

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 76 (2022)

Heft: 4

Artikel: Le mahab anafite d'Ifrqiya (IIe–IVe/VIIIe–Xe siècle) : Asad b. al-Furt (m. 213/828) et la transmission du Kitb al-al d'al-Šaybn (m. 189/805)

Autor: Salah, Clément

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1046528>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Clément Salah*

Le *madhab* ḥanafite d’Ifrīqiya (II^e–IV^e/VIII^e–X^e siècle) : Asad b. al-Furāt (m. 213/828) et la transmission du *Kitāb al-aṣl* d’al-Šaybānī (m. 189/805)

<https://doi.org/10.1515/asia-2022-0045>

Received December 18, 2022; accepted December 18, 2022; published online May 4, 2023

Abstract: The Qayrawānī scholar Asad b. al-Furāt (d. 213/828) is regarded as an authentic Mālikī jurist at the origin of one of the first compilations of the teachings of the Egyptian disciples of Mālik b. Anas (d. 179/705): *al-Asadiyya*. Rather, the manuscripts in the Kairouan-Raqqāda collection mentioning his name suggest that he served as a cornerstone of the ḥanafī networks in Ifrīqiya. We show in this article that Asad b. al-Furāt played a key role in the transmission in Kairouan of the *Kitāb al-aṣl* of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī (d. 189/805), one of the main disciples of Abū Ḥanīfa (d. 150/767). Through an analysis combining a palaeographic approach and the study of texts and paratexts preserved in the Qayrawānī manuscripts of the *Kitāb al-aṣl*, we emphasise that: 1. the establishment of the written form of ḥanafī teachings was undertaken in Kairouan in the 3rd/9th century and continued until the 4th/10th century; 2. persistent ḥanafī circles were formed around the transmission of these texts in Ifrīqiya; 3. the *Kitāb al-aṣl* was already in the first part of the 3rd/9th a fixed text, taught in Kairouan, and which influenced the construction of Mālikī and Ismā’īlī legal doctrines.

Keywords: Asad b. al-Furāt, al-Šaybānī, Sahnūn, al-Nu‘mān, Ḥanafism, Mālikism, Ismā’īlism, Kairouan, Manuscripts

Résumé: Le savant kairouanais Asad b. al-Furāt (m. 213/828) est considéré comme un authentique juriste mālikite à l’origine d’une des premières compilations des enseignements des disciples égyptiens de Mālik b. Anas (m. 179/705) : *al-Asadiyya*. Les manuscrits du fonds de Kairouan-Raqqāda mentionnant son nom suggèrent plutôt qu’il fit figure de pierre angulaire des réseaux ḥanafites en Ifrīqiya. Nous montrons dans cet article qu’Asad b. al-Furāt joua un rôle central dans la transmission à

*Corresponding author: Clément Salah, Sorbonne Université (UMR 8167 Orient & Méditerranée), Paris, France; and Université de Lausanne (Institut d’Histoire et Anthropologie des Religions), Lausanne, Suisse, E-mail: clement.salah@unil.ch. <https://orcid.org/0000-0002-7846-4054>

Kairouan du *Kitāb al-aṣl* de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī (m. 189/805), l'un des principaux disciples d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767). Par une analyse combinant approche paléographique et étude des textes et paratextes conservés dans les manuscrits kairouanais du *Kitāb al-aṣl*, nous soulignons que : 1. la mise par écrit des enseignements ḥanafites fut entreprise à Kairouan au III^e/IX^e siècle et se poursuivit jusqu'au IV^e/X^e siècle ; 2. des cercles ḥanafites pérennes se formèrent autour de la transmission de ces enseignements en Ifrīqiya ; 3. le *Kitāb al-aṣl* était déjà dans la première partie du III^e/IX^e un texte fixe, enseigné à Kairouan, et qu'il influença la construction des doctrines juridiques mālikites et ismā'īliennes.

Mots-clés: Asad b. al-Furāt, al-Šaybānī, Saḥnūn, al-Nu'mān, ḥanafisme, Mālikisme, Ismā'īlisme, Kairouan, Manuscrits

1 Introduction

Le juriste et cadi kairouanais Asad b. al-Furāt (m. 213/828) est une figure centrale du milieu savant ifrīqyen de la seconde partie du II^e/VIII^e et du début du III^e/IX^e siècle.¹ Il est réputé avoir entrepris l'une des premières compilations juridiques enregistrant l'enseignement des disciples de Mālik b. Anas (m. 179/795) : *al-Asadiyya*. Les sources médiévales affirment qu'Asad b. al-Furāt se forma dans un premier temps en Ifrīqiya, notamment sous l'autorité de 'Alī b. Ziyād (m. 184/800) avant d'entreprendre son *talab al-ilm* (voyage de formation) plus à l'est.² Il rencontra d'abord Mālik b. Anas à Médine³ puis étudia en Irak sous l'autorité des disciples d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767)—en particulier Abū Yūsuf (m. 182/798) et Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī (m. 189/805).⁴ À son retour d'Irak, Asad b. al-Furāt s'arrêta en Égypte où il suivit l'enseignement d'Ibn al-Qāsim (m. 191/806), lui-même disciple de Mālik b. Anas.⁵ Au sein de son cénacle, Asad b. al-Furāt exposa à Ibn al-Qāsim l'enseignement qu'il avait reçu en Irak des disciples d'Abū Ḥanīfa.⁶ Ibn al-Qāsim lui fit ses commentaires en s'appuyant sur ce que Mālik lui avait enseigné à Médine. Asad b. al-Furāt décida alors de composer son *Asadiyya*. Celle-ci consistait en un

1 Sur Asad b. al-Furāt voir Brockopp 2008.

2 Abū l-'Arab 1915–1920 : 82 ; al-Mālikī 1994, I : 255 ; 'Iyād b. Mūsā 1982, III : 291.

3 Abū l-'Arab 1915–1920 : 82 ; al-Mālikī 1994, I : 256 ; 'Iyād b. Mūsā 1982, III : 291.

4 Abū l-'Arab 1915–1920 : 82 ; al-Ğamrī 2015 : 129 ; al-Mālikī 1994, I : 257–261 ; Ibn 'Abd al-Barr 1931 : 51 ; al-Širāzī 1981 : 155 ; 'Iyād b. Mūsā 1982, III : 291–292.

5 al-Ğamrī 2015 : 130 ; al-Mālikī 1994, I : 261 ; al-Širāzī 1981 : 156 ; 'Iyād b. Mūsā 1982, III : 291–292.

6 al-Ğamrī 2015 : 129 ; al-Mālikī 1994, I : 261 ; al-Širāzī 1981 : 156 ; Ibn Rušd al-Ğadd 1988, I : 45 ; 'Iyād b. Mūsā 1982, III : 291–292.

réexamen des enseignements hanafites au prisme des opinions de Mālik transmises par Ibn al-Qāsim.⁷

Ce récit de la *rihla* (voyage) d'Asad b. al-Furāt, transmis notamment par la tradition mālikite et repris par les chroniqueurs arabes médiévaux, est incohérent. D'abord, la rencontre d'Asad b. al-Furāt avec Mālik b. Anas est sujette à débat. Certains, à l'instar d'Abū l-'Arab (m. 333/944), d'Abū Bakr al-Mālikī (m. 464/1072) et d'al-Ḍahabī (m. 748/1348), avancent qu'Asad b. al-Furāt rencontra Mālik b. Anas et transmit son *Muwaṭṭa'* en Irak et/ou en Ifrīqiya.⁸ D'autres, comme al-Širāzī (m. 476/1083) et Ibn Rušd al-Ǧadd (m. 520/1126), expliquent que Mālik b. Anas était mort (ou mourut) lors du *ṭalab al-ilm* d'Asad b. al-Furāt.⁹ De surcroît, la chronologie de ce voyage est incertaine. Il est ainsi difficile de savoir si Asad b. al-Furāt entreprit la rédaction de son *Asadiyya* en Égypte à son retour d'Irak¹⁰ ou de Médine.¹¹

Outre ces incohérences, les sources médiévales font de l'*Asadiyya* un ouvrage fondateur de la doctrine juridique proto-mālikite. Bien que construite à partir des enseignements des premiers hanafites, l'*Asadiyya* fait figure de première compilation des opinions de Mālik transmises par ses disciples. Les savants de l'époque indiquent aussi que quelques années après le retour d'Asad b. al-Furāt en Ifrīqiya, Saḥnūn b. Sa'īd (m. 240/854) fit usage de l'*Asadiyya* durant son propre *ṭalab al-ilm* en Égypte.¹² Il révisa l'ouvrage sous la supervision d'Ibn al-Qāsim. Cette version révisée de l'*Asadiyya* fut appelée *Mudawwana* (ou parfois *Muhtaliṭa*) et s'imposa comme l'ouvrage majeur de la doctrine juridique mālikite.¹³

Asad b. al-Furāt fut ainsi considéré comme un authentique juriste mālikite.¹⁴ Dans le plus ancien dictionnaire biographique des savants d'Ifrīqiya, Abū l-'Arab le présente comme un transmetteur du *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas en Irak.¹⁵ Abū Bakr al-Mālikī explique de son côté que la reconnaissance de l'autorité juridique d'Asad b. al-Furāt au sein de l'élite kairouanaise repose sur sa transmission de l'œuvre

⁷ al-Ǧamrī 2015 : 129 ; al-Mālikī 1994, I : 261 ; Ibn 'Abd al-Barr 1931 : 51 ; al-Širāzī 1981 : 56 ; Ibn Rušd al-Ǧadd 1988, I : 45 ; Iyāḍ b. Mūsā 1982, III : 296–301.

⁸ Abū l-'Arab 1915–1920 : 82 ; al-Mālikī 1994, I : 255 ; al-Ḍahabī s.d., X : 226.

⁹ al-Širāzī 1981 : 155–156 ; Ibn Rušd al-Ǧadd 1988, I : 44–45.

¹⁰ al-Mālikī 1994, I : 261.

¹¹ Ibn Rušd al-Ǧadd 1988, I : 45.

¹² La date à laquelle Saḥnūn entreprit son *ṭalab al-ilm* est sujette à débat. Voir Brockopp 2011 : 120–122.

¹³ al-Ǧamrī 2015 : 130 ; al-Mālikī 1994, I : 262 ; al-Širāzī 1981 : 156 ; Ibn Rušd al-Ǧadd 1988, I : 45 Ibn Rušd al-Ǧadd 1988, I : 45 ; Iyāḍ b. Mūsā 1982, III : 296–301.

¹⁴ Sur l'affiliation d'Asad b. al-Furāt au mālikisme voir Ghrab 1992, I : 151–159.

¹⁵ Abū l-'Arab 1915–1920 : 82. J. Brockopp juge cette affirmation hautement contestable (*highly questionable*) : la transmission irakienne du *Muwaṭṭa'* par al-Šaybānī ne fait en effet aucune référence à Asad b. al-Furāt. Voir Brockopp 2008 ; Mālik : s.d. Sur l'écriture de l'histoire par les juristes du IV^e/X^e siècle voir Fierro 2005b ; Fierro 2017.

maîtresse de Mālik ainsi que sur les enseignements d'Ibn al-Qāsim.¹⁶ Al-Dabbāg (m. 699/1299–1300) poursuit dans le même sens et affirme qu'en étant le disciple d'Ibn al-Qāsim, Asad b. al-Furāt capta de nombreux étudiants à Kairouan.¹⁷

Cette affiliation d'Asad b. al-Furāt à l'école juridique mālikite traversa les frontières de l'Ifrīqiya. Dans ses *Tabaqāt al-fuqahā'*, le savant šāfi'iite al-Širāzī le classe parmi les plus illustres disciples de Mālik b. Anas.¹⁸ À sa suite, le cadi 'Iyād b. Mūsā (m. 544/1149) lui consacre une longue notice au sein du principal dictionnaire biographique des juristes mālikites d'époque médiévale.¹⁹ Al-Dahabī insiste à son tour sur l'attachement que portait Asad b. al-Furāt à l'enseignement de Mālik et de ses disciples.²⁰

Les historiens mālikites médiévaux réservent une place significative aux ouvrages d'Asad b. al-Furāt et de ses disciples ifrīqiyyens dans la diffusion du mālikisme et son enracinement dans l'Occident musulman.²¹ Plus qu'une authentique œuvre mālikite comme elle est traditionnellement présentée dans les sources médiévales, M. Talbi fait de l'*Asadiyya* un « syncrétisme hanafito-mālikite ».²² Il considère que cet ouvrage eut un impact essentiel sur le milieu savant kairouanais de la fin du II^e/VIII^e et du début du III^e/IX^e siècle, alors largement influencé par le hanafisme.²³ Et, suivant le récit des historiens médiévaux, Talbi explique que Sahnūn aurait « dans un esprit de plus grande fidélité à l'enseignement de Mālik » composé sa *Mudawwana* à partir de l'*Asadiyya*.²⁴ Le premier recueil « éclipsa totalement » le second et « son influence fut capitale dans la cristallisation et la diffusion du *madhab* »

16 al-Mālikī 1994, I : 255.

17 al-Dabbāg 1968, II : 5, 15–16. Al-Dabbāg précise toutefois qu'il se tourna vers le *madhab* hanafite à la fin de sa vie et diffusa cette doctrine juridique à Kairouan. Ibn Nāğī (m. 839/1435–1436), commentateur de l'ouvrage d'al-Dabbāg, précise qu'Asad b. al-Furāt se tourna vers le hanafisme en raison d'un différend avec Sahnūn au sujet de l'enseignement d'Ibn al-Qāsim ; voir al-Dabbāg 1968, II : 15–16.

18 al-Širāzī 1981 : 155–156.

19 'Iyād b. Mūsā 1982, III : 291–309. Avant lui, l'Andalous Abū l-'Abbās al-Walīd al-Ğamrī (m. 392/1002) le classait déjà parmi les grands mālikites ifrīqiyyens du II^e/VIII^e siècle ; voir : al-Ğamrī 2015 : 129–131.

20 al-Dahabī s.d., X : 226.

21 Cela conduisit certains historiens contemporains comme R. H. Idris ou M. Talbi à faire fi de l'apport des juristes andalous dans la diffusion du mālikisme (Idris 1971 : 34–40 ; Talbi 1982 : 318). Cette historiographie ne tient pas compte suffisamment de l'apport des juristes de la Péninsule Ibérique, à l'instar d'Ibn Ḥabīb (m. 238/853) ou d'al-'Utbī (m. 254/868) ainsi que du rôle plus tardif des Almoravides dans la diffusion du mālikisme et son enracinement en Occident musulman. Pour une vision générale du mālikisme andalous voir Lévi-Provençal 1950–1953, I : 146–150, II : 470–476 ; Fierro 2005a. Sur Ibn Ḥabīb voir Ossendorf-Conrad 1994 ; Muranyi 1997 : 324–351 ; Arcas Campoy 2002 ; Muranyi 2009 ; Muranyi 2010 ; Hernandez Lopez 2017 ; Hernandez Lopez 2021. Sur al-'Utbī voir Fernández Félix 1960–2005 ; Fernández Félix 2003 ; Bouchiba 2013.

22 Talbi 1960–2005, VIII : 873.

23 Talbi 1960–2005, VIII : 873. Voir également Idris 1971 : 34–38.

24 Talbi 1960–2005, VIII : 873.

mālikite dans tout l'occident musulman ».²⁵ D'autres spécialistes ultérieurs confirmèrent cette thèse selon laquelle un lien de parenté existe entre l'*Asadiyya* d'Asad b. al-Furāt et la *Mudawwana* de Saḥnūn.²⁶

Les recherches conduites dernièrement par M. Muranyi sur le processus de formation de la *Mudawwana* ont bouleversé le récit traditionnel mālikite adopté jusqu'alors par l'historiographie savante contemporaine.²⁷ D'abord, Muranyi montre que ce récit, absent de la littérature antérieure au V^e/XI^e siècle, ne se développa qu'à ce moment précis. Son examen des manuscrits juridiques de Kairouan lui permet ensuite de conclure à l'absence de preuve textuelle de l'existence d'un quelconque lien entre l'*Asadiyya* d'Asad b. al-Furāt et la *Mudawwana* de Saḥnūn.²⁸ Muranyi affirme que les manuscrits kairouanais qui enregistrent le nom d'Asad b. al-Furāt consistent, en fait, en sa transmission du *Kitāb al-aṣl* de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī, disciple irakien d'Abū Ḥanīfa.²⁹ Selon cette analyse, l'*Asadiyya* n'aurait en fait jamais existé. À la suite de Muranyi, les manuscrits de la transmission ifrīqiyyenne du *Kitāb al-aṣl*, encore inédits, n'ont été mobilisés que dans le cadre de travaux portant sur l'histoire de la doctrine juridique mālikite ou du milieu savant kairouanais dans sa globalité. Cela a permis à U. F. Abd-Allah Wymann-Landgraf d'écrire une nouvelle histoire de la composition de la *Mudawwana*.³⁰ D'autres, à l'instar de J. Brockopp notamment, se sont fondés sur ces manuscrits pour montrer que l'Ifrīqiya était connectée aux grands centres d'enseignement de l'Orient

25 Talbi 1960-2005, VIII : 873.

26 J. Schacht considère que les manuscrits juridiques de Kairouan enregistrant le nom d'Asad b. al-Furāt sont des témoins de son *Asadiyya* (Schacht 1967 : 238–239). N. Hentati fait également référence à ces manuscrits dans son histoire du mālikisme en Occident islamique (Hentati 2004). Il considère qu'au moins un de ces manuscrits (le ms. 1-264 ; voir *Infra*) pourrait effectivement consister en un extrait de l'*Asadiyya* telle qu'elle est présentée par les auteurs médiévaux, à savoir un recueil des opinions juridiques d'Ibn al-Qāsim qui servit ensuite à Saḥnūn dans l'élaboration de sa *Mudawwana* (Hentati 2004 : 199–203). D'ailleurs, il reprend et développe cette idée dans Hentati 2015.

27 Muranyi 1997 : 42–43 ; Muranyi 1999 : 2–10.

28 Le fonds de manuscrits de la grande mosquée de Kairouan, aujourd'hui conservé à Raqqāda, est un important fonds de manuscrits arabes. Il conserve de nombreux manuscrits coraniques ainsi que divers manuscrits littéraires et documentaires. Les manuscrits littéraires de Kairouan relèvent pour l'essentiel du *fiqh* (droit substantiel) et *ḥadīt* (traditions prophétiques) et furent composés entre le III^e/IX^e et le V^e/XI^e siècle. Sur ce fonds voir : Schacht 1967 ; Muranyi 1997 ; Brockopp 2017.

29 La communauté scientifique pensait jusque-là que les trois fragments manuscrits d'œuvres attribués à Asad conservés à Kairouan consistaient en des chapitres de sa fameuse *Asadiyya*. Voir : Schacht 1967 : 238–239.

30 Abd-Allah Wymann-Landgraf 2013 : 65–68.

islamique (dont l'Irak) et que la pratique du *talab al-ilm* était bien établie au III^e/IX^e siècle.³¹

De son côté, N. Tsafrir mobilise les manuscrits de la transmission en Ifrīqiya du *Kitāb al-aṣl* afin d'étudier le milieu savant hanafite de Kairouan.³² Elle en vient à remettre en cause la thèse de la centralité du hanafisme à Kairouan dans la première moitié du III^e/IX^e siècle.³³ En effet, l'historiographie ifrīqiyyenne a jusque-là considéré que le hanafisme était largement présent à Kairouan au moment de la formation de la doctrine juridique mālikite et qu'il fut supplanté par l'œuvre de Saḥnūn.

En s'appuyant sur la transmission du *Kitāb al-aṣl* par Asad b. al-Furāt en Ifrīqiya, le présent article confirme qu'un *madhab* hanafite se développa à Kairouan jusqu'au IV^e/X^e siècle. Ce *madhab*, encore dans phase formative, consistait en une tradition juridique organisée autour de la transmission de textes (le *Kitāb al-aṣl* notamment) et la reconnaissance de l'autorité de certains maîtres (Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et al-Šaybānī).³⁴ Nous suivrons une analyse à trois niveaux : les manuscrits conservés à Kairouan du *Kitāb al-aṣl* seront d'abord étudiés en tant qu'objets matériels, afin de montrer que la mise par écrit des matériaux hanafites fut initiée à Kairouan dans le courant du III^e/IX^e siècle et se poursuivit jusqu'au début du IV^e/X^e siècle (partie I). L'analyse du paratexte conservé sur les pages de titre nous permettra ensuite de reconstituer une partie du milieu savant hanafite à Kairouan et de démontrer sa pérennité jusqu'au IV^e/X^e siècle, et ce contrairement aux informations véhiculées par la littérature biographique mālikite (partie II). En examinant le contenu du texte transmis dans ces manuscrits, nous poserons enfin l'hypothèse que les fragments kairouanais du *Kitāb al-aṣl* témoignent de la transmission d'un texte hanafite fixe qui influença les doctrines juridiques d'Ifrīqiya en formation, notamment le mālikisme et l'is-mā'īlisme (partie III).

31 Brockopp 2017 : 102–103.

32 Tsafrir 2004.

33 Tsafrir 2004 : 103–115. Sur les conclusions et l'apport de Tsafrir à l'histoire du hanafisme à Kairouan voir *Infra*.

34 Le *madhab* sera compris dans le reste de cet article comme la tradition juridique ici définie. Le *madhab* ne désigne pas encore (en Ifrīqiya au II^e–IV^e/VIII^e–X^e siècle) une école doctrinale de droit (*doctrinal school of law*). Ch. Melchert pose en effet trois conditions à la constitution des écoles doctrinaires de droit 1. La reconnaissance de l'autorité d'un savant-en-chef (*imām*). 2. La transmission pérenne du savoir juridique. 3. La production de commentaires sur des précis rédigés par des juristes issus du *madhab* (Melchert 1997).

2 Les manuscrits kairounais du *Kitāb al-aṣl* : description et éléments de datation

Les manuscrits qui nous occupent étaient initialement entreposés dans une salle attenante à la *maqṣūra* de la grande mosquée de Kairouan.³⁵ Ce fonds manuscrit est connu de longue date.³⁶ À la fin de la période ottomane déjà, un intérêt croissant pour les collections de manuscrits avait incité le dignitaire local Muhammad Bek Bayram VI à se rendre à Kairouan. Il proposa une première description moderne de la collection de Kairouan en avril 1897.³⁷ À sa suite, les historiens européens et tunisiens se penchèrent sur les manuscrits de Kairouan : en 1948, G. Marçais et L. Poinssot produisirent un important volume sur les reliures³⁸ ; en 1956, I. Šabbūh publia un ancien registre daté de 693/1294 trouvé avec la collection³⁹ ; en 1967, J. Schacht entreprit la description de trente-trois manuscrits juridiques de cette collection.⁴⁰ En 1983, Šabbūh—alors directeur de la Bibliothèque nationale de Tunis—mena un projet de coopération avec l'université de Göttingen en Allemagne qui aboutit à la création du laboratoire national pour la conservation et la restauration des parchemins et des manuscrits de Raqqāda, ainsi qu'à la formation de son personnel et à l'équipement de ses locaux. Les trois manuscrits étudiés ici y sont encore tous conservés. Dans cette partie, nous effectuons une analyse codicologique et paléographique des manuscrits kairounais du *Kitāb al-aṣl* où apparaît le nom d'Asad b. al-Furāt afin d'en proposer une datation, la plus fine possible.

2.1 Description codicologique et paléographique des manuscrits

2.1.1 Raqqāda, ms. 1-264

Le premier manuscrit kairounais mentionnant le nom d'Asad b. al-Furāt est conservé dans le dossier (*milaff*) 1 et porte le numéro d'inventaire (*rutbī*) 264.⁴¹ Ce texte, associé par les conservateurs du laboratoire de Raqqāda à l'*Asadiyya* d'Asad b.

35 Sur la fonction intiale du dépôt de la *maqṣūra* voir Muranyi 2015.

36 Sur l'histoire de ce fonds voir l'histoire qu'en fait J. Brockopp sur le site du *Kairouan Manuscripts Project* : <https://www.csmc.uni-hamburg.de/kairouan/manuscripts/history-nlpcpm.html>.

37 Bayram 1897.

38 Marçais, Poinssot 1948.

39 Šabbūh 1956. Sur ce registre voir également Voguet 2003.

40 Schacht 1967.

41 Ms. Tunisie, Raqqāda, 1-264. Sur ce manuscrit voir Schacht 1967 : 238–239 ; Muranyi 1997 : 23–24 ; Brockopp 2017 : 205.

al-Furāt, correspond en fait à la transmission par Asad b. al-Furāt du chapitre traitant du vol et du brigandage (*Kitāb al-sariqa wa-qat' al-ṭarīq*) du *Kitāb al-aṣl* d'al-Šaybānī.⁴²

Sur parchemin, le manuscrit est composé de douze folios. Le folio 1a consiste en une page de titre sur laquelle figure les informations suivantes [Figure 1] : le titre du cahier, soit *Kitāb al-sariqa wa-qat' al-ṭarīq* (Livre du vol et le brigandage)⁴³ ; une chaîne de transmission : 'an Muḥammad b. Abān 'an al-Mu'ammār b. Maṇṣūr 'an Asad b. al-Furāt 'an Muḥammad b. al-Ḥasan 'an Abī Yūsuf 'an Abī Ḥanīfa (d'après Muḥammad b. Abān d'après al-Mu'ammār b. Maṇṣūr d'après Asad b. al-Furāt d'après Muḥammad b. al-Ḥasan d'après Abū Yūsuf d'après Abū Ḥanīfa) ; et, enfin, des notes d'audition (*samā'*).⁴⁴

Les questions relatives au vol et au brigandage commencent au folio 1b et prennent fin au folio 11a où le scribe inscrit un colophon (*ḥātimā*) clôturant le cahier [Figure 2]. Les folios 11b et 12a-b conservent un court traité de droit ḥanafite sans lien avec la transmission du chapitre sur le vol et le brigandage du *Kitāb al-aṣl*.⁴⁵ Les différentes pages du manuscrit étaient probablement reliées entre elles ainsi qu'en témoignent les deux séries de trois performances disposées de la même manière [Figure 3]. Les marges supérieures et inférieures de chaque page sont relativement étroites. Les marges latérales sont légèrement plus généreuses et laissent apparaître, à un endroit seulement, une note [Figure 4]. Le texte est réparti sur une quarantaine de lignes par folio.

Le *rasm* (*ductus*) du texte, tracé dans une encre de couleur brune, est réalisé dans une écriture cursive plutôt informelle. Le *kāf* initial adopte la forme d'un demi-cercle surmonté d'un trait diagonal. Le corps des *ṣād*, *ḍād*, *tā'*, et *zā'* est ovale et compact ; les hampes des lettres *tā'* et *zā'* sont généralement tracées d'un trait de calame descendant à l'horizontale. En outre, les hampes des *alif*, *tā'*, *zā'*, *kāf* final et *lām* ne présentent pas d'empattement. Les queues et bols finaux des lettres sont courts et arrondis. Les élongations des lettres sont relativement rares. Le manuscrit est en sus dépourvu de signe vocalique—à quelques exceptions près. Le scribe réalise les points diacritiques de façon irrégulière et non systématique. De manière générale, l'écriture a un aspect compact, presque entassé.

42 Correspond à al-Šaybānī 2012, VII : 285 et suiv.

43 Le « *kitāb* » (littéralement, livre) figurant sur cette page de titre—ainsi que sur les autres pages de titres des manuscrits ḥanafites de Kairouan discutés dans cet article—doit être ici compris comme le chapitre d'une œuvre plus large. Voir à ce sujet Tillier 2019 : 345 ; Motzki 2003b.

44 Les notes d'auditions sont commentées plus bas.

45 Schacht 1967 : 239.

Le manuscrit enregistre des titres de sections (*bāb-s*) qui se distinguent principalement par des indentations et l'utilisation d'espaces vides. Les titres sont dans l'ensemble plutôt sobres et discrets ; le scribe ne passe pas à un calame plus épais ou à une écriture plus large comme cela peut être le cas dans les manuscrits kairouanais du milieu du IV^e/X^e et du V^e/XI^e siècle.⁴⁶ Le module et le ductus des titres de sections restent essentiellement les mêmes que ceux du texte principal [Figure 5]. En comparant ce manuscrit avec d'autres du fonds de Kairouan et en particulier avec le manuscrit 1-265 (voir *infra*), il semblerait que le copiste du *Kitāb al-sariqa wa-qat' al-ṭarīq* n'était nullement affecté par des préoccupations esthétiques. Il a probablement essayé d'optimiser l'espace de rédaction des feuillets à sa disposition.

