer cet écart de discours et de catégorisation entre al-Balĥī et al-Ašcārī à de possibles différences d'attitude personnelle vis-à-vis des groupes ʿalides, il est selon nous plus pertinent de voir ici à l'œuvre un processus d'émergence progressive et d'affirmation de procédés distinctifs du genre hérésiographique au sein de la tradition des *maqālāt* : définition des hérésies, production de catégories normatives, mise en place d'une nomenclature précise. D'al-Balĥī à al-Ašcārī, on voit ainsi se consolider la catégorie de *ġuluww* en tant que catégorie proprement hérésiographique et se développer un discours sur les groupes concernés qui sont désormais traités *en tant qu'hérésies*<sup>97</sup>. La production de nomenclatures normatives par l'assignation de

dès le II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle tout un genre littéraire de « Réfutation des *ġulāt* » (*al-radd ʿalā l-ġulāt*). Sur ce corpus, voir Wadād al-Qāḏī, «The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya», dans A. Dietrich (dir.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), appendice 1; Hassan Ansari, *L'imamat et l'occultation selon l'imamisme : Étude bibliographique et histoire des textes* (Leyde / Boston, Brill, 2017), p. 237-242. Cette antériorité est également attestée dans le corpus doxographique muʿtazilite : Ğaʿfar b. Ḥarb (m. 236/850) utilise déjà le participe actif pluriel *ġulāt*, le substantif *ġuluww* (*qawl bi-l-ġuluww*, *ahl al-ġuluww*) et le terme *ġāliya* comme substantif et épithète (*ġāliyat al-šġa*, *maqāhib al-šġa l-ġāliya*). Voir Ğaʿfar b. Ḥarb, *Kitāb uṣūl al-niḥal*, éd. J. Van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie : Zwei Werk des Nāšīʿ al-Akbar (gest. 293 H.)* (Beyrouth, Orient-Institut der DMG Beirut, 1971), p. 23, 37, 40, 42. Les hérésiographes šġcites contemporains d'al-Ašcārī et al-Balĥī font également usage de la catégorie : al-Nawbaḥtī utilise le terme *ġāliya* ainsi que le substantif *ġuluww* (*ahl al-ġuluww*) et al-Qummī, dont la source est al-Nawbaḥtī, utilise quant à lui le participe actif *ġulāt* (et une fois la variante *al-ġulāt al-mufrīḥa*). Voir al-Nawbaḥtī, *Firaq*, 35, 61, 41, 71; al-Qummī, *Al-maqālāt wa-l-firaq*, p. 48, 55, 58, 62, 63, 92. Par ailleurs, la catégorie de *ġuluww* est antérieure à son usage hérésiographique pour désigner les šġcites. Voir la note suivante.

<sup>97</sup> Dans une étude sur le développement de la catégorie de *ġulāt*, W. al-Qāḏī distingue trois phases successives : 1) au I<sup>er</sup>/VII<sup>e</sup> siècle, l'application de la critique coranique de la divinisation de Jésus (Coran IV, 171 et V, 77) en tant qu'exagération (*ġuluww*) à la divinisation supposée de ʿAlī b. Abī Ṭālib par certains šġcites, notamment des membres de la *kaysāniyya* issus de la *sabaʿiyya*; 2) à la fin du I<sup>er</sup>/VII<sup>e</sup> siècle et au début du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, le développement d'une critique šġcite du *ġuluww* en tant qu'ensemble de doctrines dont la métempsychose et la transmigration des âmes (*tanāsuḥ*, *ḥulūl*), l'antinomisme (*ibāḥa*), et à nouveau la déification de l'imam; 3) au III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, le développement d'un concept sunnite du *ġuluww* dans la littérature non-hérésiographique, à partir d'al-Ġāḥiẓ (m. 255/868), qui perd en spécificité et tend à désigner de manière plus générale toute personne ou groupe

groupes à des catégories collectives spécifiques est un des traits distinctifs de l'hérésiographie dans diverses traditions religieuses<sup>98</sup>. La production d'une catégorie commune à ces groupes, quelle que soit sa forme (*ahl al-ġuluww*, *al-ġāliya*, *al-ġulāt*), permet en effet de créer de nouvelles lignes de partage entre l'acceptable et l'inacceptable et « peut contribuer à l'édification des cadres théoriques indispensables à l'élaboration de la dogmatique<sup>99</sup> ». C'est ainsi sur la base d'une telle nomenclature que peut se construire « une norme par laquelle "l'orthodoxie" peut être distinguée de "l'hétérodoxie" et que cette dernière peut être identi-

