



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

29 | 2019

Regards croisés sur le prophète de l'Islam

« L'islam a débuté étranger et étranger il redeviendra » : *Muḥtaṣar sīrat ar-rasūl* de Muḥammad 'Abd al-Wahhāb en tant que programme et propagande

Martin Riexinger

Traducteur : Renaud Soler et Francesco Chiabotti



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/6402>

DOI : [10.4000/trivium.6402](https://doi.org/10.4000/trivium.6402)

ISBN : 1963-1820

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Martin Riexinger, « « L'islam a débuté étranger et étranger il redeviendra » : *Muḥtaṣar sīrat ar-rasūl* de Muḥammad 'Abd al-Wahhāb en tant que programme et propagande », *Trivium* [En ligne], 29 | 2019, mis en ligne le 17 octobre 2019, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/6402> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/trivium.6402>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus des revues *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

« L'islam a débuté étranger et étranger il redeviendra » : *Muḥtaṣar sīrat ar-rasūl* de Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb en tant que programme et propagande

Martin Riexinger

Traduction : Renaud Soler et Francesco Chiabotti

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions M. Martin Riexinger de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

Wir danken Herrn Martin Riexinger für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren.

- 1 Parmi les œuvres de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, on trouve une biographie du Prophète intitulée *Résumé de la vie du Prophète (Muḥtaṣar sīrat ar-rasūl)*¹. Seuls deux islamologues occidentaux se sont jusqu'à présent confrontés à cet ouvrage, bien qu'il soit bien connu que le fondateur du wahhabisme eût pris grand soin de modeler son activité sur la vie de Muḥammad. Chase Robinson fait remarquer dans une courte note d'*Islamic Historiography* la structure inhabituelle de l'ouvrage ; Shahab Ahmed, dans son article consacré à la défense de la véracité de l'histoire des versets sataniques par Ibn Taymiyya, traite sommairement de la manière dont Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb présente et évalue cet épisode controversé de la vie du Prophète². Les présentations apologétiques et polémiques des wahhabites en langues occidentales n'accordent qu'un intérêt faible voire nul au *Muḥtaṣar*. Le savant wahhabite al-‘Uṭaymīn l'effleure brièvement dans sa biographie de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb mais sans aborder ses

aspects marquants³, tandis que Hamid Algar et Hamadi Redissi, dans leur critique du wahhabisme⁴, tout comme Natana DeLong-Bas, dans sa présentation apologétique⁵, l'ignorent.

- 2 L'intérêt modéré des chercheurs envers cette oeuvre pourrait s'expliquer par le fait que la diffusion du *Muḥtaṣar*, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons en conclusion, n'a pas été une priorité pour l'État saoudien au xx^e siècle. L'ouvrage ne fut pas inclus dans les premières impressions d'écrits wahhabites mais publié seulement en 1956/1375 en Égypte⁶. Il est néanmoins possible qu'il ait déjà été connu en Égypte auparavant, comme l'atteste une copie réalisée en 1309 (1891) par Sulaimān b. Suḥmān, qui collabora avec Raṣīd Riḍā, à la première édition dans le monde arabe, en 1923, des œuvres de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb et d'autres wahhabites importants⁷. L'avant-propos laudatif de la première édition du *Résumé de la vie du Prophète* indique bien que la publication dans l'Égypte de Nasser n'avait absolument pas pour but de compromettre l'Arabie saoudite avec une oeuvre embarrassante.

Structure

- 3 Le *Résumé de la vie du Prophète*, conformément à son titre, présente la vie de Muḥammad, tandis que d'un autre côté, il traite d'une série d'événements survenus avant sa naissance et après sa mort. Le texte se compose d'une introduction qui présente les moments importants de l'histoire depuis la création d'Adam jusqu'à la résistance d'Ibn Taymiyya contre les Mongols, à la suite de quoi prend place la biographie du Prophète *stricto sensu*. Vient ensuite la présentation annalistique du développement de la communauté musulmane jusqu'au règne du calife al-Manṣūr (754-775), sans véritable continuité. Une part importante du texte, surtout en sa partie centrale, n'a pas été formulée par Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb lui-même, mais consiste en un assemblage de citations. L'oeuvre ne se laisse néanmoins pas réduire, comme le fait Brockelmann, à une compilation d'extraits. Le choix et l'omission ciblés de matériau du corpus des traditions biographiques sur le Prophète sert bien plutôt à véhiculer la conception de l'histoire de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb et les normes de l'action qui en résultent.

Avant-propos

- 4 Dans l'avant-propos, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb souligne la valeur didactique des « histoires de ceux qui précèdent et succèdent à Muḥammad (*qiṣaṣ al-awwalīn wa-l-āḥirīn*) », car elles permettent parfaitement de démontrer les conséquences de l'obéissance et de la désobéissance envers Dieu. Elles sont ainsi, « comme le disent beaucoup d'Anciens, la véritable armée de Dieu » à laquelle Ses ennemis n'ont rien à opposer. Elles établissent clairement que Dieu a promis aux hommes d'envoyer des messagers qui leur transmettraient des messages et qui devraient les avertir que le refus de leur obéir attirerait sur eux la punition divine⁸.
- 5 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fait allusion, au tout début du texte, à cette tradition prophétique (*ḥadīth*) qui tient lieu de slogan pour les wahhabites : « l'islam a débuté étranger et étranger il redeviendra comme il avait commencé (*bada'a l-Islāmu ḡarīban wa-sa-ya'ūdu ḡarīban ka-mā bada'a*)⁹ ». Cette tradition attribuée à Ibn Mas'ūd inspira

aussi d'autres mouvements de réforme rigoristes à l'instar des Almohades¹⁰. Au xx^e siècle, Rašīd Riḍā¹¹, influencé par le « néo-hanbalisme » et les Zāhirites, l'utilisa, et dans les cercles de jeunes salafistes contemporains, il jouit également d'une grande popularité¹². Elle est loin de n'apparaître, toutefois, que dans des contextes puritains et le cas échéant, parmi les groupes disposés à user de la violence¹³.

- 6 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb cite, à propos de la création d'Adam, le verset coranique 7, 172 : « quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam ». Il explique qu'Adam vit devant lui les prophètes comme des bougies dont les hauteurs différentes représentaient la durée de leur vie. Quand Adam vit que David n'avait que soixante ans à escompter, il lui offrit quarante années de sa propre existence. Mais quand l'ange de la mort parut, l'ancêtre des hommes ne voulut plus s'en souvenir : « Adam nia et sa descendance devait nier¹⁴ ». Il s'agit ici d'une Tradition que plusieurs historiens citèrent dans leurs œuvres – quoique dans des versions différentes. Ibn Sa'd mentionne dans son *Livre des générations* (*Ṭabaqāt*) une version plus longue, que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb cite dans d'autres contextes, dans laquelle Adam et ses descendants non seulement nient, mais aussi se montrent distraits et commettent un péché (*ḥaṭi'a*). La seule variante qui soit pertinente pour le propos de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb est en effet celle qui relie les comportements peccamineux à une transgression volontaire de la Loi¹⁵.
- 7 Les descendants d'Adam restèrent fidèles à la religion de leurs pères pendant neuf siècles avant de devenir des mécréants en raison de leur vénération excessive des hommes pieux (*ḡulūw fi ḥubb aṣ-ṣāliḥīn*). Etant donné qu'il manquait de savants qui auraient pu s'opposer à cette évolution, les hommes commencèrent à adorer les statues qu'ils avaient érigées pour commémorer les faits et les paroles des hommes pieux. Afin de les détourner de ces errements, Dieu envoya Noé pour leur transmettre une invitation à revenir à la religion. La durée de dix siècles entre Adam et Noé provient d'Ibn Sa'd, tandis que la décadence religieuse dans le dernier de ces dix siècles, provoquée par les raisons susdites, est un ajout original de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. Il constate qu'après l'envoi de Noé, l'associationnisme (*širk*) ne cessa de revenir, et que Dieu y riposta à chaque fois en envoyant d'autres prophètes pour rappeler à l'ordre les hommes. Beaucoup d'entre eux sont totalement inconnus, ou alors on ne peut pas déterminer, comme dans le cas de Hūd et Ṣāliḥ, à quelle époque ils furent actifs. Ce qui est indéniable, par contre, c'est qu'il n'y ait pas un seul peuple auquel Dieu n'ait envoyé au moins un messenger (XVI, 36 : « oui, nous avons envoyé un prophète à chaque communauté »)¹⁶. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb considère bien sûr Adam comme le premier envoyé de Dieu¹⁷, mais si l'on considère sa vue d'ensemble sur l'histoire universelle, on comprend pourquoi il présente l'œuvre d'un envoyé de Dieu pour la première fois en évoquant l'exemple de Noé, et non celui d'Adam¹⁸.
- 8 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb traite ensuite de manière détaillée d'Abraham. Il reproduit dans un premier temps une Tradition citée par Buḥārī, selon laquelle Abraham – quoique ce soit seulement à trois reprises – mentit, lorsque qu'il affecta d'être malade devant sa famille (Cor. 37, 89 : « et il dit : “oui, je suis malade” »), quand il accusa la plus grande des idoles d'avoir détruit les autres alors que c'était lui-même qui l'avait fait (Cor. 21, 63 : « il dit : “non !.. C'est le plus grand d'entre eux... Interrogez-les donc s'ils peuvent parler” ») et quand il fit passer Sarah pour sa soeur devant le tyran (*ḡabbār*). Dans cet épisode non coranique, le tyran veut porter à trois reprises la main sur Sarah, mais à chaque fois sa main est paralysée puis guérie par l'intercession de

Sarah. Pour la récompenser, Hagar lui est donnée en cadeau comme servante. Cette Tradition n'est pas citée dans le *Résumé* pour éclaircir l'origine de la mère d'Ismail mais en relation avec la question de savoir si les prophètes expriment toujours des vérités factuelles¹⁹.

- 9 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb reproduit par la suite la longue Tradition rapportée par Ibn 'Abbās qui décrit le peuplement de La Mecque et l'érection de la Kaaba par Abraham et ses deux fils Ismaël et Isaac²⁰. Le schéma historique déjà mentionné se retrouve dans la présentation de la descendance d'Ismaël, à qui avait été confiée la garde de la Kaaba : appel au retour à Dieu suivi d'une nouvelle rechute dans l'associationnisme. Pour appuyer ses vues, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb évoque de manière détaillée les légendes associées aux cultes de la période préislamique (*ḡāhiliyya*). Il se sert pour cela, comme déjà lors de l'évocation de Noé, d'une terminologie islamique anachronique : 'Amr b. Luḥayy jouissait d'un tel prestige, en raison de sa piété, qu'il devint roi-prêtre de La Mecque (*wa-šāra malik Makka wa-wilāyat al-bayt bi-yadih*). Il vit en Syrie comment les hommes adoraient les idoles. Il suivit ses propres idées et jugea que ces pratiques étaient licites (*istaḥsana*). Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb suscite chez ses lecteurs une association d'idées avec les juristes sacrilèges de son temps par le choix d'un verbe (*istaḥsana*) tiré de la terminologie de la jurisprudence islamique (*fiqh*). Il mentionne ensuite que 'Amr b. Luḥayy érigea la statue de Hubal, l'avait érigée à l'intérieur de la Kaaba et avait commencée à l'adorer. Les habitants de La Mecque, puis tout le Hedjaz, l'imitèrent. Ils n'abandonnèrent certes pas la religion d'Abraham mais ils proclamaient que les rites introduits par 'Amr étaient des innovations louables (*bid'a ḥasana*). Par l'utilisation de ce terme, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb les assimile à nouveau aux juristes négligents de son époque, qui donnent leur approbation aux agissements des soufis²¹. Contrairement à Ibn Hišām, mais en accord avec une Tradition, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fait remonter le culte d'al-Lāt à la vénération de la tombe d'un pèlerin mort sur le chemin du retour du pèlerinage. À cause de telles transgressions impunies au principe de l'unicité de la divinité (*tawḥīd al-ulūhiyya*), les lieux d'idolâtrie se multiplièrent tellement que l'islam, finalement, « débuta comme un étranger²² ».
- 10 Après avoir traité de l'idolâtrie, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb s'intéresse aux rivalités des clans mecquois autour de l'administration de la Kaaba puis décrit chaque transformation que les Qurayš firent subir (*ibtada'ū*) de manière arbitraire aux rites du pèlerinage, comme lorsqu'ils osèrent affirmer qu'en tant que descendants d'Abraham, ils pouvaient se dispenser de faire une halte sur le mont 'Arafa (*wuqūf fi 'Arafa*). Par la suite, ils allèrent jusqu'à prescrire que les hommes feraient la circumambulation autour du sanctuaire complètement nus et les femmes en se couvrant seulement les parties génitales²³.
- 11 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb évoque d'ores et déjà ici certains aspects de l'œuvre de Muḥammad, et l'intègre, de ce fait, dans l'histoire de la succession des moments de soumission à Dieu et de rechute : il souligne que la première révélation qui échet au Prophète n'appelait pas à la prière mais expliquait le principe du *tawḥīd*. Il critique par là implicitement l'idée selon laquelle « ceux qui reconnaissent la direction de la prière (*ahl al-qibla*) » lorsqu'ils prient ne devraient pas être taxés d'infidélité. Il fut de surcroît enseigné à Muḥammad que l'islam n'est dans le droit chemin si ceux (*yastaqīm*) qui ont abandonné cette religion ne sont pas considérés comme des ennemis et leur religion comme une abjection (*'ayb*). Ainsi Dieu, malgré l'intercession de Muḥammad pour

Abū Ṭalib, qui protégea Muḥammad mais ne se convertit jamais à l'islam, lui refusa le pardon (Cor. 9, 114 : « Abraham ne demanda pardon pour son père qu'en vertu d'une promesse qui lui avait été faite ; mais quand il vit clairement que son père était un ennemi de Dieu, il le désavoua. »)²⁴. Ces éléments seront complétés ensuite avec l'évocation de l'institutionnalisation et de la nécessité de la guerre sainte (*ḡihād*)²⁵.

- 12 Déjà dans l'avant-propos, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb affirmait l'historicité de l'histoire des versets sataniques ; le récit sur l'invocation des trois anciennes déesses arabes, en rapport avec la sourate 53, lui sert d'abord à mettre en avant sa notion d'adoration et d'invocation de Dieu unique (*tawḥīd al-ulūhiyya*) puis de déplorer que ce principe a été négligé :

Celui qui connaît cette histoire et sait à quel point elle correspond à la manière dont les associationnistes (*mušrikūn*) d'aujourd'hui se comportent, et à ce que leurs savants leur ont dit et leur disent, et ne fait pas la différence entre l'islam que Muḥammad a apporté et la religion des Qurayš, au sujet de laquelle Dieu a envoyé un messenger pour les avertir, est en vérité coupable d'associationnisme (*širk*) au plus haut degré.

La permission de demander une intercession fut en effet expressement révoquée par Cor. 22, 50-52²⁶. Les opposants de Muḥammad parmi les Qurayš et parmi les juifs sont appelés de manière anachronique « savants (*'ulamā'*)²⁷ ». Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb souligne finalement que l'islam l'emporte sur les liens du sang (Coran 97-100)²⁸. Il souligne, en référence à une Tradition transmise par Ḥasan al-Baṣrī, que le vrai croyant se révèle par les actes, contrairement à ce que ses propres contemporains soutiennent²⁹.

- 13 Le caractère didactique et orienté vers le présent du texte se manifeste encore plus nettement dans le traitement très détaillé des conflits autour de l'apostasie (*ridḍa*) de certaines tribus arabes après la mort de Muḥammad. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb liste d'abord les différentes formes d'insubordination à Dieu : le retour au culte des idoles, le refus de la prière ou de l'aumône légale (*zakāt*), l'association à Dieu d'un prétendu prophète (Musaylima, Aswad al-'Ansī, Ṭulayḥa al-Asadī). Il souligne que les apostats furent tués ou faits prisonniers et leurs biens confisqués s'ils ne montraient aucun repentir. Il oppose ces faits aux oulémas de son temps qui affirment que la vie et les biens des bédouins, qui ne prient pas et vont jusqu'à nier la résurrection, sont intouchables aussi longtemps qu'ils énoncent la première partie de la profession de foi. Pourtant, cette dernière position est, pour Muḥammad 'Abd al-Wahhāb, intenable car même les Banū Ḥanīfa, qui avaient commis les plus grandes abjections pendant la *ridḍa*, priaient et prononçaient la première partie de la profession de foi. Lorsqu'à l'époque des califes bien guidés, quelques-uns d'entre eux exaltaient, à Koufa, Musaylima et les siens, 'Abd Allāh b. Mas'ūd et d'autres Compagnons du Prophète, selon la Tradition d'al-Buḥārī, ne discutaient que sur la question de savoir s'ils devaient être d'abord sommés de se repentir ou exécutés immédiatement. Qu'il s'agisse d'infidélité (*kufr*) avait toujours été, en revanche, incontesté³⁰. Ceci suggère de mettre en relation l'écriture du *Résumé* avec la controverse qui opposa Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb et Ibn 'Afāliq. Ce dernier considère disproportionné l'avis de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb selon lequel quiconque se livre au culte des saints se rend coupable d'apostasie car il s'agit surtout d'associationnisme dans les actes cultuels (*širk fī l-'ibāda*). Il soutient, en se référant à Cor. 4, 41 (« Que feront-ils, lorsque nous ferons venir un témoin de chaque communauté, et que nous te ferons venir comme témoin contre eux ? ») et à la pratique des Compagnons du Prophète, que personne ne devrait être

qualifié d'incroyant en raison de ses actes s'il prononce la première partie de la profession de foi (*šahāda*)³¹.

- 14 Le jugement de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sur les chiïtes extrémistes (*ḡulāt*) est encore plus tranché. Alors que les participants à la *ridda* péchaient seulement contre l'institution prophétique, ceux-là devraient être condamnés pour avoir ignoré la souveraineté divine (*ulūhiyya*) en divinisant 'Alī. C'est la raison pour laquelle les Compagnons du Prophète les avaient considérés unanimement comme des infidèles, bien qu'ils priassent et jeûnassent. Ils avaient décrété que chaque hérétique devait être brûlé vif comme le pire des infidèles³². Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb poursuit avec l'histoire de Muḥtār b. Abī 'Ubayd al-Ṭaqafī qui s'était soulevé pour exiger le talion pour le meurtre de Ḥusayn. Il accomplissait certes la prière et veillait à ce que justice fût rendue dans les territoires qu'il contrôlait mais alla jusqu'à prétendre qu'il recevait des inspirations divines. Les Zubayrides, qui avaient été dans un premier temps alliés avec lui, décidèrent de le mettre à mort. Les savants le considèrent unanimement comme infidèle : il avait péché contre l'institution prophétique, et son respect des rites (*ša'a'ir*) de l'islam ne pouvait être retenu comme circonstance atténuante. Il en va de même pour Ğā'd b. Dirham, qui était certes célèbre pour son savoir et son orthopraxie mais niait certains attributs divins et avait le front d'affirmer que Dieu n'avait pas pris Abraham pour ami ni n'avait parlé à Moïse. Ses partisans l'avaient suivi dans son égarement en lui faisant des offrandes³³.
- 15 Après avoir évoqué les débuts de l'islam, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb enjambe quelques siècles. Il mentionne brièvement des Fatimides (Banū 'Ubayd), à qui il reproche d'avoir certes pratiqué les rites extérieurs de l'islam (*aḡhara ša'a'ir al-islām*) mais d'avoir été des infidèles (*kufr*) et des hypocrites (*nifāq*), d'une manière qu'il ne précise pas. Il soutient en même temps que les oulémas les auraient déclarés unanimement infidèles ; grande fut ainsi la joie lorsque Saladin mit un terme à leur règne³⁴. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb traite ensuite des Mongols, qui accomplissaient bien la prière après leur conversion à l'islam, mais n'auraient néanmoins pas reconnu la Loi islamique dans son entièreté. Pour cette raison les savants s'opposèrent à eux jusqu'à ce que Dieu les chassât des terres des musulmans. Ibn Taymiyya, dont l'avis juridique (*fatwā*) contre les Ilḡānides de Mardin est à l'évidence pris comme référence, n'est cependant pas nommé³⁵.
- 16 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb conclut l'avant-propos par un reproche adressé aux savants de son temps : bien que tout ce qu'il écrit ici fût glané dans les livres qu'ils invoquent eux-mêmes, ils s'obstinent à affirmer que quiconque se contente de prononcer les mots *lā ilāha illā Allāh* ne devrait pas être qualifié d'infidèle³⁶.

La biographie du Prophète

La période mecquoise

- 17 La biographie du Prophète *stricto sensu* commence comme à l'accoutumée par la généalogie. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb poursuit avec l'échec de la campagne d'Abraha, le gouverneur éthiopien du Yémen, contre La Mecque. Il s'agit d'une reprise légèrement resserrée du passage correspondant chez Ibn Hišām³⁷.
- 18 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb signale ensuite que la question du moment du décès de 'Abd Allāh b. al-Muṭṭalib – avant ou après la naissance de Muḥammad – est

controversée³⁸. Il en profite pour présenter le grand-père et le père du Prophète ainsi que son oncle Abū Ṭālib³⁹.

- 19 *A contrario* il n'aborde ni la conception ni la naissance du Prophète ! C'est seulement Muḥammad âgé de neuf ou douze ans qui l'intéresse de nouveau. Abū Ṭālib l'emmena alors avec lui pour un voyage commercial en Syrie, au cours duquel il rencontra l'ermite Baḥīrā, lequel l'enjoignit de faire protéger Muḥammad par des esclaves contre les juifs. Il n'est pourtant pas question de la découverte par Baḥīrā du sceau de la prophétie entre les épaules de Muḥammad, alors que c'est un élément standard dans les biographies du Prophète. En outre, aucun arbre ne s'incline à cette occasion devant Muḥammad. Les prochains événements évoqués par Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sont le mariage de Muḥammad, âgé d'environ vingt-cinq ans, avec Ḥadīġa et ses voyages commerciaux en Syrie⁴⁰. Il explique la retraite de Muḥammad à Ḥīrā' par le fait qu'il avait éprouvé le besoin d'adorer Dieu et qu'il abominait le culte des idoles⁴¹. S'ensuit le récit de la reconstruction de la Kaaba et de la contribution du Prophète, qui remplaça la pierre noire et pénétra le premier dans le nouvel édifice. Un détail de ce récit est digne d'attention : Muḥammad, comme d'autres, avait enlevé son pagne afin d'en protéger l'épaule sur laquelle il charriait les pierres ; ses parties génitales étaient alors visibles. Sur ces entrefaites, un inconnu l'exhorta à couvrir sa nudité : dorénavant, plus personne ne devrait apercevoir ses parties génitales. Ici, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ne suit pas le récit d'Ibn Hišām – où il n'est pas question de vêtement inconvenant ni d'un blâme – mais Ibn Sa'd et Ibn al-Ġawzī, sans toutefois, comme le font ces derniers, identifier Abū Ṭālib à celui qui réprimanda le Prophète⁴².
- 20 Dans un passage qu'il rajoute lui-même, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb aborde une seconde fois la genèse de l'ignorance préislamique de Dieu (*ġāhiliyya*) et les pratiques religieuses afférentes. Il cite l'interprétation de deux versets coraniques⁴³ par Ibn 'Abbās pour prouver que l'abandon de l'islam a commencé dix générations après Adam par le culte des hommes pieux (*ṣāliḥīn*), mais le Déluge vint détruire les idoles qui avaient été fabriquées à cette fin. Il revient alors de manière plus détaillée sur l'institutionnalisation du culte des idoles à La Mecque par 'Amr b. Luḥayy. Il cite aussi les Traditions selon lesquelles personne d'autre que ce dernier n'a à craindre de tels châtements en enfer. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb souligne en même temps que les restes de la religion d'Abraham (*dīn Ibrāhīm* : culte de la Kaaba, pèlerinage, Muzdalifa) ne disparurent jamais. Il entrelace à cette occasion la biographie du Prophète avec l'histoire du développement du paganisme en se faisant l'écho des légendes sur Hubal, al-Lāt, al-'Uzzā et Manāt, qu'il complète par celles de Dū l-Ḥalṣa et 'Amm Anas⁴³. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb poursuit avec le récit de 'Ā'iṣa sur le début de la Révélation⁴⁴. Il cite ensuite les paroles d'Ibn Qayyim al-Ġawziyya selon lesquelles Muḥammad fut chargé graduellement de transmettre ce qu'il avait reçu à un cercle de plus en plus large. C'est ainsi qu'il aurait exhorté d'abord ses proches parents, puis sa tribu, puis les Arabes des environs, finalement tous les Arabes et, en définitive, les « deux mondes » (*i.e.* les hommes et les *ġinn*). Il explique dans ses propres mots que Muḥammad passa dix ans à prêcher sans combattre et sans exiger la *ġizya*. Dieu lui aurait ordonné la patience, jusqu'à ce qu'il lui permît d'émigrer (*hiġra*), puis après cela, de combattre pour se défendre, puis de combattre ceux qui lui faisaient la guerre, et enfin de porter le combat contre les associationnistes, jusqu'à ce que la religion soit consacrée intièrement à Dieu (*ḥattā yakūna d-dīnu kulluhu li-l-Lāh*)⁴⁵.