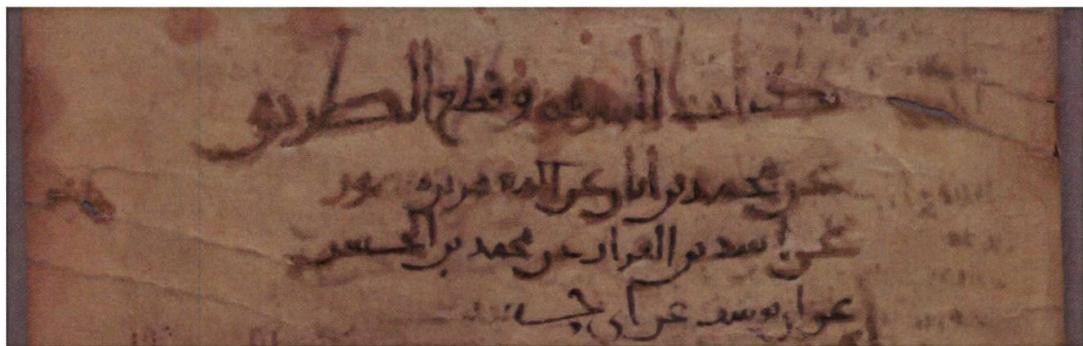


Figure 1⁴⁷: Page de titre du ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f1a, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

1. كتاب السرقة وقطع الطريق
2. عن محمد بن ابیان عن المعمور بن منصور
3. عن اسد بن الفرات عن محمد بن الحسن
4. عن ابی يوسف عن ابی حنيفة [...]

1. Chapitre du vol et du brigandage
2. d'après Muḥammad b. Abān d'après al-Mu'ammār b. Maṇṣūr
3. d'après Asād b. al-Furāṭ d'après Muḥammad b. al-Ḥasan
4. d'après Abū Yūsuf d'après Abū Ḥanīfa.

⁴⁶ Voir en particulier : Milan, Biblioteca Ambrosiana, ms X 56 *sup.* ; Leiden, Leiden University Library, Or.14.038 ; Princeton, Princeton University Library, ms. 827 (third series) ; Raqqāda, Ms. 278 ; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. arabe 6151.

⁴⁷ Les transcriptions réalisées à partir des figures restituent le texte de manière diplomatique en ajoutant toutefois les points diacritiques nécessaires à une lecture fluide.

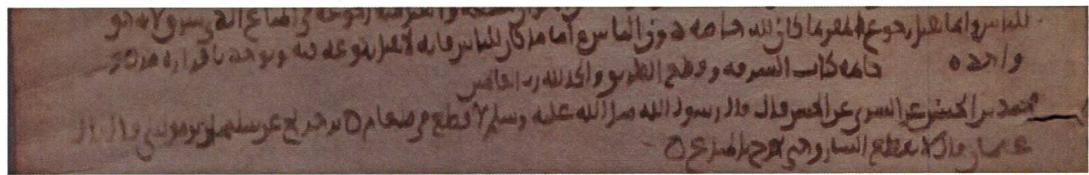


Figure 2: Colophon ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f11a, détails © Al-Mahbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

1. واحدة خاتمة كتاب السرقة وقطع الطريق والحمد لله رب العالمين
2. محمد بن الحسن عن السري عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قطع في طعام⁴⁸ ○ بن جريج عن سليمان بن موسى قال قال ○
3. عثمان قال لا يقطع السارق حتى يخرج بالمتاع⁴⁹ ○

1. seulement. (*vacat*) Fin du chapitre sur le vol et le brigandage. Louange à Dieu le Seigneur des mondes.
2. Muḥammad b. al-Ḥasan d'après al-Sarī : al-Ḥasan a dit : L'Envoyé de Dieu—que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui—a dit : Qu'on ne coupe pas [la main et le pied] lorsqu'il est question de nourriture. Ibn Ĝurayğ a dit d'après Sulaymān b. Mūsā :
3. 'Uṭmān a dit : Qu'on ne coupe pas [la main et le pied] du voleur avant qu'il ne sorte avec la marchandise.



Figure 3: Marques de perforation du ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f9b-10a © Al-Mahbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

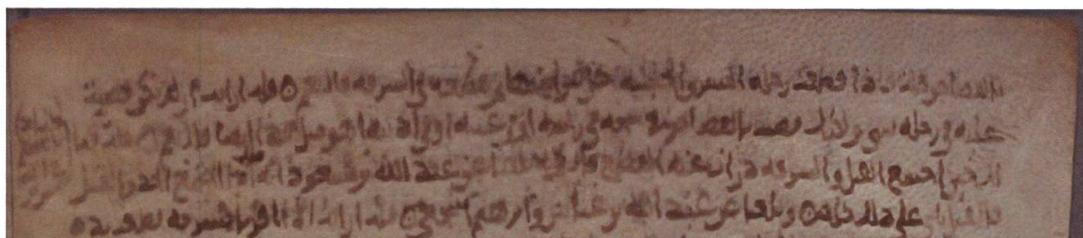


Figure 4: Marges supérieure et latérales du ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f10b, l.1-4, détails
© Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

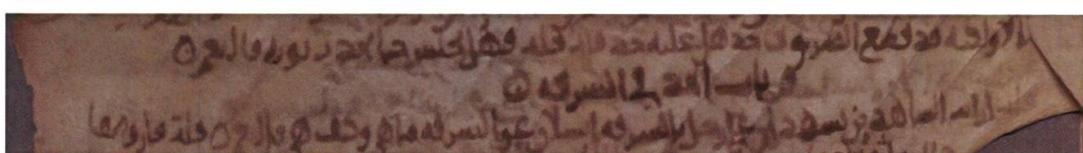


Figure 5: Titre de section du ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f3a, l.27–29, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

2.1.2 Raqqāda, ms. 1-265

Le deuxième manuscrit est également conservé dans le dossier 1 ; il porte le numéro d'inventaire 265 et se compose de vingt-quatre folios.⁵⁰ Les conservateurs du laboratoire de Raqqāda identifient le texte à un extrait de l'œuvre d'Asad b. al-Furāt. Il s'agit en fait de la transmission ifrīqiyenne des enseignements de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī qui portent sur les différents types d'affranchissement des esclaves (*al-ītq wa-l-tadbīr*).⁵¹

Comme dans le ms. 1-264, le folio 1a du ms. 1-265 consiste en une page de titre enregistrant les informations suivantes [Figure 6] : le titre du cahier, soit *Kitāb al-ītq wa-l-tadbīr* (Livre de l'affranchissement et de l'émancipation) ; une chaîne de transmission : 'an Abī Yūsuf 'an Abī Ḥanīfa (d'après Abū Yūsuf d'après Abū Ḥanīfa) ; et enfin, une attestation d'audition (*samā*) et de collation (*muqābala*).⁵² Les questions relatives à l'affranchissement des esclaves courent sur l'ensemble du reste du cahier, du folio 1b au folio 24b.

48 Une version proche de cette tradition se retrouve dans le *Muṣannaf* d'Ibn Abī Ṣayba selon la chaîne de transmission Waki' b. al-Ǧarrāḥ (m. 197/812²) ← Ĝurayr b. Ḥāzim (m. 170/786) et al-Sarī b. Yahyā (m. 167/783) ← al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) ← le Prophète. Voir Ibn Abī Ṣayba 2004, VII : 379, n°29058.

49 Une version proche de cette tradition se retrouve dans le *Muṣannaf* d'Ibn Abī Ṣayba selon la chaîne de transmission Waki' b. al-Ǧarrāḥ (m. 197/812²) ← Ibn Ĝurayğ (m. 150/767) ← Sulaymān b. Mūsā (m. 119/736–737) ← 'Utmān b. 'Affān (m. 35/656). Voir Ibn Abī Ṣayba 2004, VII : 290, n°28576.

50 Ms. Tunisie, Raqqāda, 1-265. Sur ce manuscrit voir Schacht 1967 : 238 ; Muranyi 1997 : 23–24.

51 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 64 et suiv.

52 La note d'audition et l'attestation de collation sont commentées plus bas.

Le manuscrit est incomplet : le recto de la dernière page (folio 24b) s'arrête au milieu d'une question juridique. Il n'offre pas de colophon par ailleurs. Les différentes pages de ce manuscrit étaient reliées entre elles par deux séries de doubles perforations [Figure 7]. Les marges supérieures, inférieures et latérales de ce cahier sont très généreuses ; elles conservent, en outre, de nombreuses notes. Certaines pages laissent apparaître les marques de la *misṭara* (règle à tracer) utilisée par le scribe pour justifier son texte [Figure 7].

À la différence du ms. 1-264, l'écriture de ce manuscrit est très soignée. La lettre *kāf* initiale est allongée et tracée comme deux lignes parallèles reliées à une extrémité et surmontées d'un trait diagonal à l'autre. En position finale, le *kāf* présente une haute hampe oblique ressemblant à la lettre *dāl* (*kāf dāliyya*). Les lettres *ṣād*, *dād*, *tā'* et *zā'* se caractérisent par un corps allongé et trapézoïdal. La hampe des lettres *tā'* et *zā'* est toujours ajoutée par un trait séparé, vertical ou oblique. L'écriture se caractérise en outre par un dégradé soigné constitué de pleins et de liés. De cette façon, les hampes du *alif*, du *tā'*, du *zā'*, du *kāffinal* ainsi que du *lām* présentent généralement des empattements vers la gauche. Les queues et les bols sont souvent courbés et formés par des lignes brisées, les elongations abondent, et l'intention de donner à l'écriture un aspect géométrique est perceptible. Les titres de section se distinguent par des indentations et l'utilisation d'espaces vides ; le module de ces titres reste le même que celui du texte principal [Figure 8]. En considérant la bonne qualité du parchemin, la zone de texte minutieusement justifiée, les marges délimitées et l'écriture soignée, le manuscrit peut être considéré comme l'œuvre d'un copiste professionnel.

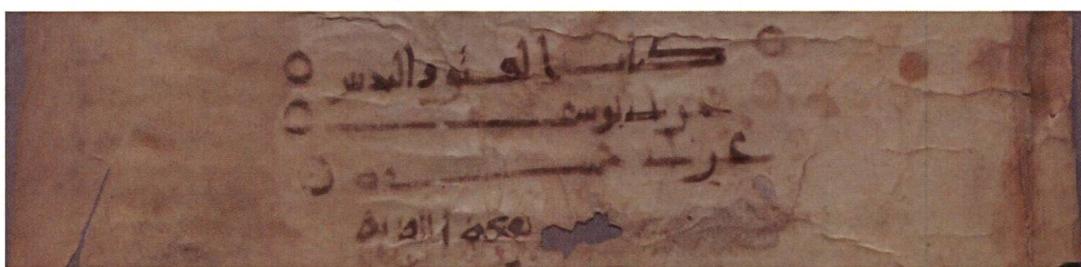


Figure 6: Page de titre du ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f1a, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

- 1. ○ كتاب العحق والتدبير
- 2. ○ عن أبي يوسف
- 3. ○ عن أبي حنيفة
- 4. ○ [...] نفعه الله به

1. Livre de l'affranchissement et de l'émancipation à la mort du maître
2. D'après Abū Yūsuf
3. D'après Abū Ḥanīfa
4. [...] que Dieu le fasse profiter de lui



Figure 7: Marques de la *misṭara* et de perforation du ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f13b-14a
 © Al-Mahbar al-watānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥtūtāt.

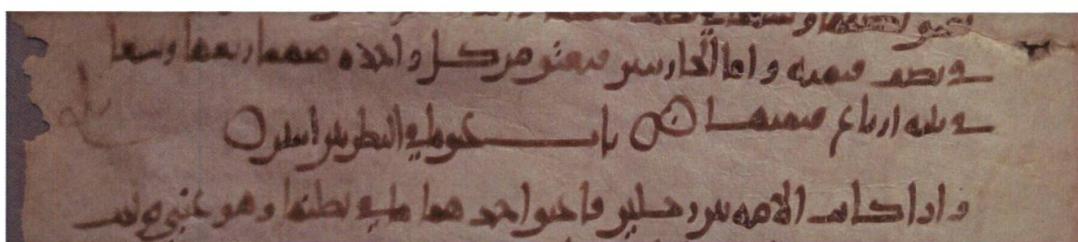


Figure 8: Titre de section du ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f23a, l. 16-19, détails © Al-Mahbar al-waṭanī li-ṣiyāḥa wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

2.1.3 Raqqāda, mss. 32-22/31 & 33-1492

Le dernier texte de notre corpus est fragmentaire et éclaté. Il est conservé dans deux manuscrits dont l'un se trouve dans le dossier 32 sous le numéro d'inventaire 22/33 ;

et l'autre dans le dossier 33 sous le numéro d'inventaire 1492.⁵³ Les conservateurs du laboratoire de Raqqāda identifient ces deux textes à des extraits de l'*Asadiyya* d'Asad b. al-Furāt, alors qu'il s'agit, comme pour les deux précédents manuscrits, de la transmission ifrīqiyenne du *Kitāb al-aṣl* d'al-Šaybānī—sur les questions relatives à la prière (*al-ṣalāt*).⁵⁴

Copié sur parchemin, le texte se compose de onze feuillets : le premier est copié dans le manuscrit 22/33 [Figure 9] et les dix autres dans le manuscrit 1492 [Figure 10]. Les deux unités formaient, à l'origine, un seul et même cahier dont les feuillets étaient reliés entre eux—voir les perforations sur le ms. 33-1492 aux folios 5b et 6a [Figure 10]. En raison de la fragmentation du cahier, certains feuillets ont disparu—notamment au début et à la fin. Comme pour le ms. 1-265, le recto de la dernière page (ms. 33-1492, folio 10b) s'arrête au milieu d'une question. Le ms. 33-1492 n'offre pas de colophon.

À l'instar des manuscrits précédents, le premier folio du ms. 32-22/31 consiste en une page de titre où figurent les informations suivantes : un titre, soit *al-Ǧuz' al-rābi'* *min al-ṣalāt* (quatrième partie du [livre] de la prière) ; une chaîne de transmission : 'an Asad b. al-Furāt 'an Muḥammad b. al-Hasan 'an Abī Yūsuf 'an Abī Ḥanīfa (d'après Asad b. al-Furāt d'après Muḥammad b. al-Hasan d'après Abū Yūsuf d'après Abū Ḥanīfa) ; et enfin, le nom du juriste ifrīqiyen à l'origine de la recension (*riwāyat Ibn Abān* ou recension d'Ibn Abān).

Le cahier (mss. 32-22/31 et 33-1492) conserve deux mains différentes. L'essentiel est toutefois copié par une même main (main A) : elle est distinctive, et se caractérise par sa fluidité et son caractère ample ; elle s'illustre, en outre, par l'usage de nombreux arrondis notamment dans la réalisation de la queue du *mīm* final (avec un incurvé tantôt concave, tantôt convexe), pour le *yā'* final ou le *alif maqsūra* ainsi que pour le *nūn*. Les queues arrondies des lettres sont parfois allongées et prennent fin sous le mot suivant. Ces réalisations témoignent de l'hybridité paléographique de certaines mains kairouanaises qui, au contact des écritures andalouses tout au long du IV^e/X^e siècle, adoptèrent certaines de leurs spécificités.⁵⁵ À un endroit (ms. 33-1492, folio 6a), la main A laisse place à une autre main (main B) qui, alors qu'elle conserve des caractéristiques arrondies, apparaît comme moins fluide et beaucoup plus entassée. Ce cahier se distingue des mss. 1-264 et 1-265 par la mise en valeur des titres de section, plus volumineux et suivant un tracé plus épais. Les titres ont probablement été réalisés avec un calame différent de celui utilisé dans le corps du texte [Figure 11].

53 MSS. Tunisie, Raqqāda, 32-22/31, 33-1492. Sur ce manuscrit voir Muranyi 1997 : 23–24. J. Schacht ne fait pas référence à ce manuscrit dans Schacht 1967.

54 Correspond à al-Šaybānī 2012, I : 279 et suiv.

55 Bongianino 2017, I : 25–32.

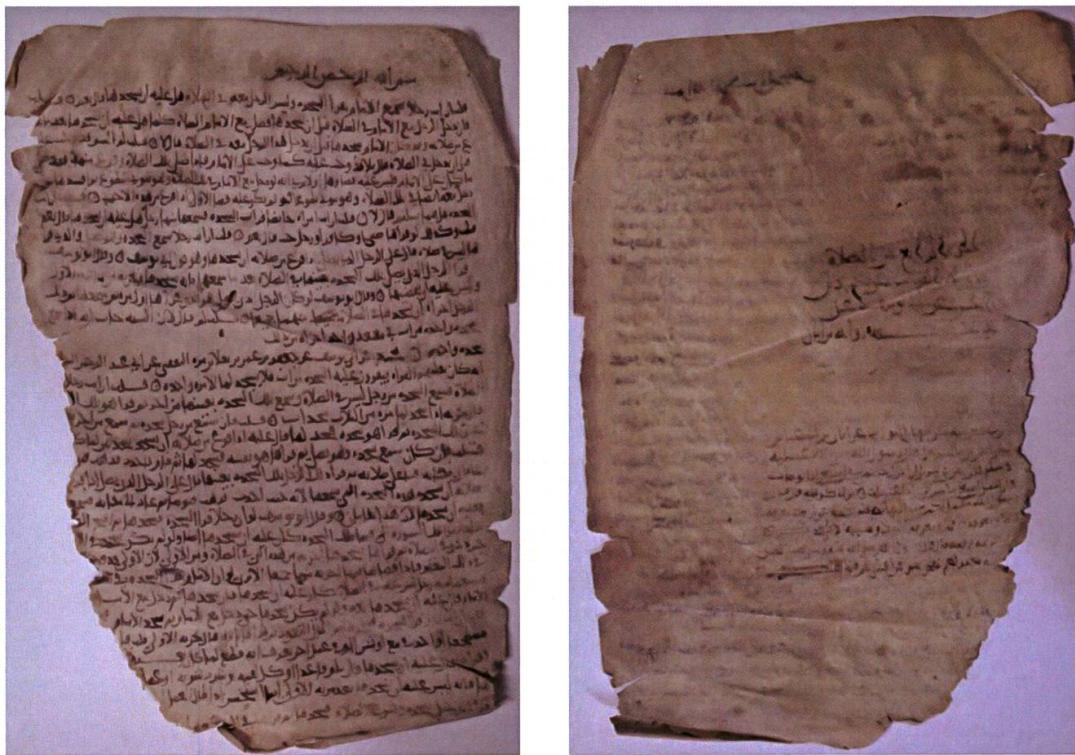


Figure 9: Raqqāda, Ms. 32-22/31, f1a-1b © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

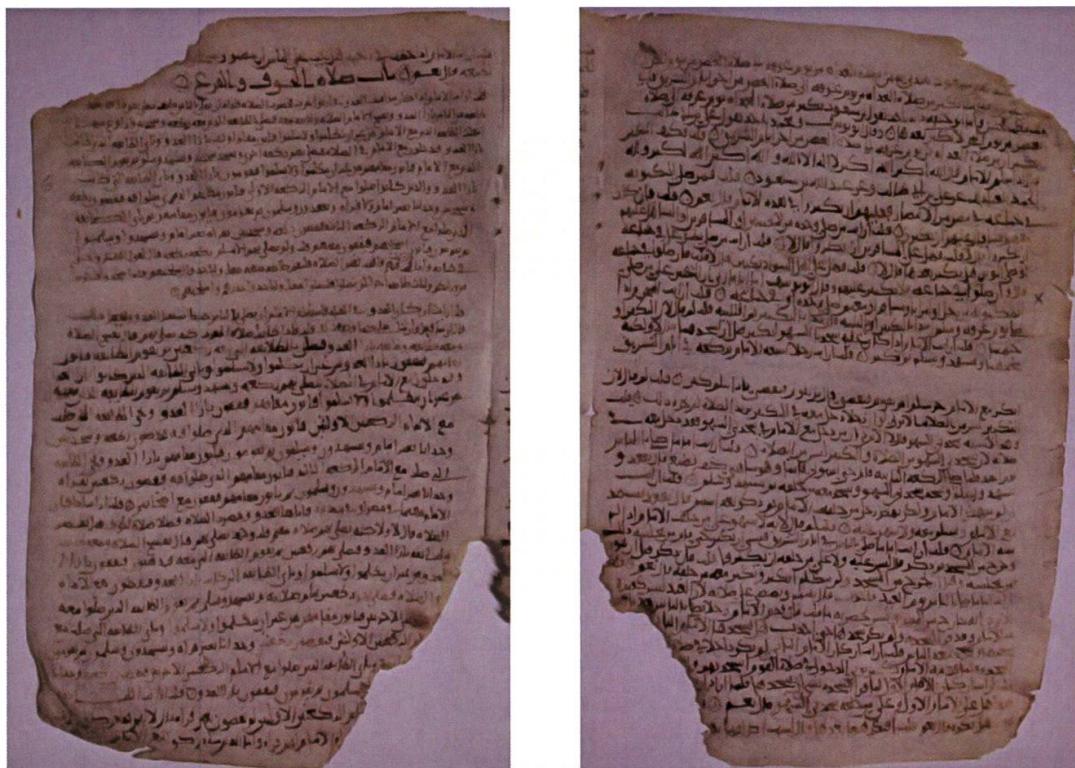


Figure 10: Marques de perforation et changement de mains du ms. 33-1492. Raqqāda, Ms. 33-1492, f5b-6a © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

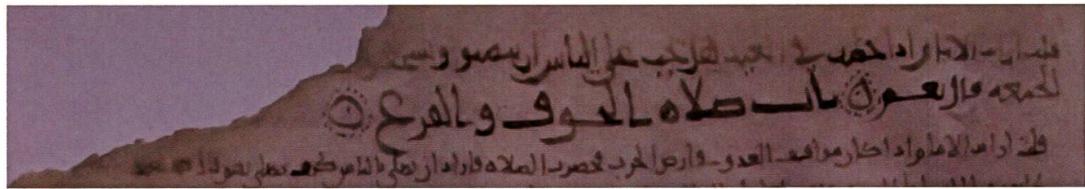


Figure 11: Titre de section du ms. 33-1492. Raqqāda, Ms. 33-1492, f6a, l. 1-3, détails © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

2.2 Datation des manuscrits

La datation des manuscrits littéraires du fonds de Kairouan, à l'instar de tout autre manuscrit de haute époque (antérieur au V^e/XI^e siècle), n'est pas aisée en l'absence de colophons datés. Ces manuscrits, composés entre le III^e/IX^e et le V^e/XI^e siècle, enregistrent toutefois de nombreuses notes d'audition (*samā'*) qui n'avaient pas encore les fonctions qu'elles assumèrent à partir du VI^e/XII^e siècle, après l'émergence des madrasas. Ces institutions d'éducation connurent alors une popularisation des séances de lecture publiques dont la date, le lieu et les participants étaient enregistrés de manière quasi notariale.⁵⁶ En fait, les *samā'āt* (sing. *samā'*) conservées dans le corpus de Kairouan ne correspondent ni à la notion reçue de « certificats d'audition », ni ne font nécessairement référence à des activités didactiques articulées autour du texte manuscrit. Certaines *samā'āt* couchées par écrit sur les manuscrits kairouanais font ainsi référence à des auditions qui eurent lieu avant la composition du manuscrit.⁵⁷ D'autres fournissent cependant des *termini ante quem* plus fiables, surtout lorsqu'elles ont été rédigées par un étudiant et qu'elles enregistrent, en même temps que l'audition d'un texte, une lecture ou une collation du manuscrit.

Sur nos trois manuscrits, aucun ne préserve de colophon daté. Deux contiennent cependant des notes d'audition (*samā'*) : nous permettent-elles de formuler une date ou un *termini ante quem* ? Examinons le ms. 1-265 où nous lisons la note suivante :

56 Deroche 2005 : 332–334 ; Ducène 2006 : 281–282 ; Gacek 2009 : 52–55 ; Hirschler 2012 : 32–70 ; Seidensticker 2015 : 76.

57 C'est le cas notamment du Ms. Londres Or. 9810.E. Sur ce manuscrit voir Muranyi 2003.

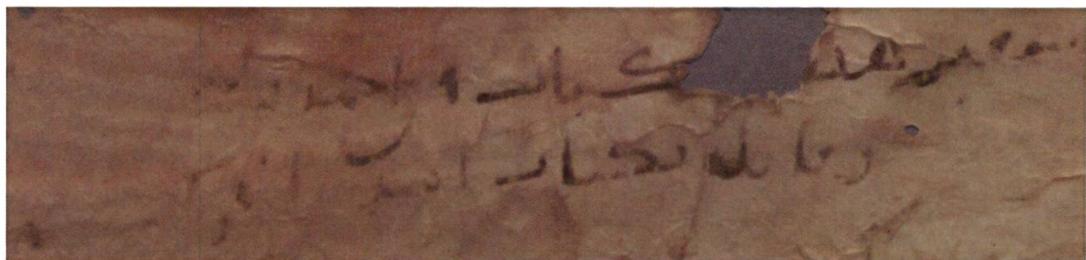


Figure 12: Note d'audition (*samā'*) et attestation de collation (*muqābala*) du ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f1a, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

1. سمعت هذَا الْكِتَاب مِنْ أَحْمَدَ بْنَ مَحْمُودَ
2. وَقَابَلَهُ بِكِتَابِ أَسَدَ [بْنِ إِلْفَرَات]

1. J'ai entendu ce livre d'Ahmad b. Muḥammad
2. et je l'ai comparé au livre d'Asad b. al-Furāt

L'auteur de cette note fournit deux informations. Tout d'abord, il entendit (*sami'tu*) ce cahier d'un maître appelé Ahmad b. Muḥammad. Ensuite, il indique qu'une collation (*muqābala*) de ce manuscrit fut entreprise à partir d'un livre (*kitāb*) plus ancien « d'Asad b. al-Furāt ». La référence au *kitāb* d'Asad b. al-Furāt dans cette attestation de collation est ambiguë. Il pourrait aussi bien s'agir d'un ouvrage dont Asad serait simplement le transmetteur que d'un livre ou cahier ayant matériellement été propriété d'Asad b. al-Furāt. L'ambiguité provient ici du fait qu'Asad b. al-Furāt est tant le transmetteur des enseignements conservés dans ce manuscrit qu'un savant vraisemblablement propriétaire d'une collection d'écrits. L'usage kairouanais de la *muqābala* (*qābaltu-hu bi-kitāb X*) consiste cependant à faire référence à l'exemplaire ayant appartenu à X, et non à un ouvrage transmis d'après une autorité antérieure.⁵⁸ Nous concluons donc que la collation eut lieu à partir d'un exemplaire ayant appartenu à Asad b. al-Furāt.

De surcroît, l'identification du savant ayant collationné le manuscrit est incertaine en raison d'une petite tache d'encre ou bavure apparaissant sur la fin du verbe *qābala* (littéralement « collationner, comparer »). Il est ici possible de lire *qābala-hu bi-kitāb Asad* (« il l'a comparé au livre d'Asad »). Cette lecture nous conduirait à formuler deux hypothèses. Soit le maître, à savoir Abū Yahyā Ahmad b. Muḥammad b. Qādim

⁵⁸ Cela se retrouve dans les attestations de collation d'Abū l-'Arab qui indique corriger les enseignements d'Ašhab b. 'Abd al-'Aziz (m. 204/820) à partir de l'exemplaire de son maître Abū 'Ayyāš (m. 295/907), et non du transmetteur ifrīqiyen de ces enseignements, à savoir Sahnūn. Voir Ms. Raqqāda 2-1649 : 30–119 ; Muranyi 1997 : 80, 122. Ailleurs, un scribe anonyme précise avoir corrigé sa copie des enseignements d'Ibn Ḥabīb (m. 238/853) à partir de l'exemplaire d'Abū l-'Arab, et non du transmetteur de ces enseignements en Ifrīqiya, à savoir Yūsuf b. Yahyā al-Maġāmī (m. 288/901). Voir Muranyi 1997 : 204.