défendant le šīcisme, critiquant les compagnons du Prophète, étant perçu comme anthropomorphiste, etc. Voir Wadad al-Qāḍī, « The Development of the Term *Ghulāt* », p. 295-319. Notons toutefois que dès la fin du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle et au début du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, les lexicographes musulmans développent déjà un concept de *ġuluww* ayant une signification de portée générale en tant qu'« exagération blâmable » vis-à-vis des choses et dont la signification religieuse n'est d'ailleurs appliquée qu'aux ḥariġites. C'est notamment le cas de Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (157/774-242/838), lui-même élève de Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-Muṭannā (110/728-209/824). Voir Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amṭāl*, éd. ʿAbd al-Maġīd Qaṭāmiš (Damas, Dār al-Maʿmūn li-l-turāṭ, 1400/1989), p. 219-220. Ce n'est que sous la plume des doxographes du IV<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle que les écrits de ces lexicographes sont appliqués aux šīcites *ġulāt*. Voir Abū Hātim al-Rāzī (m. 322/934-35), *Kitāb al-zīna*, éd. Cornelius Berthold, *Die Häresiographie im Kitāb az-Zīna des Abū Hātim ar-Rāzī. Textanalyse, Edition und deutsche Zusammenfassung* (Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2019), p. 77-81. On trouve toujours des traces de ce premier usage de portée générale et non spécifique de l'accusation de *ġuluww* dans l'hérésiographie de la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle et du début du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle : al-Ašʿarī condamne la doctrine d'Abū l-Huḍayl sur l'union des contraires en tant que *ġuluww* et al-Nawbaḥtī accuse de la même manière les disciples de Ġaḥm b. Šafwān, pourtant murġīites. Voir MA 312; al-Nawbaḥtī, *Firaq*, p. 6. De plus, même dans son usage hérésiographique commun, la catégorie *ġulāt* est parfois étendue à d'autres groupes que les šīcites ainsi qu'à des groupes non-musulmans. C'est notamment le cas d'Abū Hātim al-Rāzī qui compare « les *ġulāt* de cette communauté et d'autres communautés » (*al-ġulāt fi ḥādīhi l-umma wa-fi ġayri-hā min al-umam*), à savoir les « *ġulāt* zoroastriens » (*ġulāt al-maġūs*) aux « *ġulāt* musulmans » (*ġulāt fi ḥādīhi l-umma*) et aux « *ġulāt* juifs » (*ġulāt min al-yahūd*). Voir al-Rāzī, *Kitāb al-iṣlāḥ*, éd. Ḥasan Mīnūčehr et Mehdī Moḥaq-qeq (Montréal / Téhéran, Moʿasese-ye moṭāleʿāt-e eslāmī, 2004), p. 159-161. En ce qui concerne la signification du terme *ġuluww* appliquée aux šīcites, comme le remarque al-Qāḍī dans son étude, la divinité supposée de ʿAlī se formule avant tout par le refus de sa mort et l'annonce de son retour messianique. Par ailleurs, l'analyse critique du corpus hérésiographique ainsi que l'étude des sources antérieures au III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle portant sur les *ġulāt* šīcites montrent que ces groupes sont avant tout structurés par la défense du messianisme et l'annonce de l'imminence de la fin des temps qui motive leurs révoltes, ceci quand bien même ils défendraient également des doctrines ésotériques telles que rapportées dans l'hérésiographie. Voir D. Kechavarzi, « Hérésiographie et mémoire des origines en islam », p. 394 sqq.

<sup>98</sup> J. B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, p. 122-124.

<sup>99</sup> A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, vol. 2, p. 552.

fiée comme l'hérésie de certains groupes spécifiques<sup>100</sup> ». L'affirmation progressive de la catégorie de *guluww* que l'on distingue d'al-Balĥī à al-Aš'arī montre ainsi une tendance, au sein du genre des *maqālāt*, à l'affirmation de la fonction hérésiographique des sections portant sur les groupes musulmans hétérodoxes.