- 21 Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb mentionne les premiers fidèles à avoir suivi l’appel de Muḥammad : Abū Bakr, ‘Utmān, Ṭalḥa, Ḥadīġa, Zayd b. Ḥārīṭa et ‘Alī. À la différence d’autres auteurs de *sīra*, il n’attribue explicitement à personne la prééminence. Il est cependant frappant que Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb souligne que ‘Alī était âgé de seulement huit ans au moment de sa conversion alors que Ibn Hišām met en avant la place de premier converti. L’intention sous-jacente pourrait être ici de minimiser la signification d’une possible antécédence chronologique dans la hiérarchisation des premiers convertis⁴⁶.
- 22 Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb raconte que les premiers convertis demeurèrent cachés aux Qurayš qui ne commencèrent qu’à harceler Muḥammad et ses partisans, lorsqu’ils se rendirent compte qu’ils vilipendaient leurs dieux. Sumayya, la mère du Compagnon du Prophète ‘Ammār b. Yāsir, devint ainsi la première martyre car elle ne fut pas défendue par sa tribu lorsque Abū Ġahl enfonça une lance dans ses parties génitales. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb évoque cet incident de manière plus crue que dans d’autres Traditions : chez Ibn Sa’d, il est seulement dit qu’elle fut poignardée par devant avec une lance (*min qubuli-hā*), et non dans ses parties génitales (*min farġi-hā*)⁴⁷.
- 23 Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb raconte ensuite comment Muḥammad rendit publique sa prédication quatre ans après le début de la Révélation, ce qui eut pour conséquence une lutte ouverte avec les associationnistes (*mušrikūn*). Sa’d b. Abī Waqqāṣ frappa l’un des musulmans à la tête avec tant de force que pour la première fois, du sang fut versé pour l’islam⁴⁸. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb décrit comment les associationnistes raillaient Muḥammad en raison de sa proximité avec les plus humbles (*muṣṭaḍ‘afūn*). Ces difficultés avaient conduit ce dernier à laisser certains de ses partisans chercher refuge en Éthiopie⁴⁹. Dans ce contexte, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb réaffirme de nouveau l’historicité des versets sataniques. Il écrit toutefois explicitement que si l’invitation à invoquer les trois déesses fut produite par Satan, elle sortit de la bouche de Muḥammad (*alqā ‘alā lisānihi*). Alors que les Mecquois païens se prosternaient avec lui, après qu’il eut prononcé ce verset, le désaveu vint par le verset 22, 50-52 (cf. *supra*), de sorte que les Qurayš reprirent de plus belle leur opposition contre Muḥammad⁵⁰. Suivent des récits de la conversion de ‘Umar, du soutien d’Abū Ṭālib, du boycott des Qurayš, de la mort de Ḥadīġa et de l’interrogation sur la nature de l’esprit (*rūḥ*) et les Sept Dormants, qui eut lieu suite à la consultation des savants juifs et fut close par la révélation des versets correspondants⁵¹.
- 24 Avec la fendaison de la lune qui eut lieu après que Walīd b. Muġīra avait déclaré que Muḥammad était un sorcier et un poète, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb mentionne très brièvement le miracle d’authentification (*mu‘ġiza*) que Dieu réserva à Muḥammad⁵². Il adjoint une longue discussion à propos des miracles du Prophète, qui sont traités ici séparément⁵³.
- 25 Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb présente brièvement le Voyage nocturne (*isrā’*) à Jérusalem (*bayt al-maqdis*) et l’Ascension (*mi‘rāġ*). Il réduit encore la présentation elle-même limitée d’Ibn Qayyim al-Ġawziyya qui se concentre sur les éléments suivants :
1. La chevauchée nocturne jusqu’à Jérusalem sur le coursier Burāq,
 2. La direction par Muḥammad de la prière des prophètes à Jérusalem,
 3. La rencontre avec les prophètes qui l’ont précédé,
 4. La vision des élus au Paradis et des damnés en enfer, sans description détaillée,
 5. La jalousie de Moïse en raison du fait que moins de membres de sa communauté entrèrent au Paradis que de membres de la communauté de Muḥammad,

6. La vision de la Maison bien bâtie (*bayt al-ma'mūr*) et du Jujubier de la limite (*šidra al-muntahā*) ainsi que

7. La réduction du nombre de prières quotidiennes, obtenue par Muḥammad, de cinquante à cinq.

Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb biffe les descriptions stéréotypées des salutations réciproques des prophètes et de la confirmation de la prophétie de Muḥammad par les autres prophètes mais, ce qui est remarquable, pas celle de la négociation pour réduire le nombre de prières. Il reprend largement chez Ibn Qayyim al-Ġawziyya la description de l'entêtement des Mecquois, que ce miracle n'ébranle pas⁵⁴. En comparaison de l'évocation détaillée et enjolivée de cet épisode dans la *sīra* d'Ibn Ishāq⁵⁵, des œuvres qui lui furent consacrées bien plus tard dans la tradition de dévotion à Muḥammad⁵⁶ et des poèmes sur le Voyage nocturne et l'Ascension qui étaient volontiers récités en public⁵⁷, le traitement de cet épisode chez Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb donne plutôt l'impression d'un passage obligé.

26 L'évocation du Voyage nocturne est suivie par les récits de l'alliance avec les tribus de Yaṭrib, qui rendit enfin possible l'émigration (*hiġra*) de Muḥammad. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb suit essentiellement Ibn Hišām. Grâce à l'islam, une vendetta qui durait depuis cent vingt ans entre les tribus des Ḥazraġ et des Aws fut enterrée : Muḥammad proclama que son alliance avec eux avait plus de poids que les liens du sang. L'insistance sur l'action du Prophète devait apparemment légitimer la politique anti-tribale des Āl Su'ūd⁵⁸.

27 Alors que l'évocation des plans des Mecquois pour assassiner Muḥammad comme sa décision d'émigrer (*hiġra*) sont exempts de particularités notables, il reste à noter que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb mentionne, pour les troisième et quatrième fois, en relation avec la fuite à Yaṭrib, un miracle. Il reprend le récit, cité par Ibn al-Ġawzī et transmis par Ibn Hišām et Ibn Sa'd, selon lequel Muḥammad demanda à la bédouine Umm Ma'bad si elle pouvait lui vendre des vivres, à la suite de quoi elle lui avait montré ses moutons décharnés à cause du manque de fourrage. Après que Muḥammad eut caressé le pis flasque d'une brebis, elle donna à nouveau du lait à profusion. Umm Ma'bad fit ensuite grand éloge de l'inconnu à son mari, de la beauté de son visage et de son corps et sa manière élégante de s'exprimer. Elle ne lui attribue néanmoins pas de qualités qui élèveraient Muḥammad au-dessus de l'humanité ordinaire. Son mari reconnaît le « seigneur des Qurayš » et manifeste sa volonté de se joindre à lui. À la suite de cela un poème fut entendu à La Mecque sans que le poète ne fût aperçu⁵⁹.

28 L'émigration à Yaṭrib est brièvement narrée, la construction de la mosquée avec la contribution effective de Muḥammad, le mariage avec 'Ā'īša – mais il est dit qu'il eut lieu pendant le mois de Šawwāl, au mépris des conventions de la période préislamique – et la fraternisation (*mu'āḥāt*) des Émigrés (*muhāġirūn*) et des Auxiliaires médinois (*anṣār*), par laquelle fut confirmée la supériorité de la communauté nouvellement fondée sur celle créée par des liens du sang⁶⁰.

La période médinoise

29 À partir de la phase médinoise, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb passe à une disposition annalistique. Une liste des Compagnons du Prophète décédés pendant l'année en question est donnée à la fin de chaque chapitre. Cette façon de faire révèle l'inspiration tirée de la chronique universelle d'Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*. L'évocation de la période

médinoise se concentre sur les campagnes militaires et les principaux éléments de l'histoire de la Révélation, comme le changement de la direction de la prière⁶¹, l'ordre de combattre dans un premier temps les Juifs de La Mecque (Cor. 2, 190 : « combattez dans le chemin de Dieu ceux qui luttent contre vous ») et ensuite tous les polythéistes (Cor. 9, 37 : « combattez les polythéistes totalement, comme ils vous combattent totalement »)⁶² et enfin, de manière très détaillée, la mise en cause calomnieuse de 'Ā'īṣa en raison de sa supposée histoire d'amour avec Ṣafwān b. al-Mu'atṭal (« l'affaire du collier », *ḥadīṭ al-ifk*)⁶³. D'autres événements sont évoqués de manière télégraphique⁶⁴ ou tout simplement omis, comme par exemple quelques-uns des mariages de Muḥammad.

- 30 Un court passage additionnel est consacré aux qualités du Prophète (*Ḥaṣā'īs*). Sous cette catégorie sont regroupés dans des biographies du Prophète des récits sur son apparence physique et son comportement dans la vie quotidienne et domestique. Toutefois, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb limite dans une large mesure son catalogue aux aspects relatifs aux campagnes militaires, comme sa bravoure au combat, sa clairvoyance stratégique, son équipement militaire, son habitude de consulter ses Compagnons et le fait qu'il fit épargner femmes et enfants⁶⁵.
- 31 Après avoir donné la liste des premiers raids contre les Qurayš, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb note que 'Amr b. al-Ḥaḍramī fut le premier ennemi de l'islam tué par les musulmans⁶⁶. La bataille de Badr, qui résultait du désir de vengeance des Mecquois, occupe un espace important. La présentation suit les conventions des récits de batailles, et pour la cinquième et dernière fois, un miracle est mentionné en relation directe avec Muḥammad : « l'Envoyé de Dieu prit une poignée de poussière et la lança au visage des soldats de l'armée et chacun d'entre eux en reçut dans les yeux⁶⁷ ». Quant à la défaite lors de la bataille d'Uḥud, décrite avec tout autant de détails, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb l'attribue à une intervention de Satan. Celui-ci cria que l'Envoyé de Dieu avait été tué, à la suite de quoi beaucoup de musulmans renoncèrent à combattre. Certains ne perdirent pas courage malgré tout et affrontèrent avec encore plus d'ardeur leurs adversaires⁶⁸.
- 32 Après les récits consacrés aux batailles des « coalisés » (*ǧazawāt al-aḥzāb*) contre la tribu juive des Banū Qurayza⁶⁹, alliée avec les Mecquois, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb relate l'histoire de Ḥudaybiyya. En concluant un pacte avec les Mecquois, Muḥammad s'assura un accès au sanctuaire de La Mecque. À la grande surprise de ses partisans, il ne ratifia toutefois pas cet accord en signant Muḥammad *messenger de Dieu* (*rasūl Allāh*) mais Muḥammad fils de 'Abdallāh⁷⁰. La victoire contre les juifs à Ḥaybar, le siège des juifs de Wādī Qurā et la campagne de Mu'ta sont racontés sans beaucoup de détails ni de développements didactiques⁷¹.
- 33 L'épisode de la conquête de La Mecque culmine dans le dégoût que témoigne Muḥammad pour les statuets de la Kaaba qui montrent Ibrāhīm et Ismā'il en train de lancer des flèches d'oracles (« En vérité Dieu les aurait combattus s'ils avaient véritablement fait cela ») : il donne l'ordre de détruire les statuets puis pénètre dans l'édifice en invoquant Dieu, avant de le convertir en mosquée grâce à l'appel à la prière de Bilāl⁷². Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb raconte ensuite comment 'Amr b. al-'Āṣ et Sa'd b. Zayd furent envoyés pour détruire les idoles de Sawā' et la statue de Manāt, et comment Sa'd écrasa ce faisant l'esclave noire nue qui la défendait⁷³.
- 34 Après le récit détaillé de la bataille de Ḥunayn contre les Banū Hawāzin vient la description de la délégation qui vint demander la libération des prisonniers et la

restitution de leurs biens. Leurs revendications furent satisfaites dès qu'ils embrassèrent l'islam et prirent effectivement part à la prière⁷⁴. Les Banū Hawāzin ne tardèrent guère à apostasier l'islam et les musulmans durent pour la première fois « goûter à l'amertume de la défaite⁷⁵ ».

- 35 Dans le récit suivant consacré à la campagne contre la ville de Ṭā'if, les aspects didactiques et de légitimation apparaissent de nouveau avec une particulière évidence. Il est explicitement dit que les ceps de la ville furent arrachés. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb signale le fait que lors de ce siège, pour la première fois dans l'histoire de l'islam, une catapulte fut utilisée. Le compte rendu se termine par le retrait des musulmans à la suite de lourdes pertes après l'échec de l'investissement de la ville⁷⁶. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb poursuit avec le récit des pourparlers avec les Ṭāqīf, qui eurent lieu peu de temps après à Ṭā'if. Ceux-ci avaient décidé de se soumettre car ils ne voyaient aucune chance de résister durablement aux musulmans. L'épisode est d'importance car les Ṭāqīf exigeaient un délai de trois ans pendant lequel le culte d'al-Lāt devait rester autorisé⁷⁷. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb se sert du fait que Muḥammad rejeta l'accord et envoya Abū Sufyān, nouvellement converti, détruire la statue, pour introduire une digression sur « le statut juridique de la campagne de Ṭā'if⁷⁸ » :

Il est licite de faire la guerre pendant les mois sacrés et d'en lever l'interdiction.

Il est illicite de tolérer, même pour un seul jour, l'existence de lieux dévolus aux idoles et à l'associationnisme (*mawāḍi' al-ṭawāgīt wa-l-širk*) quand on les tient à sa merci, car ils sont des signes (*ša'ā'ir*) de l'incroyance et la chose la plus abominable qui soit. Ce jugement vaut pour les aménagements qui furent édifiés sur les tombes, pris pour des idoles et adorées au mépris de Dieu, ainsi que pour les pierres qui sont vénérées, à qui on demande leur bénédiction et à qui on amène des *ex-voto*. Beaucoup d'entre eux sont des lieux de culte d'al-Lāt et d'al-'Uzzā. La pire sorte d'associationnisme consiste à les adorer en ces lieux.

Aucun de ceux qui gardèrent ces idoles (*arbāb haḍīhi l-ṭawāgīt*) ne crut qu'elles créent, nourrissent, décident de la vie et de la mort. Il n'empêche qu'elles firent pour eux ce que leurs frères parmi les associationnistes d'aujourd'hui font auprès de leurs idoles. Chacun suivit les coutumes (*sunan*) qui étaient là avant lui. Et l'associationnisme prit le pouvoir sur la plupart des âmes, parce que l'ignorance s'était imposée et le savoir avait disparu, et que l'imitation aveugle des autorités (*al-taqālid*) s'était imposée. Les commandements devinrent des interdictions et inversement, l'innovation devint *sunna* et inversement. Le petit grandit et le grand s'affaiblit. Les signes (de la religion) furent effacés (*ṭumīsat al-a'lām*)⁷⁹ et l'aliénation de l'islam augmenta.

Mais un groupe qui se tient avec Muḥammad (*ṭā'ifa min al-ʿiṣāba al-muḥammadiyya*)⁸⁰ ne cessera jamais de se lever pour le droit et la vérité, de mener la guerre sainte (*ḡihād*) contre les associationnistes et les innovateurs, jusqu'à ce que nous hériterons de la terre ; et celui qui vivra alors sur la terre fera partie des meilleurs héritiers (Cor. 19, 40).

L'imam dépense les biens que les idolâtres déposent en ces lieux (*maṣāhid*) pour les idoles⁸¹. Il doit les utiliser pour la guerre sainte et pour les intérêts (*maṣāliḥ*) des musulmans. De même, les biens de mainmorte qui lui sont aliénés seront utilisés pour les intérêts des musulmans. »

Il s'ensuit le récit de la conversion du chrétien 'Udayy Abī Ḥātam b. Hāšim et du poète Ka'b b. Zuhayr, qui avaient été dans un premier temps des opposants déterminés à Muḥammad⁸². Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb évoque la campagne de Tabūk en suivant étroitement le modèle d'Ibn Ishāq. Cette campagne n'a pas seulement de l'importance parce qu'il s'agit là de la première offensive au nord-ouest de la péninsule arabique. Le compte rendu de cet événement sert bien plutôt à réaffirmer l'importance à partir en

guerre sainte. Comme cette campagne dut se dérouler en été, certains refusèrent d'y participer à cause de la chaleur et de la récolte des dattes qui était imminente, à la suite de quoi fut révélé le verset Cor. 9, 81 : « ceux qui ont été laissés à l'arrière se sont réjouis de pouvoir rester chez eux et de s'opposer ainsi au Prophète de Dieu »⁸³. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb relate ensuite, de manière exhaustive par moments, les ambassades que les tribus envoyèrent à Muḥammad pour signifier leur soumission. Il souligne que parmi les envoyés des Banū Ḥanīfa se trouvait également Musaylima, qui apparut plus tard comme « pseudo prophète » (selon les termes de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb) mais que Muḥammad démasqua dès ce moment-là⁸⁴.

- 36 La biographie du Prophète proprement dite s'achève avec la reprise quelque peu condensée des récits sur le pèlerinage de l'adieu, la maladie et la mort de Muḥammad, ainsi que le règlement de la succession en faveur d'Abū Bakr dans le patio (*saqīfa*). Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb suit là le récit d'Ibn Hišām⁸⁵.

La continuation de la lutte entre islam et *širk*

- 37 Lorsqu'il décrit l'acclamation d'Abū Bakr, Muḥammad 'Abd al-Wahhāb fait d'abord souligner à 'Umar l'importance du Coran en tant que guidance avant que celui-ci ne réclame que les hommages soient rendus à Abū Bakr. Abū Bakr, en revanche, met en avant le caractère méritocratique du Califat :

Votre gouvernance m'a été confiée (*innī qad wullitu 'alaykum*). Mais je ne suis pas meilleur que vous. Si j'agis bien, aidez-moi. Mais si j'agis mal, réprimandez-moi. [...] Obéissez-moi si j'obéis à Dieu et à Son Envoyé. Mais si je leur désobéis, aucun devoir d'obéissance ne vous incombe.

Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb souligne tout ceci en citant comme déterminantes pour l'élection d'Abū Bakr des traditions prophétiques qui insistent sur la préoccupation de ce dernier – et sur sa capacité – de préserver la cohésion de la communauté des musulmans⁸⁶. Cette conception reflète la théorie d'Ibn Taymiyya de la gouvernance relative à la période suivant la fin du Califat, d'après laquelle la justification du pouvoir du Sultan résulte de sa capacité à garantir d'un côté la mise en pratique des normes divines et, de l'autre, l'expansion de l'islam⁸⁷. Ce faisant, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb laisse de côté la conception sunnite courante, défendue aussi par Ibn Taymiyya, selon laquelle le Califat d'Abū Bakr était légitimé avant tout par sa désignation par Muḥammad⁸⁸.

- 38 En tant qu'épreuve majeure pour la communauté des musulmans, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb présente la *ridda*, déjà traitée dans l'introduction : l'insubordination d'une série de tribus qui éclata après la mort de Muḥammad. Dans l'édition que nous utilisons, la présentation des événements, survenus en une seule année, occupe 30 des 229 pages ; c'est-à-dire qu'ils sont traités avec une plus grande attention que n'importe quel autre événement de la vie de Muḥammad. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb énumère d'abord les différentes formes de *ridda*, mettant une fois de plus l'accent sur la nécessité de lutter contre les apostats, jusqu'à ce qu'ils prononcent les deux parties de la confession de foi, qu'ils accomplissent la prière et qu'ils s'acquittent de la *zakāt*. Cependant, il rapporte également qu'Abū Bakr fut confronté à la volonté d'apaisement de personnes qui l'exhortent à faire preuve de clémence, jusqu'à ce que l'affaire se règle d'elle-même. En réponse de quoi Abū Bakr affirma qu'il était nécessaire de continuer à faire le *ḡihad*, comme il était d'usage à l'époque de l'Envoyé⁸⁹. 'Umar le

dissuada de participer personnellement à la campagne car un général n'aurait pas à se battre lui-même : « Si tu étais tué, les hommes renieraient [leur foi], et le faux l'emporterait sur le Vrai »⁹⁰.

- 39 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb cite al-Wāqidī comme source de sa présentation des événements, bien que son *Kitāb al-ridda* (« Le Livre des guerres d'apostasie ») avait probablement déjà disparu à son époque. Cependant, l'auteur andalous Ibn Ḥubayš avait encore pu utiliser cet ouvrage pour son *Kitāb al-Ġazawāt*. Dans le *Muḥtaṣar*, la chronologie des expéditions correspond à celle de Ibn Ḥubayš ; il est cependant peu probable que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ait connu les *Ġazawāt*. Le fait que les trois manuscrits conservés [du *Kitāb al-Ġazawāt*] se trouvent tous en Europe laisse penser que l'œuvre n'a jamais été connue au-delà de l'Occident islamique. Il en va autrement de l'œuvre historique de al-Kalā'ī, *al-iktifā' fī maġāzī rasūl Allāh wa-ṭalāṭat al-Ḥulafā'*, dont les chapitres sur la *ridda* ne sont que des versions abrégées de celles de Ibn Ḥubayš. L'existence dans le monde arabe oriental de manuscrits de l'œuvre de al-Kalā'ī est attestée, entre autres pour deux endroits (La Mecque et Basra) où Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb avait vécu⁹¹. En outre, les omissions correspondent et l'on y trouve un poème qui manque chez Ibn Ḥubayš, mais est présent chez Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. On remarque également que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, à l'instar de Ibn Ḥubayš et al-Kalā'ī, place dans le contexte de la *ridda* les tentatives de Musaylima de réaliser des miracles au lieu de les traiter, comme c'est habituellement le cas, dans la présentation de la vie de Muḥammad⁹².
- 40 L'attrait de ce modèle pour Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb s'explique par le fait qu'il avait déjà servi un but similaire de propagande. Les ouvrages de Ibn Ḥubayš et al-Kalā'ī avaient été rédigés sur commande des Almohades et devaient, de façon similaire au *Muḥtaṣar*, promouvoir l'esprit belliqueux⁹³ et plus précisément légitimer la pratique commune aux Wahhābites et aux Almohades : déclarer apostats les ennemis internes à l'islam contre lesquels faire le *ġihād* était légitime, ils pouvaient y être tués et leurs biens réquisitionnés⁹⁴. Le fait que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ait adopté la lecture Almohade de la *ridda* est d'autant plus significatif que même Ibn Taymiyya, pas précisément réputé pour faire dans la dentelle, avait condamné plein d'effroi le radicalisme d'Ibn Tūmart et de ses adeptes⁹⁵.
- 41 La présentation de la *ridda* de Ibn Ḥubayš se distingue par la description exhaustive des combats contre les apostats ; la violence perpétrée par les musulmans est soulignée et louée. Ainsi, il est rapporté de façon détaillée comment Ḥālid b. al-Walīd, à la fin de l'expédition contre le pseudo-prophète Ṭulayḥa, ordonna que les prisonniers soient entassés dans des enclos à l'intérieur desquels il les fit brûler vifs⁹⁶. Ibn 'Umar raconte qu'après chaque victoire contre une tribu apostate, les descendants (*darāri*) furent capturés et leurs possessions partagées⁹⁷. La même méthode fut employée dans l'expédition contre les Banū Sulaym⁹⁸. Le nombre de victimes n'est aucunement caché, ni le fait que de certains clans personne n'ait survécu⁹⁹. Une telle atrocité semble justifiée par le fait qu'elle amena des résultats : dans une lettre, le transmetteur Fazārī décrit de quelle façon Ḥālid procéda avec les prisonniers. Quand les Banū Ḥanīfa apprirent peu après que Ḥālid se dirigeait vers eux, ils envoyèrent une délégation pour négocier leur retour à l'islam¹⁰⁰. L'appréciation positive de Ḥālid b. al-Walīd est remarquable car celui-ci, à cause de ses actions, est jugé de façon plutôt négative dans l'historiographie¹⁰¹.