(m. 247/861–862)⁵⁹, aurait lui-même collationné la copie de son étudiant—et dans ce cas, le manuscrit fut copié au plus tard avant sa mort en 247/861–862.⁶⁰ Soit le disciple indique à travers cette formule que son maître (Ahmad b. Muḥammad) aurait collationné son propre exemplaire à partir de celui d'Asad b. al-Furāt—et dans ce cas, cette indication servirait à renforcer l'autorité de la copie du disciple.⁶¹

Il est cependant plus probable que l'étudiant ait lui-même corrigé sa copie et qu'il faille restituer *qābaltu-hu bi-kitāb Asad* (« je l'ai comparé au livre d'Asad »). Dans ce cas, la collation n'impliquerait nullement le maître et l'absence d'informations sur le disciple—qui parle ici à la première personne —, ne permet pas de formuler un *terminus ante quem* solide pour la datation de ce manuscrit. Toutefois, le ms. 1-265 conserve nombre des caractéristiques paléographiques des copies soignées de manuscrits, réalisées par des scribes professionnels à Kairouan pendant le III^e/IX^e siècle.⁶² Nous formulons ainsi l'hypothèse que ce manuscrit fut copié à cette période.

Quant au ms. 1-264, il conserve deux notes datées sur sa page de titre. La première est écrite avec une encre noire, probablement la même que celle qui servit à repasser sur le titre. Le scribe fait figurer ce qui suit [Figure 13].

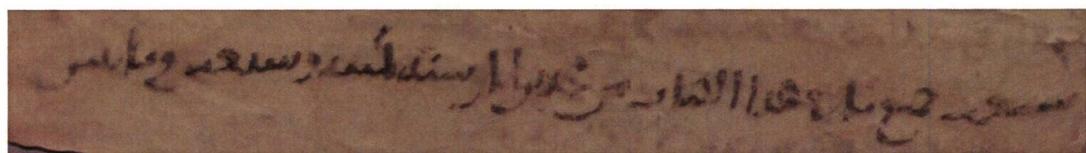


Figure 13: Première note d'audition (*samā'*) du ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f1a, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

1. سمعت جميع ما في هذا الكتاب من محمد بن ابى سنة ثمانية وسبعين وما يزيد

1. J'ai entendu l'ensemble de ce qu'il y a dans ce cahier de Muḥammad b. Abān en l'an deux cent soixante-dix-huit [891–892]

Cette note d'audition pourrait avoir été laissée par des enseignants et des transmetteurs qui souhaitaient enregistrer la date à laquelle ils avaient reçu pour la première

59 al-Dabbāg 1968, III : 111. Abū l-'Arab lui consacre une très courte notice qui n'indique pas sa date de mort (Abū l-'Arab 1915–1920 : 114). Quant à Abū Bakr al-Mālikī, il ne lui consacre pas de notice biographique dans son ouvrage. Al-Mālikī fait cependant référence à Abū Yaḥyā Ahmad b. Muḥammad b. Qādim dans la notice qu'il consacre à Asad b. al-Furāt (al-Mālikī 1994, I : 273).

60 Cette lecture nous conduirait à considérer ce manuscrit comme le deuxième plus ancien après une copie de la *Mudawwana* de Saḥnūn réalisée, selon J. Brockopp, en 235/849. Voir Brockopp 2014 ; Brockopp 2017 : 200 ; Ms. Raqqāda, 60-10/495.60-10/495.

61 Nous remercions Mathieu Tillier et Umberto Bongianino de nous avoir suggéré cette hypothèse.

62 Le ms. 1-265 partage de nombreux éléments paléographiques avec le Ms. Raqqāda, 3-84/3 solidement daté de 272/885–886 : écriture angulaire soignée, élongation du *kāf* initial, *kāf dāliyya* en position finale, épatalements vers la gauche des tiges du *alif*, du *ṭā'*, du *zā'*, du *kāf* final et du *lām*, justification du texte, marges latérales généreuses. Sur ce manuscrit voir Muranyi 1997 : 83–85, 233 ; Brockopp 2017 : 203.

fois l'enseignement avant sa mise par écrit ; elle ne représente donc pas un *terminus ante quem* pour dater le manuscrit. Mais le manuscrit contient deux « *kitāb*-s » (voir *supra*) : le *kitāb* (chapitre) traitant du vol et du brigandage (folios 1b–11a) et un court traité sur le droit hanafite sans lien direct avec les questions précédemment conservées (folios 11b–12b). La précision *ġamī’ mā fi hādā l-kitāb* de la note d'audition doit en conséquence être comprise comme « l'ensemble de ce qui est contenu dans ce *cahier* » (c'est nous qui soulignons), c'est-à-dire à la fois le chapitre du *Kitāb al-aṣl* et le traité de droit hanafite.

Dans ce contexte précis, la note d'audition nous semble être un bon *terminus ante quem* pour la datation du manuscrit. Le ms. 1-264 fut ainsi copié, au plus tard, en 278/891–892. Cela est confirmé par l'analyse paléographique effectuée précédemment. Le ms. 1-264 partage de nombreux points communs avec d'autres manuscrits kairouanais contemporains (dernier quart du III^e/IX^e siècle), rédigés dans un style cursif.⁶³ En outre, l'encre utilisée pour coucher le *samā’* semble être la même que celle qui servit à retracer les caractères effacés du titre. Il fallait nécessairement pour cela que le manuscrit ait été copié avant l'enregistrement de la note.

La seconde attestation, placée au-dessous de la précédente, est écrite à l'encre brune. L'écriture est ici cursive et peu soignée. Le scribe signale ce qui suit [Figure 14]

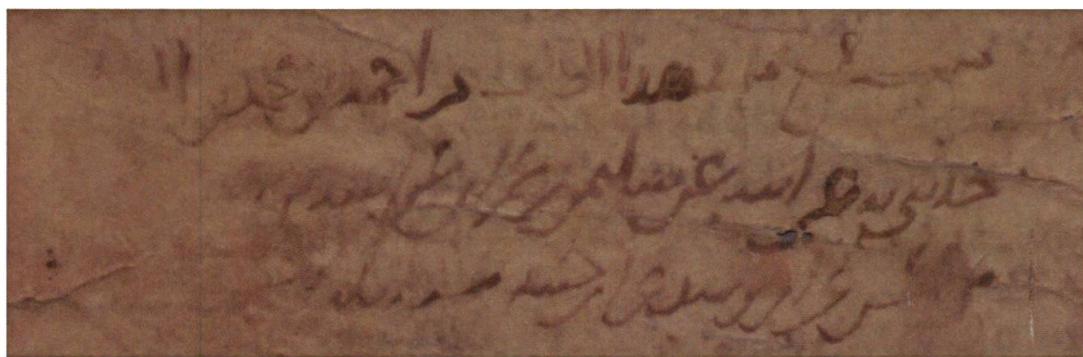


Figure 14: Seconde note d'audition (*samā’*) du ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f1a, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūtāt.

1. سمعت جميع ما في هذا الكتاب من احمد بن محمد بن ال-[مسيب]⁶⁴
2. حدثني به عن أبيه عن سليمان بن عمران عن اسد بن الفرات عن محمد
3. بن الحسن عن أبي يوسف عن أبي حنيفة سنة ثلاثة [مائة]⁶⁵

1. J'ai entendu l'ensemble de ce qu'il y a dans ce cahier de Aḥmad b. Muḥammad b. al-[Musayyab²]
2. Mon père me l'a transmis d'après Sulaymān b. ʻImrān d'après Asad b. al-Fu[rāt d'après Muḥammad]
3. b. al-Ḥasan d'après Abū Yūsuf d'après Abū Ḥanīfa en l'an trois [cent²/912–913]

⁶³ Voir en particulier les manuscrits copiés par Abū l-'Arab dans les années 280/893–901, en particulier : Tunisie, Raqqāda, Ms. 2-1649, 2-1650.

⁶⁴ Lecture de J. Schacht : Schacht 1967 : 239.

⁶⁵ Lecture de J. Schacht : Schacht 1967 : 239.

Cette attestation, en vertu de ce que nous avons constaté à propos de la précédente note, ne nous renseigne nullement sur la date de composition du cahier. En revanche, elle est un élément clé pour envisager la transmission des enseignements hanafites à Kairouan à partir de la date et des nombreux noms enregistrés. Schacht y identifie l'année 300/912–913.⁶⁶ Or l'état actuel de conservation du manuscrit ainsi que de la copie numérique ne nous permettent pas de le confirmer. De surcroît, Schacht attribue l'origine de la transmission de cet enseignement à un certain Ahmad b. Muhammad b. al-Musayyab, une hypothèse que l'état de conservation du manuscrit ne nous permet pas non plus de confirmer, d'autant qu'aucun savant portant ce nom n'est enregistré dans la littérature de *tabaqāt*.⁶⁷

Cette note d'audition fait toutefois référence à d'autres personnages connus de la littérature biographique ifriqiyyenne, notamment Sulaymān b. 'Imrān (m. 270/883). Célèbre juriste hanafite d'Ifrīqiya, il fut nommé à la judicature de Kairouan de 240/854 à 257/870 puis de 259/872 à 269/882.⁶⁸ Selon la note d'audition, il transmit les enseignements conservés dans ce cahier à un savant (dont le nom n'est pas enregistré) qui lui-même le transmit à son fils—probablement Ahmad b. Muhammad b. al-Musayyab. Cela témoigne de la pérennité de la transmission des enseignements hanafites à Kairouan puisque deux générations après Sulaymān b. 'Imrān, au moins jusqu'en 300/912–913, le cahier était encore enseigné dans les cercles savants kairouanais.

Qu'en est-il du *Kitāb al-ṣalāt* (mss. 32-22/31 et 33-1492) qui, à la différence des manuscrits 1-264 et 1-265, n'enregistre aucune note d'audition ? En l'absence de colophon et d'attestation d'audition ou de lecture datée, la seule alternative pour établir une date de rédaction est de se tourner vers la paléographique. La réalisation arrondie d'un certain nombre de lettres combinée à la mise en relief des titres de section par l'usage d'un calame plus gros (voir *supra*) nous amène à avancer l'hypothèse selon laquelle le texte, à la différence des deux précédents, ne fut pas copié au III^e/IX^e siècle. Il conserve des caractéristiques plus proches des manuscrits copiés durant la première moitié du IV^e/X^e siècle.⁶⁹ De plus, la référence à la « recension d'Ibn Abān » (*riwāyat Ibn Abān*) sur la page de titre suggère que ce cahier

66 Schacht 1967 : 239

67 J. Schacht considère que ce savant prénommé Ahmad serait le fils de Muhammad b. al-Musayyab b. 'Imrān ou Ishāq al-Nisābūrī al-Argyānī (m. 315/927–928). Cette hypothèse nous paraît audacieuse et aucun élément probant ne permet de la soutenir.

68 Ḥušānī 1915–1920 : 180–181 ; al-Dabbāg 1968, II : 162.

69 L'étude paléographique d'un corpus d'une trentaine de manuscrits conservés à Kairouan, dans laquelle une périodisation des écritures est effectuée à partir de multiples *samā'at* et *qirā'at*, nous permet d'appuyer la datation des mss. 32-22/31 et 33-1492. Les résultats de cette recherche feront l'objet d'une prochaine publication (voir Bongianino et Salah, « The Earliest Manuscripts of Kairouan (9th–11th Centuries): New Approaches for a More Accurate Dating » (à paraître).

fut mis par écrit dans le cercle des disciples de Muḥammad b. Abān al-Ḥimyarī (m. 284/897–898)⁷⁰, probablement après sa mort.

En conclusion, les trois copies manuscrites ifrīqiyennes du *Kitāb al-aṣl* d'al-Šaybānī constituent des témoins importants de la pérennité de l'enseignement des matériaux hanafites à Kairouan. La mise par écrit de ces enseignements fut entreprise dans le courant du III^e/IX^e siècle (mss 1-264 & 1-265) et se poursuivit jusqu'au IV^e/X^e siècle (mss. 32-22/31 et 33-1492). Témoins d'une activité savante remontant à haute époque, ces manuscrits enregistrent également une série de noms qui nous permettent de reconstituer une partie du milieu savant hanafite kairouanais du III^e/IX^e et IV^e/X^e siècle.

3 Des témoins inédits du hanafisme ifrīqiyen

Les historiens médiévaux, depuis al-Maqdisī (m. 380/990)⁷¹ jusqu'à al-Maqrīzī (m. 845/1442)⁷², s'accordent sur un aspect de la vie religieuse ifrīqiyenne : avant de devenir le principal foyer de diffusion du mālikisme en Occident musulman, Kairouan fut acquise au hanafisme. Ces historiens font de 'Alī b. Ziyād (m. 183/799–800)⁷³ et de Saḥnūn b. Sa'īd (m. 240/854)⁷⁴ les artisans de la victoire écrasante du mālikisme. Ils auraient, chacun à sa façon, réussi à faire triompher la doctrine juridique mālikite sur le hanafisme. Les quelques partisans restants de la doctrine juridique hanafite se seraient ensuite convertis à l'ismā'īlisme lors de la prise de pouvoir des Fatimides au début du IV^e/X^e siècle.⁷⁵ Le rôle attribué aux juristes kairouanais dans la diffusion de la seule doctrine juridique mālikite au Maghreb et en al-Andalus⁷⁶ peut toutefois être nuancé par le renouvellement de notre connaissance de la transmission, de la réception et de l'évolution de la doctrine juridique hanafite en Ifrīqiya. En témoigne le rôle joué par Asad b. al-Furāt dans la transmission et la pérennisation de cette doctrine au III^e/IX^e et IV^e/X^e siècle à Kairouan.

70 al-Dabbāg 1968, II : 111, 200.

71 al-Maqdisī 1906, II : 237.

72 al-Maqrīzī 1998, IV : 150.

73 Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ziyād al-'Abīsī (m. 183/799–800), juriste tunisien qui s'illustra en tant que premier transmetteur du *Muwaṭṭa'* de Mālik en Ifrīqiya. Sur ce personnage voir Muranyi 1997 : 7–10 ; Jhilil 2019 : 235–248.

74 Abū Sa'īd 'Abd al-Salām b. Sa'īd b. Ḥabīb al-Tanūḥī dit Saḥnūn (m. 240/854), juriste kairounais connu comme l'auteur de la *Mudawwana*, l'une des premières compilations des enseignements des disciples de Mālik b. Anas. Sur ce personnage voir Talbi 1960–2005, VIII : 872–875 ; Muranyi 1997 : 33–55 ; Muranyi 1999 ; Brockopp 2011 ; Brockopp 2013 ; Brockopp 2014.

75 al-Ḥušānī 1915–1920 : 223–226.

76 Talbi 1965–2021, IV : 862 ; Talbi 1982, I : 317–337 ; Marin 1985 : 45–53 ; Fierro 2005a : 57–76 ; Montel 2017 : 31–43.

3.1 Historiographie du ḥanafisme kairouanais

Sur la base d'une lecture critique des dictionnaires biographiques relatifs aux savants de Kairouan, les grands représentants de l'historiographie ifrīqiyenne du XX^e siècle—à l'instar de Talbi—furent largement influencés par le discours des savants médiévaux en affirmant que le *madhab* ḥanafite prédomina à Kairouan au moins jusqu'à la judicature de Saḥnūn. L'histoire du ḥanafisme kairouanais fut de surcroît associée à une histoire plus large, celle du développement politique de l'Ifrīqiya aghlabide.⁷⁷ Les références à la doctrine juridique ḥanafite apparaissaient ça et là au gré des travaux sans qu'aucune étude approfondie et systématique ne soit proposée sur sa réception et son évolution en Ifrīqiya.

N. Hentati est l'un des premiers historiens à s'être intéressé à l'histoire de la doctrine ḥanafite en Ifrīqiya. Dans un article pionnier, il identifie trois phases dans l'évolution du ḥanafisme à Kairouan.⁷⁸ Les prémisses de la diffusion de la doctrine juridique ḥanafite en Ifrīqiya sont à chercher, selon l'auteur, entre la fin du II^e/VIII^e et le début du III^e/IX^e siècle.⁷⁹ Cette période est marquée par l'influence sur le milieu savant kairouanais d'un certain nombre de juristes ifrīqiyens formés en Irak auprès d'Abū Ḥanīfa et/ou de ses disciples – citons à titre d'exemple 'Abd Allāh b. Farūḥ al-Fārisī (m. 175/791–792)⁸⁰ ou 'Abd Allāh b. Ḥānim (m. 190/805).⁸¹ Hentati signale que le ḥanafisme ifrīqiyen entra dans une deuxième phase de son histoire avec Asad b. al-Furāt⁸², lorsque la doctrine juridique ḥanafite se mit à dominer la scène religieuse ifrīqiyenne. En raison de la centralité de Saḥnūn et de l'essor d'un *madhab* mālikite, Hentati constate finalement que la doctrine juridique ḥanafite recula en Ifrīqiya dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle. Il en vient à faire des judicatures de Sulaymān b. 'Imrān (240-257/854-870 puis 259-269/872–882) le dernier souffle du

77 Talbi 1966.

78 Hentati 2000 : 311–327. L'histoire qu'il propose du ḥanafisme en Ifrīqiya dans cet article est repris dans les grandes lignes dans son ouvrage sur la diffusion du mālikisme au Maghreb (Hentati 2004 : 114–124).

79 Hentati 2000 : 312–313.

80 'Abd Allāh b. Farūḥ al-Fārisī (m. 175/791–792), né en al-Andalus et installé à Kairouan, il étudia sous l'autorité de Mālik, Abū Ḥanīfa et Sufyān al- Ṭawrī (m. 161/777). Il est réputé pour suivre les enseignements de Mālik sans pour autant exclure les solutions ḥanafites (al-Mālikī 1994, I : 181). Sur ce personnage voir Tsafrir 2004 : 104 ; Melchert 2022 : 294–295.

81 'Abd Allāh b. 'Umar b. Ḥānim al-Ru'aynī (m. 190/805), disciple de Mālik et d'Abū Yūsuf (m. 182/798), il fut cadi de Kairouan de 171/787 à 190/805. Les historiens médiévaux nous informent qu'Ibn Ḥānim entretenait des relations proches avec Mālik qui lui proposa sa fille en mariage (al-Mālikī 1994, I : 217). Il entretenait vraisemblablement une correspondance avec Mālik et Abū Yūsuf ('Iyād b. Mūsā 1982, III : 69). Il enseigna, en outre, les livres d'Abū Ḥanīfa à la grande mosquée de Kairouan. Sur ce personnage voir Tsafrir 2004 : 105, 110–111 ; Melchert 2022 : 295.

82 Hentati 2000 : 313–316.

ḥanafisme à Kairouan.⁸³ En somme, le canevas dressé par Bentati suit les grandes lignes du récit formulé par les historiens médiévaux.

À la suite de Bentati, N. Tsafir apporte dans son *Early Spread of an Islamic School of Law* une importante contribution à l’histoire de la doctrine juridique hanafite en Ifriqiya. Dans le dernier chapitre, elle se penche sur la diffusion du hanafisme au Maghreb en prenant Kairouan comme cas d’étude.⁸⁴ À partir d’une relecture critique de la littérature de *tabaqāt* et d’un dépouillement des sources juridiques tout en s’appuyant également sur les conclusions formulées par Muranyi sur les manuscrits de Kairouan, Tsafir remet en cause deux lieux communs de l’historiographie ifriqiyenne : la centralité du hanafisme à Kairouan dans la première partie du III^e/IX^e siècle et son déclin dans la seconde partie de ce même siècle ; et l’opposition exacerbée entre les représentants des doctrines juridiques mālikites et hanafites.

Tsafir avance en premier lieu qu’aucune doctrine juridique (ni hanafite, ni mālikite) ne domine la scène juridique de l’Ifriqiya aghlabide. Elle voit deux raisons à cela : d’abord, les doctrines juridiques étaient encore au III^e/IX^e siècle dans leur phase d’élaboration théorique et doctrinale⁸⁵ ; puis, selon Tsafir, les juristes ifriqiyens ne s’inscrivaient pas alors dans l’un ou l’autre *madhab* mais furent plutôt les représentants de ce qu’elle appelle un *semi-madhab*.⁸⁶ Les savants ifriqiyens ayant étudié au cours de leurs voyages de formation avec Abū Ḥanīfa et Mālik b. Anas—ou sous l’autorité de leurs disciples respectifs en Irak ou en Égypte—utilisèrent l’ensemble des matériaux juridiques à leurs dispositions pour répondre aux préoccupations de leurs temps. Tsafir identifie ainsi chez certains juristes kairouanais, à l’instar de ‘Abd Allāh b. Farūḥ ou d’Abū Muhriz Muḥammad b. ‘Abd Allāh (m. 214/829), une combinaison de solutions légales empruntant tant aux hanafites qu’aux mālikites.⁸⁷

83 Bentati 2000 : 317–324.

84 Tsafir 2004 : 103–115.

85 Tsafir 2004 : 108–109.

86 Tsafir 2004 : 104–105.

87 L’exemple d’Abū Muhriz est intéressant. Les historiens médiévaux du milieu savant ifriqiyen font d’Abū Muhriz un authentique juriste hanafite. Les auteurs ne manquent ainsi pas de rappeler qu’il autorisait la consommation de *nabīd* et qu’il acceptait la repentance de l’hérétique (*zindiq*) en vertu des enseignements d’Abū Ḥanīfa. Sur certaines questions cependant, Abū Muhriz semble accepter les solutions mālikites. Il interdisait par exemple à l’homme d’entrer dans le bain avec plus d’une de ses esclaves à la fois : bien qu’un homme soit autorisé à regarder son esclave quand elle est nue, les esclaves ne sont pas autorisées à se regarder les unes les autres. N. Tsafir note que si cette interdiction est reconnue dans la littérature juridique hanafite, la question spécifique du bain n’est jamais évoquée. Tsafir constate en outre que cette question est centrale dans la littérature mālikite. En cela, la réponse d’Abū Muhriz rappelle l’argumentation mālikite et témoigne de la combinaison de solutions légales tant hanafites que mālikites en Ifriqiya au III^e/IX^e siècle. Voir Tsafir 2004 : 104–105.

Quant à la question de l'opposition exacerbée entre les doctrines juridiques en Ifrīqiya au III^e/IX^e siècle, Tsafrir observe que le ḥanafisme et le mālikisme ne concurent pas de tensions particulièrement notables. Elle explique cette absence d'opposition par la proximité que partageaient les deux *madhab*-s en formation sur une série de questions rituelles et doctrinales. Tsafrir fait remarquer que les éventuelles tensions entre les tenants des deux doctrines juridiques sont davantage dues à des divergences « étrangères » à la doctrine juridique—ayant trait, notamment, au dogme théologique. La véritable tension en Ifrīqiya à cette époque avait lieu selon l'auteure entre les mālikites et les tenants du mu'tazilisme dont un certain nombre étaient ḥanafites.⁸⁸

Tsafrir en vient donc à conclure que la situation évolua à partir de Saḥnūn. Lors de sa judicature, ce dernier entreprit une politique agressive à l'égard des mu'tazilites. Il ne fut cependant, selon Tsafrir, l'artisan d'aucune victoire du mālikisme sur le ḥanafisme en Ifrīqiya. De plus, en affirmant que la doctrine juridique ḥanafite survécut à Saḥnūn, Tsafrir réfute l'hypothèse de Hentati selon laquelle Sulaymān b. 'Imrān fut le dernier grand représentant du *madhab* ḥanafite en Ifrīqiya. Tsafrir montre que de nombreux cadis ḥanafites continuèrent de recevoir la judicature jusqu'à la fin de la période aghlabide, ce qui témoigne du dynamisme du milieu ḥanafite à Kairouan au moins jusqu'à la fin du III^e/IX^e siècle.

Notre examen des manuscrits kairouanais de la recension du *Kitāb al-aṣl* permet d'affiner les contours de cette polémique historiographique délicate.

3.2 Asad b. al-Furāt, pierre angulaire des réseaux ḥanafites

Les manuscrits ḥanafites kairouanais font partie des rares témoignages du III^e/IX^e siècle comportant une page de titre.⁸⁹ En plus de préserver le titre du « livre » (*kitāb*) copié dans le cahier, ces manuscrits enregistrent des chaînes de transmission remontant jusqu'à l'autorité qui fut à l'origine d'un enseignement donné (exemple : Abū Ḥanīfa) et indiquant le nom du ou des juristes l'ayant transmis en Ifrīqiya. Dans les trois manuscrits de notre corpus, Asad b. al-Furāt apparaît comme le lien entre les juristes irakiens et le milieu savant kairouanais.

Abū 'Abd Allāh Asad b. al-Furāt b. Sinān serait né à Ḥarrān en 142/759⁹⁰, ou bien en Ifrīqiya en 145/762 d'une famille originaire de Nīshāpūr.⁹¹ Il mourut en 213/828 lors du siège

88 Tsafrir 2004 : 109–110.

89 Tillier/Vanthieghem 2019 : 344.

90 al-Mālikī 1994, I : 255.

91 Abū l-'Arab 1915–1920 : 81.

de Syracuse en Sicile.⁹² Asad b. al-Furāt passa à la postérité du fait notamment de sa double fonction de « *qādī-ğāzī* »⁹³, c'est-à-dire un cadi ayant mené la conquête de la Sicile.⁹⁴ L'émir aghlabide Ziyādat Allāh b. Ibrāhīm (r. 201–223/817–838) le nomma en effet à la judicature de Kairouan en 203/818—fonction qu'il fut contraint de partager avec Abū Muḥrīz. Puis en 210/826, l'émir nomma Asad commandant du raid sur la Sicile—première étape de la conquête aghlabide de cette île, finalement achevée seulement en 289/902.

Asad b. al-Furāt apparaît en outre dans l'historiographie ifrīqiyyenne comme un authentique juriste mālikite. Une tout autre image se dessine cependant de lui à partir de l'examen des manuscrits de Kairouan. Plus qu'un mālikite attaché aux enseignements des disciples de Mālik, Asad b. al-Furāt joua en fait un rôle essentiel dans la transmission des matériaux hanafites depuis l'Irak jusqu'à Kairouan à la fin du II^e/VIII^e siècle. Asad b. al-Furāt aurait en effet entrepris son *ṭalab al-ilm* en 172/788–789 et serait rentré à Kairouan en 181/797–798, date à partir de laquelle il ne quitta plus Kairouan jusqu'à son départ pour la Sicile en 210/826.⁹⁵ Les textes que nous avons mis en évidence dans la première partie de cet article en disent long sur sa transmission des enseignements d'al-Šaybānī—que celui-ci reçut de ses maîtres Abū Yūsuf et Abū Ḥanīfa. Dans l'Ifrīqiya de la fin du II^e/VIII^e et du début du III^e/IX^e siècle, Asad b. al-Furāt aurait été le principal transmetteur de l'enseignement de ces trois savants, considérés *a posteriori* comme les fondateurs de l'école juridique hanafite.⁹⁶

Le nom d'Asad b. al-Furāt apparaît par ailleurs dans un autre manuscrit : le *Kitāb al-aqdiya* de Yaḥyā b. Zakariyyā' b. Abī Zā'ida (m. 183/798).⁹⁷ Traditionniste kufiote, ce dernier fut également nommé juge d'al-Madā'in par le calife Hārūn al-Rašid en 183/798.⁹⁸ Disciple d'Abū Ḥanīfa, il compte selon Ibn Abī l-Wafā' (m. 775/1373) parmi les premiers savants hanafites.⁹⁹ Par conséquent, Asad b. al-Furāt n'est pas simplement un transmetteur du *Kitāb al-aṣl* ; il joua en fait un rôle essentiel dans la transmission de toute une série d'enseignements et de matériaux juridiques irakiens, *a posteriori* reconnus comme hanafites.

Notons que le nom d'Asad b. al-Furāt n'apparaît pas sur des manuscrits relatifs à d'autres doctrines juridiques. Et la documentation qui nous est parvenue ne permet nullement d'attester de sa transmission des enseignements des disciples de Mālik—and notamment d'Ibn al-Qāsim auprès duquel il aurait étudié. En somme, la production manuscrite associée à Asad b. al-Furāt semble davantage tournée vers le droit irakien et

92 Abū l-'Arab 1915–1920 : 83.

93 Nef 2011 : 206.

94 Nef 2011 : 193–211.

95 Idris 1971 : 34–36.

96 Yanagihashi 2013 : 18–21.

97 Muranyi 1997 : 25–26.

98 Tillier 2009a : 729.

99 Ibn Abī l-Wafā' s.d., II : 211–212.

ḥanafite que vers le droit mālikite élaboré en Égypte et au Hedjaz. Si le concept de semi-*madhab* développé par Tsafrir peut s'appliquer à certains représentants du milieu savant kairouanais à l'instar de 'Abd Allāh b. Farūḥ, d'Abū Muḥriz et de 'Alī b. Ziyād¹⁰⁰, il est difficile d'en dire autant d'Asad b. al-Furāt. Ce dernier, en l'état actuel des sources à notre disposition, ne peut en définitive pas être considéré comme le représentant au II^e/VIII^e siècle d'un semi-*madhab* mālikite-ḥanafite.