### 3.2. Ordonnancement de l'exposé et prolifération des hérésies

Le second apport majeur d'al-Aš'arī dans sa reprise de la description des groupes šī'ites d'al-Balĥī est sa transformation de la structure de l'exposé, notamment son introduction d'un motif numérique permettant de réordonner la présentation des groupes et sous-groupes šī'ites, accentuant ainsi la mise scène de leur supposée prolifération.

En effet, al-Balĥī et al-Aš'arī insistent tous deux sur la multiplicité des groupes šī'ites puisqu'ils ordonnent leurs présentations respectives en suivant un schéma de scissions permanentes de chaque groupe en sous-groupes à la mort de chaque imam. Cette centralité de la division et de l'hétérogénéité des groupes traités est déjà signalée par le terme qui sert conventionnellement à les désigner, à savoir celui de *firqa* (pl. *firaq*, «groupe», «secte»). En effet, le terme *firqa*, provenant de la racine *f-r-q*, traduit principalement l'idée de séparation et de scission d'un tout<sup>101</sup>. La «secte» du doxographe est donc avant tout une section, une scission, une déviance d'une unité supposée préexistante, ce qui en fait une «hérésie».

Ainsi, al-Balĥī arrange son texte à travers une structure en branches et scissions et rythme systématiquement son exposé par la formule «ce groupe s'est divisé en *x* groupes» (*firqatun iftaraqat x firaq*). Ce schéma permet à la fois de mettre en scène la prolifération des hérésies et de créer une structure généalogique qui les met en réseau. Toutefois, si al-Aš'arī reprend lui aussi cette structure de scission permanente, il utilise un procédé différent pour mettre en scène la prolifération des groupes, à savoir l'introduction d'un motif numérique. Ce dernier reprend en effet le texte d'al-Balĥī mais le réordonne selon une structure numérique qui accentue l'impression de prolifération. Avant la présentation de chaque groupe, al-Aš'arī lui attribue un rang numérique dans la branche et la sous-branche à laquelle il rattache le groupe en question. Pour ne prendre qu'un exemple de ce procédé qui structure tout l'exposé, voici comment il introduit la *bazīgiyya* : «Le troisième groupe (*firqa*)

<sup>100</sup> J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 98.

<sup>101</sup> Henri Laoust, «L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides», *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 38 (1967), p. 157.

de la *ḥattābiyya*, qui est le huitième groupe de la *gāliya*, est nommé la *bazīgiyya*, les adeptes de Bazīg b. Mūsā<sup>102</sup>.» Dans sa présentation du même groupe, avec un texte en tout point identique, al-Balḥī ne nomme pas le groupe et ne lui attribue aucun rang numérique, n'en faisant qu'une des sous-sections de la *ḥattābiyya*<sup>103</sup>.

Si la mise en scène de la prolifération des hérésies et la production d'un schéma généalogique les reliant est un trait commun aux deux auteurs, nous voyons donc ici qu'al-Aš'arī accentue cette tendance dans son travail sur le texte d'al-Balḥī qui lui sert de source, ceci sans même modifier le contenu de la description. Son travail porte donc ici exclusivement sur l'ordonnancement du texte et a pour effet de produire une nomenclature plus claire ainsi que d'accentuer la mise en scène de la prolifération des groupes au sein du šī'isme.

Une nouvelle fois, cette évolution au sein du genre des *maqālāt* tend à rapprocher encore plus nettement ce genre de celui de l'hérésiographie. En effet, la mise en scène de la prolifération des hérésies est un procédé discursif classique du genre hérésiographique et l'usage d'un motif numérique pour produire cette représentation de prolifération est attesté dans d'autres traditions religieuses, notamment juive et chrétienne<sup>104</sup>. En ce qui concerne la fonction d'une telle insistance sur la multiplicité des hérésies, elle renvoie avant tout à l'idée que la multiplicité des groupes au sein d'un courant religieux serait la preuve de l'erreur que représentent ces groupes, la vérité n'étant supposément qu'une, là où l'erreur revêtirait des formes infinies<sup>105</sup>.