- 42 Si Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb évoque assez rapidement les conceptions et les méfaits de la plupart des tribus apostates, il consacre une attention toute particulière aux agissements du « pseudo-prophète (*kaḏḏāb*) » Musaylima, lequel, déjà du vivant de Muḥammad, avait prétendu à la moitié de la prophétie et du pouvoir. Il souligne comment Musaylima de son propre chef se mit à bénir et à promettre des miracles, mais que la punition divine pour ses iniquités ne tarda pas¹⁰².
- 43 Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb n’a toutefois pas repris entièrement le récit de la *ridda* de al-Kalā‘ī. Il termine ce chapitre avec l’expédition contre Dubā et les Azd ‘Umān, omettant la description qui suivait, chez Ibn Ḥubayṣ et al-Kalā‘ī, de la répression de la *ridda* à Ṣan‘ā’ et au Ḥaḍramawt. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb passe ensuite directement à l’expédition de Ḥālīd b. Walīd contre l’Irak¹⁰³.
- 44 La plupart des événements des années suivantes ne sont évoqués que très brièvement, certaines années restent sans renseignement. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb effleure à peine les premières expéditions contre les Perses et les Byzantins : l’expansion vers l’extérieur est visiblement moins importante que la victoire contre les apostats¹⁰⁴. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb explique l’accession au califat par ‘Umar par la désignation de ce dernier par Abū Bakr qui, lui, fonda son choix sur les capacités du premier¹⁰⁵. Après l’énumération des conquêtes en Syrie, Iran et Irak, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb considère deux événements des années 16 et 17 comme dignes d’être mentionnés : la décision de ‘Umar d’instituer la *hiğra* comme début de l’ère islamique et le mariage de ce dernier avec la fille de ‘Alī, Umm Kulṭūm. Ce dernier élément est une objection courante à la représentation chiite de l’histoire¹⁰⁶. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb évoque en tant qu’événements significatifs des années suivantes la famine et la peste d’Emmaüs. Les conquêtes, y compris celle d’Égypte, pourtant si importante, ou la victoire définitive sur les Sassanides à Nihāwand ne valent qu’une note. Il accorde plus d’importance au fait que le pseudo-prophète Ṭulayḥa, converti à l’islam, tomba sur le champ de bataille contre les Perses¹⁰⁷.
- 45 Selon Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, l’assassinat de ‘Umar ouvrit la porte de la discorde, qui n’a pu être refermée jusqu’à présent¹⁰⁸. Celui-ci loue le troisième Calife ‘Uṭmān pour l’ancienneté de son adhésion à l’islam et pour sa relation étroite avec Muḥammad, relation qui s’exprima dans son mariage avec deux filles du Prophète¹⁰⁹. À côté des conquêtes réalisées, les Compagnons morts dans l’année en question sont dorénavant évoqués de plus en plus fréquemment¹¹⁰. En tant que premier signe de la discorde, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb relate l’opposition de l’ascète Abū Ḍarr al-Ġifārī contre Mu‘āwiya, le gouverneur de la Syrie nommé par ‘Umar. Selon Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, le mécontentement contre ‘Uṭmān lui-même commença à se manifester en 33/34 parmi les gens de Koufa. Il l’explique d’abord par un facteur politique : leur colère suite à l’attribution des postes de gouverneur¹¹¹. Pour expliquer les événements qui ont conduit à l’assassinat de ‘Uṭmān, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb recourt au récit relatif au juif yéménite ‘Abdallāh b. Sabā’, qui se serait prétendu converti à l’islam pour induire les musulmans en erreur. Il n’aurait connu de succès ni au Ḥiğāz, ni dans les villes-campements (*amṣār*), ni en Syrie. Expulsé vers l’Égypte, il aurait commencé à dénoncer ‘Uṭmān avec succès. C’est ainsi que l’on arrive au grand désastre de l’an 35, quand « ces criminels Ḥārīğites » (*ulā’ika l-muğrimūn al-Ḥawārīğ*) assiégèrent ‘Uṭmān dans sa maison et finirent par l’assassiner pendant qu’il priait et récitait le Coran¹¹². Expliquer la *fitna* par les agissements de ‘Abdallāh b. Sabā’ sert à innocenter ‘Uṭmān, discrédité par son népotisme. Cette explication remonte à

Sayf b. 'Umar et représente un élément central dans l'exposition de al-Ṭabarī de la première guerre civile, repris par Ibn al-Ġawzī dans son *Muntaẓam*, l'une des sources principales de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb¹¹³.

- 46 Dans la représentation de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, 'Alī ne fait son apparition en tant que Calife qu'après son acclamation par les *ahl Badr*. Que Mu'āwiya lui refusât les hommages et qu'il eût l'intention de s'insurger n'est évoqué qu'en passant.¹¹⁴ La narration passe ensuite directement à la bataille du Chameau, qui, selon cette version, avait son origine dans une tentative de médiation de 'Ā'iṣa. Le confident de 'Alī aurait fait chasser de Basra les envoyés de 'Ā'iṣa, Ṭalḥa et Zubayr. Lorsque 'Alī et Ḥusayn d'un côté et Ṭalḥa et Zubayr de l'autre se rassemblèrent sur le champ de bataille avec des combattants, les Ḥārīġites, c'est-à-dire les partisans de 'Abdallāh b. Sabā' qui étaient présents dans les deux armées, auraient craint que les deux camps se retournent ensemble contre eux. Ils auraient alors ourdi une intrigue pour monter les deux armées l'une contre l'autre. Un miracle en lien avec la bataille est mentionné. Après que le chameau de 'Ā'iṣa, qui donna le nom à la bataille, se fut écroulé, Muḥammad b. Abī Bakr, que 'Alī avait chargé de la protection de 'Ā'iṣa, rentra sa main de façon impie dans le palanquin, elle s'exclama : « A qui appartient cette (main) qui viole le *ḥarām* de l'Envoyé ? Puisse Dieu la brûler ! » Il répliqua : « Avec le feu de l'Au-delà ? », à quoi elle opposa : « Avec le feu d'Ici-bas ! », suite à quoi son souhait se réalisa immédiatement. 'Alī par contre la traita avec respect et la laissa repartir avec quarante femmes de Basra à Médine. Les aspects militaires, abondamment décrits dans les récits des expéditions de Muḥammad et de la *ridḍa*, sont totalement absents dans la représentation de ce conflit intra-musulman¹¹⁵.
- 47 Il en est de même pour Ṣifīn. La préparation de la bataille, les Corans accrochés à la pointe des lances par les compagnons de Mu'āwiya et l'arbitrage entre lui et 'Alī, moments auxquels les chroniques accordent en général une importance majeure, ne sont qu'à peine mentionnés chez Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb.
- 48 Ce dernier traite par contre de manière plus exhaustive la confrontation de 'Alī avec les Ḥārīġites, ses anciens partisans qui s'opposèrent à lui près l'arbitrage (*ḥukm*), proclamant « À Dieu seul appartient le décret ». L'élément central en est le discours prononcé par Ibn 'Abbas, que 'Alī avait délégué comme négociateur dans le camp adverse en Irak, à Hārūra. À propos des Ḥārīġites, Ibn 'Abbās aurait déclaré n'avoir jamais vu une communauté religieuse plus engagée au sujet des questions religieuses (*aṣḥab iġtihādān minhum*) et plus assidue dans l'accomplissement des rites (*akṭar 'ibādātān*). Ainsi, la raison de leur sécession est également cherchée dans une piété dévoyée. Quand Ibn 'Abbās leur demanda de quoi ils tenaient rigueur à 'Alī, ils répondirent :
1. En ce qui concerne l'arbitrage, il s'agit d'une décision humaine concernant une affaire relevant de Dieu seul (*ḥukm al-riġāl fī amr Allāh*). Une telle façon de procéder contredirait le verset Cor. 12, 40.
 2. 'Alī aurait certes combattu, mais il n'aurait fait aucun prisonnier ni pris de butin. Si les partisans de Mu'āwiya avaient été des croyants, ils n'auraient pas dû être combattus, et s'ils avaient été des incroyants, alors on aurait dû piller leurs biens et faire d'eux des captifs (et donc des esclaves).
 3. 'Alī aurait effacé (de l'acte d'arbitrage) le titre de *amīr al-mu'mīn* après son prénom. S'il n'est pas le commandeur des croyants, alors il est celui des incroyants.

‘Abdallāh b. ‘Abbās réfuta le premier reproche en rappelant que le Coran demande bien, en cas de conflit entre époux, ou en cas de menace de vendetta, d’avoir recours à l’arbitrage (Cor. 5, 95 ; Cor. 4, 35). Il répliqua au deuxième reproche en leur demandant s’ils auraient fait captive leur propre mère, et s’ils auraient considéré comme licite envers elle ce qu’ils considèrent licite avec d’autres femmes (c’est à dire les rapports sexuels). « Si vous répondez oui, vous êtes des incroyants, et si vous soutenez qu’elle (‘Ā’iṣā) n’est pas pour vous comme une mère, alors vous êtes des incroyants. Car Dieu a dit “Ses épouses sont leur mères” (Cor. 33, 6). À choisir entre deux maux, qu’ils choisissent celui qu’ils veulent. Au troisième reproche il objecta que lors de la signature du traité de Ḥudaybiyya, Muḥammad avait effacé de sa propre main la formule *rasūl Allāh*, en la faisant remplacer par Ibn ‘Abdallāh, malgré l’opposition de ‘Alī¹¹⁶. Vu que dans ce récit à chacune des questions fut répondu unanimement « *Allāhumma na‘am* » (oui, Seigneur !), il donne l’impression que les arguments de ‘Abdallāh b. ‘Abbās ont été en grande partie acceptés. Et c’est pour cela aussi que 4000 opposants seraient revenus [dans les rangs de ‘Alī]¹¹⁷.

- 49 Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb a repris cette description *verbatim* du *Muntaẓam* de Ibn al-Ġawzī¹¹⁸. La deuxième plainte et sa réfutation est absente, *nota bene*, chez at-Ṭabarī, Ibn Aṭīr, Ibn Kaṭīr et dans une version aussi pertinente chez al-Mubarrad¹¹⁹, bien que des indices sur le point de vue exprimé dans cette version, c’est à dire que le comportement de ‘Alī avant et après la bataille du Chameau serait à l’origine de la déception des Ḥārīġites, se trouvent en effet déjà dans des présentations plus anciennes¹²⁰. La raison pour laquelle Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb a choisi cette version a moins à voir avec l’explication de ces questions historiques qu’avec la fonction de légitimation de sa biographie prophétique, qu’il nous reste à traiter.
- 50 Encore une fois, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb condense considérablement la présentation des événements après al-Harūrā’. En ne nommant pas, dans un premier temps, le nom de la bataille de Nahrawān, il donne l’impression que les Ḥārīġites restants s’étaient immédiatement soulevés contre ‘Alī. Selon cette représentation, ‘Alī fut finalement d’accord avec Mu‘āwiya pour accepter sa proposition de partager l’empire à l’amiable, peu avant d’être tué par Ibn Muḡam¹²¹.
- 51 Pour Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, si Ḥasan, le fils de ‘Alī, céda à Mu‘āwiya son droit au pouvoir de son plein gré au bout de sept mois c’est qu’il avait compris que l’un des deux partis n’aurait une chance de s’imposer qu’à condition de recevoir l’adhésion de partisans de l’autre. Il s’ensuit une discussion sur la légitimité des ambitions des prétendants. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb reconnaît que ‘Alī avait de bien meilleures raisons que Mu‘āwiya de réclamer le Califat, mais il souligne en même temps que Ḥasan aurait agi en faisant preuve d’une plus grande crainte de Dieu que son père qui n’aurait renoncé que par nécessité. Mais aucun des deux partis, par ses actions, n’a outrepassé le cadre de l’islam. Seuls les *ahl Nahrawān*, les Ḥārīġites, l’ont fait. Les Compagnons du Prophète restés en retrait des deux partis (*i’tazalū al-ṭā’ifatayn*), comme Sa’d b. Abī Waqqāṣ, Ibn ‘Umar et Usāma b. Zayd, étaient ceux qui aurait agi de la façon la plus convenable. On aurait par la suite convenu de ne pas dire du mal du parti adverse. En vouloir à Mu‘āwiya serait équivalant à nuire à l’*iġma’*. Il aurait finalement été désigné Imām car il ne pouvait y en avoir qu’un seul. Pour cette raison, l’année 41 fut appelé l’année de communauté (*ġamā’a*)¹²².
- 52 Parmi les décès de l’année 48, il est fait mention de l’épouse de Muḥammad, Ṣāfiya, sans que leur mariage ait été évoqué, et la même chose vaut pour Sawda bt. Zu‘ma dans

l'année 54¹²³. La mort de Ḥusayn à la bataille de Kerbala dans l'année 61 ne mérite qu'une phrase pour Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. Légèrement plus exhaustif est le traitement de la deuxième *fitna*, mais dans aucun des deux cas il prend position pour l'un des deux partis impliqués. De façon succincte, il qualifie le règne de 'Umar b. 'Ad al-'Azīz comme un retour aux conditions qui régnaient au temps des califes bien guidés¹²⁴. Parmi les événements de la fin de la période omeyyade il renvoie une fois encore à Ğa'd b. Dirham, qui aurait été le premier à soutenir que le Coran était créé. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb définit Yazīd b. al-Walīd comme le dernier calife reconnu de façon unanime. Il fait référence à un *ḥadīth* selon lequel douze califes issus de la lignée des Qurayš régneraient¹²⁵. Dans la vision de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, la brèche qui s'ouvrit après la troisième *fitna* (la chute des Omeiyades) n'a pas été colmatée jusqu'à l'époque présente.

- 53 C'est dans la première période du règne Abbaside que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb voit l'origine de toute dissension (*fitan*) d'ordre doctrinal qui tenaille les musulmans jusqu'à son époque. Il en attribue la responsabilité avant tout à al-Ma'mūn, car il fit traduire des livres grecs, il annonça que le Coran était créé puis, pendant la *miḥna*, il forçat l'Imam Aḥmad (b. Ḥanbal) et d'autres savants de haut rang à adhérer à cette affirmation¹²⁶. De façon abrupte Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb termine l'ouvrage en déplorant le déclin de l'érudition qui commença à l'époque de al-Manṣūr, quand les '*ulamā*' se mirent à fixer par écrit le *tafsīr* et le *ḥadīth* (Ibn Ğurayḥ, Mālik b. Anas, 'Amr al-Awza'ī, Sufyān al-Ṭawrī, Ma'mar b. al-Muṭannā), le *ra'y* (Abū Ḥanīfa) et les *mağāzī* (Ibn Ishāq). Auparavant les savants parlaient sur la base de ce qu'ils avaient mémorisé, en transmettant le savoir dans des feuillets éparses (*ṣuḥuf ġayr murattaba*)¹²⁷.

Les sources du *Muḥtaṣar*

- 54 Comme le montrent les références précédentes et la description suivante, on peut identifier, à côté des collections de *ḥadīth* canoniques, les principales sources suivantes du *Muḥtaṣar* : la *Sīra al-nabawīya* de Ibn Ḥiṣām, le *K. al-Mağāzī* de al-Wāqidī¹²⁸, le *Muntaẓam* de Ibn al-Ġawzī, les *Ṭabaqāt* de Ibn Sa'd, le *K. al-iktifā' fī mağāzī al-Muṣtafa' wa-l-ṭalāṭa Ḥulafā'* de Kalā'ī, le *Zād al-ma'ād* de Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya. Alors que les savants wahhābites du XIX^e et du début du XX^e siècle furent confrontés au problème que presque aucun livre n'était à leur disposition pour l'enseignement et la juridiction¹²⁹, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb possédait à Dar'īya visiblement une honorable bibliothèque, qui comprenait même des ouvrages historiques rares¹³⁰.
- 55 Ce constat correspond à ce qui est connu pour les lectures historiques dans le Ḥiğāz vers 1700. Grâce au *Ṣimt* de al-'Āṣimī al-Makkī (1639-1699) nous disposons d'une chronique universelle rédigée peu avant la naissance de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. En tant que source pour la biographie de Muḥammad et les débuts de l'islam, cet ouvrage épigonal n'est pas très significatif, mais étant donné que son auteur liste consciencieusement ses sources, il est possible de savoir, grâce à ce livre, quelles sources historiques et études concernant Muḥammad étaient connues et couramment consultées dans le Ḥiğāz vers le 1700¹³¹.

La fonction de légitimation du *Muḥtaṣar*

It would only be a slight overstatement to assert that most of the animosity between Wahhabis and other Muslims boils down to this single question of what exactly makes one's life and property inviolable from attack¹³².

- 56 Dans la présentation du *Muḥtaṣar* il a été déjà question de la façon dont Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb justifie sa propre action grâce à une mise en parallèle avec l'œuvre des prophètes, la vie de Muḥammad et les actions de ses successeurs ainsi que par l'emploi d'un vocabulaire anachronique. Un exemple significatif en est sa volonté de s'attaquer à la vénération des saints et à d'autres pratiques considérées comme religieusement illégitimes. Un autre point est peut-être la légitimité du pouvoir des Āl Sa'ūd, auxquels il accorde son soutien idéologique, en justifiant le Califat de Abū Bakr par ses capacités et son succès (conquêtes, victoire sur la *ridda*) et non par la désignation, comme l'a fait Ibn al-Ġawzī, l'une de ses sources principales¹³³. La fonction légitimatrice est particulièrement marquante dans le traitement de questions qui relèvent de la façon de traiter les « non croyants » et les « apostats ». Dans ce contexte, non seulement la légitimation générale de l'action violente est fournie, mais aussi la justification des positions de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sur des questions détaillées de guerre, comme l'abattage d'arbres¹³⁴. L'insistance sur l'exemple de 'Umar et de Abū Bakr, montrant que le chef spirituel n'a pas besoin de participer lui-même au *ḡihād*, peut être mise en rapport avec le fait que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, à partir de 1746, n'agissait plus en tant que chef de guerre, mais donnait des directives idéologiques depuis al-Dar'īya¹³⁵.

Ġihād et apostasie

- 57 Il n'est pas surprenant que la littérature de *sīra* ait prospéré lorsque le *ḡihād* était à l'ordre du jour¹³⁶. Ce qui est remarquable à propos du *Muḥtaṣar*, cependant, c'est l'attention portée au *ḡihād* en opposition à la *ridda*. Au sujet de la réception de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb de l'historiographie Almohade, il a déjà été souligné qu'il prône un concept de *ḡihād* qui est en contradiction avec l'opinion de la majorité sunnite car appliqué explicitement aux dissidents musulmans. Le traitement détaillé et particulier de certains événements après la mort de Muḥammad relève du désir de légitimer cette position, d'autant plus que l'on peut trouver des parallèles en dehors du sunnisme. Ainsi, selon l'opinion zaydite, certaines affirmations identifient quelqu'un comme *mušrik*, et dès lors « c'est un devoir de lui faire la guerre et de le tuer, de réduire ses femmes et ses enfants en esclaves et de s'approprier de ses biens¹³⁷ ». Plus important encore est le fait que les Wahhābites, à cause de leur conduite rigoureuse dès le début (c'est-à-dire depuis les polémiques de Ibn 'Afāliq et Sulayman, le frère de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb), ont dû lutter contre l'accusation d'être les continuateurs des Ḥārīġites¹³⁸. Ce fait ne pouvait pas être simplement écarté sous prétexte qu'il s'agissait d'un terme polémique utilisé de façon inflationniste. Après tout, la critique envers les Wahhābites part du fait qu'ils élèvent l'action juste comme mesure de la foi et, comme les Ḥārīġites, désignent leurs adversaires en tant que *mušrik* et *ahl al-ridda*¹³⁹.

- 58 Le besoin de différencier clairement sa position de celle des Ḥārīḡites est l'une des raisons pour lesquelles Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb a choisi la version de Ibn al-Ġawzī du débat entre 'Abdallāh b. 'Abbās et les Ḥārīḡites. La deuxième raison, plus importante, pour laquelle Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb attache tant d'importance à cette version et donc aussi à la bataille du Chameau, est la signification juridique des directives de 'Alī pour traiter avec les adversaires. Son appel à les épargner dans leur fuite et à ne pas toucher à leurs biens sert généralement de précédent pour traiter avec les rebelles musulmans, qui doivent être combattus dans une bataille ouverte pour les empêcher d'atteindre leurs objectifs, mais qui, contrairement aux incroyants et aux apostats, ne doivent pas être persécutés, capturés, privés de leurs biens ou même asservis¹⁴⁰. L'accusation selon laquelle les Wahhābites ont violé ces règlements doit être réfutée par l'objection selon laquelle l'ordre de 'Alī ne constituait pas une norme généralement valable, mais était dû à la circonstance particulière et unique que 'Ā'īša, la « Mère des croyants », était sur le champ de bataille¹⁴¹.

Muḥammad non transfiguré

*Anā Muḥammadun 'Abdullāhi wa-rasūluh. Mā uḥibbu
an tarfa'ūnī fawq manzilatī allatī anzalanī Llāhu 'azza
wa-ḡalla¹⁴².*

- 59 Ibn Suḥaym, l'opposant de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, lui reprochait de ne pas seulement détruire des tombeaux, mais de faire également brûler des livres. Il cite à côté du *Rawḍ al-rayāḥīn*, une collection de biographies de Sufis par al-Yāfi'ī (Yémén, m. 1367), les *Dalā'il al-Ḥayrāt* de al-Ġazūlī (Maroc, m. 1475), une collection de litanies consacrées à la vénération de Muḥammad, très populaires jusqu'à au début du XX^e siècle dans l'ensemble du monde musulman. Ibn 'Abd al-Wahhāb a rejeté comme calomnieuse l'accusation selon laquelle il aurait ordonné que les *Dalā'il* soient brûlés, car il aurait seulement mis en garde contre le fait de prêter plus d'attention à un autre livre qu'au Coran¹⁴³. Mais ce conflit montre tout de même clairement que la vénération de Muḥammad et ses formes d'expression qui étaient habituelles en son temps étaient plus que suspectes à ses yeux. L'un des principaux objectifs du *Muḥtaṣar* est sans aucun doute de supprimer la base de ce qu'il considérait comme une déviation par rapport au monothéisme.