Son affiliation au *madhab* mālikite, affirmée par les auteurs médiévaux des dictionnaires biographiques, semble davantage être le fruit d'une réécriture de l'histoire du milieu savant kairouanais. Comme nous l'avons déjà souligné, les historiens de l'Ifrīqiya appartenaient à cette époque au *madhab* mālikite. À travers leurs dictionnaires biographiques, ils édifièrent tant le passé de leur province (l'Ifrīqiya) que celui de leur doctrine juridique (le mālikisme). Ce faisant, ils entreprirent un processus de « mālikisation » du passé de leur région ; ils composèrent, en d'autres termes, un récit proprement mālikite de l'histoire de l'Ifrīqiya.¹⁰¹ F. Bahri a déjà souligné l'importance de cette mālikisation dans l'histoire politique de l'Ifrīqiya.¹⁰² Avec Asad b. al-Furāt, les historiens médiévaux de l'Ifrīqiya associerent au mālikisme un juriste issu des milieux ḥanafites irakiens, et qui, dans les faits, ne participa ni à la transmission des matériaux mālikites ni à la construction de cette doctrine juridique.¹⁰³

3.3 La pérennité du milieu ḥanafite kairouanais

Asad b. al-Furāt n'est pas le seul ifrīqyen à figurer sur les pages de titre des manuscrits de Kairouan. D'autres noms, comme ceux déjà évoqués de Muḥammad b. Abān al-Ḥimyarī ou de Sulaymān b. 'Imrān nous permettent d'envisager la pérennité du milieu ḥanafite kairouanais. Cette donnée contredit les informations livrées par la littérature de *ṭabaqāt*

100 'Alī b. Ziyād transmet en Ifrīqiya tant le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas que les enseignements de Sufyān al-Tawrī; voir Muranyi 1997 : 7–10. En cela et suivant la grille de lecture de Tsafrir, 'Alī b. Ziyād pourrait être le représentant d'un semi-*madhab* mālikito-omeyyade. Sur Sufyān al-Tawrī et le *madhab* omeyyade voir Judd 2005 : 10–25.

101 Bahri 2006, I : 74–77.

102 F. Bahri remarque par exemple que « dans le cas où les *fuqahā'* de l'école de Médine entretiennent des liens privilégiés avec des représentants du pouvoir, les auteurs ont légitimité cette relation au nom de la défense de l'“orthodoxie” menacée par des juges qualifiés d'“hétérodoxes” » et prend pour cela l'exemple de la famille vizirale des Banū Ḥumayd. Il poursuit : « Par contre, dans le cas où la judicature est assumée par un mālikite, les auteurs s'efforcent de nous convaincre du caractère conflictuel de la relation existant entre celui-ci et le pouvoir. » (Bahri 2006, I : 74).

103 Cela rejoint les observations de F. Bahri qui note « En fait, nos auteurs [Abū l-'Arab, al-Ḥuṣanī, al-Mālikī et Ibn Nāṣī] proposent une lecture à rebours de l'histoire du mālikisme en Ifrīqiyya tout en ayant soin d'intégrer les personnages éminents de la région parmi les disciples de l'école de Médine. » (Bahri 2006, I : 77).

ifrīqiyyenne. Mais la mālikisation de l'histoire de l'Ifrīqiya dont il a déjà été question a longtemps rendu difficile la reconstitution du milieu hanafite de Kairouan.

Ibn Ḥārīt al-Ḥušānī (m. 361/971 ou 371/981)¹⁰⁴ est le seul auteur ifrīqiyen à consacrer une partie de son dictionnaire biographique aux « Irakiens » (*al-riḡāl al-īrāqiyin*), c'est-à-dire aux hanafites d'Ifrīqiya.¹⁰⁵ Al-Ḥušānī se montre hostile à ces derniers, les anecdotes conservées sur eux étant systématiquement négatives. Si al-Ḥušānī fournit quelques informations sur les nominations judiciaires, il n'apporte aucune donnée sur les ouvrages circulant par les hanafites d'Ifrīqiya, ni aucune indication sur les partisans (enseignants et étudiants) de cette doctrine juridique.¹⁰⁶

Toutefois, l'étude des chaînes de transmission et des attestations d'audition de notre corpus permet d'avoir à une vision plus fine du milieu savant hanafite à Kairouan et d'envisager la transmission d'un corps de doctrine juridique propre à un *madhab* encore dans sa période formative. Cela offre également la possibilité d'envisager les relations maîtres-élèves propres à ce milieu doctrinal. Ainsi, à partir des différents éléments (page de titre, chaîne de transmission, attestation d'audition et de collation) conservés dans les paratextes des manuscrits ifrīqiyens du *Kitāb al-aṣl*, nous pouvons schématiser les relations au sein du milieu hanafite kairouanais de la façon suivante [Figure 15]

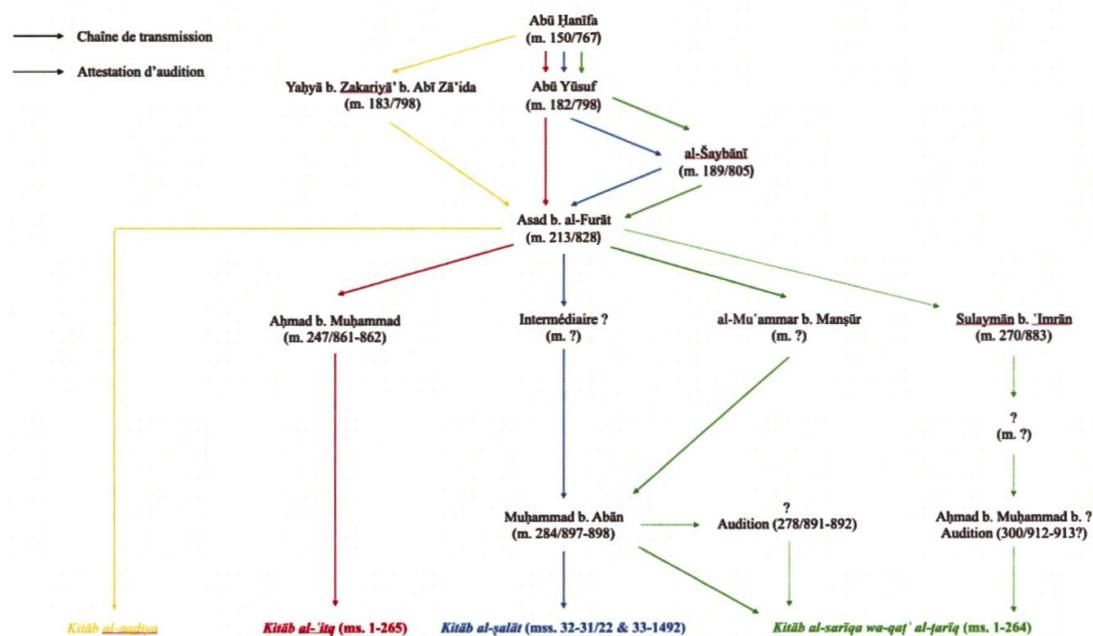


Figure 15: Transmission des matériaux hanafites en Ifrīqiya à partir des paratextes des manuscrits kairouanais.

104 Avila 2020.

105 Al-Ḥušānī 1915–1920 : 180–197.

106 Melchert 2022 : 296.

Cette schématisation des relations au sein du milieu hanafite kairouanais nous conduit à formuler une double observation. 1. Comme le signalait Talbi, Bentati et Tsafrir, il semblerait bien que des matériaux hanafites furent transmis en Ifrīqiya dans la seconde moitié du II^e/fin VIII^e-début IX^e siècle—en particulier par Asad b. al-Furāt, transmetteur des enseignements juridiques irakiens à Kairouan. 2. Cependant, la thèse du déclin du hanafisme à Kairouan dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle est difficilement tenable au regard du paratexte de nos manuscrits. Comme le soutenait Tsafrir, le *madhab* hanafite était toujours bien représenté en Ifrīqiya dans la seconde partie du III^e/IX^e siècle. De surcroît, nous avons déjà montré que le ms. 1-264 conserve une note d'audition témoignant de la transmission d'enseignements hanafites au-delà de l'an 300/912–913. De plus, nous avançons que les mss. 32-22/31 et 33-1492 furent mis par écrit au IV^e/X^e siècle. Ces constations suggèrent une continuité de la mise par écrit des enseignements hanafites et de leur transmission au-delà du III^e/IX^e siècle, notamment à l'époque fatimide. Ainsi, contrairement à ce qu'avance al-Ḥuṣānī, les hanafites d'Ifrīqiya ne se convertirent pas tous à l'ismāīlisme au début du IV^e/X^e siècle.¹⁰⁷

Aucun des savants mentionnés dans le paratexte des manuscrits du *Kitāb al-āṣl* n'est connu pour avoir transmis les enseignements d'une autre doctrine juridique. L'impression dominante est que, malgré le silence des sources mālikites sur ces personnages ainsi que le peu de manuscrits hanafites à nous être parvenu, ces juristes formaient un milieu hanafite relativement homogène d'un point de vue doctrinal. S'il est difficile de parler d'une école juridique hanafite à cette époque¹⁰⁸, il est tout de même possible de conclure qu'à Kairouan, des cercles savants se formèrent dans le courant du III^e/IX^e siècle, organisés autour de la transmission d'une tradition juridique hanafite ou irakienne.¹⁰⁹ Les savants qui apparaissent dans

¹⁰⁷ À cela, on pourrait ajouter que les ouvrages biographiques insistent sur les rapports conflictuels entre les juristes sunnites (notamment mālikite) et le pouvoir fatimide. Al-Ḥuṣānī et Abū Bakr al-Mālikī mentionnent en ce sens différentes persécutions chiites à l'encontre des juristes des *madhab*-s sunnites, dont certains hanafites. Mais contrairement à la thèse de Muranyi, la réalisation des manuscrits du fonds de Kairouan ne semble pas avoir eu lieu de manière discrète ou cachée (Muranyi 1997 : 197). Au contraire, un certain nombre de manuscrits juridiques hanafites (comme les mss. 32-22/31 et 33-1492) mais aussi mālikites témoignent de la mise par écrit d'enseignements et d'activités didactiques articulées autour de ces textes tout au long de la période fatimide.

¹⁰⁸ Le *madhab* hanafite kairouanais ne s'est pas encore constitué, à cette époque, en école doctrinale de droit (*doctrinal school of law*). Sur les conditions de constitution des écoles doctrinales de droit voir *supa*, n°34.

¹⁰⁹ N. Tsafrir et N. Hurvitz avancent que les premiers cercles d'enseignements ont servi de base aux écoles doctrinales (Tsafrir 2004: xiii ; Hurvitz 2000). Tsafrir distingue ainsi les « cercles hanafites » de l' « école hanafite ». Les cercles se différencieraient de l'école doctrinale par le fait que ses frontières ne soient clairement établies et, ainsi, qu'un certain nombre de juristes de ces cercles peuvent être considérés comme semi-hanafites. Nous considérons de notre côté que les cercles hanafites kairouanais étaient relativement stables d'un point de vue doctrinal.

le paratexte de nos manuscrits semblent être restés fidèles aux cercles constitués autour des enseignements d'Asad b. al-Furāt et de sa transmission de la tradition juridique irakienne.¹¹⁰

En somme, les manuscrits de la transmission ifrīqiyyenne du *Kitāb al-āṣl* témoignent de la pérennité du *madhab* hanafite à Kairouan, depuis la fin du II^e/VIII^e jusqu'au IV^e/X^e siècle. Ils attestent en outre la constitution de cercles savants dans le courant du III^e/IX^e siècle, organisés autour de la transmission d'une tradition juridique remontant à Abū Ḥanīfa et à ses disciples. Comme nous le verrons dans la partie suivante, l'analyse des textes conservés dans ces manuscrits sont également riches en informations quant à la transmission d'un corps de doctrine, à son enseignement au sein de ces cercles savants et à son influence sur le milieu juridique kairouanais.

4 Transmission, enseignement et réception du *Kitāb al-āṣl* à Kairouan

Le paratexte des manuscrits kairouanais fournit d'importants témoignages de la pérennité du milieu juridique hanafite ifrīqiyyen au III^e/IX^e et IV^e/X^e siècle. Les textes et le processus de copie de ces textes se montrent également fort informatifs quant à la transmission et à l'enseignement de la doctrine juridique hanafite à Kairouan à cette période. Nous verrons d'abord dans cette partie que certaines erreurs présentes sur les manuscrits de notre corpus nous renseignent sur la transmission de la doctrine juridique hanafite en Ifrīqiya aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles. Nous montrerons ensuite que le *Kitāb al-āṣl* était déjà un texte fixé dans la première moitié du III^e/IX^e et que cette fixation précoce influença les doctrines juridiques mālikite et ismā'īlienne en formation en Ifrīqiya dans la seconde moitié du III^e/IX^e et au IV^e/X^e siècle.

¹¹⁰ La même observation peut être formulée sur les cercles savants kairouanais qui se formèrent dans le courant du III^e/IX^e siècle autour de la transmission de la tradition juridique égyptienne proto-mālikite—tradition juridique représentée par les grands disciples de Mālik : Ibn al-Qāsim, Ibn Wahb (m. 197/813) et Ašhab (m. 204/820). Tout comme Asad b. al-Furāt peut être vu comme l'instigateur d'une tradition juridique d'inspiration irakienne à Kairouan, Saḥnūn peut être vu comme l'instigateur d'une tradition juridique égyptienne d'inspiration hedjazienne—ou proto-mālikite—à Kairouan. Et, tout comme les disciples d'Asad b. al-Furāt ne sont pas connus pour avoir enseigné autre chose que la tradition irakienne, les disciples de Saḥnūn les plus fréquemment cités dans le fonds de Kairouan—à l'instar de son fils Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/870), d'Ibn 'Abdūs (m. 260/874) ou de Yaḥyā b. 'Umar (m. 289/902)—ne sont pas connus pour avoir enseigné autre chose que la tradition juridique proto-mālikite. Voir en particulier les nombreuses mentions du nom de Yaḥyā b. 'Umar dans le fonds de Kairouan (Muranyi 1997 : 92–117 ; Brockopp 2017 : 183–184, 187–188, 202–203).

4.1 Des témoins de la transmission du *fiqh* en Ifrīqiya

G. Schoeler constate que deux types d'écrits se développèrent aux premiers siècles de l'Islam. Dans un premier temps, les savants musulmans élaborèrent des cahiers de notes à partir de l'enseignement qu'ils recevaient de leurs maîtres—ce que Schoeler qualifie d'*hypomnēmata*.¹¹¹ La « littérature d'école » constitue un deuxième type d'écrit, « destiné exclusivement à l'usage de celle-ci, et dont la publication se fait par récitation—dont les modalités pratiques sont l'audition, la dictée ou la récitation par un disciple ». Cette littérature ressortit de la catégorie des *syngamma*.¹¹² Auquel des deux genres, selon la dichotomie établie par Schoeler, correspondent les manuscrits kairouanais du *Kitāb al-asl* ?

Des erreurs à l'intérieur des trois cahiers s'expliquent par un processus de copie réalisé à partir d'un texte au préalable écrit. L'erreur la plus fréquente—and que l'on retrouve dans les trois cahiers—consiste en des sauts du même au même. Les copistes, dans un moment d'inattention, sautèrent une ou deux lignes et reprirent leurs copies plus loin. Ces erreurs, signalées par le maître au moment de la lecture du cahier (*qirā'a*) ou lors du processus de collation par le scribe-disciple à un exemplaire plus ancien (*muqābala*), sont parfois corrigées.¹¹³

La Figure 16 présente un saut du même au même qui n'a pas été corrigé au sein du ms. 32-31/22.¹¹⁴ Dans ce cas précis, le scribe recopia le chapitre relatif à la prière du *Kitāb al-asl* à partir d'un document plus ancien. En raison de la proximité de deux *rasm* (*yasğuda-hā* ; *sağada-hā*) figurant sur le document mère, le scribe saute une ligne sans s'en rendre compte. En l'absence de correction, il est ici peu probable que l'étudiant ait lu son manuscrit devant son maître ou qu'il ait entrepris, une fois la copie terminée, une collation. De la même façon, le scribe du ms. 1-264 semble se tromper à certains endroits sans que cela ne soit corrigé en marge [Figure 17].¹¹⁵ Dans le cas présent, le scribe s'aperçoit sur le coup de son erreur ; il s'arrête au milieu de sa copie fautive et reprend la bonne marche du texte à la ligne suivante.¹¹⁶

¹¹¹ Schoeler 2002 : 48.

¹¹² Schoeler 2002 : 83.

¹¹³ Sur la combinaison de supports écrits et transmission orale dans l'enseignement des sciences religieuses au III^e/IX^e et IV^e/X^e siècle voir Tillier/Vanthieghem 2022 : 22–23.

¹¹⁴ La transcription et traduction de ce passage est proposé en annexe ; voir annexe 1.

¹¹⁵ La transcription et traduction de ce passage est proposé en annexe ; voir annexe 2.

¹¹⁶ Il est ici intéressant de constater que le cercle servant à séparer les différentes questions juridiques n'est pas pointé. M. Tillier et N. Vanthieghem ont récemment défendu l'hypothèse que le pointage des cercles n'était pas nécessairement le signe d'une collation comme l'explique al-Ḥāfiẓ al-Baġdādī (m. 463/1071). L'alternance de cercles pointés et non-pointés dans nos trois manuscrits corrobore cette hypothèse. Le non-pointage d'un cercle suivant une erreur de copie dans le cas du ms.

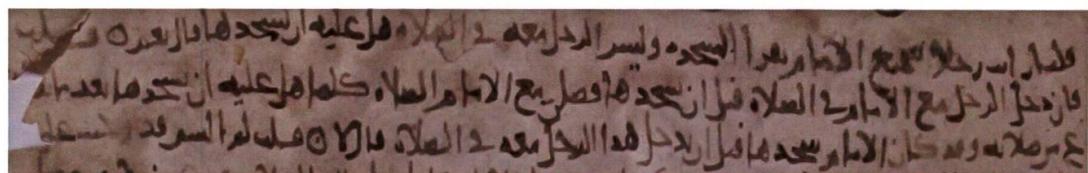


Figure 16: Saut du même au même non corrigé dans le ms. 32-31/22. Raqqāda, Ms. 32-31/22, f1b, détails © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

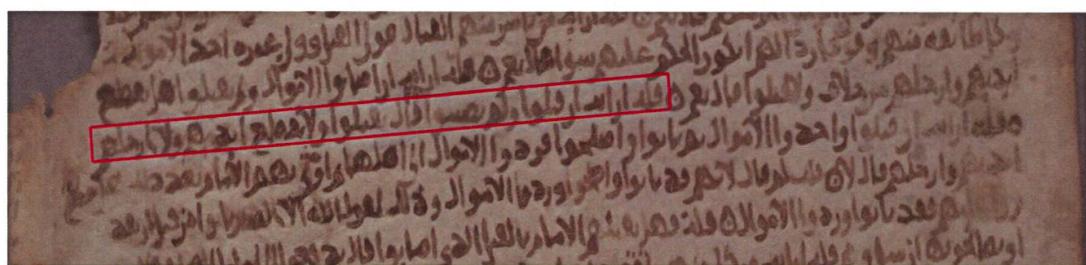


Figure 17: Erreur de copie dans le ms. 1-264. Raqqāda, Ms. 1-264, f. 1b, l. 6-9, détails © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

Quant à la Figure 18, elle consiste en un saut du même au même en raison de la répétition du syntagme *fa-huwa hurr* au sein du ms. 1-265 [Figure 18a].¹¹⁷ À la différence des exemples précédents, une correction est apportée au texte dans la marge [Figure 18b].¹¹⁸ Le verbe *sahha* (littéralement, « être correct ») est par ailleurs utilisé dans la marge de droite : il signifie que la séquence sautée a fait l'objet d'une correction.¹¹⁹ L'usage de ce verbe se retrouve quasi systématiquement lorsqu'une partie du texte est manquante et a été corrigée en marge [Figure 19].

À d'autres endroits, le savant à l'origine de la collation de ce manuscrit (ms. 1-265) indique *balāga* (littéralement, « être parvenu », c'est-à-dire que le collationneur indique être parvenu jusqu'à l'endroit en question¹²⁰)—plutôt que *sahha*. Si de façon générale le verbe *sahha* témoigne tant d'une correction que de l'attestation de collation¹²¹, un usage différencié de ces deux termes (*balāga* et *sahha*) apparaît dans

1-264, l. 7 [Figure 17] semble cependant aller dans le sens d'al-Ḥāṭib al-Baġdādī. Sur ces « cercles de collation » (*al-dāra al-iġāza*) voir Tillier/Vanthieghem 2022 : 20–21 ; Gacek 2009 : 65–66 ; Ażamī 1977 : 203–204 ; al-Ḥāṭib al-Baġdādī 1996 : 424–425.

117 La transcription et traduction de ce passage est proposé en annexe ; voir annexe 3a.

118 L'ensemble des sauts du même au même corrigés dans le manuscrit ms. 1-265 est présenté en annexe ; voir annexe 3b–k.

119 Gacek 2009 : 170 ; Tillier/Vanthieghem 2022 : 26.

120 Gacel 2009 : 66.

121 C'est le cas du papyrus Dublin, Chester Beatty, Inv. Isl. Pap. 4–6 récemment édité et traduit par M. Tillier et N. Vanthieghem. Voir Tillier/Vanthieghem 2022 : 26.

notre manuscrit. Le verbe *balaǵa* est généralement placé en marge, à la hauteur d'un titre de section [Figures 19 and 20] et vient ainsi attester que la section qui suit le titre a fidèlement été copiée à partir d'un manuscrit.

En somme, ces manuscrits—and les différentes marques de collation qu'ils conservent—nous conduisent à affirmer que les textes hanafites de Kairouan consistent en des *syngamma*. De surcroît, les marques de collation sont en mesure de nous renseigner sur la période de transmission et de mise par écrit des enseignements hanafites à Kairouan. Nous avions précédemment que le ms. 1-265 sur l'affranchissement et l'émancipation (*al-ītq wa-l-tadbīr*) fut copié dans le courant du III^e/IX^e siècle. Les nombreuses traces de collation ainsi que les corrections marginales (voir annexe 3) sur ce manuscrit nous permettent d'affiner la période de fixation des enseignements qui y sont consignés. Comme nous l'avons déjà signalé, ce manuscrit fut collationné à partir de l'exemplaire ayant appartenu à Asad b. al-Furāt (*qābala-hu/qābaltu-hu bi-kitāb Asad b. al-Furāt*).¹²² Si la collation a effectivement eu lieu à partir d'un livre ayant appartenu à Asad b. al-Furāt, cela signifie que le texte était déjà fixé du vivant de ce dernier, au plus tard à sa mort en 213/828. Ces observations nous amènent à poser l'hypothèse—étayée dans la prochaine partie—que les enseignements d'al-Šaybānī conservés dans le *Kitāb al-aṣl* (ou, *a minima*, ses enseignements sur l'affranchissement des esclaves) étaient déjà fixés à l'époque de la génération de ses disciples directs.

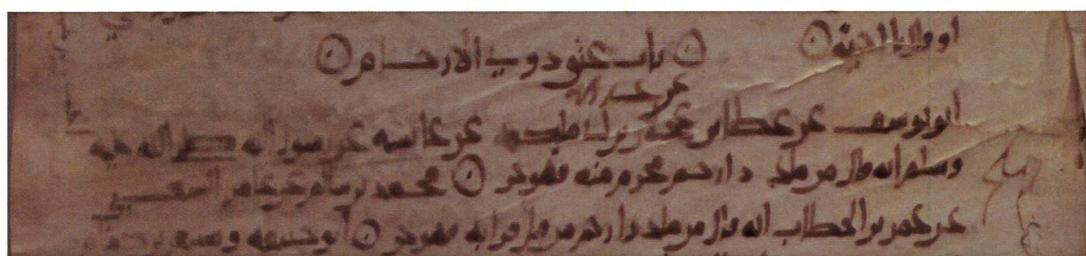


Figure 18a: Saut du même au même corrigé dans le ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f1a, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.



Figure 18b: Correction en marge du saut du même au même dans le ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f1a, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

122 Voir *supra*, Figure 12.

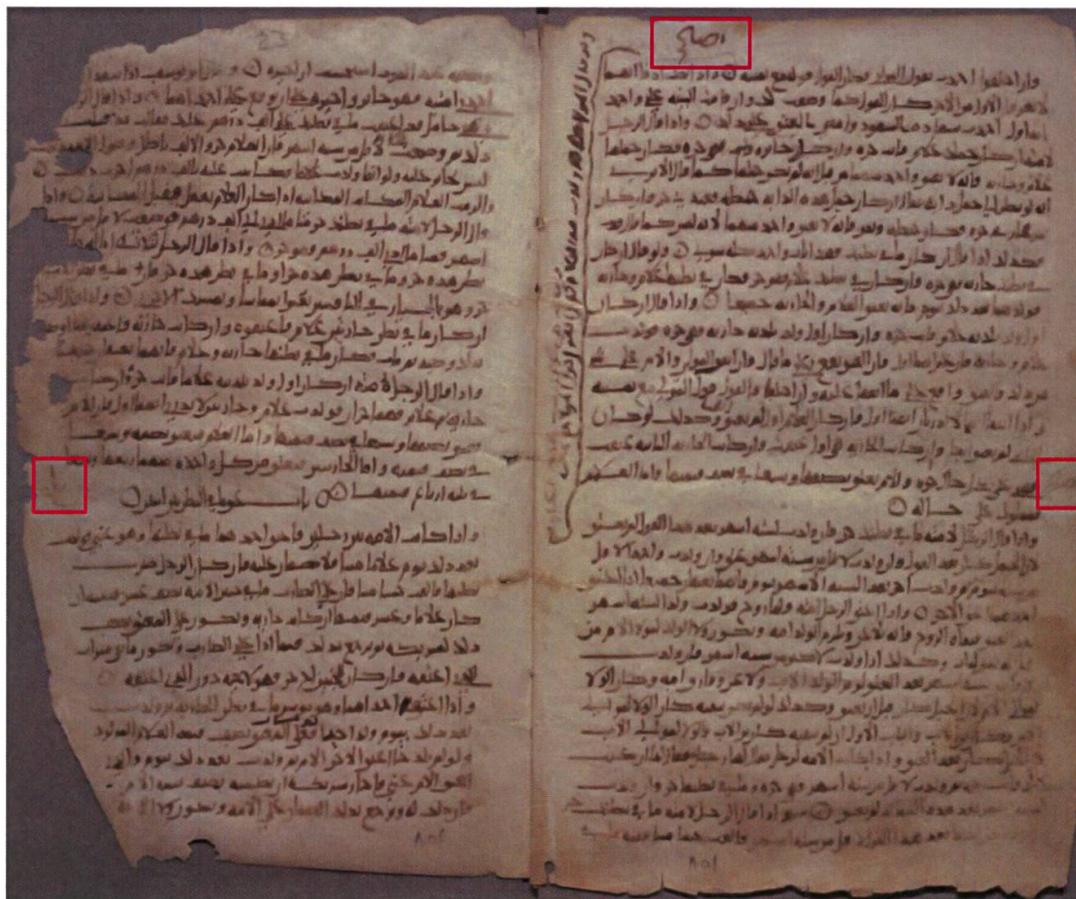


Figure 19: Présences de *sahha* (page de droite) et de *balağā* (page de gauche) dans le ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f22b-23a © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

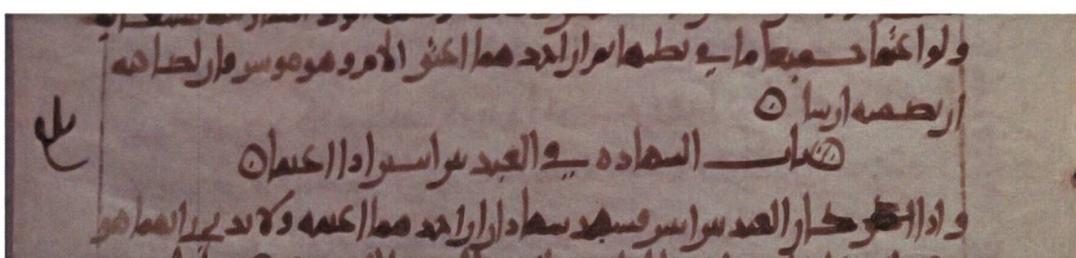


Figure 20: Présence de *balağā* dans le ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f18a, l. 4-7, détails © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

4.2 La transmission d'un texte fixe : le *Kitāb al-ası'l d'al-Šaybānī*

Les textes conservés dans les trois manuscrits ifrīqiyyens qui nous occupent correspondent en grande partie aux éditions contemporaines du *Kitāb al-ası'l* d'al-

Šaybānī.¹²³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī est une figure importante de la période formative du *madhab* ḥanafite. Né à Wāsiṭ en 132/750, il grandit à Kūfa où il suivit l'enseignement d'Abū Ḥanīfa. À la mort de ce dernier, il rejoignit les cénacles de son principal disciple, Abū Yūsuf. Al-Šaybānī se forma en sus auprès d'autres autorités kufiotes de son époque à l'instar d'al-Awzā'ī (m. 157/774) et de Sufyān al-Tawrī (m. 161/777). Le cadi 'Iyād b. Mūsā signale qu'al-Šaybānī séjournait également à Médine où il étudia sous l'autorité de Mālik b. Anas. Il transmit d'ailleurs une version augmentée et commentée de son *Muwaṭṭa'* à son retour en Irak.¹²⁴ Al-Šaybānī enseigna très tôt à Kūfa avant de se voir confier la judicature de Raqqā.¹²⁵ Il s'installa ensuite à Bagdad où il reprit son enseignement du *fiqh*.¹²⁶ C'est à cette époque, vers la fin II^e/VIII^e siècle, qu'al-Šaybānī devint une figure prééminente du milieu savant bagdadien.¹²⁷ Il attira de nombreux disciples dont les plus illustres noms des sciences religieuses islamiques de son époque, à l'instar d'al-Šāfi'ī (m. 204/820). L'œuvre d'al-Šaybānī est, en outre, extrêmement large. Le libraire bagdadien Ibn al-Nādim dénombre au IV^e/X^e siècle pas moins de quarante-sept écrits de droit lui étant attribués.¹²⁸ L'ensemble de ces écrits est aujourd'hui compilé dans un seul et même ouvrage, le *Kitāb al-āṣl*—parfois également intitulé (*Kitāb*) *al-Mabsūt*.