Malgré le paradoxe apparent, il n'est pas contradictoire qu'al-Aš'arī, dans sa reprise du texte d'al-Balḥī, accentue tout à la fois l'unité des *ḡulāt* et leur dispersion. En effet, la mise en scène de la prolifération des hérésies permet de contrebalancer leur unification préalable sous une catégorie commune comme celle de *ḡuluww* en produisant de l'hétérogénéité au sein de cette unité. Alors que la production de la catégorie de *ḡuluww* permet d'exclure ces groupes de la norme, elle fait néanmoins courir le danger de reproduire leur unité dans l'opposition à cette même norme. C'est cette menace que vient désamorcer la production discurs-

<sup>102</sup> MA 12.

<sup>103</sup> MB 102.

<sup>104</sup> J. B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, p. 120 sqq.

<sup>105</sup> J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 116. Al-Nawbaḥtī offre dans ses *Firaq al-šī'a* un parfait exemple de ce mécanisme quand il dit des *ahl al-ḡuluww* que «tous sont d'accord pour nier la divinité du Créateur [...] Cependant, ils sont en désaccord sur les chefs auxquels ils se rattachent et ils se maudissent et se renient les uns les autres», al-Nawbaḥtī, *Firaq*, p. 41.

sive d'hétérogénéité au sein de ces groupes dans les exposés hérésiographiques. Au geste unificateur de la catégorisation vient donc nécessairement répondre le geste singularisant de la sous-catégorisation. Car pour produire l'hérésie il faut la nommer et pour la circonscrire il faut la disperser<sup>106</sup>.

Ainsi, la comparaison entre la section sur les šī'ites d'al-Aš'arī et celle de sa source al-Balĥī permet de mettre en évidence la nature du travail rédactionnel du premier. Loin de simplement recopier, compléter ou résumer sa source, le travail d'al-Aš'arī porte avant tout sur la structure et l'agencement du texte, la production de catégories et l'affinement de la nomenclature. Cette évolution signale l'affirmation de certaines tendances existantes au sein du genre des *maqālāt* qui les rapproche du genre hérésiographique et de ses fonctions discursives spécifiques.

#### 4. CONCLUSION

La récente édition complète du traité des *Maqālāt* d'al-Balĥī permet, comme nous l'avons vu à travers cette étude, d'approfondir notre connaissance de l'histoire du genre doxographique en islam. L'étude des parallèles textuels entre le traité d'al-Balĥī et celui d'al-Aš'arī révèle que, malgré leur contemporanéité, le second a pour source le premier dans son exposé sur les groupes šī'ites. Ces nouvelles données remettent ainsi en cause certaines hypothèses formulées à ce propos avant la publication du traité d'al-Balĥī et elles en confortent d'autres, notamment celles de K. Lewinstein et de J. Weaver<sup>107</sup>. Cette conclusion permet par ailleurs d'analyser en quoi consiste le travail d'al-Aš'arī sur la source que représente pour lui al-Balĥī et dès lors de déceler l'évolution du genre des *maqālāt* entre la rédaction de ces deux traités. L'apport majeur d'al-Aš'arī dans son exposé sur les groupes šī'ites est ainsi d'avoir réordonné le matériel doxographique d'al-Balĥī et d'avoir, à travers ce travail, consolidé la fonction proprement hérésiographique du discours sur ces groupes.

La mise en évidence du statut de source d'al-Balĥī vis-à-vis d'al-Aš'arī nous pousse également à questionner le sens de la notion d'auteur et celui de la pratique de l'écriture dans la tradition doxographique. Dans la section sur les šī'ites, al-Aš'arī fait ainsi plus œuvre d'ordonnancement, de composition (*tašnīf*<sup>108</sup>), ou plutôt de recompo-

<sup>106</sup> Sur cette double dialectique et sa fonction historique, voir les remarques de J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 98 sqq.

<sup>107</sup> Voir *supra*, p. 39.

sition, que d'écriture ou de rédaction à proprement parler. Or, comme nous l'avons vu, cette recomposition qu'al-Aš'arī accomplit à partir du texte d'al-Balḥī n'en est pas moins déterminante et originale du point de vue de la tradition doxographique puisqu'elle pose un jalon décisif dans la construction progressive du genre des *maqālāt*. C'est donc bien plutôt la nature de l'originalité et la localisation du travail de composition qui est ici à repenser.