Miracles

- 60 Dès les premières biographies de Muḥammad, différents miracles sont associés à sa personne. Parmi eux, la scission de la lune, qui n'est qu'un « miracle de confirmation », et le voyage céleste, sont essentiellement liés à la médiation des commandements divins. Les autres sont soit des miracles qui contribuent au succès de la mission de Muḥammad¹⁴⁴, soit des miracles dont le seul dessein est d'illustrer sa position centrale dans la création. Il s'agit notamment des récits sur la vénération par les plantes, les animaux, les pierres et des parties de bâtiments (comme la poutre de la mosquée de Médine), ainsi que sur les miracles liés à la guérison et à l'alimentation¹⁴⁵. Au cours des siècles, le nombre de ces motifs grandit de façon sensible dans les biographies de Muḥammad. Si aux débuts il s'agissait plutôt d'éléments accessoires, un auteur comme

al-Ṣāliḥī (m. 1535) alla jusqu'à considérer chaque miracle comme étant d'une importance égale à celle du Coran¹⁴⁶.

- 61 Ces éléments courants dans la biographie de Muḥammad sont réduits par Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb à ce qui est incontournable : la scission de la lune et le *mi'rāğ*, deux miracles mineurs qui ont contribué respectivement au succès de la *hiğra* et à la victoire militaire¹⁴⁷.
- 62 Que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fut soucieux d'éviter d'associer systématiquement Muḥammad avec les miracles se voit également dans la sélection qu'il opère dans les traditions de l'œuvre de Musaylima. Il reprend le récit d'Ibn Ḥubayš / al-Kalā'ī selon lequel le pseudo-prophète bénissait les nouveau-nés et priait pour les malades. Chacun de ces nouveau-nés (*mawlūd*), cependant, perdit ses cheveux. De plus, un père riche se plaignait qu'aucun de ses fils, sauf un qui avait atteint l'âge de dix ans, n'ait dépassé l'âge de deux ans. C'est pourquoi il demanda à Musaylima de demander à Dieu d'accorder une longue vie à son dernier fils, né la veille. Avant même la fin de la journée, le fils aîné tomba dans un puits et le plus jeune fut à l'agonie. Leur mère dit : « Il s'avère qu'il ne bénéficie pas du même statut auprès de Dieu que Muḥammad ». Un autre puits, que Musaylima avait béni, devint immédiatement saumâtre¹⁴⁸. Dans le *Muntaẓam* d'Ibn al-Ğawzī, autrement souvent cité par Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, sont reproduits les récits de al-Ṭabarī qui montrent comment l'action de Musaylima attira sur lui le châtement. Ainsi, une femme lui demanda de bénir, comme Muḥammad, un sceau rempli d'eau de source et de cracher dedans pour qu'ils puissent le reverser dans une source de sa tribu, de façon à la faire jaillir à nouveau. Mais après l'exécution de ce rituel, le puits se dessécha. Chez Ibn al-Ğawzī toujours, on demande également à Musaylima de bénir des enfants (toutefois plus grands, *ṣaby*). Leurs cheveux tombent immédiatement, en plus, ils commencent à zézayer. Mais les parents des Banū Ḥanīfa lui font ces requêtes précisément parce que Muḥammad bénissait les enfants de ses Compagnons¹⁴⁹. Si Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb a donné la préférence aux versions de Ibn Ḥubayš c'est probablement parce que chez celui-ci, la référence à l'œuvre miraculeuse de Muḥammad, présupposée comme allant de soi chez Ibn al-Ğawzī et d'autres, est absente¹⁵⁰.
- 63 Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fournit par ailleurs une explication théologique de la raison pour laquelle les miracles jouent un rôle moins important dans la vie de Muḥammad que dans celle des prophètes précédents. En prenant en considération le verset 59 de la sourate 17 – « Rien ne nous empêche d'envoyer [pour confirmer la mission] des signes (miraculeux) si ce n'est que les anciennes [générations] les ont traités de mensonges », verset interprété comme une réponse à l'appel des opposants de Muḥammad pour qu'il transforme l'argent en or et enlève les montagnes autour de La Mecque, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb soutient que cela s'applique d'autant plus aux miracles de punition coranique avec lesquels Dieu a ruiné des peuples entiers pour leur acharnement à refuser le message. Avec Muḥammad, cependant, le temps serait venu où les incrédules doivent être punis par les mains des croyants, à travers le *ğihād* ou par des punitions corporelles (*ḥadd*). Après tout, le but est de conduire la plupart des incroyants sur le droit chemin¹⁵¹.
- 64 L'accomplissement et l'application des normes par la communauté musulmane rendent donc superflue l'intervention divine dans le cours normal des événements.

'Iṣma n'est pas synonyme de perfection : la fonction des versets sataniques et du pagné absent

- 65 L'histoire des versets sataniques est l'un des éléments de la biographie du Prophète que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb mentionne dès la préface. Il a également consigné l'épisode dans son court traité sur six éléments centraux de la biographie du Prophète. L'incident est donc d'une grande importance pour sa compréhension de Muḥammad. Le fait que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb souligne avec emphase que la bouche de Muḥammad a dit que les trois déesses païennes peuvent être appelées à l'intercession doit être compris dans le contexte de la tradition de l'histoire des versets sataniques, liée à la question de la 'iṣma (infaillibilité) des prophètes.
- 66 L'épisode est connu pour ne pas être dans la sīra de Ibn Ishāq, selon la version de Ibn Hišām, elle apparaît cependant chez al-Ṭabarī, au moins dans le cadre narratif de la transmission d'Ibn Ishāq. On ne peut donc pas exclure qu'elle faisait partie de sa sīra, du moins dans d'autres rédactions. En plus, une variante du récit que l'on fait remonter à al-Wāqidi (et donc probablement aussi à Ibn Ishāq) peut être trouvée dans Ibn Sa'd, c'est-à-dire chez un contemporain d'Ibn Hišām. L'historicité de l'incident, qui ne fait pas apparaître Muḥammad sous son meilleur jour, a donc été très tôt controversée au sein de l'Islam, et rien n'a changé jusqu'à un passé récent¹⁵².
- 67 Au fil des siècles, ceux qui ont rejeté cette tradition ont pris le dessus. Ibn al-Ġawz, souvent cité par Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, explique encore dans sa biographie du Prophète que les versets entendus par les Qurayš étaient récités par des démons et non par Muḥammad. Il est donc clairement soucieux de désamorcer autant que possible le contenu problématique de l'épisode¹⁵³. Dans son ouvrage historique postérieur, *al-Muntaẓam*, il mentionne que les Mecquois se prosternèrent après la récitation de la sourate 53. L'explication que cela s'est produit parce que Muḥammad avait mentionné leurs déesses est racontée par certains cavaliers que les exilés en Éthiopie avaient interrogés¹⁵⁴. Dans un ouvrage sur les conteurs et les prédicateurs (*al-quṣṣāṣ wa-l-muḍakkirūn*), il met en garde ceux d'entre eux qui rapportent cet épisode : il les jugeait à l'évidence aptes à semer la confusion chez les profanes¹⁵⁵.
- 68 Selon le Qāḍī 'Iyāḍ, qui a eu une influence certaine sur la transfiguration [*Verklärung*] de l'image de Mahomet au cours des siècles suivants, Muḥammad est à l'abri de toute tentation. Il souligne également que les chaînes de transmission de ce récit ne remontent pas à un témoin direct (*mursal*), bien que par ailleurs il ne s'embarrasse pas des normes sévères de la critique du ḥadīth lorsqu'il choisit les versions pour appuyer sa position¹⁵⁶. Une idée importante qu'il a contribué à populariser est celle, originellement malikite, que Muḥammad ne devrait pas être associée à des déficiences, y compris celles liées aux conditions de vie profanes¹⁵⁷. Faḥr al-Dīn ar-Rāzī, dans ses écrits théologiques et dans son interprétation de l'épisode des versets sataniques, rejette presque toute interprétation de l'incident. Seule l'idée que Satan ait trompé toutes les personnes présentes, ou que Muḥammad ait confondu les trois déesses païennes avec des anges, est, selon lui, cohérent avec le concept de la 'iṣma des prophètes, qu'il comprend comme étant sans péché et comme l'un des fondements de l'Islam¹⁵⁸.
- 69 La conception de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, en revanche, s'inscrit dans une autre tradition, selon laquelle la 'iṣma n'implique nullement l'absence totale de péché¹⁵⁹. Ibn Taymiyya est le principal représentant de ce point de vue contraire, dirigé contre l'exagération de [la nature] de Muḥammad. Selon lui, le concept de la 'iṣma signifie

simplement que les prophètes sont protégés contre la persistance dans l'erreur¹⁶⁰. Dans ce contexte, il n'a aucune difficulté à reconnaître l'épisode des versets sataniques comme de véritables incidents historiques dans son écrit théologique principal, le *Minhāj al-sunna*, et dans son traité *Kalām 'alā da'wat Dī Nūn*, puisque Muḥammad aurait finalement révoqué cette conception erronée. Pour Ibn Taymiyya, le fait que les chaînes de transmission en relation avec l'épisode ne remontent qu'aux Compagnons du Prophète ne constitue pas une objection valable au caractère historique de l'événement. Selon lui, les règles strictes de la critique du hadith ne sont pertinentes que pour des décisions juridiques, tandis que dans les questions d'exégèse du Coran et relatives à la *sīra*, des *isnāds* faibles et des récits divergents, mais en nombre suffisant, peuvent conférer le statut d'irréfutable (*tawātur*)¹⁶¹.

- 70 Cependant, l'inconfort causé par ce récit était grand, même dans l'environnement puritain de Ibn Taymiyya. Ses élèves ont contourné l'histoire des versets sataniques ou nié son authenticité¹⁶². La référence à cet épisode est absente des copies plus tardives du *Minhāj as-sunna* et donc aussi de l'édition de al-Bulaq. Cependant, la lecture du livre dans lequel Ibn Taymiyya donne le récit le plus détaillé de cet incident, le *Kalām 'alā da'wat Dī Nūn*, est documentée pour les cercles ḥanbalites du XVIII^e siècle¹⁶³. Le texte a donc dû être connu de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb.
- 71 Deux textes écrits au Ḥiğāz au XVI^e siècle sont intéressants dans ce contexte. L'érudit kurde Ibrāhīm al-Kūrānī a déjà été identifié par John Voll comme le fondateur d'un réseau puritain de savants dont l'effet s'étend jusqu'à aujourd'hui. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb et d'autres savants importants des XVIII^e et XIX^e siècles, comme Walīyullāh Dihlawī, ont été influencé par ses disciples, plus particulièrement par Muḥammad Ḥayyā al-Sindī (m. 1750). La thèse de Voll a fait l'objet de vives critiques. Néanmoins, il s'est avéré que, par exemple, la diffusion des idées d'Ibn Taymiyya ainsi que la redécouverte d'idées Zāhirites et la critique qui en a résultée à l'égard des écoles juridiques et de l'*iğmā'*, peuvent très bien être imputées à lui et à certains de ses disciples¹⁶⁴.
- 72 Dans ce contexte, il convient de noter que Ibrāhīm al-Kūrānī a défendu, dans un bref traité consacré spécifiquement à ce sujet, l'historicité du récit des versets sataniques au sens d'une insinuation de Satan¹⁶⁵. L'impulsion que la discussion de al-Kūrānī sur cette question a pu donner peut être mise en évidence par le fait que l'historien šāfi'ite al-'Āsimī al-Makkī, lui-même représentant d'une image transfigurée de Muḥammad¹⁶⁶, mentionne l'événement, énumère les arguments avancés pour et contre son historicité, et donne un compte rendu détaillé des diverses explications. Il avance l'hypothèse selon laquelle Satan avait adopté la voix de Muḥammad comme la plus probable, mais il évite de prendre une position claire¹⁶⁷.
- 73 Que Ibrāhīm al-Kūrānī et Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb soient d'accord sur cette question ne doit cependant pas amener à conclure prématurément que ce point de vue représente une position commune parmi les savants puritains. En référence à Ibn Kaṭīr, al-Šawkānī rejette pour sa part l'épisode des versets sataniques¹⁶⁸. Le savant afghan du mouvement des Ahl-i Ḥadīs, qui enseigne à Amritsar, mentionne son point de vue sans prendre une position claire en sa faveur¹⁶⁹.
- 74 Le fait que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ait d'abord choisi une formulation ambiguë dans la préface, qui peut également être comprise dans le sens de la version « désamorcée » du récit, alors que dans la partie principale, il laisse sans ambiguïté les versets sortir de la bouche de Muḥammad, suggère qu'au vu du rejet massif de ce récit,

il a vu la nécessité de ne pas prendre le public au dépourvu¹⁷⁰. Avec sa présentation, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb se range consciemment parmi ceux qui n'attribuent pas l'absence totale de péché à Muḥammad. Dans d'autres contextes, il reprend également à partir des différents ouvrages les variantes de récits qui ne font pas paraître Muḥammad tout à fait impeccable, comme l'histoire du pagne enlevé lors de la reconstruction de la Kaaba. De cette façon, il prend position contre l'opinion selon laquelle Muḥammad était déjà impeccable et à l'abri de toute erreur avant la révélation¹⁷¹. L'inclusion dans son récit des trois mensonges d'Abraham et du déni d'Adam d'avoir donné des années de vie à David est un autre coup porté à l'idée que la *‘iṣma* signifie que les prophètes expriment toujours seulement ce qui est vrai dans les faits.

- 75 Pour les savants saoudiens à une époque plus récente, le fait que Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb ait attaché tant d'importance à l'affirmation de l'histoire des versets sataniques représente cependant un problème majeur. Dans la nouvelle édition annotée du livre de 2004, le passage est accompagné d'une critique des traditions en question par al-Albānī, qui s'appuie sur le Qāḍī ‘Iyāḍ. Cet auteur avait lui-même orienté sa « catapulte » [ce terme est utilisé dans le titre arabe ; N.d.T.] sur l'histoire des versets sataniques en 1952 et publié un traité assez long pour réfuter l'affirmation de celle-ci par Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī¹⁷². Dans la biographie du Prophète composée par le savant indien du mouvement des Ahl-i ḥādīṣ Ṣafīyurrahmān Mubarakpuri, subventionnée par l'Arabie Saoudite, l'incident n'est même pas mentionné ; les Mecquois se sont inclinés parce qu'ils étaient subjugués par la Parole de Dieu¹⁷³.

Muḥammad sans *nūr muḥammadī*

- 76 Avoir évalué comme authentique l'histoire des versets sataniques n'est cependant pas le seul élément du livre qui illustre les efforts de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb pour contrer la transfiguration de Muḥammad. Il est particulièrement significatif que Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb laisse de côté toutes les traditions liées à la conception et à la naissance de Muḥammad et omet également en grande partie son enfance, bien qu'il s'agisse d'éléments que de nombreux musulmans sont susceptibles de connaître particulièrement bien, notamment parce qu'ils sont très prisés dans la poésie liée au *Mawlid*¹⁷⁴. Que Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb ait jugé ces récits non pas peu pertinents, mais plutôt problématiques, on en a un indice dans un décret wahhabite, qui n'a toutefois été documenté qu'après sa mort. On y trouve l'interdiction de se réunir à certains moments pour lire le récit de la naissance du Prophète, sans entrer dans d'autres aspects de la *sīra*, et de réciter des poèmes mis en musique à l'occasion de l'anniversaire de Muḥammad, « comme il est de coutume dans certains pays »¹⁷⁵.
- 77 Les récits transmis par Ibn Hiṣām et Ibn Sa‘d liés aux événements survenus durant ces deux moments (la conception et la naissance) contiennent déjà des éléments sur la base desquels s'est développé le concept d'une position particulière de Muḥammad parmi les humains, sinon au sein de la création entière. Dans la présentation de l'enfance de Muḥammad, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb ignore l'épisode de l'ouverture de la poitrine et de la purification du cœur, ainsi que la découverte du « Sceau de la prophétie » par l'ermite Bahīrā à Bosra. Ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'il élimine tous les récits qui sont liés à la notion de *nūr al-nubūwa* [« lumière de la prophétie », N.d.T.], comme celui où Umm Qattal, juste avant la procréation, incite

‘Abdallāh, père de Muḥammad, à un rapport sexuel parce que cette lumière était apparue sur son front, ou les rayons de lumière émanant de Amina enceinte, qui lui permirent de voir Basra. Initialement, ces détails ne sont pas encore liés à l'idée que Muḥammad aurait été créé avant le reste de la création et en représenterait, en quelque sorte, le but. Néanmoins, à partir de là s'est développée l'idée de la *nūr muḥammadī* [lumière de Muḥammad, N.d.T.] préexistante, et celle de la création de Muḥammad avant toute autre créature, en tant qu'« incarnation de l'action créatrice d'Allah » avec une « essence surnaturelle »¹⁷⁶. Une autre déclaration contre l'idée de la préexistence de Muḥammad est la citation du verset du Coran, selon lequel toutes les autres personnes – par conséquent aussi Muḥammad lui-même – ont été créées après et à partir d'Adam. C'est d'autant plus à considérer comme une prise de position contre un *ḥadīth*, essentiel pour la transfiguration de Mahomet, bien qu'il ne soit transmis dans aucune collection canonique, [qui fait dire au Prophète] : « J'existais déjà alors que Adam était encore entre l'esprit et l'eau¹⁷⁷ ».

78

La vision de l'histoire du *Muḥtaṣar*

- 79 Le fait que Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb prenne position contre la transfiguration de Muḥammad, vision qui était dominante en son temps, est lié à son interprétation de l'histoire du monde et de la position de Muḥammad, des prophètes et de certains musulmans à l'intérieur de celle-ci.
- 80 La préface détaillée allant de la création jusqu'aux Īlḥānides est l'élément le plus remarquable du *Muḥtaṣar*. L'image de l'histoire qui s'y exprime n'est pas une histoire du salut, mais une histoire de la damnation [*Unheilsgeschichte*] en puissance, qui est façonnée par la lutte constante entre le *tawḥīd* proclamé par Dieu et la propension des hommes à être séduit des gens qui courent constamment le risque de se livrer à des actions par piété malavisée¹⁷⁸. Jusqu'à Muḥammad, cette lutte est menée par les prophètes. Et elle continue même après sa mort, bien qu'avec deux différences. Premièrement, les bien-guidés ne reçoivent plus de révélation, mais agissent en connaissant le *tawḥīd* qui a été transmis une fois pour toutes par Muḥammad. Deuxièmement, le sacrilège [de la transgression des lois divines] n'est plus effacé par des punitions divines, mais par des hommes qui imposent les ordres divins par la force. Ainsi, comme successeurs des prophètes apparaissent d'une part des savants comme Ibn Taymiyya avec sa *fatwa* contre les mongols pseudo-islamiques, d'autre part des chefs militaires comme Ḥalīd b. al-Walīd – par ailleurs blâmé pour ses actions individualistes – comme celui qui a éradiqué la *rida*, ou encore Saladin, le vainqueur des Fatimides.
- 81 Considérant cet arrière-plan, on peut aussi expliquer pourquoi Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb traite Noé comme le premier messenger paradigmatique de Dieu : après tout, Adam n'a pas été envoyé à un peuple malavisé pour le ramener sur le droit chemin. L'importance particulière que Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb attache aux châtiments destructeurs pourrait quant à elle expliquer l'omission de Moïse dans la préface. Dans d'autres œuvres, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb fait bien référence à la condamnation des adorateurs du veau d'or en tant qu'associateurs (*man ḥalafa li-ḡayr Allāh aṣraka*). Mais comme Moïse ne s'est point lancé dans une campagne d'extermination contre les *muṣṛikūn* parmi les Israélites (Cor. 7, 148–157), et que ceux-ci furent pardonnés, cela ne

facilite pas son intégration dans une telle vision de l'histoire¹⁷⁹. En ce qui concerne l'agencement chronologique de l'œuvre, l'omission de Moïse serait une indication d'un travail continu sur le matériel, agencement qui suivrait donc celui des écrits polémiques les plus connus¹⁸⁰.

- 82 L'œuvre de Muḥammad s'inscrit dans cette lutte perpétuelle entre *širk* et *tawḥīd*. Si l'on voulait représenter cette confrontation sous forme de diagramme, Muḥammad représenterait la plus forte amplitude sur la courbe du bien. Cependant, son apparition ne peut être considérée comme le centre de la création ou comme la ligne séparant l'ancienne de la « nouvelle ère »¹⁸¹. Contrairement au *ḥadīth qudsī* « *law lāka mā ḥalaqtu l-aflāk* » [« Si ce n'était pas pour toi, je n'aurais pas créé les sphères célestes » ; N.d.T.], si important pour la transfiguration de Muḥammad, le cosmos ne fut pas créé que pour lui. Dans le cadre de ce tableau historique, il agit plutôt en tant que porteur d'une fonction au sein de la création. La description détaillée de la *ridḍa*, qui est par ailleurs souvent évincée, vise à souligner que l'œuvre de Muḥammad n'a nullement apporté un état de certitude du salut. Au contraire, il y a un risque constant de rechute. Au lieu du « détachement de sa figure de l'histoire des événements », Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb lui redonne une place solide dans l'histoire du salut¹⁸².

Prophétologie – image de l'histoire – mandat d'agir

- 83 Le lien entre l'image d'un Muḥammad « non transfiguré », mais aussi militant, et l'image historique imprégnée par la lutte constante entre la tentation du *širk* et le retour au *tawḥīd* implique, en dernière instance, un mandat pour agir. D'une part, ses actions en tant que dirigeant politico-religieux sont reproductibles si aucun aspect spécifique à la révélation n'est affecté. D'autre part, il y a l'idée qu'à l'heure actuelle, étant donné la prédominance du *širk*, une réforme fondamentale ou, mieux, une restauration (*iṣlāḥ*) est à nouveau nécessaire. De plus, il est important de se souvenir du *ḥadīth* qui fit office de slogan des Wahhābites. Il en existe effectivement une variante, avec une suite : « *bada'a l-islām ḡarīban wa -sa-ya'ūdu ḡarīban kamā bada'a. Fa-ṭūbā li-l-ḡurabā' lladīna yuṣliḥūna mā aṣada l-nās min sunnātī* » (« L'islam a débuté étranger et étranger il reviendra. Heureux sont les étrangers, qui rétablissent ce que les gens ont corrompu de ma *sunna* » ; la version la mieux attestée de cette tradition s'arrête après le point ; N.d.T.). Bien que cette variante n'apparaisse pas dans le *Muḥtaṣar*, elle est citée dans la correspondance de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb¹⁸³. De plus, on peut supposer que l'œuvre n'a pas été lue en secret, mais – comme la littérature de *sīra* en général – a été utilisée pour l'instruction publique et a fait l'objet de commentaires oraux. L'identification des *muwahḥidun* avec ces « étrangers qui corrigent ce qui a été corrompu de ma *sunna* » n'a alors probablement échappé à personne¹⁸⁴.

Parallèles

Dans l'œuvre de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb

- 84 Le *Muḥtaṣar* offre des nombreux parallèles avec d'autres ouvrages de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. Si dans ceux-ci le point central est représenté par la critique de pratiques, critique qui ne joue qu'un rôle subordonné dans la biographie du Prophète¹⁸⁵, des éléments du *qiṣaṣ al-anbiyā'* et de la biographie du Prophète émergent ici avec la

même intention de placer les pratiques des soufis ainsi que la lutte contre eux dans un contexte hors du temps¹⁸⁶. L'utilisation anachronique du terme 'ulamā' se retrouve également dans les pamphlets¹⁸⁷ où la *ridda* est également présentée comme un élément particulièrement important de la biographie du Prophète¹⁸⁸.