N. Calder estime que cet ouvrage est un témoignage typique des œuvres organiques que les juristes musulmans firent remonter à des figures d'autorité du II^e/VIII^e siècle.¹²⁹ Selon Calder, les ouvrages fondamentaux du droit musulman n'ont été fixés qu'après la mort des savants à qui ils ont été attribués.¹³⁰ Il considère que ces textes résulteraient d'un processus de croissance organique et, ainsi, qu'ils ne sont pas authentiques. Calder pose en effet l'hypothèse que des cercles de savants postérieurs à l'« auteur » ont ajouté, les uns après les autres, des éléments nouveaux à la doctrine juridique contenue dans ces ouvrages et en vient à reconsidérer la datation des premiers textes juridiques islamiques. Ses hypothèses audacieuses ont marqué un véritable tournant dans la recherche. L'attention de la communauté scientifique s'est

123 al-Šaybānī 1990 al-Šaybānī 2012. L'édition de ces manuscrits, entreprise dans le cadre de notre thèse de doctorat, fera l'objet d'une future publication.

124 'Iyād b. Mūsā 1982, I : 171. Pour l'édition de la recension d'al-Šaybānī du *Muwaṭṭa'* voir Mālik : s.d. Quant à l'authenticité du *Muwaṭṭa'* d'al-Šaybānī voir Sadeghi 2010 : 291–319.

125 Tsafrir 2004 : 86.

126 Chaumont 1960–2005, IX : 405–406.

127 Chaumont 1960–2005, IX : 405–406.

128 Ibn al-Nādim 1978 : 287–288.

129 Calder 1993.

130 Calder s'intéresse en particulier au *Muwaṭṭa'* de Mālik (Calder 1993 : 20–38) et à la *Mudawwana* de Saḥnūn (Calder 1993 : 1–19) pour le mālikisme, au *Kitāb al-ḥarāğ* d'Abū Yūsuf (Calder 1993 : 105–160) et au *Kitāb al-āṣl* d'al-Šaybānī (Calder 1993 : 39–66) pour le ḥanafisme ainsi qu'au *Kitāb al-Umm* d'al-Šāfi'ī (Calder 1993 : 67–85) et au *Muḥtaṣar* d'al-Muzanī (Calder 1993 : 86–104) pour le šāfi'isme.

avant tout arrêtée sur sa datation des premiers textes mālikites.¹³¹ Quelques études—plus tardives et plus limitées en nombre—sont revenues sur ces conclusions concernant textes šāfi'ites et hanafites.¹³²

Concernant la doctrine juridique hanafite, Calder conteste l'attribution du *Kitāb al-harāg* à Abū Yūsuf.¹³³ Il considère en sus que l'ensemble des ouvrages attribués à al-Šaybānī résulteraient d'un long processus de rédaction s'étalant sur plusieurs générations de juristes.¹³⁴ Calder conclut ainsi que les ouvrages d'al-Šaybānī reçoivent leurs formes finales dans la première moitié du IV^e/X^e siècle.¹³⁵ M. Tillier a cependant montré que le *Ǧāmi' al-kabīr* pourrait bien avoir été rédigé du vivant d'al-Šaybānī—ou à la génération immédiatement postérieure.¹³⁶ L'analyse stylistique du *Kitāb al-ātār* et du *Muwaṭṭa'* d'al-Šaybānī conduit B. Sadeghi à refuser le processus de croissance organique de ces deux ouvrages et l'amène à conclure que ceux-ci remonteraient bien à al-Šaybānī.¹³⁷

À ce jour, les critiques apportées à Calder ont touché différents aspects de ses hypothèses. Les spécialistes ont notamment mis en évidence le point plus faible de l'argumentation de l'auteur : l'absence de toute référence aux fragments manuscrits des ouvrages dont il critique la datation traditionnelle. Aucune étude n'a toutefois examiné les conclusions qu'il formule sur le *Kitāb al-aṣl*.¹³⁸ De plus, l'absence de mise en évidence de manuscrits du *Kitāb al-aṣl* remontant à haute époque—avant la

131 N. Calder s'intéresse de près à deux textes de la doctrine mālikite naissante : le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas (m. 175/795) et la *Mudawwana* de Saḥnūn b. Sa'īd (m. 240/854). Constatant, d'une part, que l'organisation et la division du *Muwaṭṭa'* répond à une certaine sophistication qui ne lui semble pouvoir être le fruit de l'époque de Mālik b. Anas et que, d'autre part, ce texte enregistre une centralité de la parole prophétique sur celle de Mālik, Calder en vient à considérer que la *Mudawwana* vint quelques décennies avant le *Muwaṭṭa'*, probablement aux alentours de 270/883 là où l'ouvrage attribué à Mālik serait le fruit de l'andalous Muḥammad b. Wadqāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900). Bien que minoritaire, la position de N. Calder a été soutenue par certains chercheurs, parmi lesquels Melchert (Melchert 2003 : 293–324). Pour les critiques formulées à Calder sur sa datation des premiers textes mālikites voir Dutton 1994 ; Dutton 1996 ; Motzki 1998 ; Muranyi 1999a ; Muranyi 1999b ; Brockopp 1999 ; Brockopp 2000 ; Motzki 2003a ; Muranyi 2004.

132 Sur les réfutations à Calder quant à sa datation des textes šāfi'ites voir Lowry 2004 ; Yahia 2009 ; El Shamsy 2007 ; El Shamsy 2012.

133 Voir à ce sujet Zaman 1997 : 14 ; Melchert 2003 : 309 ; Tillier 2009 : 45–46.

134 Calder 1993 : 49 ; Chaumont 1960–2005, IX : 405–406.

135 Calder 1993 : 51.

136 Tillier 2009a : 157.

137 Sadeghi 2010.

138 À l'exception de S. Hanif qui s'est intéressé à la transmission du *Kitāb iḥtilāf Abī Hanīfa wa-Ibn Abī Layla* d'Abū Yūsuf, texte intégré au *Kitāb al-aṣl* d'al-Šaybānī. Il constate que les ouvrages du juriste al-Ṭahāwī (m. 321/933) attestent l'existence de transmissions indépendantes du *Kitāb iḥtilāf* d'Abū Yūsuf. Ces multiples transmissions indépendantes confirmeraient ainsi l'attribution du *Kitāb iḥtilāf* à Abū Yūsuf. Voir Hanif 2021.

première moitié du IV^e/X^e siècle notamment—n'a jusque-là pas permis d'invalider définitivement les conclusions de Calder sur cet ouvrage.¹³⁹

Notre corpus de manuscrits ifrīqiyens du *Kitāb al-āṣl* constitue un témoignage inédit de la transmission de ce texte à haute époque, dès le début du III^e/IX^e siècle. Comme nous l'avons signalé dans la partie précédente, un livre ayant appartenu à Asad b. al-Furāt servit de référence pour la collation du manuscrit 1-265 traitant de l'affranchissement. Le soin porté à la collation—notamment à travers les nombreuses corrections de sauts du même au même (annexe 3)—est l'illustration de l'attention accordée à la transmission d'un corps de doctrine juridique à laquelle le fastidieux travail de copie ne devait rien retrancher. De plus, l'essentiel des variations entre les manuscrits composés à Kairouan et le texte aujourd'hui édité sont mineures et secondaires. Nous identifions cinq types de variations : 1. L'ajout ou l'omission d'une lettre ; 2. L'ajout ou l'omission d'un mot ; 3. La détermination ou l'indétermination d'un mot qui est, inversement, indéterminé ou déterminé dans l'édition contemporaine ; 4. La variation dans l'utilisation des prépositions conditionnelles (*law*, *idā* et *in*) et temporelles (*wa-*, *fa-* et *tumma*) ; 5. L'utilisation d'un terme sémantiquement proche pour un autre.¹⁴⁰

Il convient également de constater que les manuscrits kairouanais suivent une organisation en chapitres (*bāb-s*) identique à celle que l'on retrouve dans l'édition contemporaine. Par ailleurs, toutes les questions juridiques présentes dans les manuscrits se retrouvent dans l'édition actuelle—and, inversement, toutes les questions juridiques de l'édition actuelle se retrouvent dans les manuscrits de Kairouan.

Contrairement à ce qu'envisage Calder, les manuscrits ifrīqiyens du *Kitāb al-āṣl* d'al-Šaybānī suggèrent que le texte fut en fait fixé très tôt, au plus tard à la mort d'Asad b. al-Furāt (m. 213/828). Cependant, si l'essentiel des enseignements conservés dans le *Kitāb al-āṣl* furent fixés dès cette époque, l'œuvre d'al-Šaybānī telle qu'elle apparaît dans ces manuscrits est-elle pour autant pleinement aboutie ? Peut-on identifier des traces d'ajouts, par les juristes postérieurs à al-Šaybānī, de cas

139 Calder signale que le manuscrit complet le plus ancien du *Kitāb al-āṣl* remonte au VII^e/XII^e siècle (Calder 1993 : 39). La nouvelle édition du *Kitāb al-āṣl* entreprise par M. Boynukalın s'appuie sur dix-sept manuscrits conservés à Istanbul, Alep, Le Caire et Dublin. Aucun ne remonte au IV^e/X^e siècle (al-Šaybānī 2012 Introduction, 139–170). Boynukalın mentionne vingt-cinq autres manuscrits existants qu'il n'a pas systématiquement inclus dans l'édition. Comme le signale A. El Shamsy, il s'agit d'un nombre important de manuscrits pour une œuvre aussi ancienne ; cela soulève des « questions intéressantes sur l'histoire textuelle de l'œuvre » qui ne sont pas traitées par Boynukalın (El Shamsy 2016).

140 Typiquement, le scribe du ms. 1-265 utilise indifféremment le verbe de forme I. *sa'ā* (travailler pour se libérer, pour acheter son affranchissement) et son dérivé de forme X. *istas'ā* (permettre à un esclave de travailler et de gagner de quoi se racheter) là où les deux verbes sont utilisés distinctement dans l'édition contemporaine.

d'espèces ? Examinons à présent le plus ancien manuscrit kairouanais du *Kitāb al-aṣl* (ms. 1-265 sur l'affranchissement des esclaves) à la lumière des observations de Calder.

Calder considère le *Kitāb al-aṣl* comme le produit final d'une longue période développement. Un premier processus aurait d'abord consisté en l'accumulation de matériaux de base ; ceux-ci auraient été intégrés à différents textes à travers plusieurs phases de rédactions.¹⁴¹ Les juristes auraient ensuite introduit des citations de figures d'autorités—à l'instar du Prophète ou de grandes figures kufiotes comme Ibrāhīm al-Naḥāī (m. 96/714)¹⁴²—et de points de divergence (*iḥtilāf*) entre Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et al-Šaybānī.¹⁴³ Calder poursuit : les textes qui sont apparus à la suite de ces processus auraient été associés à al-Šaybānī non pas parce qu'il en était l'auteur, mais parce qu'il était une figure d'autorité reconnue.¹⁴⁴

À la lecture des manuscrits de Kairouan, al-Šaybānī peut-il être considéré comme l'« auteur » du *Kitāb al-aṣl* ou, suivant l'hypothèse de Calder, l'ouvrage lui fut-il attribué *a posteriori*?¹⁴⁵ Il est intéressant de constater que le nom d'al-Šaybānī est totalement absent de la page de titre du ms. 1-265—à la différence des mss. 1-264 & 32-22/31. De surcroît, la plupart des points d'*iḥtilāf*—voir *infra*—enregistrés dans le ms. 1-265 reposent sur une divergence entre Abū Ḥanīfa et Abū Yūsuf. Al-Šaybānī n'est cependant pas complètement absent de ce manuscrit. Il apparaît régulièrement en tête des *isnād*-s.¹⁴⁶ En outre, la figure d'al-Šaybānī est à certaines occasions convoquée lorsqu'il est question d'une divergence avec Abū Ḥanīfa.¹⁴⁷ Pour ces raisons, al-Šaybānī est déjà une figure d'autorité importante pour Asad b. al-Furāt et ses disciples—and gagna encore en autorité à la fin du III^e/IX^e et au IV^e/X^e siècle. L'autorité juridique d'al-Šaybānī semble, au début du III^e/IX^e siècle, avant tout reposer sur son rôle de transmetteur du *fiqh* de ses maîtres—Abū Ḥanīfa et Abū Yūsuf.

Concernant l'accumulation de matériaux de base, Calder distingue dans le *Kitāb al-aṣl* deux types d'organisation narrative qui seraient le produit de différents processus rédactionnels. Il distingue les textes organisés autour de cas hypothétiques

141 Calder 1993 : 49.

142 Abū 'Imrān Ibrāhīm b. Yazād al-Naḥāī al-Kūfī, m. 96/714 : juriste kufiote qui fait figure, dans le paradigme formulé par J. Schacht, de représentant de la tradition vivante irakienne (Schacht 1983 : 37). Sur ce personnage voir Lecomte 1960–2005 ; Melchert 2020.

143 Calder 1993 : 49.

144 Calder 1993 : 49.

145 Nous comprenons « auteur » dans la lignée de ce que suggère Brockopp, à savoir celui qui produit un effort rédactionnel unique (c'est-à-dire le livre) et qui en contrôle sa production (Brockopp 2017 : 84).

146 Notamment pour l'*isnād* introductif du ms. 1-265 où il est la dernière autorité irakienne (avant le nom du transmetteur ifrīqiyen, Asad b. al-Furāt). Voir Ms. Raqqāda 1-265, f1b.

147 Notamment Ms. Raqqāda 1-265, f8a–8b.

introduits par des phrases conditionnelles (*wa-idā*, *wa-in*, *wa-law*)—organisation hypothétique—de ceux organisés autour de dialogues alternant entre la figure du *qultu* (je demandai) et celle du *qāla* (il répondit)—organisation dialogique. Calder considère que l'organisation hypothétique est plus ancienne que l'organisation dialogique. L'organisation hypothétique serait particulièrement associée aux premières étapes du développement d'une tradition juridique,¹⁴⁸ là où l'organisation dialogique consisterait en un moyen littéraire plus tardif d'intégration des matériaux disparates.¹⁴⁹ Il ajoute que l'organisation hypothétique se caractérise par la rareté de l'usage de traditions remontant à d'anciennes autorités locales (*ātār*) ou au Prophète (*hadīt*);¹⁵⁰ à l'inverse, l'organisation dialogique ferait davantage usage d'outils scripturaires remontant au Prophète ou à d'anciennes autorités irakiennes.¹⁵¹

Qu'en est-il des manuscrits de la transmission ifrīqiyenne du *Kitāb al-āṣl*? À première lecture, les hypothèses de Calder pourraient être soutenues. Le manuscrit le plus ancien de notre corpus (ms. 1-265) suit une organisation hypothétique là les manuscrits les plus tardifs (mss. 1-264, 32-22/31, 33-1492) suivent une organisation dialogique.

Cependant, les observations qu'il dresse quant à l'usage des traditions dans ces deux types de textes sont difficilement tenables. Contrairement aux affirmations de Calder, l'usage de *ātār* et de *hadīt* n'est pas rare dans les textes ayant une organisation hypothétique, à l'instar du chapitre sur l'affranchissement (ms. 1-265). Le manuscrit 1-265 est celui de notre corpus qui enregistre le plus de traditions remontant au Prophète ou aux autorités irakiennes. Ces traditions sont, en outre, toujours introduites par des chaînes de transmission (*isnād-s*). Les derniers maillons des *isnād-s* sont généralement des maîtres ou des contemporains d'Abū Ḥanīfa;¹⁵² parfois, il s'agit d'Abū Ḥanīfa lui-même ou de ses disciples (Abū Yūsūf et al-Šaybānī)¹⁵³ voire, à de plus rares occasions, d'Asad b. al-Furāt.¹⁵⁴ Pour ces raisons, il est difficile de conclure que les deux organisations narratives (hypothétique et dialogique) que l'on retrouve dans le *Kitāb al-āṣl* seraient le produit de processus de rédactions différenciés.

148 Calder 1993 : 41.

149 Calder 1993 : 45.

150 Calder 1993 : 41. Calder signale en outre que les quelques usages de *ātār* ou de *hadīt* se font sans *isnād-s* (chaîne de transmission) et ne visent pas à rendre une parole figée (*ipsissima verba*).

151 Calder 1993 : 40.

152 À titre d'exemple, voir les traditions de Ms. Raqqāda, 1-265, 1b qui remontent à Aš'āt b. Sawwār (m. 136/753–754) et al-Ḥaḡḡāḡ b. Arṭā' (m. 150/767–768).

153 Pour Abū Ḥanīfa voir Ms. Raqqāda, 1-265 : 2a. Pour Abū Yūsūf voir Ms. Raqqāda, 1-265 : 2a. Pour al-Šaybānī voir Ms. Raqqāda, 1-265 : 3a.

154 À titre d'exemple, voir Ms. Raqqāda, 1-265 : 1b.

La mise au jour de chapitres du *Kitāb al-aṣl* dont n'avait pas connaissance Calder montre que les caractéristiques qu'il dresse pour chacune de ces organisations narratives ne sont pas figées.¹⁵⁵ Certains textes hypothétiques enregistrent de nombreuses traditions (comme le ms. 1-265) là où des textes dialogiques ne font presque jamais référence à l'autorité scripturaire (à l'instar des mss. 32-22/31, 33-1492). L'usage de traditions dans le *Kitāb al-aṣl* n'est en cela pas nécessairement le produit d'une phase de rédaction tardive qui se caractériserait par les polémiques avec d'autres doctrines juridiques.¹⁵⁶

De surcroît, Calder considère que les textes ayant une organisation hypothétique ne feraient que peu mention des divergences (*iḥtilāf*) entre Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et al-Šaybānī là où celles-ci sont davantage présentes dans les textes adoptant une organisation dialogique.¹⁵⁷ Une nouvelle fois, il note que ces points de désaccord furent ajoutés de façon tardive.¹⁵⁸ Sur ce point, il est vrai que des différences notables apparaissent entre les manuscrits kairouanais du *Kitāb al-aṣl* et l'édition contemporaine du texte. L'*iḥtilāf* entre Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et al-Šaybānī tel qu'il se retrouve dans le texte édité ne figure pas nécessairement dans les manuscrits de Kairouan. En cela, on pourrait confirmer les observations de Calder et envisager un ajout tardif.

Cependant, l'*iḥtilāf* entre Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et al-Šaybānī n'est pas complètement absent de nos manuscrits. Sur certains points—à l'instar du *nasab* (lignage) de l'esclave affranchi,¹⁵⁹ du témoignage de l'affranchi,¹⁶⁰ de l'affranchissement d'une partie d'un esclave,¹⁶¹ du témoignage d'une femme quant à l'affranchissement de son fœtus¹⁶²—la divergence entre Abū Ḥanīfa et ses disciples, en particulier Abū Yūsuf, est notée. Déjà à l'époque d'Asad b. al-Furāt et de ses disciples directs, des points de divergence étaient connus par les juristes de Kairouan. Une nouvelle fois, la référence à des divergences entre les « maîtres fondateurs » de la doctrine juridique hanafite n'est pas nécessairement le produit d'une phase de rédaction tardive.

155 Calder s'appuie pour son exposé sur l'édition de Abū l-Wafā' al-Afġānī qui n'inclut pas le chapitre sur l'affranchissement des esclaves.

156 Calder explique en substance que les *ātār*-s et de *ḥadīt*-s présents dans le *Kitāb al-aṣl* étaient à l'origine conservés dans des corpus séparés et qu'ils furent intégrés au *Kitāb al-aṣl* dans le cadre de polémiques avec les mālikites (Calder 1993 : 53). C'est d'ailleurs pour cette raison que l'on trouve, selon Calder, davantage de traditions dans les textes organisés de façon dialogiques que dans les textes suivant une organisation hypothétique ; voir Calder 1993 : 40, 53).

157 Calder 1993 : 40–41. Calder explique que sur des points polémiques (*polemical situation*), les textes suivant une organisation hypothétique font davantage usage de *ḥadīt*-s ou *ātār*-s qu'à l'*iḥtilāf* entre Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf et al-Šaybānī (Calder 1993 : 41).

158 Calder 1993 : 40–41, 49.

159 Ms. Raqqāda 1-265 : f2a.

160 Ms. Raqqāda 1-265 : f6b–7a, 8a–8b.

161 Ms. Raqqāda 1-265 : f20a–b.

162 Ms. Raqqāda 1-265 : f22a.

En somme, en nous appuyant sur les manuscrits de la transmission ifrīqiyenne du *Kitāb al-aṣl*, nous en venons à considérer que les enseignements d’al-Šaybānī furent, au plus tard, fixés au début du III^e/IX^e siècle. Le *Kitāb al-aṣl* est alors l’un des plus anciens textes juridiques fixes à avoir été transmis et enseigné à Kairouan—avant même la *Mudawwana*, œuvre de l’Ifrīqiyen Saḥnūn b. Sa’īd. Dès lors, il convient dans la dernière partie de cet article d’envisager l’influence du *Kitāb al-aṣl* sur les autres doctrines juridiques d’Ifrīqiya, en particulier le mālikisme et l’ismā’īlisme.

4.3 Réception du *Kitāb al-aṣl* par les doctrines juridiques d’Ifrīqiya

4.3.1 La *Mudawwana* de Saḥnūn : un *Kitāb al-aṣl* mālikite ?

Les hypothèses audacieuses de Calder sur la datation des premiers ouvrages de droit (notamment du *Muwaṭṭa’* de Mālik et de la *Mudawwana* de Saḥnūn) ont capté l’attention de la communauté scientifique. Si la question de la datation de ces ouvrages est centrale dans l’ouvrage de Calder, il y développe également des hypothèses plus fines qui n’ont jusqu’à présent pas été pleinement testées et qui méritent un examen à l’aune des manuscrits sur lesquels nous nous appuyons.

Calder remarque que certains avis consignés dans la *Mudawwana* de l’Ifrīqiyen Saḥnūn b. Sa’īd répondent à ce qui est conservé du *Kitāb al-aṣl* d’al-Šaybānī. Il voit par exemple dans les avis de Mālik sur les ablutions (*al-wuḍū’*) tels qu’ils sont mentionnés dans la *Mudawwana* la trace de polémiques entre ḥanafites et mālikites.¹⁶³ Ces observations font échos aux constations d’autres chercheurs sur la relation entre les doctrines juridiques ḥanafite et mālikite dans leurs phases formatives. M. Fierro signale par exemple que Saḥnūn enregistre dans sa *Mudawwana* des avis juridiques qui proviennent de sources irakiennes et qui coïncident avec les positions d’Abū Ḥanīfa.¹⁶⁴ Des recherches plus récentes ont souligné la porosité entre les doctrines mālikite et ḥanafite en Ifrīqiya. P. Gledhill a ainsi montré que Saḥnūn peut être vu comme l’artisan d’un syncrétisme ḥanafito-mālikite à Kairouan ; sa *Mudawwana* serait un ouvrage mālikite d’un point de vue de la jurisprudence, mais ḥanafite concernant l’herméneutique juridique. Il montre que le *qiyās* (raisonnement par analogie) et, dans une moindre mesure, l’*istihsān* (préférence)—tous deux caractéristiques du ḥanafisme en formation—sont largement présents dans la *Mudawwana* de Saḥnūn.¹⁶⁵

La mise au jour des manuscrits ḥanafites de Kairouan permet de mieux de comprendre la relation dialogique entre les doctrines mālikite et ḥanafite.

¹⁶³ Calder 1993 : 4–9.

¹⁶⁴ En particulier sur la question de lever des mains durant la prière. Voir Fierro 1987 : 77.

¹⁶⁵ Gledhill 2014.

Examinons, à partir du ms. 1-265, les questions relatives à l'affranchissement du fœtus d'une esclave enceinte (*itq mā fī l-baṭn*) et ses parallèles dans la *Mudawana*.¹⁶⁶ Al-Šaybānī stipule ce qui suit [Figure 21] : 1. Si un homme dit à son esclave que tout enfant qu'elle mettra au monde sera libre, [et que cet enfant naît du vivant de l'homme en question], alors l'enfant est libre à sa naissance ; 2. Si un homme dit à son esclave que tout enfant qu'elle mettra au monde sera libre puis qu'il meurt alors que l'esclave est enceinte et que, suite à cela, elle met au monde un enfant, alors l'enfant n'est pas affranchi ; 3. Si l'homme dit à son esclave que tout enfant qu'elle mettra au monde sera libre puis qu'il la vend alors qu'elle est enceinte et que, suite à cela, elle met au monde un enfant, alors l'enfant n'est pas affranchi.

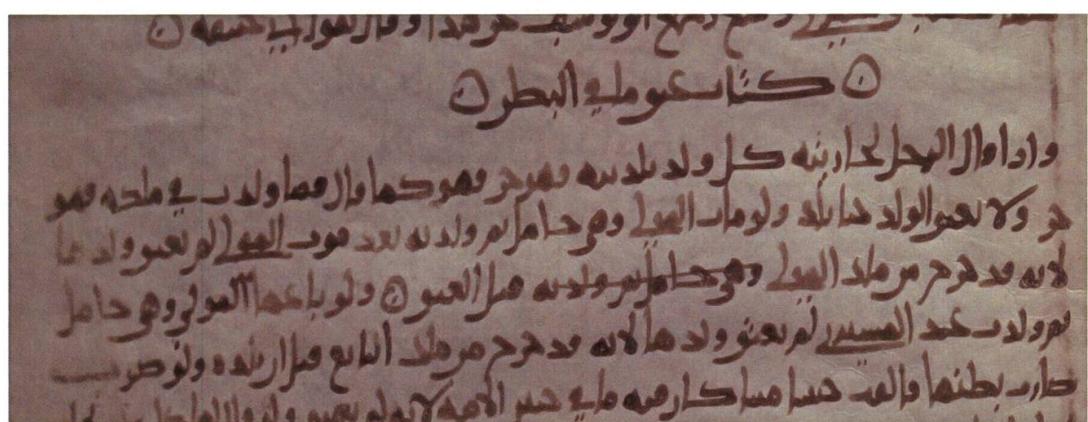


Figure 21: Questions relatives à l'affranchissement du fœtus dans le ms. 1-265. Raqqāda, Ms. 1-265, f21a, l. 12-16, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

1. ○ كتاب عتق ما في البطن ○

2. وإذا قال الرجل لجاريته كل ولد تلدينه فهو حر كما قال فما ولدت في ملكه فهو

3. حر ولا يعتق الولد حتى تلد ولو مات المولى وهي حامل ثم ولدته بعد موت المولى لم يعتق ولدتها

4. لانه قد خرج من ملك المولى [[وهي حامل ثم ولدتها]] قبل العتق ○ ولو باعها المولى وهي حامل

5. ثم ولدت عند المشتري لم يعتق ولدتها لانه قد خرج من ملك البايع قبل تلده ...