Pour conclure, cette étude comparative s'est cantonnée à l'analyse d'une portion limitée des traités respectifs d'al-Aš'arī et al-Balḥī. Elle demande à être approfondie pour également traiter les autres groupes abordés par les deux auteurs, en premier lieu les ḥariġites qui occupent une place similaire aux šī'ites en ce qu'ils sont également décrits comme hérésie. Par ailleurs, la comparaison plus générale de ces deux œuvres montrent également l'existence de nombreux passages parallèles dans les sections doxographiques traitant de questions théologiques spécifiques<sup>109</sup>, suggérant ainsi que la relation textuelle entre les deux textes

<sup>108</sup> La notion de *tašnīf* renvoie au fait de distinguer, d'arranger et de classer des unités (*šinf*, pl. *ašnāf*) en un tout cohérent et raisonné de chapitres systématiques, ce qui est à l'origine de l'appellation *mušannaf* pour désigner les compilations de *ḥadīṭ*. Voir Gualtherüs H. A. Juynboll, «Mušannaf», EI2, vol. 7 (1992), p. 662-663. Depuis une perspective plus générale, et particulièrement heuristique, Gregor Shøeler met en lumière l'existence d'un «mouvement du *tašnīf*», mouvement de systématisation du savoir débutant au II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle dans la compilation de *ḥadīṭ* et structurant progressivement toutes les branches du savoir (commentaire coranique, histoire, théologie, etc.) jusqu'à ce qu'elles atteignent leur forme classique à la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle et au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Voir G. Schøeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam* (Paris, Presses universitaires de France, 2002), p. 71-89. Comme le montre l'analyse de l'évolution entre le traité d'al-Balḥī et celui d'al-Aš'arī, la discipline du *kalām* et son genre doxographique des *maqālāt* sont également structurés par cette tendance au *tašnīf*, à la systématisation et à la classification. Le concept de *tašnīf* est par ailleurs directement lié à la tradition doxographique. En effet, al-Aš'arī désigne les groupes qu'il classe comme des *ašnāf* tout au long de son traité (ce que ne fait pas al-Balḥī qui utilise la notion de *firaq*). De plus, l'art doxographique est lui-même désigné comme *tašnīf al-maqālāt* («classification des doctrines»), notamment dans un récit rapporté par Hišām b. al-Ḥakam évoquant les circonstances de ce qu'aurait été la première entreprise doxographique en islam sous patronage califal : «Alors qu'al-Mahdī s'était fait classer les doctrines de la population» (*wa-kāna l-Mahdī qad šunnifa la-hu maqālāt al-nās*); «Hišām dit : al-Mahdī agit en son temps avec sévérité contre les hérétiques (*ašḥāb al-ahwā'*)». Ibn al-Mufaḍḍal lui mit par écrit les diverses catégories (*šunūf*) de sectes (*firaq*), en procédant catégorie par catégorie (*šinfan šinfan*), puis cet écrit fut lu à la population. Yūnus [b. °Abd al-Raḥmān] dit : [...] Ibn al-Mufaḍḍal leur distingua (*šannaḥa la-hum*) les catégories des sectes (*šunūf al-firaq*) en procédant secte par secte (*firaqatan firqatan*)», al-Ṭūsī, *Iḥtiyār ma'rifat al-riġāl*, p. 230 pour la première citation et p. 226-227 pour la seconde.

<sup>109</sup> Voir *supra*, n. 9.

ne se limite pas aux matériaux sur les šī'ites, ni même aux sections dédiées à des groupes jugés hérétiques. C'est donc également pour l'histoire du *kalām* en général que l'édition complète du traité d'al-Balĥī représente une nouvelle ressource de valeur – ressource d'autant plus importante après qu'il ait été ici établi que celui-ci est la source directe d'al-Aš'arī dans la section sur les šī'ites de ses *Maqālāt*.

**Remerciements.** Je tiens à remercier Ziad Bou Akl d'avoir attiré mon attention sur la parution des *Maqālāt* d'al-Balĥī et de m'avoir convaincu de leur importance pour l'historiographie du *kalām*. Je le remercie également pour ses conseils ainsi que sa relecture de versions antérieures du présent article.