- 85 Comme dans le *Muḥtaṣar*, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, attribue les erreurs de l'idolâtrie, contrairement à Ibn al-Ğauzī et Ibn Taymiyya, moins à l'illusion d'un prêtre qu'à une piété mal avisée. Car des personnes particulièrement excellentes sont choisies comme objet de vénération. Cela s'inscrit dans le cadre de ses attaques contre le culte de la tombe du Compagnon du Prophète Zayd b. al-Ḥaṭṭāb, qui était très répandu au Najd¹⁸⁹. Le récit détaillé du refus de Muḥammad d'accorder un délai à l'idolâtrie à Ṭā'if est lié à l'opinion théorique – présentée ailleurs – que ne pas désigner le *širk* comme *kufr*, c'est en soi déjà un *kufr*¹⁹⁰. Enfin et surtout, la vraie foi fait ses preuves dans la lutte active contre le *širk*¹⁹¹. Dans ce contexte, l'interdiction de tuer et de piller ceux qui prononcent la formule « *la ilāha illā Llāh* » mais qui ignorent tous les autres interdits religieux y est également discutée¹⁹², ainsi que le fait que l'oncle de Muhammad et le père de 'Alī, Abū Ṭālib, n'avait pas obtenu le pardon à cause de sa persistance dans le paganisme, bien qu'il les ait protégés des persécutions de Mecquois¹⁹³. La supériorité du religieux sur les liens de parenté, qui est illustrée à plusieurs reprises dans le *Muḥtaṣar* par des exemples historiques, est également déjà soulignée dans le *Kitāb al-Tawḥīd*¹⁹⁴.

Dans la littérature wahhābite des origines

- 86 Des parallèles évidents dans la structure et les motifs des deux premières chroniques wahhābites d'un côté, et l'histoire de son propre mouvement, la *Rawḍat al-afkār* de Ḥusayn Ibn Ğannām (m. 1811) de l'autre, suggèrent que le *Muḥtaṣar* a servi de modèle pour cette dernière. L'histoire événementielle, au sens propre, y est aussi précédée d'un prélude qui situe la mission de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb dans l'histoire de la damnation (*Unheilsgeschichte*). Le culte des tombes n'est pas seulement assimilé au culte des idoles (*awṭān*)¹⁹⁵. De façon analogue au *Muḥtaṣar*, où l'origine de chaque culte païen est rapportée, Ibn Ğannām décrit chaque culte de saint et son origine¹⁹⁶. Les pires conditions règnent aujourd'hui comme au temps du Prophète dans le Ḥaram de La Mecque¹⁹⁷. Le besoin de demander (*istiğāta*) de l'aide est identifié comme une raison de cette carence¹⁹⁸. Ici aussi, le motif de la *ğurba* est introduit dans le contexte de l'idolâtrie¹⁹⁹. Si dans le *Muḥtaṣar* les juifs sont appelés oulémas, Ibn Ğannām, dans une sorte de renversement, dit des oulémas qui font le mal, qu'ils ressemblent aux juifs (alors que ceux qui exagèrent dans le culte de Dieu ressemblent aux chrétiens)²⁰⁰.
- 87 Une deuxième fois, le topos est expliqué à l'aide de l'exemple de l'œuvre de Muḥammad : la population était dans l'erreur, et alors qu'ils étaient seulement un petit groupe à suivre Muḥammad, ils étaient exclus des tribus²⁰¹. La connaissance de la *sunna*, transmise par Muḥammad, a permis cependant de revenir sur le droit chemin²⁰². Les épreuves (*iḥtibār wa-imtiḥān*) que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb a dû endurer à cause du *tawḥīd* correspondent donc à l'habitude de Dieu (*sunnat Allāh*)²⁰³. Le déplacement de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb d'Uyaina à Dariya est appelé *hiğra*²⁰⁴, le pacte avec les Āl Su'ūd est présenté comme un parallèle de l'alliance de Muḥammad avec les *anṣār*²⁰⁵, et la résiliation ou le refus d'un pacte avec Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb et Ibn Su'ūd est désigné comme *ridda* ou *irtidād*²⁰⁶. Le danger menace même de la part de ses propres partisans et doit être sanctionné par des mises en garde appropriées, comme avant la

bataille de Tabūk²⁰⁷. Comme dans certaines des descriptions de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb des batailles du vivant de Muḥammad et pendant la *ridda*, le récit d'Ibn Ġannām sur les campagnes des combattants saoudiens wahhabites fournit des informations détaillées sur le nombre d'ennemis tués, ainsi que sur le nombre de tentes, chameaux et petits animaux pillés²⁰⁸. Des campagnes de moindre envergure sous la direction de subordonnés sont appelées comme dans le contexte de la biographie du Prophète : *sarīya*²⁰⁹. La destruction des tombes après la victoire sur les ennemis correspond encore à la destruction des idoles²¹⁰.

- 88 L'œuvre d'Ibn Ġannām se termine abruptement, dans la version imprimée et les manuscrits connus, avec les événements de l'année 1796. Esther Peskes souligne cependant que l'histoire des wahhābites de Félix Mengin, diplomate français en Égypte, coïncide jusqu'à ce point avec celle de la *Rawḍat al-afkār*. Sa description se termine cette fois-ci en 1811, l'année de la mort d'Ibn Ġannām, raison pour laquelle il s'agit probablement d'une transposition [de l'ouvrage d'Ibn Ġannām]. Dans cette version, la destruction des tombes ainsi que la confiscation et la distribution des offrandes votives sont décrites en détail ; on y relate également comment les imams de Sana'a et Mascate, ainsi qu'un cheikh du Hadramaut rendirent hommage à ‘Abd al-‘Azīz b. Su‘ūd²¹¹. En fait, en soumettant leurs opposants, les armées saoudiennes semblent avoir été guidées par l'action de Muḥammad contre les polythéistes d'al-Ṭā'if : après l'occupation de La Mecque et de Médine en 1803, on a d'abord exposé le *tawḥīd* à la population, puis elle a été obligée collectivement et individuellement de suivre la doctrine wahhabite ; enfin, les lieux du *širk* furent détruits.²¹²
- 89 La deuxième chronique de la naissance de la wahhābiya, par Ibn Bišr, est caractérisée par le fait que les aspects violents des enseignements et activités de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb sont adoucis. Cependant, l'idée d'un renouveau cyclique transparait également dans cette œuvre²¹³.
- 90 La critique du culte de Muḥammad que Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb transmet par le biais d'associations et d'omissions est rendue explicite par son petit-fils, ‘Abd ar-Raḥmān b. Ḥasan, dans son traité *al-Bayān al-muḥağğa fī r-radd ‘alā l-lağğa*. Dans ce traité, il attaque surtout la *Burda* de al-Buṣīrī et d'autres poèmes consacrés à la louange du Prophète²¹⁴. ‘Abd ar-Raḥmān accuse les auteurs de suivre l'égarément des chrétiens en exagérant indûment [la place et le rôle de] Muḥammad comme ceux-ci l'auraient fait avec Jésus, alors que le Prophète lui-même s'était indigné face à des louanges excessives²¹⁵. Il souligne également que l'on n'a pu demander l'intercession de Muḥammad que de son vivant²¹⁶. L'idée que le Prophète dispose *per se* de la connaissance de ce qui est caché est rejetée. S'il connaît des choses qui ne sont pas accessibles aux sens ou à la compréhension humaines, c'est seulement parce que Dieu les lui a rendues accessibles. Dans de nombreux *aḥādīth*, Muḥammad témoigne plutôt que, d'une part, des faits de ce monde lui sont souvent inconnus et, d'autre part, que Dieu seul sait quand « l'heure » arrivera²¹⁷. Le rejet de la position affirmant que Muḥammad avait connaissance des choses cachées pourrait expliquer pourquoi Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb traite l'affaire du collier comme l'un des rares épisodes de la phase médinoise. Il se contente d'indiquer qu'un mois s'est écoulé entre l'incident et la décision quant à la façon de procéder avec ‘Ā'īṣā. Son fils, par contre, mentionne explicitement cet épisode dans la biographie du prophète comme un exemple que Muḥammad ne connaissait pas *per se* ce qui est caché²¹⁸.

91 La version courte de la biographie de Muḥammad compilée par le fils de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, également connue sous le nom de *Muḥtaṣar*, peut à son tour nous éclairer sur la façon dont certaines omissions dans l'œuvre homonyme de son père doivent être appréciées. La structure de sa *sīra* est plus conventionnelle. Il n'y a pas de prélude comme celui avec lequel le père, Muḥammad, a inséré Muḥammad dans l'histoire du monde. Cependant, ici aussi, l'origine du paganisme est expliquée après la description de la naissance et de la jeunesse du Prophète.²¹⁹ En revanche, les digressions didactiques et légitimantes sont pour la plupart absentes. Contrairement à son père, ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb reprend un certain nombre de miracles associés à la naissance de Muḥammad, dont deux qui impliquent le *nūr al-nubūwa*. Il déclare cependant que cette lumière est une guidance pour les gens et qu'elle chasse les ténèbres du *širk*. Cela suggère que son père ne considérait pas ces aspects comme erronés, mais potentiellement trompeurs, car ils pourraient propager l'idée d'un statut ontologique différent pour Muḥammad²²⁰. Néanmoins, cet ouvrage ne peut pas être considéré dans son intégralité comme une preuve de la tendance des Wahhābites du XIX^e siècle à adoucir les positions particulièrement offensantes de leur père fondateur, thèse que Peskes a développée en comparant les chroniques wahhābites d'Ibn Ġannām et Ibn Bišr²²¹, puisque les autres prises de position essentielles de son père contre l'absence d'impeccabilité sont reprises²²². D'autres récits habituels de miracles y sont également absents. La *rida* n'est traitée que brièvement, Nahrawān au contraire comme dans le *Muḥtaṣar*.²²³ C'est comme si le point de vue de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb sur l'apostasie était maintenu, mais que la conclusion pratique n'était plus la même. Le listage de *aḥādīṭ* dirigés contre les Ḥārīġites doit exprimer une prise de distance par rapport à eux²²⁴. Par ailleurs, ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb s'étend beaucoup plus longuement sur la personne privée Muḥammad : il énumère toutes ses femmes et révèle des détails intimes comme l'abstinence d'un mois de rapports sexuels²²⁵.

Parallèles avec Walīyullāh Dihlawī et la *ṭarīqa-i muḥammadiya* indienne

92 Certains motifs du *Muḥtaṣar* trouvent un parallèle chez Walīyullāh Dihlawī qui étudia lui aussi au début du XVIII^e siècle dans le Ḥiġāz et qui peut être considéré comme le fondateur du courant puritain de l'islam sud-asiatique. Il n'utilise pas le terme *tawḥīd al-ulūhiyya* mais fait valoir des arguments très similaires : ne pas attribuer aux êtres placés sous Dieu un rôle dans la conduite du monde n'est pas [une position] suffisante si l'on enseigne en même temps qu'ils peuvent être appelés au secours, que l'on peut leur faire des offrandes, que l'on peut se prosterner devant eux et jurer par eux. De cette façon, les ignorants (*ġuḥḥal*) seraient séduits de croire que le culte est pour ces êtres eux-mêmes²²⁶. Il établit un parallèle entre l'introduction de l'idolâtrie par ‘Amr b. Luḥayy et le culte des tombes et explique sa propagation par une imitation aveugle (*taqlīd*)²²⁷. Il souligne également que les prophètes sont des êtres humains (*innamā anā bašarun miṭlukum*) et s'oppose à l'utilisation excessive de récits miraculeux pour illustrer leur statut²²⁸. A l'instar de Muḥammad, il rejette toute médiation par les créatures²²⁹. Néanmoins, il ne faut pas oublier que l'éventail des traditions intellectuelles qui l'ont influencé est beaucoup plus large que dans le cas de

Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb. L'exemple le plus frappant est sa prophétologie d'influence néoplatonicienne²³⁰.

- 93 Cependant, les fils et petits-enfants de Waliyullāh développèrent ses idées et éliminèrent de plus en plus les éléments mystiques. La *Ṭarīqa-i muḥammadiya*, dirigée par son petit-fils Ismā‘īl, devint politiquement importante. Sous la direction militaire de Sayyid Aḥmad Barelwi, il dirigea le *ḡihād* contre les Sikhs dans le Pendjab. Au cours de la répression qui s'en suivit, les deux furent tués en 1831. L'écrit programmatique *Taqwiyatu l-imān*, rédigé par Ismā‘īl, contient des attaques similaires contre la vénération du Prophète et la représentation de Muḥammad comme « sommet de la création ». Le concept de la préexistence de la lumière muḥammadienne est associé à l'idée chrétienne d'incarnation²³¹.
- 94 L'interprétation de l'affaire du collier comme argument contre le *‘ilm bi-l-ḡayb* [le fait de connaître l'invisible et le futur, n.d.t.], mentionnée brièvement chez Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb puis explicitée par son fils, est peut-être un bien commun puritain. Dans le contexte sud-asiatique, où le différend sur cette question a été l'un des principaux points de discordance entre musulmans puritains et soufis, les partisans de *Ṭarīqa-i muḥammadiya* se réfèrent également à cet incident pour réfuter le fait que Muḥammad possède cette faculté²³².

Conclusions

La biographie prophétique en tant que programme et propagande

- 95 Comme d'autres ouvrages de *sīra*, le *Muḥtaṣar* n'est pas une biographie, mais une œuvre qui est censée donner un aperçu de « l'œuvre salvatrice de Dieu » et légitimer des positions en théologie et en *fiqh*²³³. Le personnage de Muḥammad acquiert ainsi un caractère mythique, comme dans d'autres œuvres correspondantes ; les récits servent de fictions de cohérence [*Kohärenzfiktion*] au sens d'Assmann, créant une « connexion entre moyens et fin, bénéfique et coût, cause et effet, partie et ensemble »²³⁴. Cette fonction, cependant, la littérature de *sīra* ne la remplit pas uniquement dans le discours destiné aux cercles érudits, puisque la biographie du Prophète ne s'est de toute façon jamais établie comme une discipline indépendante. La grande importance de ce genre littéraire pour les sociétés islamiques tient plutôt au fait qu'il a servi à présenter de manière exemplaire les normes au peuple, par exemple par le biais de conférences édifiantes dans les mosquées, et donc à les transmettre de manière plausible²³⁵. Le *Muḥtaṣar* est un excellent exemple de cette tendance. Cependant, son exemple montre aussi à quel point la pensée de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb diffère fondamentalement de celle de la majorité sunnite de son époque.
- 96 L'intention didactique de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb est particulièrement évidente dans le fait que le texte se limite à des aspects qu'il pouvait présupposer connus mais qu'il considère comme devant être corrigés. Cet élément explique à lui seul la sélection, qui ne procède pas d'une aspiration à un examen critique²³⁶. Le deuxième moyen important de clarifier le message est la mise en parallèle des époques historiques et l'enchevêtrement des niveaux historiques dans le texte²³⁷.
- 97 Ainsi, si l'on accepte ses prémisses, une interprétation presque cohérente de l'histoire islamique se dégage. Que cela soit voulu trouve son expression notamment dans la désambiguïsation de la narration. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb ne choisit toujours

qu'une seule tradition et transgresse ainsi le principe caractéristique de l'historiographie islamique du « *Allāhu a'lam* » (Dieu est certes plus savant)²³⁸. Cette revendication implicite d'omniscience, voire d'infailibilité, était déjà reprochée à Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb par des contemporains²³⁹. Il est ainsi en rupture avec la tendance à l'harmonisation propre aux ouvrages de dévotion au Prophète²⁴⁰. Ce qui ternit quelque peu l'image de l'ensemble c'est le fait que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb n'a pas réussi à trouver une conclusion pertinente à son œuvre. Le matériau historique aurait-il résisté à rentrer dans un moule idéologique ?

- 98 La caractéristique la plus remarquable de *Muḥtaṣar* est l'exécration assez profonde du merveilleux et du surhumain, qui va de pair avec la réduction aux aspects normatifs, en particulier la nécessité du *ḡihād*. C'est précisément cet aspect qui illustre le contraste fondamental entre l'islam « taymien » et les vues et pratiques qui ont dominé dans le contexte « sunnite » jusqu'au XIX^e siècle²⁴¹. Les caractéristiques utilisées par Marion Holmes Katz pour décrire la vision du monde des opposants au *mawlid* à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, telles que « *devoid of the Sacred* » ou « *radical disenchantment* », peuvent certainement être appliquées à ce texte²⁴².
- 99 Le fait que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ne nie pas les qualités thaumaturgiques du Prophète, mais que, en les négligeant, il arrive à les relativiser, est d'une grande pertinence pour l'évaluation sociologique et religieuse du wahhabisme. Cela montre que sa compréhension de la fonction de l'islam est fondamentalement différente de la pratique de son temps. Il dénonce en premier lieu des pratiques, telle que la demande d'aide (*tawassul*), qui visent à résoudre des problèmes spécifiques. Stephen Sharon qualifie cette forme de religiosité de *thaumaturgique* dans sa typologie d'objectifs religieux. Pour Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, cependant, ce n'est pas la tâche première de l'islam de soulager les problèmes individuels. Au contraire, la société doit être mise en harmonie avec les directives divines. La fonction de la religion est *transformationnelle*. En conséquence, le croyant n'a pas grand-chose à attendre, mais on attend plutôt quelque chose de lui²⁴³. De plus, relativiser les qualités thaumaturgiques de Muḥammad enlève tout fondement à la fonction de bénédiction des *awliyā'*, fondement que les défenseurs de la vénération des saints en faisaient dériver²⁴⁴.
- 100 L'élimination d'éléments miraculeux n'est cependant pas le seul parallèle avec le « modernisme », le Muḥammad « non transfiguré » devenant plus un réformateur social qu'un général²⁴⁵. Fait remarquable : si l'histoire des versets sataniques en tant qu'illustration la plus frappante du caractère humain de Muḥammad est éliminée, c'est probablement en raison de l'importance qu'elle avait acquise en Occident pour la propagande anti-islamique réelle ou supposée. Ce qui peut également avoir joué un rôle dans le cas particulier de Muḥammad Ḥusayn Haykal et Mawdūdī, c'est le fait que les mots ne pouvaient plus être facilement attribués à Satan sans mettre en danger le projet de démythologisation²⁴⁶. Tout aussi important pour l'effet « moderne » et « idéologique » est l'appel à l'approbation active dans l'action collective, un aspect qui caractérise également la biographie du Prophète, restée à l'état de fragment, *Sīra-i Sarwar-i 'Ālam* de Abū l-A'ālā Mawdūdī. Il ne faut pas oublier que ces aspects « modernes » du wahhabisme révèlent seulement des affinités partielles. Ce constat ne peut être transféré à d'autres positions. L'image corporaliste ḥānbalite de Dieu et ses implications cosmologiques, par exemple, s'est avérée un obstacle considérable à la mise en place d'institutions éducatives séculières à partir des années 1920²⁴⁷.

- 101 L'opinion selon laquelle Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ne serait qu'un épigone d'Ibn Taymiyya s'est révélée intenable. Il n'y a, cependant, que cet ouvrage qui montre qu'en adoptant la conception de la *riḍḍa* des auteurs almohades, il renoue avec un mouvement de réforme puritain qui n'était pas d'inspiration ḥanbalite²⁴⁸. Toutefois, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb procède également de manière sélective lors de l'adaptation d'idées almohades. Al-Kalā'ī suit de près l'exemple d'Ibn Hišām et relate la plupart des miracles attribués à Muḥammad. Après tout, il n'avait aucune raison d'ignorer les récits de miracles, puisque Ibn Tūmart en tant que le Mahdi infallible descendant de Muḥammad prétendait avoir lui-même reçu des miracles de grâce, ce que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb n'a jamais prétendu²⁴⁹. En raison des récits miraculeux, la plupart des parties de l'œuvre d'al-Kalā'ī consacrées à la vie du Prophète ne présentent pas d'intérêt pour Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb.

Le *Muḥtaṣar* comme facteur de violence potentielle du Wahhābisme

- 102 Un auteur qui rédige un récit cohérent de l'histoire islamique en utilisant un large éventail de sources, un récit qui répond aux attentes et à l'horizon de son public, pourra difficilement être discrédité en étant qualifié de primitif et sans instruction, de peu créatif, peu original et indigne de discussion, comme l'ont fait ses adversaires musulmans²⁵⁰. À juste titre, Samira Haj a sévèrement critiqué cette représentation péjorative. Malheureusement, sa réévaluation va de pair avec une idéalisation à d'autres égards. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, contrairement à ce qu'elle suggère, ne se limitait nullement à combattre la dégénérescence par l'éducation et la conviction intellectuelle²⁵¹. L'analyse de *Muḥtaṣar* confirme que les idées de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sont réfléchies et témoignent d'une culture littéraire. Mais ce constat ne permet en aucun cas de passer sous silence les aspects violents du wahhabisme²⁵². Au lieu de cela – et justement pour cette raison – il est important de prendre Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb au sérieux comme l'idéologue et propagandiste habile qu'il était. En ce sens, l'ouvrage est plutôt susceptible d'étayer les critiques de Madawi Al-Rasheed, qui accuse de nombreux chercheurs occidentaux ainsi que des auteurs saoudiens liés au gouvernement d'attribuer la radicalisation de sujets saoudiens proche d'Al-Qā'ida principalement à la réception de Sayyid Quṭb et d'autres islamistes étrangers et de minimiser le potentiel de violence et de radicalisation inhérent au wahhabisme²⁵³.
- 103 En ce qui concerne l'histoire de l'impact du *Muḥtaṣar*, ceci est d'autant plus important que le message violent de l'œuvre, plus encore que l'affirmation de l'histoire des versets sataniques, est probablement la raison pour laquelle il n'a jamais été diffusé à grande échelle par les autorités après la création de l'état saoudien. Probablement pas seulement parce que la déclaration implicite de tous les non-wahhabites comme infidèles aurait pu susciter la réprobation à l'étranger. Au moment où les autres ouvrages de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb étaient publiés en collaboration avec Raṣīd Riḍā, un conflit faisait rage en Arabie Saoudite entre 'Abd al-'Aziz b. Su'ud et les *iḥwān*, ces Bédouins qui avaient été installés dans des oasis depuis les années 1910, formés militairement et strictement endoctrinés au wahhabisme. S'ils avaient fait leurs preuves pendant la phase d'expansion du troisième état saoudien en tant que combattants utiles, leur intransigeance et leur indiscipline face à la politique de compromis de 'Abd al-'Aziz menaçaient dorénavant de mettre sérieusement en péril la consolidation du pouvoir de ce dernier. Par des actions violentes arbitraires, ils

remirent en question la structure interne du pouvoir et provoquèrent des remous diplomatiques. Ainsi, les *iḥwān* s'opposèrent à la politique de tolérance d'ʿAbd al-Azīz b. Suʿūd envers les chiites parce qu'ils les considéraient comme des apostats. Quand ʿAbd al-Azīz a imposé un blocus au Koweït, motivé par un esprit de *Realpolitik*, ils ont soutenu qu'il fallait ou bien mener le *ḡihād* avec toutes ses conséquences, parce qu'il s'agissait d'infidèles, ou bien s'abstenir de toute action belliqueuse. L'argumentation donne l'impression d'être sortie de l'univers idéologique du *Muḥtaṣar*²⁵⁴. Le peu d'attention accordée à ce travail par l'État pourrait être considéré comme l'exemple d'une tentative de canaliser le potentiel de radicalisation du wahhabisme.