1. ○ Chapitre sur l'affranchissement du fœtus○
2. Et si l'homme dit à son esclave : « Tout enfant que tu mets au monde sera libre », [alors] l'enfant est libre comme l'homme l'a dit et ceci tant que l'esclave met au monde dans la possession de l'homme. L'enfant est [alors bel et bien]
3. libre. L'enfant n'est [cependant] affranchi que lorsque l'esclave l'a mise au monde. Si le maître meurt alors que l'esclave est enceinte puis qu'elle donne naissance [à un enfant] après la mort du maître, [alors] son enfant n'est pas affranchi
4. parce qu'il était sorti de la possession du maître [[et l'esclave est enceinte puis elle donne naissance]] avant l'affranchissement ○ Si le maître vend son esclave alors qu'elle est enceinte
5. puis qu'elle donne naissance [à un enfant] chez l'acquereur, [alors] l'enfant n'est pas affranchi parce qu'il était sorti de la possession du vendeur avant que l'esclave ne l'eût mise au monde.

166 Ms. Raqqāda, 1-265 : f21a-23a. = al-Šaybānī 2012, V : 126-134.

Ces trois points juridiques sont également traités dans la *Mudawwana* de Sahnūn.¹⁶⁷ Ibn al-Qāsim, l'interlocuteur de Sahnūn, explique que Mālik autorise l'affranchissement de l'enfant après sa naissance si le maître dit à son esclave que tout enfant qu'elle mettra au monde sera libre (question 1).¹⁶⁸ Mālik partage ici la position d'Abū Ḥanīfa conservé dans le *Kitāb al-aṣl*. Quant à l'affranchissement de l'enfant qui serait né après la mort du maître (question 2), l'avis retenu dans la *Mudawwana* diverge de celui du *Kitāb al-aṣl*. Dans ce cas, Ibn al-Qāsim précise qu'il n'a rien retenu de Mālik à ce sujet, mais qu'il considère, lui, que l'enfant sera libre à sa naissance.¹⁶⁹ Concernant l'affranchissement de l'enfant après une vente (question 3), l'avis retenu dans la *Mudawwana* diverge à nouveau de celui du *Kitāb al-aṣl*. Dans ce cas, Mālik considère que la vente est blâmable (*istatqala bay'a-hā*) là où Ibn al-Qāsim l'autorise pleinement.¹⁷⁰

La mise en parallèle de ces trois questions [Table 1] illustre la relation dialogique entre le *Kitāb al-aṣl* et la *Mudawwana* et confirme l'hypothèse de Calder sur l'influence du premier texte sur le second. Dans le cas où les avis d'Abū Ḥanīfa et Mālik convergent, la réponse de Mālik se limite à « oui » (*na'am*) à la question posée¹⁷¹ et ni Ibn al-Qāsim ni Sahnūn n'apportent d'éléments supplémentaires pour étayer cette réponse. Cela se retrouve ailleurs, par exemple autour de la question de l'affranchissement d'un esclave au moment de la mort du maître alors que celui-ci a contracté une dette équivalente à la valeur de son esclave [Table 1, n°4].

Dans le cas où les avis conservés dans la *Mudawwana* divergent de ceux du *Kitāb al-aṣl*, les réponses sont systématiquement étayées. Sur la question de l'affranchissement du fœtus d'une esclave enceinte après une vente, Mālik autorise cette vente bien qu'il la considère blâmable. Sahnūn apporte dans ce cas un deuxième avis, celui d'Ibn al-Qāsim autorisant pleinement l'affranchissement. Ailleurs dans la *Mudawwana*, il est question de l'affranchissement—ou plus exactement, du constat de liberté—d'un esclave entrant en possession d'un membre de sa famille. Mālik considère que l'esclave est automatiquement libre s'il entre en possession d'un membre de son lignage ascendant et descendant ainsi que des frères et sœurs, là où al-Šaybānī étend l'affranchissement à l'ensemble des membres appartenant aux degrés prohibés par le mariage. Afin d'étayer l'avis de Mālik, Sahnūn fait ici usage d'une tradition remontant au juriste médinois Rabī'a al-Ra'y (m. 136/753)¹⁷² [Table 1, n°5].

167 Sahnūn 1994, II : 431–433.

168 Sahnūn 1994, II : 432.

169 Sahnūn 1994, II : 431.

170 Sahnūn 1994, II : 432.

171 Ou tout autre formule correspondante comme « Ceci est autorisé » (*hādā ḡā'iz*).

172 Rabī'a al-Ra'y b. Abī 'Abd al-Rahmān, m. 136/753 : juriste médinois, maître de Mālik b. Anas. Sur ce personnage voir Dutton 2022 : 30.

Table 1: Comparaison de points juridiques traités dans le *Kitāb al-ası'l d'al-Šaybānī* et dans la *Mudawwana* de Saḥnūn.

Sujet	al-Šaybānī, <i>Kitāb al-ası'l</i> (Ms. Raqqāda 1-265)	Saḥnūn b. Saīd, <i>al-Mudawwana al-kubrā</i>
1. De l'affranchissement du fœtus d'une esclave enceinte	واذا قال الرجل لجاريته كل ولد تلدينه فهو حر فهو كما قال فما ولدت في ملکه فهو حر ولا يعتقد الولد حتا تلد ⁸	قلت: أرأيت إذا قال الرجل لأمته كل ولد تلدينه فهو حر، أيعتقد في قوله مالك ما ولدت؟ قال: نعم ⁹
2. De l'affranchissement du fœtus d'une esclave enceinte après la mort du maître	ولو مات المولى وهي حامل ثم ولدته بعد موته لم يعتقد ولدها لانه قد خرج من ملك المولى [[وهي حامل ثم ولدته]] قبل صحة السيد فولدته والسيد مريض أو ولدته بعد موته السيد، قال: لا أقوم على حفظ قوله مالك في هذا إلا أن مالكا قال لي في العتق: قال: لا أقوم على حفظ قوله مالك في هذا إلا أن مالكا قال لي في رجل قال لأمته ما في بطنه حر وهي حامل وقال هذا القول في صحته وأشهد على ذلك ثم ولدته بعد موته. قال ابن القاسم: هو حر من رأس المال وما حملت الأمة في الصحة في مسألتك فولدته في مرض السيد أو ولدته بعد موته فهو حر من رأس المال ¹⁰	قلت: أرأيت الرجل يقول لأمته كل ولد تلدينه فهو حر فحملت في صحة السيد فولدته والسيد مريض أو ولدته بعد موته السيد أو حملت به والسيد مريض فولدته والسيد مريض أو ولدته بعد موته السيد، قال: لا أقوم على حفظ قوله مالك في هذا إلا أن مالكا قال لي في رجل قال لأمته ما في بطنه حر وهي حامل وقال هذا القول في صحته وأشهد على ذلك ثم ولدته بعد موته. قال ابن القاسم: هو حر من رأس المال وما حملت الأمة في الصحة في مسألتك فولدته في مرض السيد أو ولدته بعد موته فهو حر من رأس المال ¹⁰
3. De l'affranchissement du fœtus d'une esclave enceinte après une vente.	ولو باعها المولى وهي حامل ثم ولدت عند المشتري لم يعتقد ولدتها	قلت: أرأيت لو أن رجلاً قال لأمته كل ولد تلدينه فهو حر فأراد أن يبيعها؟ قال: بلغني عن مالك أنه شئل عن رجل زوج عبده أمه فقال لها كل ولد تلدينه فهو حر فأراد أن يبيعها فاستئنف مالك بيعها. وقال يفي لها بما وعدها. قال ابن القاسم: وأنا أرى أن يبيعها ¹¹
4. De l'affranchissement de l'esclave à la mort du maître alors que la valeur de l'esclave couvre la dette du maître.	الحجاج بن ارطاة عن قتادة عن الحسن بن ابي الحسن عن علي بن ابي طالب انه قال في رجل اعتقد عبده عند الموت وعليه دين قال يسعا العبد في قيمته ¹²	قلت: أرأيت إن اعتقد عبده في مرضه فبتل عتقهم أو اعتقد بعد موته وعليه دين يفترق العبيد؟ قال: لا يجوز عتقه عند مالك ¹³
5. De celui qui entre en possession d'un membre de sa famille.	ابو يوسف عن عطا بن عجلان/عن عبد الله بن ابي مليكة عن عايشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر ○ /الحسن بن عماره عن عبد الله بن مسعود انه قال/من املك ذا رحم محرم منه فهو حر ¹⁴	قال لعبد الرحمن بن القاسم: أرأيت ذوي المحارم من يعتقد علىِ منهم إذا ملكتهم في قوله مالك؟ قال: قال مالك: يعتقد عليك أبواك وأجدادك لأبيك وأمك وجداتك لأبيك وأمك وولدك ولدك وأخوتك ذئنة وأخوتك لأبيك أو لأمك وأخوتك لأبيك وأمك. قال مالك: وهو أهل الفرائض في كتاب الله وأما سوى هؤلاء فلا يعتقدون

Table 1: (continued)

Sujet	al-Šaybānī, <i>Kitāb al-aṣl</i> (Ms. Raqqāda 1-265)	Saḥnūn b. Saīd, <i>al-Mudawwana al-kubrā</i>
		عليك ولا يعوق عليك ابن أخ ولا ابن أخت ولا خالة ولا عمة ولا عم ولا خال ولا يعوق عليك عند مالك إلا من ذكرت لك [...] ابن وهب عن عبد الجبار بن عمر عن ربيعة أنه قال: يعوق عليه فيما ملكت يمينه الولد والوالد وبلفني عن ربيعة أنه قال لا يملك في علمي الأب ولا الابن ولا الأخ ولا الأخت ^١

^aMs. Raqqāda, 1-265 : f21a (=al-Šaybānī 2012, V : 126). ^bSaḥnūn 1994, II : 432. ^cMs. Raqqāda, 1-265 : f21a (=al-Šaybānī 2012, V : 126–127). ^dSaḥnūn 1994, II : 431. ^eMs. Raqqāda, 1-265 : f21a (=al-Šaybānī 2012, V : 127). ^fSaḥnūn 1994, II : 432. ^gMs. Raqqāda, 1-265 : f3a (=al-Šaybānī 2012, V : 72). ^hSaḥnūn 1994, II : 412–413. ⁱMs. Raqqāda, 1-265 : f2a (=al-Šaybānī 2012, V : 67–68).
^jSaḥnūn 1994, II : 427–428.

En somme, et comme le suggère Calder, il semblerait que la doctrine juridique hanafite—notamment le *Kitāb al-aṣl* d’al-Šaybānī—influença le mālikisme naissant, en particulier Saḥnūn et sa *Mudawwana*. Il ressort de la comparaison de ces deux textes sur l’affranchissement que la *Mudawwana* fut construite en réponse au *Kitāb al-aṣl*. Les manuscrits ifriqiyens du *Kitāb al-aṣl* apparaissent dès lors comme un chaînon essentiel, permettant de prouver de manière documentaire que ce texte hanafite était connu en Ifriqiya et qu’il servit de base à la composition de la *Mudawwana*.

La relation dialogique entre le *Kitāb al-aṣl* et la *Mudawwana* ici mise en exergue permet en outre de confirmer l’hypothèse avancée par Tillier, selon lequel la production de livres fixés par des juristes hanafites à la fin du II^e/VIII^e ou au début du III^e/IX^e siècle polarisa les débats juridiques et la construction des *madhab*-s concurrents.¹⁷³ Pour les juristes ifriqiyen se réclamant de Mālik—à l’instar de Saḥnūn—, le *Kitāb al-aṣl* fait figure de référence littéraire primordiale. Ces juristes durent s’adapter au défi posé par les hanafites qui étaient les premiers à avoir formalisé leur doctrine juridique et à construire leur propre *madhab*.¹⁷⁴ Il convient par conséquent de se demander si le hanafisme ne put jouer le même rôle au IV^e/X^e au moment de formation de la doctrine juridique ismā’īlienne fatimide.

4.3.2 L’influence du *Kitāb al-aṣl* sur le droit ismā’īlien du cadi al-Nu’mān

Nous avons précédemment montré que les cercles hanafites étaient pérennes à Kairouan et que le droit hanafite continuait à être mis par écrit et enseigné dans la première moitié du IV^e/X^e siècle, alors que les Fatimides contrôlaient l’Ifriqiya. C’est à cette même époque que le droit substantiel (*fiqh*) ismā’īlien émergea, dans un contexte où l’État fatimide cherchait à renforcer sa domination.¹⁷⁵ Cette doctrine juridique, formalisée par le célèbre cadi al-Nu’mān (m. 363/974), se construisit en opposition aux doctrines juridiques présentes en Ifriqiya, notamment le mālikisme et le hanafisme. De fait, le cadi al-Nu’mān rédigea plusieurs ouvrages polémiques visant à réfuter ces doctrines sunnites, à l’instar de son *Iḥtilāf uṣūl al-madāhib* dans

173 Tillier 2009a : 156–157 ; Tillier 2009b ; Tillier 2015.

174 En étant les premiers à avoir formalisé leur doctrine juridique, les hanafites imposèrent aussi le cadre de réflexion et les questions posées. Il est par exemple intéressant de constater que Saḥnūn consacre une partie au patronage de l’esclave musulman affranchi par un chrétien (*walā’ al-’abd al-muslim yu’tiqu-hu al-naṣrānī*) dans laquelle il discute du patronage des Banū Taqlib, une confédération tribale qui n’est pas attestée en Ifriqiya. Voir Saḥnūn 1994, II : 526. Ces développements rappellent ceux d’al-Šaybānī dans le *Kitāb al-aṣl* ; voir al-Šaybānī 2012, VI : 407–409.

175 Hamdani 2006.

lequel il exacerbe les oppositions entre sa doctrine juridique et celle de ses opposants.¹⁷⁶

Du point de vue du droit positif (*furū*), les pratiques rituelles (*ībādāt*) prescrites par le cadi al-Nu'mān et les dignitaires ismā'īliens fatimides entraînent effectivement en contradiction avec celles des populations locales d'Ifrīqiya puis d'Égypte. La littérature historique sunnite enregistre de nombreuses anecdotes (*habar-s*) où l'opposition entre pratiques locales sunnites—dans le cas de l'Ifrīqiya, inspirées par doctrine juridique mālikite—et les prescriptions fatimides fut vive.¹⁷⁷ Les auteurs médiévaux évoquent généralement les débats autour des formules de l'appel à la prière,¹⁷⁸ de la récitation de la *basmala* pendant la prière,¹⁷⁹ des deux salutations finales en fin de prière.¹⁸⁰ Il est également fait mention de la capacité de la femme à mener la prière,¹⁸¹ de l'introduction du *qunūt* (invocation) pendant la prière du vendredi¹⁸² et des prières sur les membres de la famille prophétique,¹⁸³ des cinq *takbīr-s* de la prière funéraire¹⁸⁴ ou encore de la détermination du calendrier lunaire—and donc du début et de la fin du mois de *ramadān*—selon un calcul astronomique.¹⁸⁵

Les tensions et points de désaccord autour des règles juridiques encadrant les pratiques sociales (*mu'amalāt*) sont moins évidents. S. T. Lokhandwalla a par exemple mis en évidence les proximités que partageaient les doctrines mālikite et ismā'īlienne sur le droit du mariage et des ventes.¹⁸⁶ À sa suite, I. K. Poonawala en vient à considérer que le cadi al-Nu'mān avait pour projet, à travers ses *Da'ā'im al-islām*, de réconcilier la doctrine juridique ismā'īlienne avec le mālikisme ifrīqiyen.¹⁸⁷

Est-ce à considérer que le ḥanafisme ne joua aucun rôle dans la formation du droit ismā'īlien ? Examinons une nouvelle fois le cas de l'affranchissement des esclaves en comparant les positions ḥanafites conservées dans les manuscrits

176 al-Nu'mān 2015. Sur cet ouvrage voir Poonawala 2014 ; Pfeiffer 2017.

177 Voir notamment al-Mālikī 1994, II : 41, 55–56, 60–62 ; Ibn al-Idārī 1948–1951, I : 151, 159, 173.

178 Poonawala 2021 : 468.

179 Poonawala 2021 : 469.

180 Poonawala 2021 : 469.

181 Calderini 2018.

182 Poonawala 2021 : 468.

183 Poonawala 2021 : 469.

184 Poonawala 2021 : 469.

185 Poonawala 2021 : 469 ; De Smet 1995.

186 Lokhandwala 1951.

187 Poonawala 2021 : 487. Poonawala signale que les avis juridiques d'autres savants ismā'īliens, à l'instar de Ḥaṣan b. Mansūr al-Yaman (m. 347/958), trahissent des influences de la doctrine juridique ḥanafite (Poonawala 2021 : 467–468).

kairouanais du *Kitāb al-aṣl* à l'*opus magnum* du cadi al-Nu'mān, ses *Da'ā'im al-islām* [Table 2].

Table 2: Comparaison des positions ismā'iliennes, hanafites et mālikites sur l'affranchissement.

al-Nu'mān, <i>Da'ā'im al-islām</i>	al-Šaybānī, <i>Kitāb al-aṣl</i>	Saḥnūn b. Sa'īd, <i>al-Mudawwana</i>
La recherche de l'agrément de Dieu (<i>li-waġh Allāh</i>) est une condition de l'affranchissement. ^a	Abū Ḥanīfa ne fait pas de la recherche de l'agrément de Dieu une condition de <i>sine qua non</i> de l'affranchissement ; cependant, l'agrément de Dieu est systématiquement évoqué en parallèle de l'affranchissement.	Mālik ne fait pas de la recherche de l'agrément de Dieu une condition de l'affranchissement et elle n'est jamais évoquée dans la <i>Mudawwana</i> .
Tout affranchissement n'est effectif qu'après que le maître a pris possession de l'esclave. ^b	Abū Ḥanīfa considère que tout affranchissement n'est effectif qu'après que le maître a pris possession de l'esclave. ^c	Mālik considère qu'un homme peut prononcer l'affranchissement de l'esclave avant l'acquisition de celui-ci. ^d
Si un homme dit : « Si j'achète un esclave, il sera affranchi pour l'agrément de Dieu (<i>li-waġh Allāh</i>) », alors l'affranchissement n'est pas autorisé. ^e	Abū Ḥanīfa n'autorise pas l'affranchissement dans ce cas de figure et la vente n'est pas valide. ^f	Mālik autorise l'affranchissement dans ce cas de figure et la vente est valide. ^g
Si un homme affranchit une partie d'un esclave lui appartenant, alors l'esclave est libre. ^h	Abū Ḥanīfa va dans le même sens. ⁱ	Mālik va dans le même sens. ^j
Si un homme affranchit un esclave au moment de sa mort et que la dette de cet homme équivaut à la valeur de l'esclave, alors l'esclave doit en ce cas être vendu pour couvrir la dette et il n'est pas affranchi. ^k	Abū Ḥanīfa considère que l'affranchissement n'est pas autorisé !	Mālik considère que l'affranchissement n'est pas autorisé. ^m
Quiconque entre en possession d'un parent qui se trouve dans les degrés prohibés, alors cette personne devient libre. ⁿ	Abū Ḥanīfa va dans le même sens. ^o	Mālik considère que seuls les parents biologiques et les frères et sœurs deviennent libres. ^p
Si l'homme dit à son esclave : « Tout enfant que tu mettras au monde sera libre », alors l'enfant	Abū Ḥanīfa autorise également l'affranchissement de l'enfant à sa naissance.	Mālik autorise également l'affranchissement de l'enfant à sa naissance.

Table 2: (continued)

al-Nu'mān, <i>Da'ā'im al-islām</i>	al-Šaybānī, <i>Kitāb al-aṣl</i>	Saḥnūn b. Sa'īd, <i>al-Mudawwana</i>
sera libre à sa naissance. De la même façon si elle accouche de jumeaux. ^q	Il autorise l'affranchissement des jumeaux. ^r	Il ne semble pas autoriser l'affranchissement des jumeaux. Saḥnūn enregistre des avis juridiques d'Ibrāhīm al-Naḥā'ī et Ibn Sīhāb (m. 124/742) autorisant l'affranchissement des jumeaux. ^s

^aal-Nu'mān 1965 : 303. ^bal-Nu'mān 1965 : 304. ^cVoir notamment Ms. Raqqāda, 1-265 : f21a. ^dSaḥnūn 1994, II : 387-388.^eal-Nu'mān 1965 : 304. ^fMs. Raqqāda, 1-265 : f7a-b. ^gSaḥnūn 1994, II : 388. ^hal-Nu'mān 1965 : 304. ⁱMs. Raqqāda, 1-265 : f10b. ^jSaḥnūn 1994, II : 420. ^kal-Nu'mān 1965 : 305. ^lMs. Raqqāda, 1-265 : f3a. ^mSaḥnūn 1994, II : 412-413. ⁿal-Nu'mān 1965 : 308. ^oMs. Raqqāda, 1-265 : f2a. ^pSaḥnūn 1994, II : 427-428. ^qal-Nu'mān 1965 : 308. ^rMs. Raqqāda, 1-265 : f23a. ^sSaḥnūn 1994, II : 431-432.

Cette comparaison des positions ismā'īliennes, ḥanafites et mālikites sur l'affranchissement conduit à formuler une double observation. Tout d'abord, le droit ismā'īlien sur l'affranchissement est extrêmement proche du droit sunnite (ḥanafite et mālikite) ; les différences sont marginales et portent notamment sur la question de la recherche de l'agrément de Dieu comme condition ou non de l'affranchissement. Mais si certaines questions font consensus entre mālikites et ḥanafites—tous refusent par exemple d'entériner l'affranchissement de l'esclave prévu par le maître à sa mort alors qu'il a contracté une dette équivalente à sa valeur—, d'autres font l'objet de divergences que nous avons déjà soulignées. En cas de divergence entre ces deux doctrines sunnites, l'avis du cadi al-Nu'mān correspond systématiquement à la position ḥanafite. C'est le cas notamment de l'affranchissement de l'esclave avant la possession effective par le maître ou de l'affranchissement automatique d'un esclave entrant en possession d'un parent qui se trouverait dans les degrés prohibés par le mariage.

En outre, al-Šaybānī et le cadi al-Nu'mān s'appuient sur des sources identiques. La tradition grâce à laquelle al-Šaybānī justifie l'affranchissement automatique d'un esclave appartenant aux degrés familiaux prohibés de son maître (*man mullika dā rāhīm min-hu mahram fa-huwa ḥurr*) se retrouve *in extenso* dans les *Da'ā'im al-islām* d'al-Nu'mān—seules les chaînes de transmission diffèrent ici.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Dans le *Kitāb al-aṣl*, Abū Yūsuf transmet une première tradition remontant au Prophète et al-Šaybānī une seconde remontant à 'Abd Allāh b. Ma'sūd (m. 32/650). Dans les *Da'ā'im al-islām*, seuls les transmetteurs sont cités. Il s'agit de 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), Abū Ḥāfiẓ Muḥammad al-Bāqir (m. 114/732) et Abū 'Abd Allāh Ḥāfiẓ al-Šādiq (m. 148/765).

Ailleurs, sur la question de savoir s'il est autorisé d'enterrer l'affranchissement d'un esclave au moment de la mort de son maître alors que celui-ci a contracté une dette, al-Nu'mān transmet une tradition remontant à Ḥa'far al-Ṣādiq (m. 148/765).¹⁸⁹ L'usage de cette tradition par al-Nu'mān est intéressant pour trois raisons. Tout d'abord, elle est construite sur l'alternance *su'ila* (ou *qīla*) et *qāla*—qui n'est pas sans rappeler l'organisation dialogique du *Kitāb al-asl*—et contraste avec le reste du chapitre qui consiste en une juxtaposition de (courtes) traditions attribuées aux Imāms. Ensuite, elle ne se retrouve pas dans les premiers recueils de hadith chiites ; elle est notamment absente du *Kāfi* d'al-Kulaynī (m. 328/939).¹⁹⁰ Enfin, cette tradition se clôt par une justification d'al-Nu'mān—qui, une nouvelle fois, contraste avec le reste du chapitre—dans laquelle il précise qu'il tire ses enseignements de l'Imām Ḥa'far al-Ṣādiq et que « la *sunna* correspond à ce que dit l'Imām et elle est conforme à sa parole ».¹⁹¹

Ce faisceau d'indices suggère que la doctrine juridique ismā'īlienne sur l'affranchissement élaborée par le cadi al-Nu'mān put être influencé par les textes hanafites transmis à Kairouan, comme celle des mālikites avant lui.¹⁹² L'ensemble de ces observations atteste, en définitive, que les textes juridiques transmis et/ou composés en Ifrīqiya se répondent les uns les autres. Ils témoignent tant d'une forte intertextualité¹⁹³ que d'un processus de construction dialogique des doctrines juridiques où une série de normes circulèrent entre les différents *madhab*-s dans un contexte polémique.

5 Conclusion

Les manuscrits kairouanais placés sous l'autorité nominale d'Asad b. al-Furāt (Ms. Raqqāda 1-264, 1-265, 33-31/22 et 33-1492) constituent d'importants témoignages du

¹⁸⁹ al-Nu'mān 1965 : 305. Sur Ḥa'far al-Ṣādiq voir Buckley 2022.

¹⁹⁰ al-Kulaynī 1986. Sur al-Kulaynī et son *Kāfi* voir Amir-Moezzi, Ansari 2009.

¹⁹¹ al-Nu'mān 1965 : 305.

¹⁹² Ces observations ouvrent la voie à de nouvelles pistes de recherche : al-Nu'mān est considéré par certains d'avoir été d'abord hanafite avant d'adopter l'ismā'īlisme : cela influençait-il sa construction du droit ismā'īlien ? L'influence de la doctrine juridique hanafite pourrait-elle s'expliquer par la « conversion » de juristes hanafite à l'ismā'īlisme ? Ou, alors, est-ce que les ismā'īliens choisirent des éléments du droit hanafite pour des raisons doctrinales ? Si oui, quelles furent ces raisons ?

¹⁹³ Comprise dans le sens défini par G. Genette à savoir « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent, [...] la présence effective d'un texte dans un autre » (Genette 1982 : 8).

madhab—compris comme tradition juridique—ħanafite en Ifrīqiya. Ils attestent la transmission à Kairouan de textes ħanafites, en particulier du *Kitāb al-aṣl*, et montrent que l'autorité juridique d'Abū Ḥanīfa, d'Abū Yūsuf et d'al-Šaybānī y fut reconnue au III^e/IX^e siècle. Afin d'étudier ces manuscrits, nous avons proposé dans cet article une analyse à trois niveaux.

Dans la première partie, nous avons suggéré d'examiner ces manuscrits en tant qu'objets matériels. Nous avons ainsi montré que la mise par écrit des manuscrits de la transmission ifrīqiyyenne du *Kitāb al-aṣl* fut entreprise dès le III^e/IX^e siècle et se poursuivit jusqu'au IV^e/X^e siècle. L'analyse des paratextes de ces manuscrits nous a permis, dans un deuxième temps, d'interroger la formation et l'évolution du *madhab* ħanafite à Kairouan. Ces paratextes attestent d'abord de la pérennité de la tradition juridique ħanafite à Kairouan, depuis la fin du II^e/VIII^e au début du IV^e/X^e siècle. Ils offrent, en outre, la possibilité de reconstituer les cercles savants ħanafites en sortant de la littérature biographique mālikite. Nous avons dès lors souligné que des cercles savants ħanafites se formèrent autour des enseignements d'Asad b. al-Furāt. Nous suggérons que ces cercles, relativement homogènes d'un point de vue doctrinal, étaient organisés autour de la transmission et l'enseignement d'une tradition juridique remontant à Abū Ḥanīfa et ses disciples irakiens.