NOTES

1. *Muḥtaṣar sīrat al-rasūl*, al-Qāhira, 1956 ; ensuite MSR ; MT = *maḡmūʿat at-tauḥīd*, al-Qāhira, 1346 a.h. ; TN = Ḥusain b. Ġannām : *Tārīḥ Naḡd*, éd. Naṣīraddīn Asan, Bairūt, 1405 a.h./1985 ; MF = Ibn Taimīya : *Maḡmū al-fatāwā šaiḥ al-islām Aḥmad Ibn-Taimīya*, Bairūt, 1982 (37 vol.)
2. Chase Robinson : *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003, p.123 ; Shahab Ahmed : « Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses », *SI* 87 (1998), p. 67-124 ; Brockelmann (*GAL* vol. II, p. 531) mentionne, de toute évidence sans bien le connaître, que l'œuvre est « extraite d'Ibn Hišām » et la confond avec un exposé de seulement quelques pages sur six épisodes de la biographie de Muḥammad : « Fī sittat mawāḍiʿ manqūla min sīrat an-nabī », MT, p. 103-110 ; l'œuvre n'est pas évoquée dans la recherche occidentale consacrée à la genèse du wahhabisme : Gerd-Rüdiger Puin : « Aspekte der wahhabitischen Reform auf der Grundlage von Ibn Ġannāms *Rauḍat al-afkār* », *Studien zum Minderheitenproblem im Islam I*, Bonn, 1973, p. 45-99 ; Esther Peskes : *Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703-1792) im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya*, Stuttgart, 1993 (Beiruter Texte und Studien, 56) ; David Commins : *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, Londres, 2006 ; Samira Haj : *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Palo Alto, 2008, p. 11-19, 24-27, 30-66 ; on n'en trouve aucune mention non plus dans d'importants ouvrages récents consacrés à la biographie du Prophète et à la dévotion envers Muḥammad : Marion Holmes Katz : *The Birth of the Prophet Muḥammad: Devotional Piety in Sunni Islam*, Londres, 2007 ; Tilman Nagel : *Allahs Liebling: Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, Munich, 2008 ; Marco Schöller : *Mohammed: Leben und Wirkung*, Francfort-sur-le-Main, 2008 ; Tarif Khalidi : *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet of Islam Across the Centuries*, New York et al., 2009 ; à côté du *Muḥtaṣar sīrat al-rasūl*, Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb a réalisé un résumé du *Zād al-maʿād* d'Ibn al-Qayyim, dans lequel, en se fondant sur des épisodes de la vie du Prophète, il aborde principalement des questions juridiques ; sur le *Zād al-maʿād*, Tarif Khalidi : *Images*, p. 228-236 ; sur le *Muḥtaṣar Zād al-maʿād* (Bairūt, 1984), cf. infra notes 17 et 65.
3. ʿAbd Allāh Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn : *Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb : The Man and His Work*, Londres & New York, 2009, p. 93 sq.
4. Hamid Algar : *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, NY, 2002. Cet « essai » a pour but de convaincre les sunnites proches du soufisme que l'islam chiite a davantage de points communs avec leurs conceptions religieuses que le wahhabisme ; Hamadi Redissi : *Le Pacte de Nadjd ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, 2007. L'auteur a l'intention de montrer que l'Occident est mal avisé de miser sur l'Arabie Saoudite où le wahhabisme est toujours

potentiellement enclin au fanatisme. Il suggère plutôt que la seule alternative fiable au nationalisme arabe et à l'islamisme est le projet de modernisation tunisien.

5. Natana DeLong-Bas : *Wahhabi Islam from Revival and Reform to Global Jihad*, Londres & New York, 2007. L'œuvre y est mentionnée mais pas discutée (p. 5). Cela n'est pas étonnant dans la mesure où celle-ci est en contradiction avec l'évocation idéalisée de la doctrine du *jihād* de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (p. 202-225) et où elle nie les rapports existant entre les idées de ce dernier et les actions militaires des Āl Su'ūd. On chercherait en vain dans l'index de ce livre les concepts de *ridda* et de *takfīr*, centraux chez Muḥammad 'Abd al-Wahhāb.

6. Une autre édition parut en 1965 au Qatar, lui aussi wahhabite, mais elle ne m'a pas été accessible. Une nouvelle édition, préparée par Hanā' Ġazumātī parut à Beyrouth en 1995, avec la référence aux versets coraniques et aux Traditions prophétiques (*aḥādīṭ*), qui suit le texte de la première édition imprimée utilisée ici ; une édition, qui prend elle aussi pour base le texte utilisé ici, parut en 2004 à La Mecque, avec le commentaire du traditionniste salafite Naṣīraddīn al-Albānī sur les Traditions prophétiques utilisées dans le texte. Sur la vie et les conceptions d'al-Albānī, Stéphane Lacroix : « Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism » in : Roel Meijer (éd.) : *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York, 2009, p. 58-80 ; Jonathan Brown : *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leyde et al., 2007 (*Islamic History and Civilization*, 69), p. 331-334 ; Werner Ende : « A Wahhābī Inventory of Dangerous Books » in : Andreas Christmann et Jan-Peter Hartung (éd.) : *Islamica: Studies in Memory of Holger Preißler (1943-2006)*, Oxford, 2009 (*Journal of Semitic Studies Supplement*, 26) p. 89-100, voir p. 93 sq. ; une édition par 'Alī Ibn-Aḥmad Āl Nā'il avec un commentaire du savant soudanais vivant en Arabie Saoudite Muḥammad Ḥāmid al-Faqī fut réalisée en 2003 ; une traduction anglaise de Sameh Strauch est paru en 2006 à Riyad sous le titre *Mukhtaṣar sīrat al-Rasūl = Biography of the Prophet*. Ces deux textes ne m'ont pas été accessibles.

7. MSR, p. 236 ; sur le contexte de cette édition : Dirk Boberg : *Ägypten, Nağd und der Ḥiğāz: Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabiten, 1923-1936, anhand von in Kairo veröffentlichten pro- und antiwahhabitischen Streitschriften und Presseberichten*, Francfort-sur-le-Main et al., 1991 (*Asiatische und Afrikanische Studien*, 28) p. 253-257, sur les relations entre Raṣīd Riḍā et 'Abd al-'Azīz b. Su'ūd : *Ibid.*, p. 310-314 ; les œuvres de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb furent imprimées pour la première fois par les savants indiens, qui appartenaient aux *Ahl-i Ḥadīth*, 'Abdulwahīd et 'Abdurraḥīm Ġaznawī, à Dehli (*Mağmū'at at-tauḥīd*, 1311 a.h.), voir Alexander Ellis : *Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum M - Z*, Londres, 1901, p. 627 sq ; Martin Riexinger : *Ṣanā'ullāh Amrītsarī (1867-1948) und die Ahl-i Ḥadīṣ im Punjab unter britischer Herrschaft*, Würzburg, 2004 (*MISK*, 13), p. 524 sq., fig. 4.

8. MSR, p. 9 ; *qiṣaṣ al-awwālīn* est certainement un complément au concept d'*aṣāṭīr al-awwālīn* en Cor. 6, 25 ; voir notamment Roberto Tottoli : *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond, 2002, p. 13.

9. MSR, p. 9 ; Muslim, Abī Dā'ūd, Ibn Māğa et Tirmīdī.

10. J.-C. Vadet : « Ibn Mas'ūd, 'Abd Allāh b. Ghāfil b. Ḥabīb b. Hudhayl », *EI²*, vol. III, p. 873 ; Ibn Tūmart : *Kitāb a'azz mā yuṭlab*, in : Ignatz Goldziher : *Le livre d'Ibn Toumart*, Alger, 1903, p. 266 sq..

11. « Tafsīr al-Qur'ān », *al-Manār*, 18 (1915), p. 321-352, voir p. 327.

12. Conférence du converti américain Khalid Yasin sur la Tradition prophétique (*ḥadīṭ*), accompagné par le chant religieux (*naṣīd*) populaire « Ġurabā' » : <http://www.youtube.com/watch?v=8MfFB7Bmacc&> ; « Salafitische Initiativen: Stolz darauf, fremd zu sein », 9 janvier 2010 : <https://www.ufuq.de/salafitische-initiativen-stolz-darauf-fremd-zu-sein/> (téléchargées toutes les deux le 24 octobre 2013) [consultés le 15 mai 2019].

13. Déjà à l'époque prémoderne, des « savants de cabinet » utilisaient cette Tradition pour prendre position, comme le traditionniste ṣāfi'ite al-Ḥaṭṭābī (m. 998). Sebastian Günther : « In our days, religion has once again become something alien: Al-Khattabi's Critique of the State of

Religious Learning in Tenth-Century Islam » in : Todd Lawson (éd.) : « Text and Society », *American Journal of Muslim Social Scientists*, numéro spécial 2008, p. 1-30, voir p. 11. Le théoricien du droit Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 1389), originaire de Grenade et qui ne fit pas seulement œuvre originale dans le champ des fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*), se sert aussi de cette Tradition dans sa critique contre le soufisme : aš-Šāṭibī : *al-Muwāfaqāt*, vol. 1 p. 62 ; *Id.* : *al-I'tisām*, Beyrouth, s.d., vol. 1, p. 18 sq. ; à une époque plus récente, l'auteur soudanais Maḥmūd Ṭāhā, exécuté en raison de son plaidoyer en faveur de l'abandon du système du droit musulman, attribue à « l'étrangeté de l'islam » une signification particulière : Maḥmūd Ṭāhā : « Ar-risāla at-ṭāniya min al-islām », in : *Id.* : *Naḥwa mašrū' mustaqbalī li-l-Islām : ṭalāṭa min al-a'māl al-asāsīya li-l-mufakkir aš-šahīd Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā*, Beyrouth / Koweït, 2002, p. 74, 81, 88 ; sur sa vie et son œuvre : Annette Oevermann : *Die Republikanischen Brüder im Sudan: Eine islamische Reformbewegung im zwanzigsten Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main et al., 1993 (Heidelberger Orientalische Studien, 34) ; Mohamed A. Mahmoud : *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha*, Syracuse NY, 2006.

14. MSR, p. 10.

15. Cette histoire qui provient de sources juives se retrouve dans Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. I, 1 : *Biographie Muhammads bis zur Flucht*, éd. Eugen Mittwoch, Leyde, 1905, p. 7, l. 19 sq. ; cf. J. Pedersen : « Ādam », *Et*, vol. I, p. 176 sq. Chez Ibn Sa'd (*Id.*, l. 7 sq.), on trouve une version plus longue que l'on lit au début du *Muntaẓam* d'Ibn al-Ġawzī, fréquemment cité par Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb : *al-Muntaẓam fī ta'rīḥ al-mulūk wa-l-umam*, éd. Muḥammad 'Abd-al-Qādir 'Aṭā & Na'im Zarzūr, Beyrouth, 1310/1995, vol. I, p. 216. Elle fait en effet moins fonction de paradigme de la désobéissance et de la distraction humaines que d'explication de la raison pour laquelle Dieu par la suite consigna dans les Livres ses accords avec les hommes. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ne prête aucune attention à cet aspect.

16. MSR, p. 10-12 ; Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. I, 1, p. 26, l. 2-5 ; qu'Ibn Sa'd considère que la même durée sépare Nūḥ et Ibrāhīm puis Ibrāhīm et Mūsā ne joue aucun rôle chez Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ; sur les remarques faites dans ce contexte à propos du širk : George Rentz : « The Wahhābis » in : A. J. Arberry (éd.) : *Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict*, Cambridge, 1969, vol. II, p. 270-284, voir p. 270.

17. Une telle interprétation aurait été unanimement considérée, de son vivant, comme du *kufr*, et dans son *Zād al-ma'ād* (p. 105), Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb qualifie Adam de prophète ; de même : « Kašf al-šubūḥāt », *MT*, p. 74. Sur cela, voir principalement Cornelia Schöck : *Adam im Islam: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*, Berlin : 1993 (Islamkundliche Untersuchungen, 198), p. 133-199 ; à propos de l'interprétation de Mullā 'Alī Qārī, très estimé dans les milieux puritains : M. J. Kister : « Legends in tafsir and ḥadīth Literature: The Creation of Adam and Related Stories » in : Andrew Rippin (éd.) : *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, 1988, p. 82-114, voir p. 85, note 18.

18. Voir infra, paragraphe « La vision de l'histoire du Muḥtaṣar ».

19. MSR, p. 12 sq.

20. MSR, p. 14 sq. ; cf. Tottoli, *Biblical Prophets*, p. 118 sq.

21. MSR, p. 16 sq. ; à propos des parallèles que dresse Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb entre son environnement et les idolâtres de l'époque de Muḥammad : Peskes : *Muḥammad b. 'Abd al-wahhāb*, p. 237 ; Commins : *Wahhabi Mission*, p. 12.

22. MSR, p. 18 ; Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī : *Faḥ al-bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, éd. Ḥāfiẓ Ṭanā' Allāh az-Zāhid & 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh Ibn Bāz, Makka, 1414/1993, vol. IX, p. 594.

23. MSR, p. 23 sq.

24. MSR, p. 24 sq.

25. MSR, p. 28 sq.

26. MSR, p. 25 sq. (« [51] Ceux qui s'efforcent d'abolir nos Signes : voilà ceux qui seront les hôtes de la fournaise. [52] Nous n'avons envoyé avant toi ni prophète, ni apôtre sans que le Démon

intervienne dans ses désirs. / Mais Dieu abroge ce que lance le Démon. Dieu confirme ensuite ses Versets. Dieu est celui qui sait, il est sage »).

27. MSR, p. 26.

28. MSR, p. 27. (« [100] Celui qui émigre dans le chemin de Dieu trouvera sur la terre de nombreux refuges et de l'espace. La rétribution de celui qui sort de sa maison pour émigrer vers Dieu et son Prophète, et qui est frappé par la mort, incombe à Dieu. Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux »).

29. MSR, p. 28 sq. ; « *laysa l-īmān bi-taḥallī wa-tamannī wa-lākinna mā waqara fī l-qulūb wa-ṣadaqathu l-a'māl* » Buḥārī.

30. MSR, p. 29-33.

31. Peskes : Muḥammad b. 'Abdalwahhāb, p. 84 sq.

32. MSR, p. 34.

33. MSR, p. 34 sq. ; à propos de Ġa'd b. Dirham, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb se réclame du poème didactique d'Ibn Qayyim al-Ġawziyya *an-Nūniyya*. À cette figure presque insaisissable du point de vue historique furent attribué, dans les polémiques sunnites, les interprétations de la Mu'tazila, afin de la dénoncer comme une continuation des hérésies des débuts de l'islam : G. Vajda : « Ibn Dirham, *Dja'd* », *EP*, vol. III, p. 745 sq. ; Tilman Nagel : *Im Offenkundigen das Verborgene: Die Heilszusage des sunnitischen Islams*, Göttingen, 2002, p. 622.

34. MSR, p. 36 sq. Il fait référence à *an-Naṣr 'alā Miṣr* d'Ibn al-Ġawzī qui n'est pas énuméré dans la GAL.

35. MSR, p. 37. La *Fatwā al-marḍiniyya* s'est rendue célèbre à l'époque contemporaine car 'Abdassalām al-Faraġ, de la *Ġamā'a al-islāmiyya* égyptienne, l'a invoquée pour légitimer l'attentat contre Sadate en 1981. Sur cet avis juridique et son retentissement dans l'histoire récente : Yahya Michot : *Muslims under Non-Muslim Rule*, Oxford / Londres, 2006; cf. aussi Tilman Nagel : *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zurich / Munich, 1981, vol. II, p. 117 sq. ; Behnam Said : « Die Konferenz zur Mardin-Fatwa Ibn Taimiyas und zwei Repliken hierauf aus der jihadistischen Szene », in : Tilman Seidensticker (éd.) : *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden, 2011, p. 99-127.

36. MSR, p. 38 ; l'affirmation selon laquelle toutes ses propres conceptions se trouvent dans les œuvres étudiées par ses adversaires est un *topos* courant dans les controverses internes des musulmans.

37. MSR, p. 39-42 ; Ibn Hišām : *Sīra*, vol. 1, p. 54-56, l. 2.

38. MSR, p. 42.

39. MSR, p. 42-48.

40. MSR, p. 48 ; Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. I,1, p. 93, l. 18 sq. Ibn al-Ġawzī ne traite pas cela dans le *Muntaẓam* mais dans sa biographie du Prophète : *al-Wafā' bi-aḥwāl al-Muṣṭafā*, Le Caire, 1966, vol. I, p. 131-134.

41. MSR, p. 49.

42. MSR, p. 49 sq. Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. I,1, p. 93 sq. ; Ibn al-Ġawzī : *Muntaẓam*, vol. II, p. 320-327 ; Ibn Hišām : *Sīra*, vol. I, p. 204-211 ; aḍ-Ḍahabī : *Tārīḥ al-islām wa-ṭabaqāt al-maṣāḥir wa-l- a'lām*, al-Qāhira, 1367 a.h./1948, vol. I, p. 43, l. 2 à p. 44, l. 9.

﴿﴾. Cor. 2, 213 : « les hommes formaient une seule communauté. Dieu a envoyé les prophètes pour leur apporter la bonne nouvelle et pour les avertir. Il fait ainsi descendre le Livre avec la Vérité pour juger entre les hommes et trancher leurs différends mais seuls, et par jalousie entre eux, ceux qui avaient reçu le Livre furent en désaccord à son sujet alors que des preuves irréfutables leur étaient parvenues. Dieu a dirigé ceux qui ont cru à cette part de Vérité au sujet de laquelle d'autres se sont disputés, avec sa permission. Dieu dirige qui il veut, sur le chemin droit » ; Cor. 121, 23 : « et ils ont dit : "n'abandonnez jamais vos divinités : n'abandonnez ni Wadd, ni Souwa', ni Yaghout, ni Ya'ouq, ni Nasr !" » [N.d.T.].

43. MSR, p. 51-55.

44. MSR, p. 56.
45. MSR, p. 58 ; emprunté à Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya : *Zād al-ma'ād*, al-Qāhira, 1379 a.h., vol. I, p. 20, l. 8 sq., à la place de « *andara l-'ālamīn* » on lit « *indār ġami' man balaġathu da'watu min al-ġinn wa-l-ins ilā āḥir ad-dahr* ».
46. MSR, p. 58 sq.
47. [*qubul* désigne la partie avant de la 'awra, donc les parties génitales ; N.d.T.] MSR, p. 59 sq. Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. VIII : *Biographien der Frauen*, éd. Carl Brockelmann, Leyde, 1904, p. 193, l. 10 sq., repris mot à mot : Ibn al-Ġauzī : *Muntaẓam*, vol. II, p. 384, la rectification de l'éditeur *fī qalbihā* est en conséquence erronée ; Ibn Hišām (*Sīra*, vol. I, p. 342, l. 2-5) mentionne simplement qu'elle fut tuée, aṭ-Ṭabarī n'en fait nulle mention.
48. MSR, p. 60 ; Ibn al-Ġauzī : *Muntaẓam*, vol. II, p. 367, celui-ci indique Ṭabarī, *Tā'riḥ* (p. 1169 sq.) comme source.
49. MSR, p. 62-68.
50. MSR, p. 63 ; l'énoncé suit Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. I,1, p. 137, l. 8-13 ; il s'accorde au point de vue du contenu avec le « récit standard » d'aṭ-Ṭabarī, auquel font référence la plupart des exposés occidentaux, où les tenants et les aboutissants sont un peu plus détaillés.
51. MSR, p. 67-76 ; Ibn Hišām : *Sīra*, vol. I, p. 321, l. 13 à p. 322, l. 7. Il situe cet événement cependant avant l'émigration en Éthiopie ; chez Ibn al-Ġawzī (*Wafā'*, p. 58), les Juifs chargent les Mecquois de chercher un signe de la prophétie entre les épaules de Muḥammad. Cet élément, qui n'est pas non plus présent chez Ibn Hišām, manque chez Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb.
52. MSR, p. 77.
53. MSR, p. 77-82.
54. MSR, p. 83 sq. ; Ibn Qayyim al-Ġawziyya : *Zād*, vol. II, p. 47 sq., aussi notamment p. 48, l. 10 sq.
55. Ibn Hišām : *Sīra*, vol. I, p. 403-408.
56. Ibn al-Ġawzī décrit justement, en comparaison, la négociation du nombre de prière en détails (*Wafā'*, p. 218-224 ; *Muntaẓam*, vol. III, p. 25-32). Il traite de surcroît de la purification du cœur du Prophète en rapport avec le Voyage nocturne, que la plupart des auteurs situent dans l'enfance et que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb passe sous silence ; voir surtout Aḥmad b. Muḥammad al-Qaṣṣālānī : *al-Mawāhib al-ladunīya bi-l-minaḥ al-muḥammadiya*, Bairūt, 1996 (3 vol.), vol. II, p. 339-398 ; sur la signification de l'épisode lui-même : Brooke Olson Vuckovic : *Heavenly Journeys, Earthly Concerns: The Legacy of the mi'raj in the Formation of Islam*, New York / Londres, 2005, p. 47-72.
57. Marco Schöller : « Biographical Essentialism in the Life of Muhammad in Islam », in : Andreas Schüle (éd.) : *Biographie als religiöser und kultureller Text*, Münster, 2002, p. 153-172, voir p. 167.
58. MSR, p. 84-91, spécialement p. 85, 88.
59. MSR, p. 94 sq. ; Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. I,1, p. 155, l. 10 à p. 157, l. 4 ; Ibn al-Ġauzī : *Muntaẓam*, vol. II, p. 57-60.
60. MSR, p. 98 sq.
61. MSR, p. 102.
62. MSR, p. 103 sq. ; de même p. 107 (II, 193 ; VI, 23 ; IX, 49 ; CXXX, 10).
63. MSR, p. 121 sq. ; sur l'histoire précise de la transmission de cette affaire : Gregor Schoeler : *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin / New York, 1996, p. 119-170.
64. MSR, p. 102 : « au cours de cette (troisième) année : le jeûne de Ramadan fut déclaré obligatoire, et le jeûne de 'Ašūrā' fut abrogé, tout en étant désormais recommandable. Cette année-là, l'Envoyé de Dieu maria 'Alī avec Fāṭima ».
65. MSR, p. 104 sq. ; Rubin : *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad As Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis*, Princeton, 1995, p. 5-10 ; Marco Schöller : *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie*, Wiesbaden, 1998 (Diskurse der Arabistik, 3), p. 65 sq. ; Nagel : *Allahs Liebling*, p. 204, 263 sq., 276-288, 297 sq., 305 sq. ; in seinem *Muḥtaṣar Zād al-ma'ād* (p. 94-100, 127-180),

Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb octroie aussi la primauté aux aspects militaires. À côté de cela, il intègre dans la suite de ses propos la pratique des rituels et quelques comportements de la vie quotidienne, par exemple les mets recommandables et l’étiquette pour boire et manger : *ibid.* : p. 79 sq., 196 sq.

66. MSR, p. 106 sq.

67. MSR, p. 108-113, citation p. 112.

68. MSR, p. 115-120, l’intervention de Satan : p. 118.

69. MSR, p. 123-127.

70. MSR, p. 127-131.

71. MSR, p. 133-140.

72. MSR, p. 140-148, en particulier p. 146 sq.

73. MSR, p. 149.

74. MSR, p. 149-154.

75. MSR, p. 155 sq.

76. MSR, p. 156 sq. ; à propos de la question débattue de l’utilisation des catapultes pour le *ḡihād*, voir David Cook : *Understanding Jihad*, Berkeley CA, 2005, p. 55 sq.

77. MSR, p. 157 sq.

78. MSR, p. 158 sq. ; de même : lettre à ‘Abdallāh b. Suḥaim, TN, p. 284 sq.

79. Dans l’édition utilisée, *a’lām* est vocalisé.

80. La loyauté au fondement religieux prend ici aussi la place des liens du sang.

81. Par *mašāhid* il est sans doute fait allusion à la tombe du Compagnon du Prophète Zaid b. al-Ḥaṭṭāb qui était vénérée dans le Naḡd à l’époque de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb.

82. MSR, p. 159-163.

83. MSR, p. 164-169 : « et ils disaient : “ne partez pas en campagne par ces chaleurs !” Dis : “le Feu de la Géhenne est encore plus ardent !” ».

84. MSR, p. 170-174.

85. MSR, p. 174-182.

86. MSR, p. 182 sq.

87. MF, vol. 35, p. 400 : Nagel : *Staat*, vol. 2, p. 128.

88. Henri Laoust : *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḡī-d-din Aḡmad b. Taimīya*, Le Caire, 1939 (Recherches d’archéologie, de philologie et d’histoire, 10), p. 208.