Quant à l'analyse des textes conservés dans ces manuscrits, elle nous a permis de montrer comment le *Kitāb al-aṣl* avait été mis par écrit et enseigné à Kairouan. Contrairement à la lecture que N. Calder propose de l'histoire de la composition du *Kitāb al-aṣl*, nous concluons que les manuscrits de Kairouan témoignent de la transmission d'un texte fixé dès l'époque de ses transmetteurs, au tournant du III^e/IX^e siècle. L'étude d'une série de questions juridiques portant sur l'affranchissement nous a finalement conduits à poser l'hypothèse que les enseignements ħanafites transmis à Kairouan jouèrent un rôle important dans la construction des doctrines juridiques mālikite et ismā'īlienne.

Ces observations nous aident à mieux comprendre le développement du droit en Ifrīqiya et de comprendre ses liens avec la partie Orientale de l'empire. Les ħanafites élaborèrent, au tournant du III^e/IX^e siècle, une série de livres fixes et reçurent le soutien du pouvoir abbasside. Cette hypothèse avancée par Tillier reposait cependant jusqu'à présent sur les seules sources littéraires. Les manuscrits de Kairouan témoignent pour leur part, de manière documentaire, de la diffusion de ces manuscrits jusqu'au Maghreb—and très vraisemblablement dans d'autres parties de l'empire. À Kairouan, une série d'ouvrages d'al-Šaybānī fut ramenée dans la première moitié du III^e/IX^e siècle par Asad b. al-Furāt, sous la forme d'un ouvrage que la

tradition ultérieure qualifia d'*Asadiyya* pour mieux dissimuler leur contenu. De fait, les œuvres hanafites ramenées par Asad prirent vraisemblablement une place centrale à Kairouan et polarisèrent les débats juridiques, suscitant notamment la composition de la *Mudawwana* qui offrit une alternative mālikite aux questions traitées par al-Šaybānī. Il semble qu'au IV^e/X^e siècle, le droit ismā'īlien repris à son tour le canevas des textes hanafites pour y greffer sa propre construction doctrinale.

Annexes

Annexe 1—Transcription et traduction de Ms. Raqqāda, 32-31/22, f1b, l. 2-4 (= Figure 16)

Ms. 32-31/22, f. 1b, l. 2-4

al-Šaybānī, *Kitāb al-aṣl*
ed. M. Boynukalın, II, p. 279

قلت: أرأيت رجلاً سمع الإمام يقرأ السجدة وليس الرجل معه في الصلاة هل عليه أن يسجدها؟ قال: نعم. قلت: فإن دخل الرجل معه في الصلاة هل عليه أن يسجدها؟ قال: نعم. 2. قلت: أرأيت رجلاً سمع الإمام يقرأ السجدة وليس الرجل معه في الصلاة هل عليه أن يسجدها؟ قال: نعم. قلت: فإن دخل الرجل مع الإمام في الصلاة قبل أن يسجدها فسجدها معه أجزاءه ولم 3. فان دخل الرجل مع الإمام في الصلاة قبل أن يسجدها يجب عليه أن يسجدها إذا فرغ وإن دخل معه بعدهما سجدها فصلٍ مع الإمام الصلاة كلها هل عليه أن يسجدها بعدهما يفرغ [بر] 4. غ من صلاته وقد كان الإمام سجدها قبل أن يدخل هذا الرجل معه في الصلاة قال لا في صلاته؟ قال: لا

Je demandai : Quel est ton avis quant à l'homme qui n'est pas encore entré en prière et qui entend l'imām réciter la prosternation ?¹⁹⁴ Doit-il se prosterner ? Il répondit : Oui. Je demandai : Donc si l'homme entre avec l'imām en prière avant [que l'imām récite] la prosternation et se prosterne avec lui, cela suffit et il ne lui est pas demandé de se prosterner après avoir terminé [sa prière]. Mais s'il entre [avec l'imām en prière] après [que l'imām récite] la prosternation puis, prie avec l'imām la prière tout entière : doit-il se prosterner après avoir terminé sa prière alors que l'imām s'est prosterné avant que cet homme n'entre en prière ? Il répondit : Non.

194 Il s'agit ici de la prosternation pendant la lecture du Coran (*sugūd al-qur'ān*) et non pas de la prosternation comme partie de la prière (*ṣalāt*). Voir à ce sujet Tottoli 1997.

Annexe 2—Transcription et traduction de Ms. Raqqāda, 1-264, f. 1b, l. 6-9 (= Figure 17)

Ms. 1-264, f. 1b, l. 6-9

al-Šaybānī, *Kitāb al-aṣl*
ed. M. Boynukalın, VII., p. 286

6. وكل طايفة منهم وقوفا ردا لهم ايكون الحكم عليهم سوا
قال نعم ○ قلت اريت ان اصابوا الاموال ولم يقتلوا هل تقطع
أرجلهم من خلاف ولا يقتلون؟ قال: نعم
7. ايديهم وارجلهم من خلاف ولا يقتلون قال نعم ○ قلت اريت
ان قتلوا ولم يصيروا او ان يقتلوا ولا يقطع ايديهم وارجلهم
إلى أهله ثم أتى بهم الإمام بعد ذلك، هل تقطع أيديهم وأرجلهم
من خلاف؟ قال: لا. قلت: لم؟ قال: لأنهم قد تابوا وأصلاحوا ودردوا
الأموال إلى أهلهما، وذلك لقوله تعالى إلـا الـذـيـن تـابـوا مـن قـبـلـهـنـاـ تـقـدـرـوـاـ عـلـيـهـمـ

8. ○ قلت اريت ان قتلوا واصروا الاموال ثم تابوا وأصلاحوا
فردوا الاموال الى اهلهما ثم اتى بهم الإمام بعد ذلك هل تقطع
9. ايديهم وارجلهم قال لا ○ قلت لم قال لأنهم قد تابوا
واصروا وردوا الاموال وذلك لقول الله الا الذين تابوا من قبل
ان تقد

Je demandai : Quel est ton avis quant à ceux qui s'accaparent les biens sans tuer [les propriétaires] ? Leur coupe-t-on les mains et les jambes antagonistes sans les tuer ? Il répondit : Oui. [Je demandai : Quel est ton avis quant à ceux qui tuent sans s'accaparer des biens ou ceux qui tuent et qu'ils ne coupent pas les mains et les jambes] Je demandai : Quel est ton avis quant à ceux qui tuent, s'accaparent des biens puis se repentissent, se montrent vertueux et rendent les biens à leurs propriétaires ? Si, après cela, l'imām les assaille, leur coupe-t-on les mains et les jambes antagonistes ? Il répondit : Oui. Je demandai : Pourquoi ? Il répondit : Parce qu'ils se sont repentis, se sont montrés vertueux et ont rendu les biens à leurs propriétaires ; cela va dans le sens de Sa parole—Exalté soit-il !—: Exception faite pour ceux qui se repentissent avant que vous ayez pouvoir sur eux.

Annexe 3a—Transcription et traduction de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 2a, l. 15-18 (= Figure 18)

Ms. 1-265, f. 2a, l. 15-18

al-Šaybānī, *Kitāb al-aṣl*
ed. M. Boynukalın, V., p. 67-68

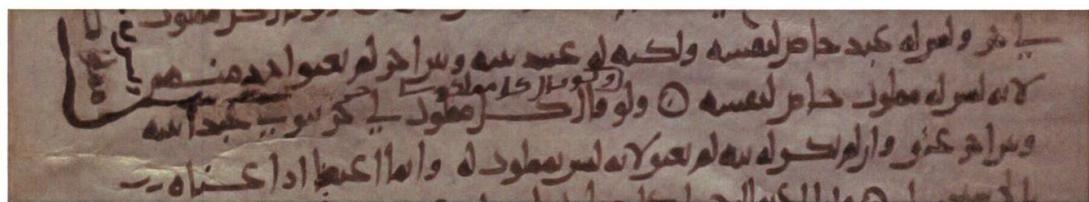
15. ○ باب عتق ذوي الأرحام
16. أبو يوسف عن عطاء بن عجلان عن عبد الله بن أبي ملية عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من ملك ذا رحم محرم فهو حر
17. وسلم انه قال من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر
18. ○ محمد عن أبي يوسف عن الحسن بن عمار عن الحكم عن عبد الله بن مسعود أنه قال: من ملك ذا رحم محرم فهو حر
19. محمد عن أبي يوسف عن محمد بن سالم عن عامر الشعبي عن عمر بن الخطاب أنه قال: من ملك ذا رحم محرم فهو حر
20. ○ أبو حنيفة ومسعر بن كدام

Chapitre sur l'affranchissement d'un parent qui se trouve dans les degrés prohibés

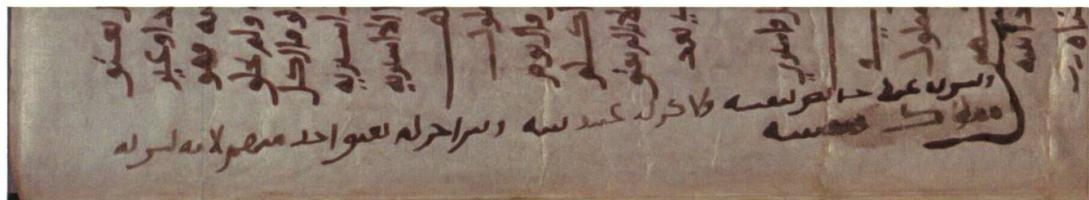
Muhammad d'après Abū Yusūf d'après 'Atā' b. 'Aqlān d'après 'Abd Allāh b. Abī Malayka d'après 'Ā'iša d'après l'Envoyé de Dieu—que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui !—: Quiconque entre en possession d'un parent qui se trouve dans les degrés prohibés, cette personne devient libre.

Muhammad d'après Abū Yusūf d'après al-Hasan b. 'Imāra d'après al-Hakam d'après 'Abd Allāh b. Mas'ūd : Quiconque entre en possession d'un parent qui se trouve dans les degrés prohibés, cette personne devient libre. Muhammad d'après Abū Yusūf d'après Muḥammad b. Sālim d'après 'Āmir al-Šā'bī d'après 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb : Quiconque entre en possession d'un parent qui se trouve dans les degrés prohibés, cette personne devient libre.

Annexe 3b—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 4b, l. 19-21



Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f4b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

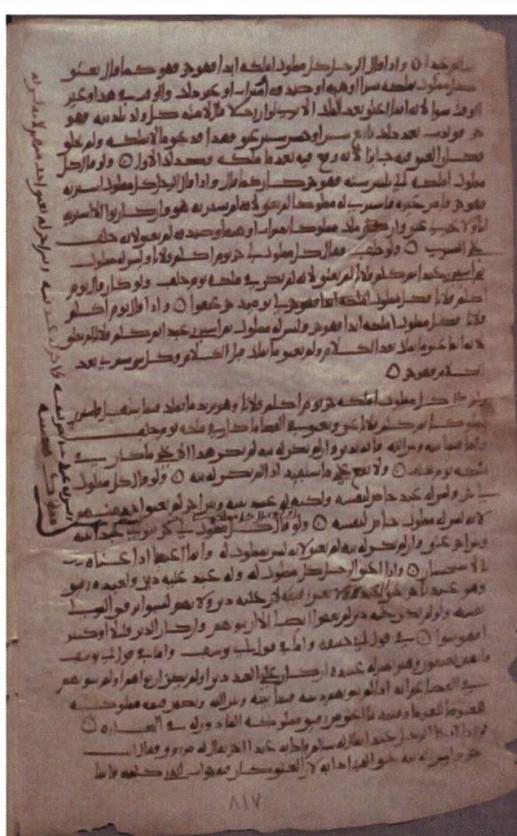


Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f4b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

19. لي حر وليس له عبد خاص لنفسه ولكن له عبيد بيته وبين آخر لم يعتق أحد منهم

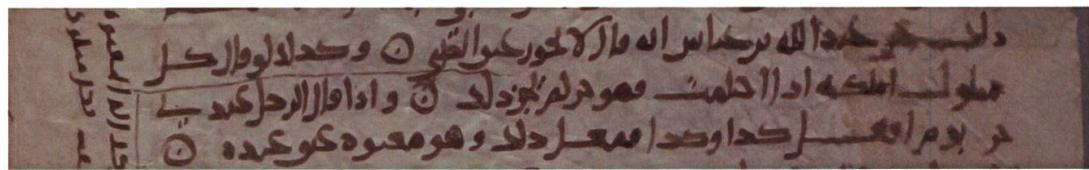
20. لانه ليس له مملوك خاص لنفسه / ولو قال كل مملوك لي حر وليس له عبد خالص لنفسه ولكن له عبيد بيته وبين آخر لم يعتق أحد منهم لانه ليس له مملوك لنفسه ولو قال كل مملوك لي حر ينوي عبد بيته

21. وبين آخر عتق وان لم تكن له نية لم يعتق لانه ليس ب المملوك له وانما اعتقنا اذا عناء¹⁹⁵

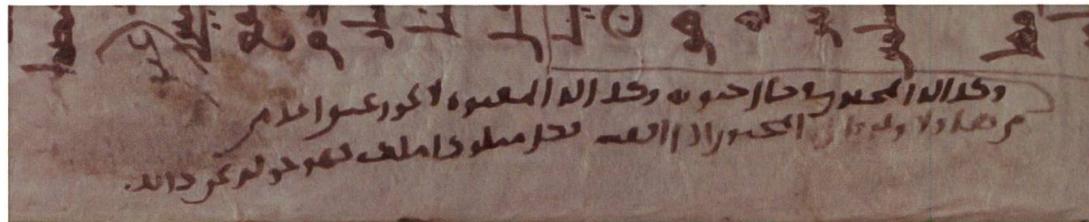


195 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 77-78.

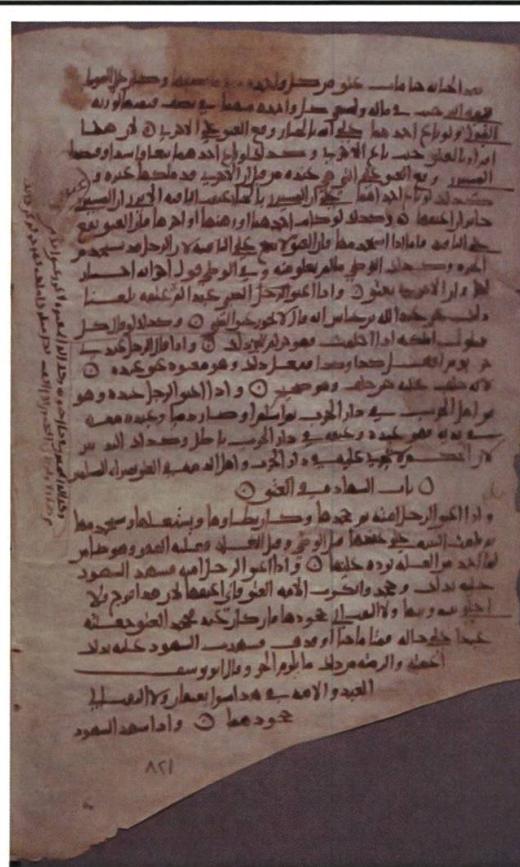
Annexe 3c—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 6b, l. 11-13



Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f6b, détails © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.



Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f6b, détails © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

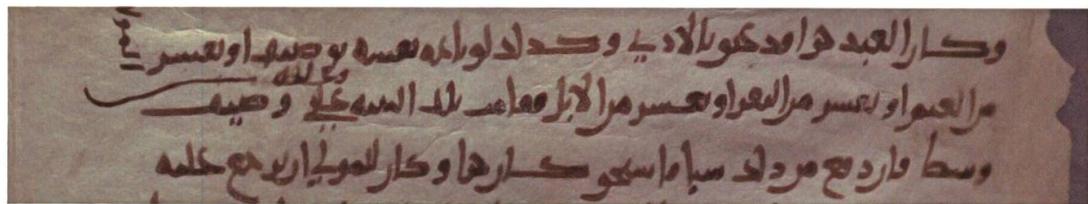


11. ذلك عن عبد الله بن عباس انه قال لا يجوز عتق الصبي ①
وكذلك لو قال كل

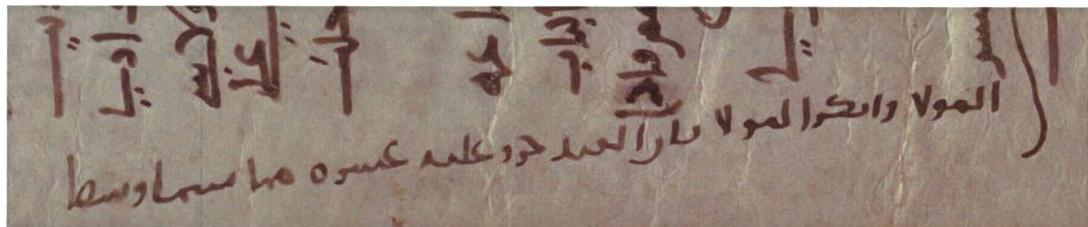
12. مملوك املكه اذا احتلمت فهو حر لم يجز ذلك/وكذلك
المجنون في حال جنونه وكذلك المعتوه لا يجوز عتق احد من
من هاولا ولو قال المجنون اذا افقت فكل مملوك املك فهو حر لم
يجز ذلك ① اذا قال الرجل عبدي

13. حريوم افعل كذا وكذا ففعل ذلك وهو معتوه عتق عبده ②¹⁹⁶

Annexe 3d—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 7b, l. 14-16



Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f7b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

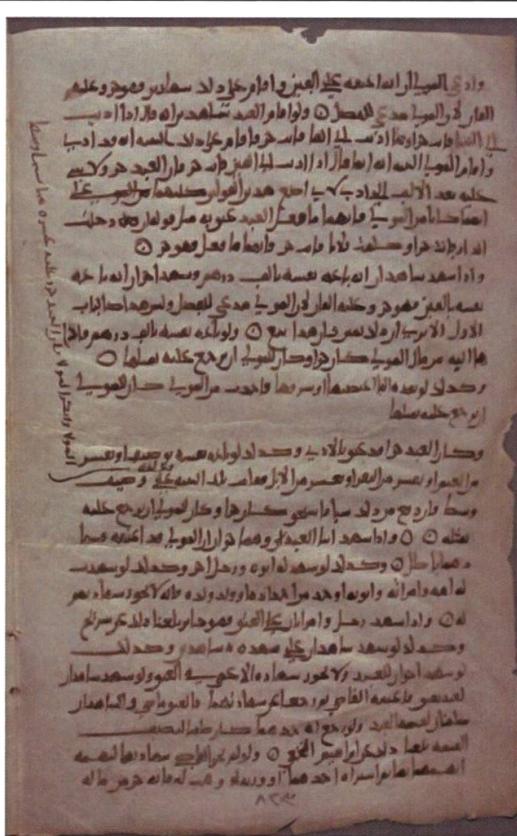


Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f7b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

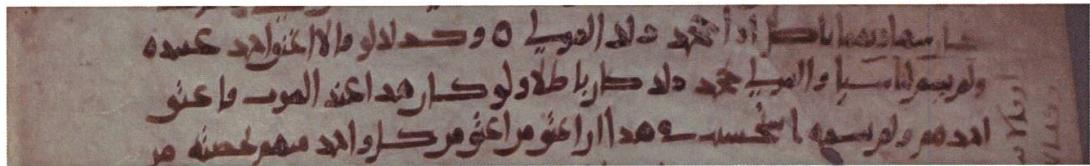
14. وكان العبد حرًا قد عتق بالآدي وكذلك لو باعه نفسه بوصيف او بعشر

15. من الغنم او بعشر من البقر او بعشر من الابل فقامت تلك البينة على /وعليه المولا وانكر المولا فان العبد حر وعليه عشرة مما سما وسطا وصيف

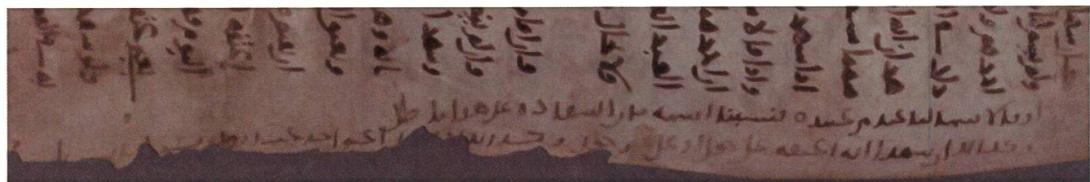
16. وسط فان دفع من ذلك شيئا فاستحق كان حرًا وكان للمولي ان يرجع عليه¹⁹⁷



Annexe 3e—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 8b, l. 2-4



Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f8b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

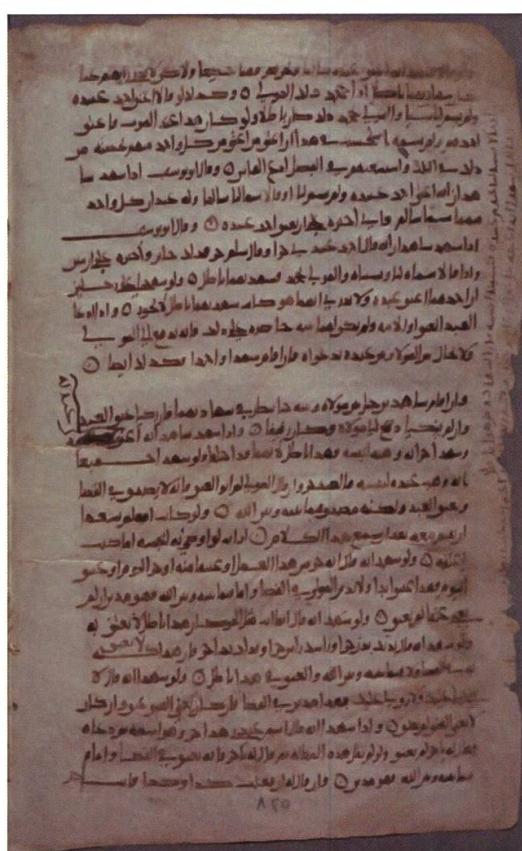


Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f8b, détails © Al-Maḥbar
al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

2. كان شهادتهما باطل اذا جحد ذلك المولى ° وكذلك لو قالا اعتقد
احد عبيده

3. ولم يسم لنا شيئاً / او قالاً سما لنا عبد من عبيده ففسينا اسمه
فكان الشهادة على هذا باطل وكذاك ان شهدا انه اعتقه على جعل
او على غير جعل وكذاك اذا [قالاً] اعتقد احد عبيده ولم يسم لنا
شيئاً والمولى يجحد ذلك كان باطلما ولو كان هذا عند الموت
فاعتق

4. احدهما ولم يسمه استحسن في هذا ان اعتقد من كل واحد منهم بحصته من ¹⁹⁸



Annexe 3f—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 11b, l. 8–10

وَصَدَّ مُوسَى (وَمَا) كَفَرَ - حَمْسَلَ كَفَرَ حَسْمَلَهُ فَوْصَلَهُ اَدَادَهُ هَدَدَهُ الْعَادَرَهُ كَلَّا
كَفَرَهُ كَهَلَلَهُ - كَلَّا وَرَسَادَهُ وَسَلِمَهُ اَفَلَهُ - كَهَلَلَهُ كَدَادَهُ اَوَهُ فَعَصَتَهُ
دَلَّهُ دَلَّهُ وَهُوَ الْمُصَدَّهُ - مَرَصَدَهُ وَهُوَ دَادَهُ اَوَهُ - الْمَهُ طَرَسُوَيَهُ مَلَّهُ هَرَعَهُ

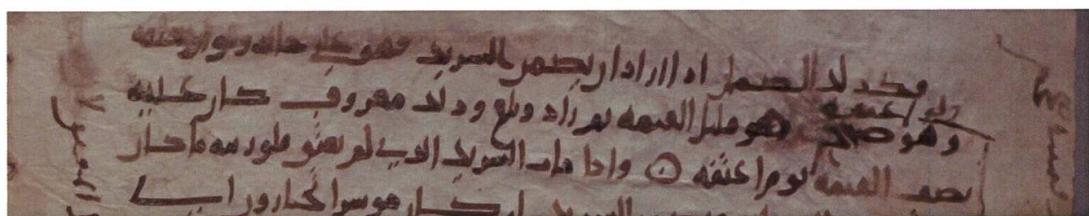
Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f11b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥtūṭāt.

Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f11b, détails © Al-Maḥbar al-watanī li-ṣiyāḥa wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥtūtāt.

8. وكانت موسرا يوم اعتدت نصيبك قيمة نصيبي منها فقومت أنا وانت هذه الخادم
9. قيمة عدل علي رضائي ورضاك وتسليمنا فيبلغت قيمتها كذا وكذا
10. فكان الذي يصيبي من قيمة هذه الخادم المسممة في هذا الكتاب كذا وكذا فقبضت
11. ذلك منك وهو النصف من قيمتها وهو كذا وكذا وبريت الي منه فلم يبق لي قبلك من قيمة 199

199 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 101.

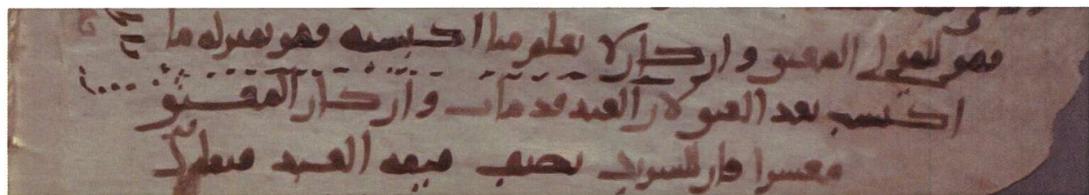
Annexe 3g—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 12b,
l. 1-3, 16-18



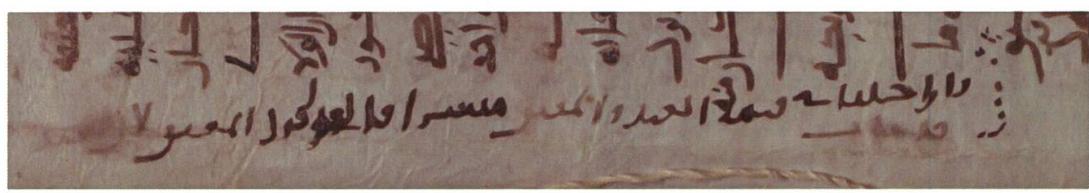
Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f12b, l. 1-3. © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.



Correction en marge du saut du même au même (l. 1-3) dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f12b, détails
© Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

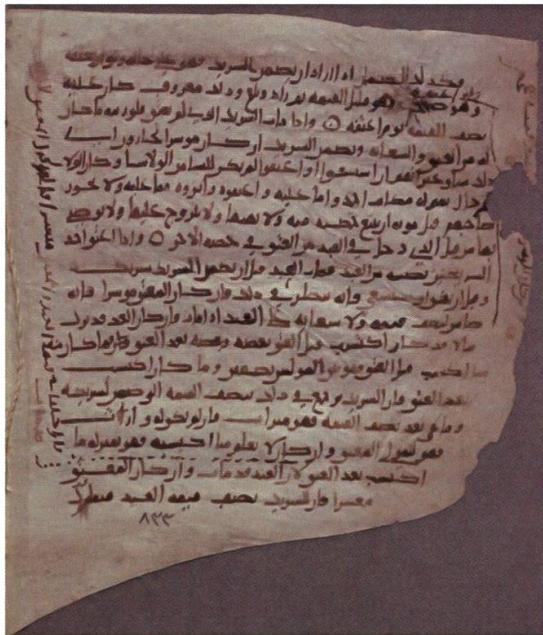


Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f12b, l. 16-18. © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.