89. MSR, p. 184 sq. Les diverses formes de *ridda* sont illustrées par des affirmations telles que Muḥammad n’est pas mort, n’a pas été un prophète, sa prophétie est devenue caduque après sa mort, ou bien par des conceptions comme celle de croire à Dieu mais pas aux prophètes, ou celle selon laquelle Muḥammad fut certes un prophète mais aucune obligation matérielle ne lui est due.

90. MSR, p. 187.

91. Sur l’emploi de matériaux de al-Wāqidī par Ibn Ḥubayš et leur utilisation successive par al-Kalā’ī et al-Diyābakrī, Ella Landau-Tasserion : « On the Reconstruction of Lost Sources », *al-Qantara*, 25 (2004), p. 45-91. L’importance de Ibn Ḥubayš en tant que transmetteur de matériaux de al-Wāqidī avait déjà été remarqué par Caetani, qui le cite abondamment dans ses *Annali* (II,1). Sur Ibn Ḥubayš également : D. M. Dunlop : « Ibn Ḥubaysh », *EF²*, vol. 3, p. 803 sq. Id. : « The Spanish Historian Ibn Ḥubayš », *JRAS* (1941), p. 359-362 ; *GAL S*, vol. 1, p. 344 ; sur al-Kalā’ī : Charles Pellat : « al-Kalā’ī, Abū al-Rabī’ Sulayman b. Mūsā b. Sālim al-Ḥimyarī al-Balansī, often known as Ibn Salīm al-Kalā’ī », *EF²*, vol. 4, p. 468 ; *GAL S*, vol. 1, p. 634. La biographie du Prophète seule se trouve par contre dans l’édition plus ancienne : *Al-iktifā’ fī maḡāzī rasūl Allāh wa-talāṭat al-Ḥulafā’*, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Wāḥid, Le Caire, 1387/1968. Le manuscrit qui a servi de base pour les deux éditions (Dār al-Kutub al-Miṣrīya 2074) fut achevée en 862 a.h. à La Mecque (‘Abd al-Wāḥid, vol. 1, p. *sīn* sq. ‘Izzaddīn ‘Alī, p. *rā* sq). À propos du manuscrit de Basra : ‘Alī Ḥaqānī : *Maḥḥūṭāt al-maktaba al-‘Abbāsiya fī l-Baṣra*, Bagdad, 1962, vol. 1, p. 255 sq (pour ces indications je remercie

Maribel Fierro, qui a mis à ma disposition les entrées sur Ibn Ḥubayš et al-Kalā'ī de sa base de données privée). L'historien al-Diyārbakrī, actif à la Mecque au XVI^e siècle, a par ailleurs utilisé pour la rédaction de sa chronique universelle des matériaux de al-Kalā'ī. Sur lui : Franz Rosenthal : « al-Diyārbakrī, Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥasan », *EI²*, vol. 2, p. 349 ; *GAL G*, vol. 2, p. 381 ; *GAL S*, vol. 2, p. 514.

92. *MSR*, p. 175 ; Ibn Ḥubayš : *Ġazawāt*, éd. Suhail Zakkār, Beyrouth, 1412/1992, vol. 1, p. 51-60 ; al-Kalā'ī : *al-Iktifā' fī maġāzī rasūl Allāh wa-tālāṭat al-Ḥulafā'*, éd. Muḥammad Kamāl al-Dīn 'Izz ad-Dīn 'Alī, Beyrouth, 1417/1997, vol. 3, p. 38-47. La narration est introduite chez tous les trois par un récit de Rafī' b. Ḥudayġ, qui aurait été transmis selon Ibn Ḥubayš – mais pas selon al-Kalā'ī et Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb – par al-Wāqidi. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb saute ensuite deux récits qui se retrouvent chez les deux autres auteurs et continue avec un bref passage qui se trouve seulement chez al-Kalā'ī mais non chez Ibn Ḥubayš, sur la chute de sa tribu. Tous les trois citent un poème polémique de Ibn 'Umayr al-Yaškuri contre Musaylima de Ṭumāma b. Ašras, qui chez al-Kalā'ī conclut le chapitre, mais se trouve plus tôt (p. 45) chez Ibn Ḥubayš.

93. Landau-Tasserou : *Reconstruction*, p. 67 sq. ; Robinson : *Historiography*, p. 122.

94. Ibn Ṭūmart : *Kitāb a'azz*, p. 261-266 ; Dominique Urvoy : « La pensée d'Ibn Ṭūmart », *BEO*, 27 (1974), p. 19-44, voir p. 32 sq.

95. Henri Laoust : « Une fetwā d'Ibn Taimīya sur Ibn Ṭūmart », *BIFAO*, 59 (1960), p. 157-184, voir p. 163, l. 11.

96. Ibn Ḥubayš, vol. 1, p. 39 ; al-Kalā'ī, vol. 3, p. 29.

97. *MSR*, p. 192.

98. *MSR*, p. 206-209 ; Ibn Ḥubayš : *Ġazawāt*, vol. 1, p. 105-112 ; al-Kalā'ī, vol. 3, p. 79-84.

99. *MSR*, p. 206 (7000 Banū Ḥanīfa de Musaylima), p. 211, bataille au Bahreïn : « *fa-nazalū ilayhim. fa-bayyatūhum fa-qatalūhum. fa-lam yaflit aḥad* ».

100. *MSR*, p. 193, 198 sq.

101. Patricia Crone : « Khālīd b. al-Walīd b. al-Mughīra al-Makhzūmī », *EI²*, vol. 4, p. 928.

102. *MSR*, p. 196-198. Ici a pu entrer en jeu le fait que les opposants de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, Ibn 'Afāliq et Sulaymān b. 'Abd al-Wahhāb, identifient le Naġd avec la *rida* et la *fitna*. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb n'est pas comparé ouvertement à Musaylima, mais par le biais de ce genre d'associations, on tente de saper ses revendications ; cf. Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 113 sq.

103. Bien que al-Diyārbakrī ait également abrégé le récit de al-Kalā'ī, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb n'a pas adopté sa version. Chez al-Diyārbakrī, il manque ainsi la bataille contre les Azd de l'Oman, *Ta'rīḥ al-Ḥamīs fī aḥwāl anfas al-naḥīs*, Égypte, 1283 a.h., p. 221 sq. En outre, contre la possibilité que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ait repris le récit de la *rida* de al-Diyārbakrī témoigne le fait que ce dernier, comme la plupart des auteurs de *sīra*, classe les récits sur Musaylima pendant le vivant de Muḥammad et qu'il cite en particulier les récits dans lesquels on demande à Musaylima, en faisant référence à Muḥammad, d'accomplir des miracles, cf. *Ta'rīḥ*, vol. 2, p. 157-160, notamment p. 158, l. 14.

104. *MSR*, p. 215 sq.

105. *MSR*, p. 216.

106. *MSR*, p. 217 sq.

107. *MSR*, p. 219 ; cf. Ella Landau-Tasserou : « Ṭulayḥa », *EI²*, vol. 10, p. 603. Sur la « Peste d'Emmaüs », voir Josef van Ess : *Der Fehltritt des Gelehrten: Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*, Heidelberg, 2001. [en français : id. : « La peste d'Emmaüs. Théologie et “histoire du salut” aux prémices de l'islam », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144/1 (2000), p. 325-337 ; N.d.T.].

108. *MSR*, p. 220 sq.

109. *MSR*, p. 221 sq.

110. *MSR*, p. 222-225.

111. MSR, p. 224 sq.
112. MSR, p. 226.
113. Al-Ṭabarī : *Ṭa'riḥ*, vol. 1, p. 3079, 3081, 3091, 3183, 3191, 3227, 3230 ; Ibn al-Aṭir : *Kāmil*, vol. 3, p. 104, l. 14 et p. 125, l. 9 ; Ibn al-Ġawzī : *Muntaẓam*, vol. 5, p. 49 ; Marshall Hodgson : « 'Abdallāh b. Sabā' », *EI²*, vol. 1, p. 51 ; Fred M. Donner : « Sayf b. 'Umar, *EI²*, vol. 9, p. 102 sq ; Wilferd Madelung : *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997, p. 140. Wellhausen considérait cette explication comme peu crédible, car il reconnaissait aux Ḥārīġites de véritables efforts théocratiques, de plus, ils n'ont pas été dès le départ un petit groupe de conspirateurs, mais un groupe plutôt dispersé quoique bien ancré dans les villes-campement de l'Irak. Julius Wellhausen : *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin, 1901 (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ; philologisch-historische Klasse, NF V.2) p. 11 sq. ; l'orientalisme occidental suit l'essentiel de son appréciation. Landau-Tasserion et Nagel reconnaissent à cette transmission un noyau historique : Ella Landau-Tasserion : « Sayf ibn 'Umar in Medieval and Modern Scholarship », *Isl.* 62 (1990), p. 1-26 ; Nagel : *Mohammed: Leben und Legende*, Munich, 2008, p. 589-598, 615-618, 622-625, 634.
114. MSR, p. 226 sq.
115. MSR, p. 227.
116. Ceci correspond à l'interprétation selon laquelle la représentation de Hudaybiya servit à légitimer les positions de 'Alī à Ḥarūrā', cf. Michael Lecker : « Ṣiffīn », *EI²*, vol. 9, p. 552.
117. MSR, p. 228 sq.
118. Ibn al-Ġawzī : *Muntaẓam*, vol. 5, p. 124 sq. ; id. : *Talbīs*, Le Caire, s.d., idārat al-ṭibā'ā al-muniriya, p. 88 sq. Dans les deux travaux, avec un *isnād* qui remonte au *tābi'i* 'Ikrima b. 'Ammār, qui aurait entendu ce récit d'un certain Simāk Abū Zumayl (sur 'Ikrima : Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, vol. 5 : *Biographien der Nachfolger in Medina sowie der Gefährten und Nachfolge in dem übrigen Arabien*, éd. K.V. Zetterstéen, Leyde, 1905, p. 404, l. 18 sq. À ma connaissance le récit a seulement été repris chez Dahabī (*Ta'riḥ*, vol. 2, p. 182 sq.), que Muḥammad b. 'Abd Al-Wahhāb a probablement pu consulter également.
119. Abū l-'Abbās Muḥammad Ibn Yazīd al-Mubarrad : *al-Kāmil*, éd. Muḥammad Aḥmad al-Dālī, Beyrouth, 1406/1986, p. 1099 sq.
120. Al-Ṭabarī (*Ta'riḥ*, vol. 1, p. 3227) évoque que l'interdit prononcé par 'Alī de poursuivre et de piller les adversaires après la bataille du Chameau fut le motif pour les confrontations qui menèrent à la naissance des Ḥārīġites. Al-Bayhaqī (*al-Sunan al-kubrā*, vol. 8, p. 181, l. 5) transmet d'après Ḍādī' al-Absī que cet ordre provoqua la colère les guerriers (*ṣaqqā 'aynā dhālika*).
121. MSR, p. 229 sq.
122. MSR, p. 230 ; Josef van Ess : *Der eine and das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin / New York, 2010, vol. 1, p. 21-32.
123. MSR, p. 231 sq.
124. MSR, p. 233.
125. MSR, p. 234 sq.
126. MSR, p. 235.
127. MSR, p. 235 sq.
128. Le fait que Aḥmad Ibn Ḥanbal ait fortement critiqué les ouvrages de al-Wāqidi n'a visiblement pas joué un rôle, cf. Schöllner : *Exegetisches Denken*, p. 60 ; Nagel : *Allahs Liebling*, p. 229.
129. Guido Steinberg : *Religion und Staat in Saudi-Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953*, Würzburg, 2002 (MISK, 10), p. 65 sq ; Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb ne cite pas cependant le *al-Bidāya wa-l-nihāya* de Ibn Kaṭīr ni le *Ta'riḥ* de al-Ṭabarī, les deux ouvrages historiques le plus utilisées par les Wahhābites au début du XX^e siècle (id., p. 134 sq.).
130. Dans sa correspondance et dans d'autres écrits, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb fait aussi référence à d'autres ouvrages, aussi ambitieux bien que moins connues. Dans la missive aux habitants de al-'Unayna (*TN*, p. 364), il cite le *Aḥbār Makka* de al-Azraqī, cf. l'avant-propos de

Ferdinand Wüstenfeld : *Aḥbār Makka*, Leipzig, 1858 (Les chroniques de la Ville de La Mecque, 1), p. XIX : « Le travail d'Azrakī est aujourd'hui si rare en Orient que les recherches assidues du Dr. Sprenger n'ont pas permis d'en trouver une copie ». Contrairement à ce que soutient Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, Azraqī ne fait pas remonter l'idolâtrie à La Mecque à la vénération d'hommes (*Aḥbār Makka*, p. 73, 78-82). Néanmoins sa présentation de la vénération des arbres *Ḍāt Anwāt* (p. 82 sq.) fait penser à certaines pratiques du temps de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. Ce dernier cite également l'écrit de Ibn Taymiyya contre le culte des Saints, le *Iqtidā' širāt al-mustaqīm* : première missive à 'Abdallāh b. Suḥaym, *TN*, p. 247-257 (notamment p. 248). Sur ce travail, voir Umar Memon : *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion: With an annotated Translation of his Kitāb iqtidā' aṣ-širāt al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm*, La Haye, 1976. Sur le rôle des controverses avec ses opposants ḥānbalites, voir Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 88 sq. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (*TN*, p. 255) cite aussi la position de Ibn Taymiyya sur la substance et l'accident. Il connaissait donc visiblement son *Minhāj al-sunna*. Même sur le plan de la lutte contre les *bida'*, il ne s'appuie pas exclusivement sur des auteurs ḥānbalites. Il fait référence au *al-Bā'it 'alā inkār al-bida' wa-l-ḥawādīt* du ṣāfi'ite Abū Šāma (1203-1267), cf. deuxième missive à 'Abdallāh b. Suḥaym, *TN*, p. 283. Sur Abū Šāma : Konrad Hirschler : « Pre-Eighteenth-Century Traditions of Revivalism: Damascus in the Thirteenth Century », *BSOAS*, 68 (2005), p. 195-214. Il fut apprécié par d'autres courants puritains : les sud-asiatiques Ahl-i Ḥadīṣ par exemple le considéraient comme l'un de leurs prédécesseurs, cf. Riexinger : *Šanā'ullāh*, p. 147. Dans le *Kaṣf al-šubūhāt*, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb cite en tant qu'autorités sur les positions des *salaf* Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya, Ibn Kaṭīr, al-Ḍahabī, Ibn Raġāb, al-Bayhaqī, 'Abdalbarr al-Ḥaṭṭābī et al-Ṭabarī, cf. la missive à 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Laṭīf, *TN*, p. 209-224 (en particulier p. 217). Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb considère Ibn Ḥazm comme une autorité en ce qui concerne l'interdiction de donner des noms tels 'Abd 'Umar et 'Abd al-Ka'ba (cf. « *Kitāb al-tawḥīd* », *MT*, p. 57 sq). Dans l'ouvrage de ce dernier, *al-Muḥallā* (éd. Aḥmad Šākir, Le Caire, 1348 a.h.), en tout cas, rien de semblable n'est présent ; en plus, l'emploi de ces noms dans le contexte de l'occident islamique du vivant de Ibn Ḥazm paraît un anachronisme.

131. 'Abd al-Malik b. Ḥusayn al-'Āsimī al-Makki : *Simṭ al-nuġūm al-'awālī fi anbā' al-awā'il wa-l-tawālī*, éd. 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawġūd et 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Beyrouth, 1998, p. 327-331 ; sur l'auteur, p. 40 sq. et *GAL G*, vol. 2, p. 384 ; *GAL S*, vol. 2, p. 516 (là en tant que al-Īsāmī al-Makkī) ; vol. 1, p. 190, l. 9, p. 227 sq. ; al-'Āsimī : *Šimṭ*, vol. 1, p. 309, l. 9. D'autres ouvrages que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb n'a pas utilisées : al-Mas'ūdī : *Murūġ al-ḍahab* (p. 293, l. 7), al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (p. 310, l. 5), Ibn al-Ġawzī : *Talqīh* (p. 291, 299 sq.), Ibn 'Asākir (p. 309, l. 6, p. 310, l. 5), Bayhaqī (vol.1, p. 309, l. 6, p. 310, l. 5), Ibn al-Aṭīr (p. 316, l. 5), al-Šafadī (p. 298, l. 11), le *Ta'rīḥ al-Ḥamīs* de Diyārbakrī (p. 311, l. 13). En plus, al-'Āsimī se réfère à des ouvrages standards en matière d'idéalisation de Muḥammad : Ibn al-Ġawzī : *Wafā*, (p. 358, l. 3 ; cf. Nagel : *Allahs Lieblig*, p. 199-206, 247-264), al Ya'murī = Ibn Sayyid an-Nās (p. 290, l. 10 ; cf. Nagel : *Allahs Lieblig*, p. 218-228), la biographie du Prophète de Muġalṭay (p. 290, l. 16), al-Qaṣṭallānī : *al-Mawāhib* (p. 290, l. 14, p. 292, l. 6 ; cf. Nagel : *Allahs Lieblig*, p. 238-245), al-Suhaylī : *Rawḍ al-unuf* (p. 292, p. 303, l. 9, p. 346, l. 8 ; cf. Maher Jarrar : *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Francfort-sur-le-Main et al., 1989 [Europäische Hochschulschriften, Reihe 111 : Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 404], p.176-210). Il est probable que l'auteur non identifié, Ḥusayn b. Muḥammad al-Dāmġānī, avec son œuvre *Šawq al-'arūs* (p. 300, l. 7), en fasse également partie.

132. Commins : *Wahhabi Mission*, p. 14.

133. Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam*, vol. 4, p. 63 sq.

134. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 84 sq.

135. Commins : *Wahhabi Mission*, p. 26.

136. Des exemples qui se rapportent à al-Andalus : Jarrar : *Prophetenbiographie*, p. 169-173, 244-269 ; Robinson : *Islamic Historiography*, p. 122 sq.

137. Werner Schwartz : *Ġihād unter Muslimen*, Bonn, 1980 (Bonner Orientalistische Studien, 6.2) p. 45 sq.
138. Ibn 'Afāliq emploie *ḥārīḡī* en tant que contraire de *Ij̄mā'ī*, cf. Peskes : *Muḥammad b. Abdalwahr̄hāb*, p. 118. Sur Sulaymān b. 'Abd al-Wahr̄hāb : Commins : *Wahr̄habi Mission*, p. 23. Même al-Šawkānī les critiqua parfois en tant que *ḥārīḡites* : Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge, 2003, p. 128. Dans les mouvements d'inspiration soufie en Turquie ceci est toujours d'actualité : Said Nursi : *Lemā'at*, Istanbul, 2002, p. 31 ; Ibrahim Cānan : *Islām Āleminin Ana Meselelerine Bediüzzaman'dan Çözümmler*, Istanbul, 1993, p. 158 sq.
139. Wellhausen : *Oppositionsparteien*, p. 13 sq.
140. Khaled Abou el Fadl : *Rebellion & Violence in Islamic Law*, Cambridge, 2001, p. 34-37 ; Madelung : *Succession*, p. 179 sq.
141. Que Muḥammad b. 'Abd al-Wahr̄hāb, en supprimant la catégorie des *buḡāt*, priva de fondement l'argumentation de son adversaire Ibn 'Afāliq, qui désignait les wahr̄hābites comme tels, pourrait être un effet secondaire positif qui a été calculé.
142. « Kitāb at-Tawḥīd », *MT*, p. 69. [« Je suis Muḥammad le fils de 'Abdallāh et Son Envoyé. Je n'aime pas que vous m'éleviez à une place supérieure à celle que Dieu m'a accordé » ; N.d.T.].
143. *TN*, p. 360 ; Peskes : *Muḥammad b. Abdalwahr̄hāb*, p. 71 sq. Sur al-Ġazūlī (m. 1465), le père spirituel des sa'diens : M. Bencheb : « al-Djazūlī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sulaymān b. Abī Bakr al-Djazūlī al-Samlālī », *EI²*, vol. 2, p. 527. Sur l'ouvrage cité voir *GAL G*, vol. 2, p. 252 sq. et *GAL S*, vol. 2, p. 359.
144. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 109, sur les miracles rapportés par Bayhaqī qui eurent lieu lors de la préparation de la bataille du fossé.
145. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 105 sq. (Abū Nu'aym), p. 202 (Ibn al-Ġawzī), p. 287 sq. (Ibn Kaṭīr), p. 293 sq. (al-Šāliḥī), p. 323 (Būšīrī).
146. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 296. Cela dit, ces récits de miracles sont anciens : Andreas Görke et Gregor Schoeler : *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads: Das Korpus 'Urwa b. Zubair*, Princeton, 2008, p. 269. Ce qui augmente est leur degré d'acceptation parmi les savants.
147. Étroitement apparenté sont les deux miracles qui garantissent la certitude de sa naissance (défaite du souverain éthiopien) et l'inviolabilité des « mères des croyants » (la punition du sacrilège commis par Muḥammad b. Abī Bakr).
148. P. 196 sq ; Ibn Ḥubayš : *Ġazawāt*, p. 55 sq ; Sur ce point, M. J. Kister : « The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamama », *JSAI*, 27 (2002) p. 1-56, plus particulièrement p. 43 sq.
149. Ibn al-Ġawzī : *Muntaẓam*, vol. 4, p. 21 sq., qui suit Ṭabarī : *Ta'rīḥ*, p. 1934 sq ; Diyārbakrī : *Ta'rīḥ*, vol. 2, p. 158, l. 11 sq. (il s'y trouve également le récit du père des deux enfants, d'après Ibn Ḥubayš) ; chez al-Šāliḥī, les miracles qui concernent les sources et la salive de Muḥammad occupent une fonction très importante, cf. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 293 sq. Des miracles de guérison dans la *Burda* de Būšīrī (ibid., p. 323).
150. La question de savoir si Ibn Ḥubayš a repris ces récits de Ṭabarī, mais a sciemment éliminé la référence au modèle de Muḥammad, et si cette procédure, le cas échéant, était basée sur une intention théologique, ne peut être clarifiée ici. Fred M. Donner du moins n'a retrouvé de tels récit de miracle dans aucune source plus ancienne, voir la préface à *The History of al-Ṭabarī X The Conquest of Arabia*, Albany, 1993, p. xvi.
151. *MSR*, p. 77-82.
152. Cet épisode ne se trouve pas dans les recueils canoniques de hadith. La prosternation des Mecquois païens après l'achèvement de la récitation de la sourate 53 y apparait donc sans motif. Dans la littérature des *ḥadīths*, cette tradition fut déjà exclue des *muṣannafāt*, cf. Rubin : *The Eye of the Beholder*, p. 156- 166 ; Ahmed : « Ibn Taymiyyah », p. 72 sq. En 1966, pendant un congrès de savants en Égypte, il fut demandé de supprimer des livres d'histoire toute référence à cet évènement.
153. Ibn al- Ġawzī : *al-Wafā' bi-aḥwal al-Muṣṭafā*, Le Caire, 1386/1966, vol. 1, p. 193 sq.

154. Ibn al-Ġawzī : *Muntaẓam*, vol. 2, p. 375.
155. *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-mudhakkirīn: Including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction by Merlin S. Swartz*, Beyrouth, 1971 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut des lettres orientales, Beyrouth, XLVII), texte arabe p. 102.
156. Qāḍī 'Iyāḍ : *al-Šifā' bi-ta'rif huqūq al-Muṣṭafā*, Beyrouth / Damas, s.d., p. 275-285 ; Nagel : *Allahs Liebling*, p. 166-179.
157. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 183 sq.
158. *ʿIṣmat al-anbiyā'*, Le Caire, 1986, p. 137-143.
159. Ahmed : « Ibn Taymiyyah », p. 71 sq.
160. Ahmed : « Ibn Taymiyyah », p. 74-78, 86-90, 123. Laoust (*Doctrines*, p. 178-204) n'a pas saisi cette différence décisive, probablement parce qu'il n'avait accès qu'à des éditions nettoyées (censurées) des œuvres les plus importantes.
161. Ahmed : « Ibn Taymiyyah », p. 78-86 ; Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 62 sq.
162. Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya, son élève le plus illustre, n'évoque pas l'événement (Ahmed : « Ibn Taymiyyah », p. 114). Ibn Kaṭīr oublie l'événement dans *al-bidāya wa-l-nihāya*. Dans son commentaire coranique, il reprend à propos de Cor. 22, 52-54 les termes de Ibn Sa'd, cependant exclusivement avec l'intention de contester avec véhémence l'historicité de l'événement. Il rejette les traditions qui constituent la base de l'événement en tant que *mursal*, en s'appuyant sur le Qāḍī 'Iyāḍ ; cf. Ibn Kaṭīr : *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Muḥammad b. Naṣr Abī Ġabal, Le Caire, 2010, p. 1987-1990. Un autre ouvrage tardif qui confirme la prononciation du verset par Muḥammad est le très répandu *Faṭḥ al-bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī* de Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (1372-1449). Dans le commentaire de la sourate 22, il considère comme l'interprétation la plus probable celle selon laquelle l'événement se serait vraiment produit, mais que les paroles furent prononcées par Satan. Similairement à Ibn Taymiyya, le grand nombre de traditions a pour lui valeur de preuve que le fait s'est vraiment déroulé (Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī : *Faṭḥ al-bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, La Mecque, 1414/1993, vol. 9, p. 367 sq.).
163. Ahmed : « Ibn Taymiyyah », p. 116.
164. John O. Voll : « Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb: Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna », *BSOAS*, 38 (1975) p. 32-39 ; id. : « Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars: The Mizjai family in Yemen », in : John O. Voll. et Nehemia Levtzion (éd.) : *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, 1987, p. 69-92. Positionnements critiques : Ahmad Dallal : « The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought », *JOAS*, 113 (1993), p. 341-359 ; Haykel : *Revival and Reform*, p. 12. Cependant, la position de Voll est maintenant étayée par des preuves substantielles : Bashir Nafi : « Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kūrānī », *WI*, 42 (2002), p. 307-355 ; id. : « A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb: Muhammad Hayāt al-Sindī and the Revival of Ashab al-Hadith's Methodology », *ILS*, 13 (2006), p. 208-241 ; Riexinger : *Ṣanā'ullāh*, p. 65-71 ; Khaled El-Rouhayeb : « From Ibn Majar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among Non-Ḥanbalī Scholars », in : Shahab Ahmed et Yossef Rapoport (éd.) : *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi, 2010, p. 269-318, passage cité p. 300-305.
165. Alfred Guillaume : « *al-Lum'at as-saniya fi taḥqīq al-ilqā' fi l-umniya* by Ibrāhīm al-Kurānī », *BSOAS*, 20 (1957), p. 291-303.
166. *Simṭ*, vol. 1, p. 290, l. 5.
167. Al-'Āṣimī al-Makkī : *Samṭ*, p. 327-331.
168. Muḥammad b. 'Alī al-Šawkānī : *Faṭḥ al-qadīr*, al-Manṣūra, s.d., vol. 3, p. 628 sq.
169. Ahmed : « Ibn Taymiyyah », p. 117. Sur la biographie : Riexinger : *Ṣanā'ullāh*, p. 179 sq.
170. L'avis de Ahmed (« Ibn Taymiyyah », p. 118 sq.) que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb offre dans le *Muḥtaṣar* seulement une version expurgée est dû au fait qu'il n'a pas pris en compte

l'existence de la deuxième version dans la partie principale de l'œuvre, ni d'ailleurs la conception prophétologique générale de celle-ci.

171. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 163 sq.

172. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb : *Muḥtaṣar sīrat ar-rasūl*, éd. Kāmil 'Uwayda, La Mécque, 1425 a.h./2004, p. 24, note 4 ; Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī : *Naṣb al-maǧānīq li-nasaf qīṣṣat al-ǧarānīq*, Damas, 1952.

173. Ṣafīyurrahmān Mubārakfūrī : *al-Raḥīq al-maḥtūm : baḥṭ fi l-sīra al-nabawīyya*, Le Caire, 2005.

174. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 314 sq., 323.

175. 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb : « al-Risāla al-tāniya », in : Sulaymān b. Suḥmān (éd.) : *al-Hadya al-sunniya*, Égypte, 1344, p. 35-50 (p. 47 sq.) ; cf. aussi D. S. Margoliouth : « Wahhābiya », *EP* (en anglais), vol. V, p. 1086-1090, notamment p. 1087 ; et Holmes Katz : *Birth*, p. 171.

176. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 164 sq. ; cf. également Schöller : « Biographical Essentialism », p. 162 sq.

177. Holmes Katz : *Birth*, p. 12 sq. Pour un essai d'harmonisation des versets et ḥadīṭs canoniques qui se rapportent au *Nūr muḥammadī* : p. 20 sq. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 327, 354, voir aussi p. 313 sq.

178. La vision de l'histoire des wahhābites va donc au-delà de l'histoire islamique au sens strict. Si l'on ne prend pas acte du *Muḥtaṣar*, cet aspect central est facilement ignoré : Rentz : *Wahhābīs*, p. 272 ; Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhab*, p. 6 sq. Ainsi il n'est pas question d'une deuxième *ǧahiliyyah* avec laquelle Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb se voyait confronté dans son environnement (ibid., p. 221 sq.), mais plutôt d'une des nombreuses rechutes depuis la mort de Muḥammad. Sur la construction de la biographie prophétique en tant qu'histoire du salut, voir Schöller : « Biographical Essentialism », p. 156. Il est possible de relier à Ibn Taymiyyah l'idée que le *širk* nait à cause d'une pitié erronée, voir Raquel M. Ukeles : « The Sensitive Puritan: Revisiting Ibn Taymiyya's Approach to Law and Spirituality in Light of 20th Century Debates on the Prophet's Birthday (*mawlid al-nabī*) », in : Rapoport et Ahmed (éd.), p. 319-337 (en particulier p. 319).

179. « Kašf al-šubuhāt », *MT*, p. 87 : « *iǧ' al lanā ilāhan* » ; première missive à 'Abdallāh b. Suḥaym, *TN*, p. 253.

180. Pour le problème de la datation des polémiques : Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 51. Vu que Sulaymān b. Suḥaym ne parle pas des mesures que Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb n'a pu promulguer qu'après le pacte avec les Āl Su'ūd, Peskes (p. 58) situe cette missive dans la période incluse entre 1740 et 1745.

181. Selon Nagel : *Allahs Liebling*, p. 253 sq. Sur Ibn al-ǧawzī, ibid., p. 324 sq. De façon similaire, Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 35.

182. Nagel, *Allahs Liebling*, p. 132.

183. Muslim : *īmān*, 232 ; Tirmidī : *īmān*, 13 ; Ibn Māǧa : *fitan*, 15, cités dans la seconde missive à 'Abdallāh b. Suḥaym, dans *TN*, p. 270-288 (en particulier p. 281).

184. Ibn al-ǧawzī écrit spécialement pour les prédicateurs, cf. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 205 sq. Certaines omissions du *Muḥtaṣar*, comme avoir renoncé à mentionner Saladin ou Ibn Taymiyya dans le cadre de l'opposition aux Fatimides ou aux Mongols, semblent avoir été conçues pour soulever des questions à l'auditoire.

185. « Kitāb al-tawḥīd », *MT*, p. 14 sq. : arbres et pierres ; p. 16 sq. : aucune victime / offrande votive pour quelqu'un d'autre que Dieu ; p. 19 sq.

186. « Kitāb al-tawḥīd », *MT*, p. 26 sq. ; « Kašf al-šubuhāt », *MT*, p. 74 : L'idolâtrie qui s'est développée parmi le *qawm Nuḥ* résulte d'un respect exagéré pour les hommes pieux, qui conduit ensuite à l'adoration de leurs tombes ; p. 74 : Muḥammad a détruit les portraits des de ces hommes et combattu ceux qui les adoraient ; p. 86 : un tel, qui adorait Musaylima ne bénéficia d'aucune grâce, même en ayant récité la *šahāda* et prié. 'Alī a brûlé ceux qui croyaient en lui

comme en Yūsuf et les deux soleils, bien qu'ils prétendaient être musulmans, allusion aux Banū 'Ubayd (Fatimides) ; missive aux habitants de al-'Uyayna, TN, p. 360-393 (p. 364) : les divinités étaient des hommes ou un arbre auxquels on offrait des sacrifices.

187. « Fī sittat mawāḍi' min sīrat al-nabī », MT, p. 104.

188. « Fī sittat mawāḍi' min sīrat al-nabī », MT, p. 108 sq. ; par ailleurs : *nuzūl*, qui s'opposent aux *mušrikūn* ; en dépit de tous ses bienfaits envers Muḥammad, Abū Ṭālib n'échappe pas à la damnation puisqu'il ne s'est pas converti à l'islam, *hiğra*.

189. Seconde missive à 'Abdillāh b. Suḥaym, p. 287 sq. ; « Fī l-uṣūl al-ṭalāṭa al-wāğiba 'alā kull muslim wa-muslima », MT, p. 127.

190. « Fī l-uṣūl al-ṭalāṭa al-wāğiba 'alā kull muslim wa-muslima », MT, p. 134 ; cf. Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 16, 30.

191. Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 32.

192. « Kitāb al-tawḥīd », MT, p. 11 sq.

193. « Kitāb al-tawḥīd », MT, p. 26

194. « Kitāb al-tawḥīd », MT, p. 42 sq. Cette position fut attaquée par l'influent polémiste sunnite anti-wahhābite du XIX^e siècle, Aḥmad b. Zaynī Daḥlān, dans un de ses pamphlets : *Asnā al-maṭālib fī nağāt Abī Ṭālib*, s.l., 1999.

195. Ibn Ġannām, *Rawḍa*, p. 13 sq. Cependant, Noé est aussi appelé, dans un contexte différent, à donner un avertissement contre les adorateurs de la tombe (p. 75).

196. Ibn Ġannām, *Rawḍa*, p. 14 sq. Le fait que la vénération de la tombe d'Aḥmad Badawi à Tanta et d'autres sites dans les régions voisines de la péninsule arabe soit incluse, illustre également le caractère universel de la prédication de la wahhābiyya (ibid., p. 18-22).

197. Ibn Ġannām, *Rawḍa*, p. 16.

198. Ibn Ġannām, *Rawḍa*, p. 18.

199. Ibn Ġannām, *Rawḍa*, p. 23.

200. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 28. Plus avant (p. 24 sq.), il a déjà été mentionné que Muḥammad aurait prédit à la *umma* des formes de déclin similaires à celles qui se sont répandues chez les juifs.

201. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 31 sq.

202. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 35 sq.

203. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 38.

204. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 87 sq.

205. Déjà évoqué chez Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 245-249, sans cependant faire référence au *Muḥtaṣar*.

206. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 104 : « wa-fī hađihi l-sana irtadda Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān amīr Ḍurmā wa-naqaḍa 'ahd al-Şayḥ Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb wa-l-amīr Muḥammad b. Su'ūd » ; p. 106 : également sur son propre frère à Ḥuraymila : p. 107 ; p. 124-127 : les incidents de al-Ḥā'ir, alliance du chef de Nağran avec celui de al-Aḥsā. *Irtidād* au Nağd, Dar'īya fut finalement assiégé sans succès.

207. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 107 sq.

208. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 190. L'accusation « orientalistes depict Wahhabism as violent » (Haj : *Reconfiguring*, p. 31) peut être contrée par le fait que les Wahhābites le revendiquent eux-mêmes.

209. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 146.

210. Ibn Ġannām : *Rawḍa*, p. 192 sq.

211. Félix Mengin : *Histoire de l'Égypte sous le Gouvernement de Mohammed Aly*, Paris, 1823, vol. 2, p. 522-530, 535-538. On pourrait lui objecter l'appréciation négative de ces faits ; cependant, Mengin a probablement suivi en cela ses informateurs égyptiens ; Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 190 sq. Pour la relation d'abord enthousiaste puis distanciée entre les Qāsimī Imams yéménites et leur *spiritus rector* « idéologique » aš-Şaukani, voir Haykel : *Revival and Reform*, p. 127-138.

212. Esther Peskes : « Die wahhabitische Besetzung von Mekka 1803 », in : Rainer Brunner et al. (éd.) : *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 2002 (AKM, LIV,1), p. 345-353 ; Marcel Behrens : « Ein Garten des Paradieses »: *Die Prophetenmosche von Medina*, Würzburg, 2007, p. 35-38.
213. Peskes : *Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb*, p. 211.
214. Dans *Mağmū‘āt al-tawḥīd*, vol. 4, p. 224-282, cf. Nagel : *Allahs Liebling*, p. 316-326 ; Schöller : *Mohammed*, p. 118-124.
215. MSR, p. 225, « *lā tuṭrūnī kamā aṭrat al-naṣārā ibn Maryam* » (Buḥārī, *anbiyā’*, 654).
216. MSR, p. 253, cf. ici les débats qui eurent lieu en Asie du Sud entre Puritains (Ahl-i Ḥadīṭ et Deobandis) et parmi les soufis à propos de la question de savoir si Muḥammad est ḥādīr et nāzīr (présent et regardant), et par conséquent s’il est possible ou non de s’adresser à lui avec « *yā Rasūl Allāh* » (Ô Envoyé de Dieu !), voir Riexinger : *Sanā’ullāh*, p. 243.
217. MSR, p. 255-259.
218. MSR, p. 122. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb : *Muḥtaṣar sīrat al-rasūl*, Égypte, 1396 a.h., p. 279.
219. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb : *Muḥtaṣar*, p. 219-239.
220. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb : *Muḥtaṣar*, p. 12 sq.
221. Ainsi, Ibn Biṣr décrit l’expansion des Wahrābites comme l’établissement d’un État dans un espace auparavant libre de droit et donc comme un phénomène politique plutôt que comme une lutte entre foi et mécréance. Peskes : *Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb*, p. 167, 220, 329.
222. Ainsi l’admonestation à cause des vêtements négligés : ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb : *Muḥtaṣar*, p. 24 ; l’histoire des versets sataniques, p. 93.
223. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb : *Muḥtaṣar*, p. 471-475, 477 sq., 497 sq.
224. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb : *Muḥtaṣar*, p. 498.
225. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb : *Muḥtaṣar*, p. 320 sq., p. 389.
226. Walī Allāh al-Dihlawī : *al-Fawz al-kabīr fī uṣūl al-tafsīr*, Karachi, s.d., p. 18 sq.
227. Walī Allāh al-Dihlawī : *al-Fawz*, p. 19 sq.
228. Walī Allāh al-Dihlawī : *al-Fawz*, p. 21 sq.
229. Walī Allāh al-Dihlawī : *Ḥuǧǧāt Allāh al-bāliġa*, Le Caire, s.d., vol. 1, p. 125.
230. Walī Allāh al-Dihlawī : *Ḥuǧǧāt*, vol. 1, p. 84.
231. Shāh Ismā‘īl : *Taqwīyat*, p. 364.
232. Mir Shamat Ali : « Translation of the Takwīyat-ul-īman, Preceded by a Notice of the Author Maulavi Ismail Hajji », *JRAS*, 13 (1852), p. 310-372, notamment p. 331 sq. La question du ‘*ilm bi-l-ġayb* jouera, à partir de là, un rôle décisif en Asie du Sud dans la confrontation entre musulmans puritains et leurs adversaires issus des rangs des soufis, cf. Barbara Metcalf : *Islamic Revivalism in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton, 1982, p. 250 ; Riexinger : *Sanā’ullāh*, p. 244.
233. Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 7, p. 23 sq.
234. Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 32 ; Jan Assmann : *Ägypten, Eine Sinngeschichte*, Darmstadt, 1996, p. 17 sq.
235. Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 76 sq.
236. Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 68 sq.
237. Cf. Schöller : « Biographical Essentialism », p. 161.
238. Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 89, p. 103 sq.
239. D’après Ibn ‘Afāliq, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahrāb s’arrogeait infailibilité alors que seul le *īmā‘* des *umma* pouvait la garantir : Peskes : *Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb*, p. 108 sq.
240. Schöller : *Exegetisches Denken*, p. 69.
241. Une nouvelle définition semble de mise, car le terme habituel « néo-hanbalite » dissimule non seulement la radicalité de la rupture avec les idées juridiques et théologiques courantes, mais aussi le fait que la majorité se montrait distanciée, sinon hostile envers les savants

hanbalites. Cf. John O. Voll : « The Non-Wahhābī Ḥanbalis of Eighteenth Century Syria », *Isl.*, 49 (1972), p. 277-291 ; Caterina Bori : « Ibn Taymiyya wa Jamā'atuhu : Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle », in : Ahmed et Rapoport (éd.), p. 23-52, notamment p. 33-36 ; Nagel : *Im Offenkundigen*, p. 385.

242. Holmes Katz : *Birth*, p. 213 sq. ; Schöller : *Ibn Taymiyah*, p. 370.

243. Stephen Sharot : *Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests, & Popular Religion*, New York, 2001, p. 136. Les deux autres fonctions qu'il a étudiées, *nomic* (maintien de l'état du monde et de la société) et *extrinsic* (démonstration d'un statut et d'un pouvoir à travers la religion), sont dans le présent contexte insignifiantes. À cet égard, Ibn Taymiyya est encore une fois le précurseur, cf. El-Rouhayeb : « From Ibn Ḥajar », p. 272.

244. Sur la conclusion par analogie reprise par les critiques de Ibn Taymiyya selon laquelle al-Ġazālī justifia la visite aux tombes des saints en vue de l'obtention de la *baraka* [bénédictio, N.d.T.], voir El-Rouhayeb : « From Ibn Ḥajar », p. 289 sq.

245. Schöller : « Biographical Essentialism », p. 160, 169 : l'exemple de al-Qaṣṭallānī.

246. Un exemple marquant en est déjà la critique effectuée – probablement – par Rašīd Riḍā du listage de l'épisode dans le « Fī sittat mawāḍi' » (*MT*, p. 195, n. 1). À propos du *mawlid* réformiste et des textes de *sīra*, voir Holmes Katz : *Birth*, p. 174-181. Mawḍūdī, qui ne parle pas du *nūr muḥammadī*, polémique vivement contre tous les auteurs qui prêtent foi à ces récits et contribuent à la diffusion de l'histoire : Abū l-A'ālā Mawḍūdī : *Sīrat-i sawar-i ālam*, 7^e éd., Lāhaur, 1999, vol. II, p. 90-94, 571-578 ; Haykal peste explicitement contre les *mustašriqūn* : Muḥammad Ḥusayn Haykal : *Hayāt Muḥammad*, Le Caire, 1358 a.h., p. 157 sq., Muir : p. 159 (p. 157-164).

247. « Kitāb al-tawḥīd », p. 4. À propos des protestations contre l'introduction de l'école laïque, surtout à cause des leçons de géographie, voir Hafiz Wahba : *Arabian Days*, Londres, 1964, p. 49-54, 59-61, ainsi que Steinberg : *Religion und Staat*, p. 291 sq. À propos de la problématique de l'affinité partielle des mouvements religieux modernes avec Ibn Taymiyya, voir également Martin Riexinger : « How Favourable is Puritan Islam to Modernity: A Case Study on the Ahl-i Ḥadīth in British India », in : Gwilym Beckerlegge (éd.) : *Colonialism, Modernity and Religious Identities: Religious Reform Movements in South Asia*, New Delhi / New York, 2008, p. 147-165 ; id. : « Ibn Taymiyya's Worldview and the Challenge of Modernity: A Conflict among the Ahl-i Ḥadīth in British India », in : Birgit Krawietz et Georges Tamer (éd.) : *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin, 2013 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, 27), p. 493-517 ; Georges Tamer : « The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought », *ibid.*, p. 329-374. Cette problématique de l'affinité présumée entre courants islamiques ou figures isolés avant le XIX^e siècle peut être éclairée avec pertinence par le contre-exemple du contemporain ottoman de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1782), qui n'accepta pas l'astronomie post-copernicienne, mais qui fut le premier à la présenter en tant qu'hypothèse digne d'être discutée : Erzurumlu İbrahim Hakkı : *Ma'rifetnāme*, Bulaq, 1257 a.h., p. 144-151. Il était en même temps un partisan du *nūr muḥammadī* et – il n'en pouvait pas être autrement pour un soufi – défendait la conception selon laquelle Dieu distingue ses *awliyā'* [saints] avec des *karamāt* [miracles], cf. p. 5, 437 sq, 441 sq.

248. DeLong-Bas : *Wahhabi*, p. 52 sq., 108 sq.

249. Pour les signes qui ont accompagné la conception, la grossesse et la naissance, ainsi que pour la découverte par Baḥīrā de la marque de la prophétie (mais non pour la vénération par les plantes), voir *al-iktifā'*, éd. 'Abd al-Wāḥid, vol. 1, p. 167 sq, 172-176, 190-193. Le *šaqq al-ṣadr* ainsi que la présentation de l'*isrā'* et du *Mi'rāğ* sont repris dans leur intégralité (*ibid.*, vol. 1, p. 377-388 ; vol. 2, p. 160-163). L'histoire des versets sataniques est confirmée (vol. 1, p. 352 sq.), et ici aussi c'est Satan qui met les mots sur la langue de Muḥammad. Laoust : « Fetwā », p. 163, l. 11 ; Maribel Fierro : « Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus : l'élaboration de légitimité almohade », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94 (2000), p. 107-125 (plus particulièrement

p. 108-116) ; Werner Schwartz : *Ġihād unter Muslimen*, Bonn, 1980, p. 16. Bien que cet aspect ne joue aucun rôle en ce qui concerne Kalā'ī, il est également à souligner que pour Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, contrairement à Ibn Tūmart, le *ġihād* n'a pas d'implications eschatologiques, cf. les références à 'Isā et au Dağğāl chez Ibn Tūmart : *Kitāb a'azz*, p. 269. L'absence de ces revendications eschatologiques représente également une différence décisive avec un autre courant du *ġihād* puritain, chronologiquement contemporain, celui de la *ṭarīqa-i Muḥammadiyya* en Inde, voir Marc Gaborieau : « Le mahdi oublié de l'Inde britannique : Sayyid Aḥmad Barelwī (1786-1831), ses disciples, ses adversaires », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91-94 (2000), p. 257-273. À l'inverse, la critique des Almohades de l'anthropomorphisme serait difficilement compatible avec l'image de Dieu ḥānbalite des wahhābites.

250. Daḥlān les attaqua en les traitant de « bergers », voir Peskes : *Muḥammad b. 'Abdalwahhāb*, p. 145 ; Haj : *Reconfiguring*, p. 30 sq., 33.

251. Haj : *Reconfiguring*, p. 15, en complément de DeLong-Bas, p. 18 et 53.

252. Haj : *Reconfiguring*, p. 31 ; sur la première domination saoudite sur al-Aḥsā', voir Steinberg : *Religion und Staat*, p. 490.

253. Madawi Al-Rasheed : *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge, 2007, p. 73-77.

254. Steinberg : *Religion und Staat*, p. 453-457, 464-469, 499, 528-535 ; Commins : *Wahhabi Mission*, p. 80-92, particulièrement p. 83 sq. ; Roger Webster : « *Hijra and the Dissemination of Wahhabi Doctrine in Saudi Arabia* », in : Ian Richard Netton (éd.) : *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond, 2003, p. 11-30 (cf. p. 18 sq.).

INDEX

Mots-clés : prophètes de l'islam, Muḥammad, wahhabisme, ridda, sīra, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb

Schlüsselwörter : Propheten des Islams, Muḥammad, Wahhabismus, ridda, sīra, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb

AUTEURS

MARTIN RIEXINGER

Martin Rieixinger est professeur associé pour les études arabes et islamiques à l'Université de Aarhus (Danemark). Pour plus d'informations, voir la notice suivante.