Correction en marge du saut du même au même (l. 16-18) dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f12b, détails
© Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

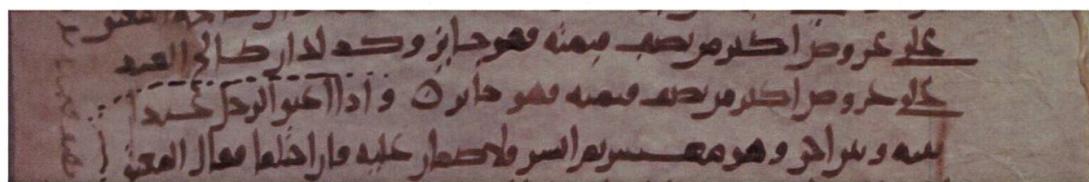
1. فكذلك الضمان اذا اراد ان يضمن الشريك فهو علي حاله ولو ان يضمنه
2. ولو اعتقه¹ وهو صحيح/ثم كان للشريك ان يضمنه] نصف قيمته صحيحـا [لو اعتقه²] وهو قليل القيمة ثم زاد وبلغ وذلك معروف كان عليه
3. نصف القيمة يوم اعتقه \ominus واذا مات الشريك الذي لم يعتق فلورثته ما كان²⁰⁰
- [...]
16. فهو للمولي المعتق وان كان لا يعلم متا اكتسبه فهو بمنزلة ما
17. اكتسب بعد العتق/وان اختلافا في قيمة العبد والمعتق معسرا فالقول قول المعتق لان العبد قد مات وان كان المعتق
18. معسرا فان للشريك نصف قيمة العبد فيما[[لم]]/[تراءك²⁰¹]



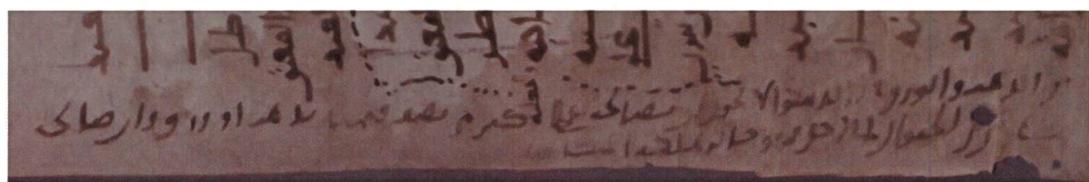
200 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 103.

201 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 103–104.

Annexe 3h—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 13a, l. 6-8

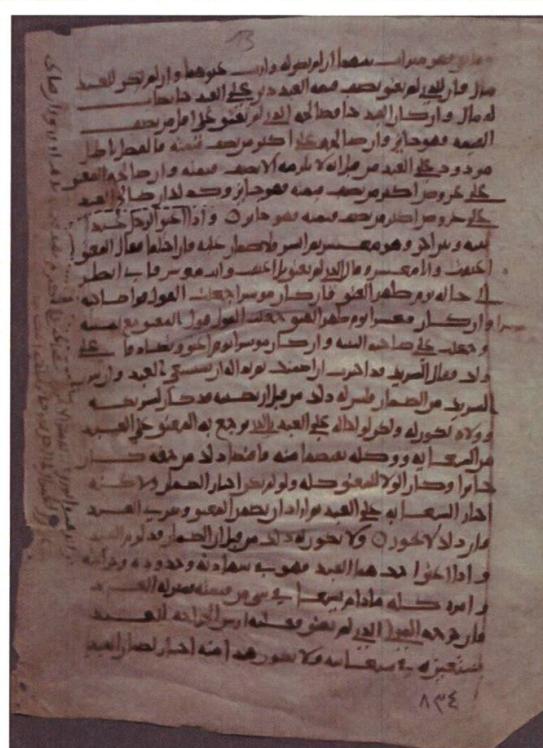


Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f13a, l.6-8. © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.



Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f13a, détails © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

6. على عروض اكثر من نصف قيمته فهو جائز وكذلك ان صالح العبد
7. على عروض اكثر من نصف قيمته فهو جائز²⁰²/والذهب والورق في ذلك سوا لا يجوز ان يصالح على اكثر من نصف قيمته بذهب او ورق وان صالحه على شيء من الحيوان الى اجل فهو حاله بملكه المكتابة واذا اعتق الرجل عبده
8. بيته وبين اخر وهو معسر ثم ايسر فلا ضمان عليه فان اختلفا فقال المعتق



202 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 104.

Annexe 3i—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 18b, l.

18-20

السابة العور مرضده الرحال حار و اسْهاده على الشهادة ^{مع}
 العوجاره ^و ولو سعد حار مرضده رحال و امرأه و سعدنا امرأه ^{لأن}
 و اهل كل مرضده رحال امرأه احدها ساره حارا ^و فار مرضده

Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f18b, l. 18-20. © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

السابة العور مرضده الرحال حار و اسْهاده على الشهادة ^{مع}
 العوجاره ^و ولو سعد حار مرضده رحال و امرأه احدها ساره حارا

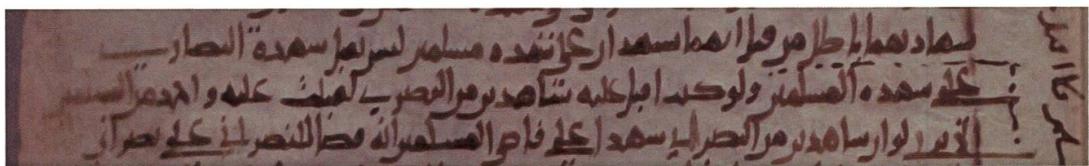
Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f18b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

18. النساء في العتق مثل شهادة الرجال جايز والشهادة على
 الشهادة في
 19. العتق جايزه ^و ولو شهد رجالن على شهادة رجلين/ان
 فلان اعتقد عبده كان ذلك جاز وكذاك لو شهد رجالن على
 شهادة رجل ^و امراتين او شهدتا امراتان
 20. ورجل على شهادة رجلين ان موليه اعتقده كان هذا جايزا
^و فان شهد ²⁰³

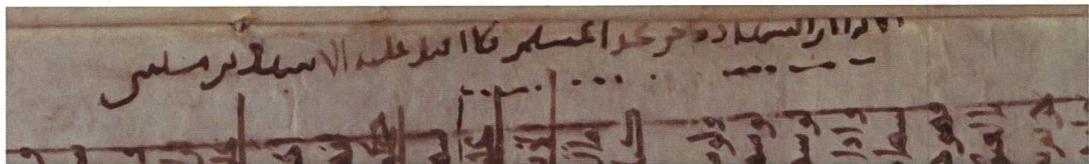
الله يحيى العهد ملائكة اهل العرش اولى السعدوك ومحشه على مار حاصه
 ملائكة اهل العرش اولى السعدوك ومحشه على مار اهل العرش
 ملائكة اهل العرش اولى السعدوك ومحشه على مار اهل العرش
 حار السهود كلية الله تحيي طلاق اوساعدون العبيز حارها
 احدها فار لد حار كلهم فار مرضده احصه وحدا وغدارمه ^و
 وحدل لوا وار الله ار لد اه اكعنه لكته وار لد حارها
 وار الله السهابه او حصله السهابه واحد فنه سمع ^و
 لسرد في العهد دار دار اه اكعنه فار لد حار كلهم جارها فار مرضده
 الله تله وحدل لوا اه اكعنه اه
 وحدل لوا اه اكعنه اه
 وانه سار العوجاره وحدل لامن على مولده حارها
^و
 وحدل لوا اه اكعنه اه
 لامن دهه دار دار دار دهه دار دهه دار دهه دار دهه دار دهه
 شهاده وحدل لوا اه اكعنه دار دهه دار دهه دار دهه دار دهه
 سهاده وحدل لوا اه اكعنه دار دهه دار دهه دار دهه دار دهه
 سهاده وحدل لوا اه اكعنه دار دهه دار دهه دار دهه دار دهه
 سهاده وحدل لوا اه اكعنه دار دهه دار دهه دار دهه دار دهه
 سهاده وحدل لوا اه اكعنه دار دهه دار دهه دار دهه دار دهه
 السابة العور مرضده الرحال حار و اسْهاده على الشهادة ^{مع}
 العوجاره ^و ولو سعد حار مرضده رحال و امرأه و سعدنا امرأه ^{لأن}
 و اهل كل مرضده رحال امرأه احدها ساره حارا ^و فار مرضده

203 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 119.

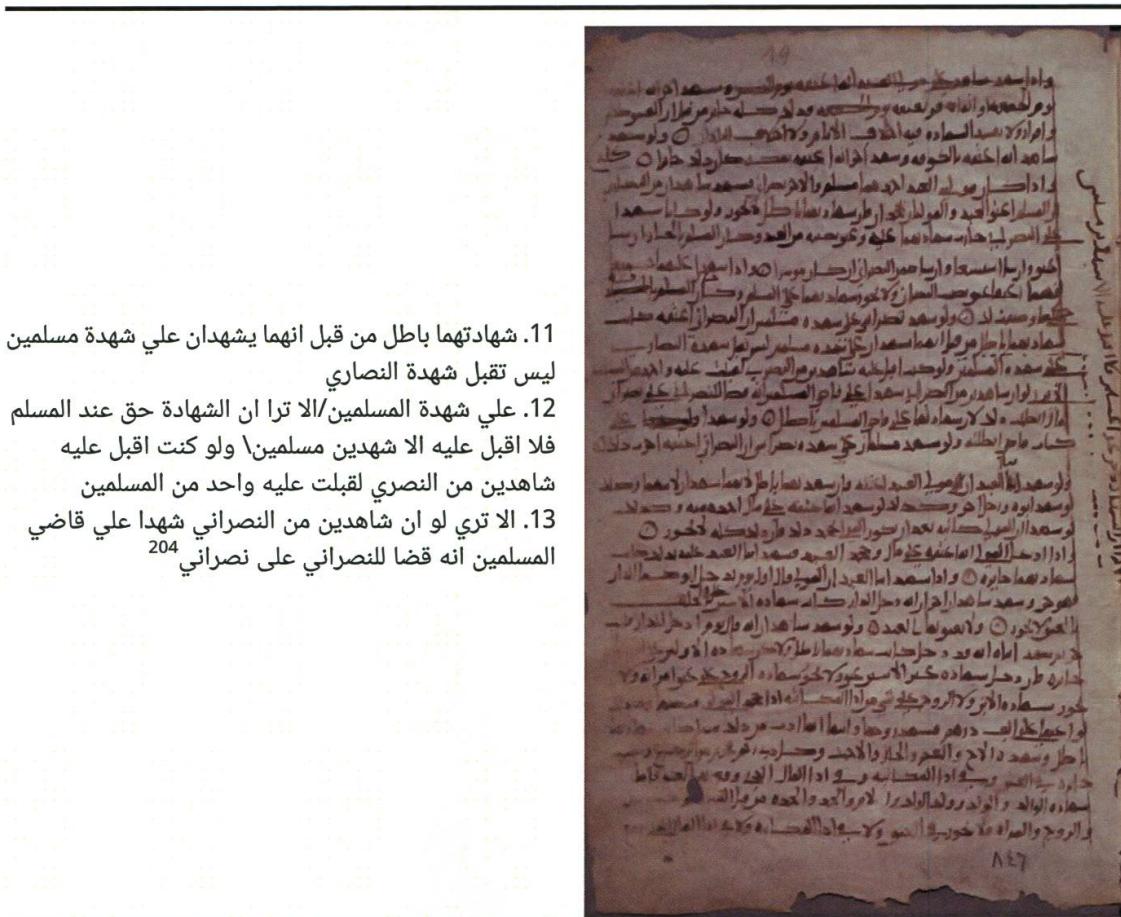
Annexe 3j—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 19a, l. 11–13



Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f19a, l. 11-13. © Al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūtāt.

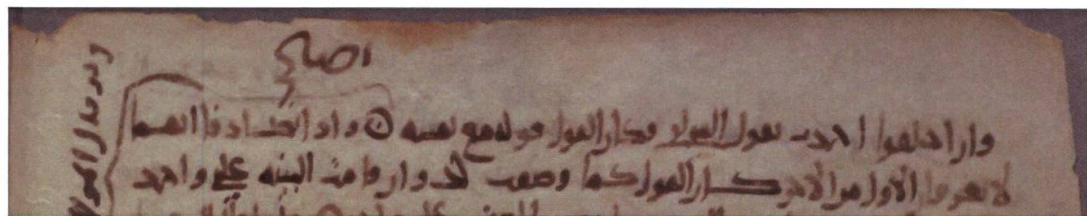


Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f18b, détails © Al-Maḥbar al-watanī li-sīyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥtūtāt.

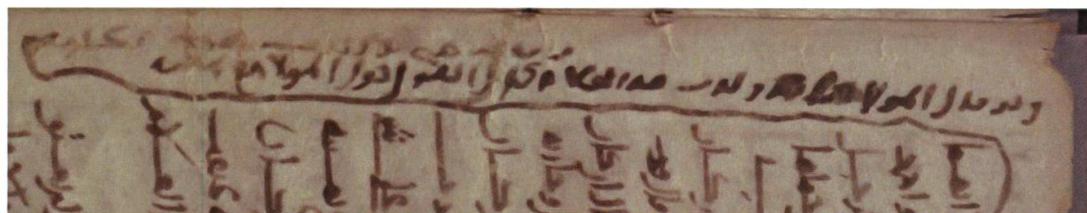


204 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 120.

Annexe 3k—Saut du même au même de Ms. Raqqāda, 1-265, f. 21b, l. 1-2

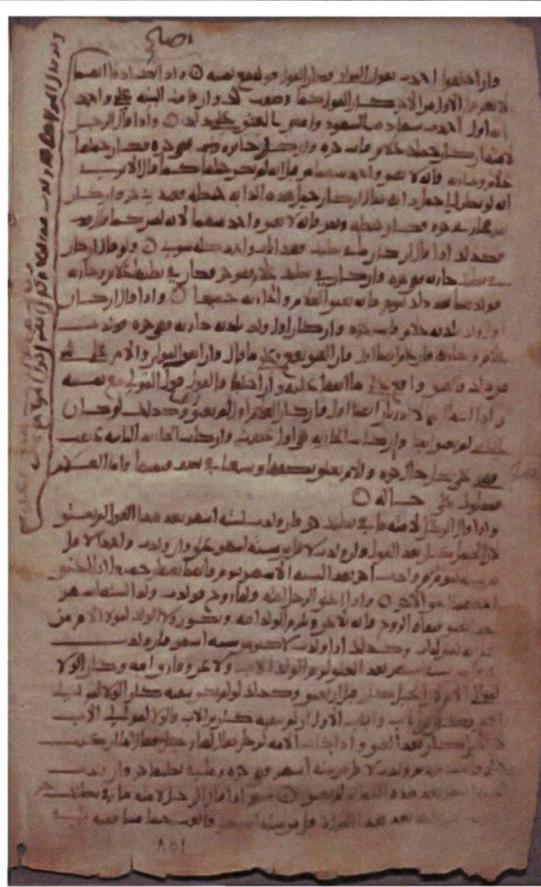


Saut du même au même corrigé dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f21b, l. 1-2. © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.



Correction en marge du saut du même au même dans le Ms. Raqqāda, 1-265, f21b, détails © Al-Maḥbar al-waṭanī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt.

1. وان اختلفوا اخذت بقول المولى فكان القول قوله مع يمينه /
ولو قال المولا [...] ولدت هذا الغلام كان القول قوله مع المولى مع
يمينه ① و اذا تصادقا انهما
2. لا يعرفان الاول من الاخر كان القول كما وصفت لك وان
قامت البينة على واحد²⁰⁵



205 Correspond à al-Šaybānī 2012, V : 127–128.

Remerciements: Cet article doit énormément à Mathieu Tillier pour l'excellence de ses conseils et le partage de son savoir. Nous remercions Wissam Halawi de nous avoir suggéré de publier ce travail ainsi que pour sa précieuse relecture. Nous adressons également nos remerciements à Umberto Bongianino et Athina Pfeiffer pour leurs remarques et conseils avisés.

Bibliographie

- Abd-Allah Wymann-Landgraf, Umar F. (2013) : *Mālik and Medina. Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden-Boston : Brill.
- Abū l-‘Arab, Muḥammad b. Tamīm al-Tamīmī (1915-1920) : *Kitāb ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqiya*. Éd. M. Ben Cheneb. Paris : Ernest Leroux.
- Amir-Moezzi, Ali / Ansari, Hassan (2009) : « Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son *Kitāb al-Kāfi*. Une introduction », *Studia Iranica*, 38 : 191-247.
- Arcas Campoy, María (2002) : *Kitāb al-Wādiḥa (Tratado jurídico), fragmentos extraídos del Muntajab al-ahkām de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Avila, María Luisa (2020) : « al-Khushanī, Ibn Ḥārith », *Encyclopedia of Islam. Three*. Online.
- Ażamī, Muhammad (1977) : *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Indianapolis : American Trust Publications.
- Bahri, Fathi (2006) : *Les hommes du pouvoir et les hommes du savoir en Ifrīqiya aglabide (184-296/800-909)*, Tunis : Institut National du Patrimoine.
- Bayram, Muḥammad Bek (1897) : « al-Qayrawān », *al-Muqtaṭaf* : 241-246.
- Bongianino, Umberto (2017) : *The Origin and Development of Maghribī Round Scripts. Arabic Palaeography in the Islamic West (4th/10th-6th/12th Centuries)*. PhD Thesis. Oxford : University of Oxford.
- Bouchiba, Farid (2013) : « Cimetières et opérations funéraires en al-Andalus : Ǧimmīs et non-musulmans face à la mort. Étude de cas à partir du *Kitāb al-ğanā’iz* de la *Mustaḥrağā* al-‘Utbī (m. 255-869) et de son commentaire *al-Bayān wa-l-taḥṣīl* d’Ibn Rušd al-Ǧadd (m. 520/1126) », in *The Legal Status of Ǧimmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*. Éd. M. Fierro, J. Tolan. Turnhout : Brepols. 215-242.
- Brockopp, Jonathan (1999) : « Literary Genealogies from the Mosque-Library of Kairouan », *Islamic Law and Society*, 6 : 393-402.
- Brockopp, Jonathan (2000) : *Early Mālikī Law: Ibn ‘Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence*. Leyde-Boston-Cologne : Brill.
- Brockopp, Jonathan (2008) : « Asad b. al-Furāt », *Encyclopedia of Islam, Three*. Online.
- Brockopp, Jonathan (2011) : « Contradictory Evidence and the Exemplary Scholar: The lives of Sahnun b. Sa’id (d. 854) », *International Journal of Middle East Studies*, 43.1 : 115-132.
- Brockopp, Jonathan (2013) : « Saḥnūn b. Sa’id » in: *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*. Ed. O. Arabi, D. S. Powers, S. A. Spectorsky. Leiden-Boston : Brill, 65-84.
- Brockopp, Jonathan (2014) : « Saḥnūn’s *Mudawwana* and the piety of the ‘Shariah-minded’ » in: *Alta Essays in Honor of Bernard Weiss*. Ed. K. Reinhart, R. Peteers. Leiden : Brill, 129-141.
- Brockopp, Jonathan (2017) : *Muhammad’s Heirs. The Rise of Muslim Scholarly Communities*, 622-950. Cambridge : Cambridge University Press.
- Buckley, Ron P. (2022) : « Ja’far al-Ṣādiq », *Encyclopedia of Islam. Three*. Online.
- Calder, Norman (1993) : *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford : Clarendon Press.

- Calderini, Simonetta (2018) : « 'Leading from the Middle': Qādī al-Nu'mān on Female Prayer Leadership » in: *The Fatimid Caliphate. Diversity of Traditions*. Éd. F. Daftary, S. Jiwa. London : I. B. Tauris, 94-117.
- Chaumont, Eric (1960-2005) : « al-*Shaybānī* », *Encyclopédie de l'Islam* : IX, 405-406.
- al-Dabbāg, Abū Zayd 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad (1968) : *Ma'ālim al-īmān fī ma'rīfat ahl al-Qayrawān*. Éd. I. Šabbūh. Le Caire : Maktabat al-Ḥāniğī.
- al-Ḏahabī, Šams al-Dīn (s.d) : *Siyar a'lām al-nubalā'*. Éd. Šu'ayb al-Arnā'ūt, Baššār 'Awwād Ma'rūf et. al. Beyrouth : Mu'assasat al-risāla.
- Déroche, François (2005) : *Islamic Codicology: An Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Scripts*. London : Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.
- De Smet, Daniel (1995) : « Comment déterminer le début et la fin du jeûne de Ramadan ? Un point de discorde entre sunnites et ismaéliens en Égypte fatimide », in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Éd. U. Vermeulen, D. De Smet. Louvain : Peeters, 71-84.
- Ducène, Jean-Charles (2006) : « Certificats de transmission, de lecture et d'audition : exemples tirés d'un ms. du K. Ğamāl al-Qurrā' wa Kamāl al-Iqrā' de 'Alām al-Dīn al-Sāḥawī」, *Arabica*, 53/2 : 281-290.
- Dutton, Yasin (1994) : « Review of *Studies in Early Muslim Jurisprudence* by N. Calder », *Journal of Islamic Studies*, 5/1 : 102-108.
- Dutton, Yasin (1996) : « 'Amal vs. Ḥadīt in Islamic Law: the Case of Sadl al-Yadayn (Holding one's Hand by One's Sides) when Doing the Prayer », *Islamic Law and Society*, 3/1 : 13-40.
- Dutton, Yasin (2022) : *Early Islam in Medina. Mālik and His Muwattā'*. Londres, New-York, Oxford, New Dehli, Sydney : Bloomsbury Academic.
- El Shamsy, Ahmed (2007) : « The First Shāfi'i: The Traditionalist Legal Thought of Abū Ya'qūb al-Buwaytī (d. 231/846) », *Islamic Law and Society*, 14 : 301-341.
- El Shamsy, Ahmed (2012) : « Al-Shāfi'i's Written Corpus: A Source-Critical Study », *Journal of the American Oriental Society*, 132.2 : 199-220.
- El Shamsy, Ahmed (2016) : « *Al-Asl*, by Muḥammad b. al-Hasan al-Shaybānī. Edited by Mehmet Boynukalın. Qatar: Wizārat al-Awqāf and Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012. 13 volumes. \$150 (cloth). Reviewed by Ahmed El Shamsy, The University of Chicago », *Journal of Near Eastern Studies*, 75/1 : 194-196.
- Fernández Félix, Ana (1960-2005) : « al-'Utbī », *Encyclopédie de l'Islam*.
- Fernández Félix, Ana (2003) : *Cuestiones legales del islam. La 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andaluza*. Madrid : Consejo superior de investigaciones científicas.
- Fierro, Maribel (1987) : « La polémique à propos de *raf' al-yadayn fil-ṣalāt* dans al-Andalus », *Studia Islamica*, 65 : 69-90.
- Fierro, Maribel (2005a) : « Proto-Malikis, Malikis, and reformed Malikis in al-Andalus », in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Éd. P. Bearman, R. Peters and F. E. Vogel. Cambridge : Harvard University Press, 57-76.
- Fierro, Maribel (2005b) : « Why and How Do Religious Scholars Write About Themselves? The Case of the Islamic West in the Fourth/Tenth Century », *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 58 : 403-23.
- Fierro, Maribel (2017) : « Writing and reading in early Ifriqiya », in : *Promissa nec aspera curans. Mélanges offerts à Madame le Professeur Marie-Thérèse Urvoy*. Éd. G. Raham, H.-O. Luthe. Toulouse : Les Presses Universitaires—Institut Catholique de Toulouse. 373-393
- Gacek, Adam (2009) : *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden-Boston : Brill.
- al-Ğamrī, Abū l-Abbās al-Walīd (2015) : *al-Tasmiya wa-l-ḥikāyat 'an nuṣarā' Mālik wa-ashābi-hi wa-ashābāḥ* *ashābi-hi*. Éd. Riḍwān b. Ṣalīḥ al-Ḥaṣrī. Rabat : al-Rābiṭa al-muḥammadiyya li-l-'ulamā'.
- Ghrab, Saad (1992) : *Ibn 'Arafa et la Mālikisme en Ifriqiya au VIII^e-XIV^e siècles*. Tunis : Publications de la Faculté des lettres de la Manouba.
- Genette, Gérard (1982) : *Palimpsestes (La littérature au second degré)*. Paris : Seuil.

- Gledhill, Paul (2014) : *The Development of Systematic Thought in Early Mālikī Jurisprudence, 8th-9th Centuries A.D.* PhD Thesis. Oxford : University of Oxford.
- Hamdani, Sumaiya (2006) : *Between Revolution and State. The Path to Fatimid Statehood. Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*. Londres : I. B. Tauris.
- Hanif, Sohail (2021) : « Abū Yūsuf's *Ikhtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā* and the Transmission of Knowledge in the Formative Period of the Ḥanafī School », *Islamic Law and Society* : 1-33.
- al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. Ḥaṭīb (1996) : *al-Ǧāmi' li-ahlāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmī'*. Éd. Muḥammad 'Aġġāġ al-Ḥaṭīb. Beyrouth : Mu'assasat al-risāla.
- Hentati, Nejmedinne (2000) : « Taṭawur al-madhab al-ḥanafī bi-l-Qayrawān ḥilāl al-qurūn al-wusṭā », *al-Tārīḥ al-‘arabī*, 13 : 311-327.
- Hentati Nejmedinne (2004) : *al-Madhab al-mālikī bi-l-ğarb al-islāmī ilā al-qarn al-ḥāmis al-hiğrī / al-ḥādī 'aśar al-mīlādī*. Tunis : Tibr al-zāman.
- Hentati, Nejmedinne (2015) : « Min al-Asadiyya ilā al-Muhtaliṭa fa-l-Mudawwana », in *Dirāsāt ḥaqāriyya ḥawl al-Qayrawān*. Éd N. Hentati. Tunis : Čāmi'at al-Zaytūna, 39-52.
- Hernandez Lopez, Adday (2017) : *El Kitāb al-ribā de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852). La doctrina legal temprana sobre la usura*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Hernandez Lopez, Adday (2021) : « Los combinas en la Cordoba califal : la doctrina de de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb sobre la usura y su aplicación en el zoco por Ibn 'Abd al-Ra'ūf », *Intus-Legere Historia*, 15/2 : 120-138.
- Hirschler, Konrad (2012) : *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Hurvitz, Nimrod (2000) : « Schools of Law and Historical Context: Re-examining the Formation of the Ḥanbalī Madhhab », *Islamic Law and Society*, 7.1 : 37-64.
- al-Ḥušānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥāfiẓ (1915-1920) : *Kitāb ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya*. Éd. M. Ben Cheneb. Paris : Ernest Leroux.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh (1931) : *al-Intiqā' fī faḍā'il al-a'imma al-ṭalālat al-fuqahā'*. Le Caire : al-Maktabat al-qudsī.
- Ibn Abī l-Wafā', 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Quraṣī (s.d.) : *al-Ǧawāhir al-muḍīyya fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya*. Hyderabad : Dā'irat al-ma'ārif al-ūṭmāniyya.
- Ibn Abī Šayba, Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muḥammad (2004) : *al-Muṣannaf*. Éd. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ğam'a, Muḥammad b. Ibrāhīm al-Lahyadān. Riyad : Maktabat al-rušd nāširūn.
- Ibn al-İdārī, Abū l-'Abbās Muḥammad b. Aḥmad (1948-1951) : *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Maghrib*. Éd. R. Dozy et al. Leiden : Brill.
- Ibn al-Nādim, Muḥammad b. Iṣhāq (1978) : *Kitāb al-fihrist*. Beyrouth : Dār al-ma'rifā.
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd Muḥammad al-Ğadd (1988) : *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt li-bayān mā iqtādat-hu rusūm al-Mudawwana min al-ahkām al-ṣā'riyyāt wa-taḥṣīlāt al-muḥkamāt li-ummahāt masā'ilī-hā al-muškilāt*. Éd. Muḥammad Ḥuḡġī, Sa'īd Aḥmad A'rāb. Beyrouth : Dār al-ğarb al-islāmī.
- Idris, Hady Roger (1971) : « L'aube du mālikisme ifrīqiyen », *Studia Islamica* 33 : 19-40.
- 'Iyād, b. Mūsā (1970) : *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li-ma'rīfat a'lām madhab Mālik*. Éd. 'Abd al-Qādir al-Şāhrāwī et. al. Rabat : Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya.
- Jhilil, Brahim (2019) : « Découverte d'un fragment inédit des prémisses du malékisme en Ifrīqiya : *Kitāb ḥayr min zinatih* de 'Alī b. Ziyād (m. 183/799-800) », *Journal Asiatique*, 307.2. : 235-248.
- Judd, Steven (2005) : « Al-Awzā'ī and Sufyān al-Thawrī: The Umayyad Madhhab? », in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Éd. P. Bearman, R. Peters and F. E. Vogel. Cambridge : Harvard University Press, 10-25.
- al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (1986) : *al-Kāfi*. Éd. 'Alī Akbar Ghaffārī, Muḥammad Ākhūndī. Teheran : Dār al-kutub al-islāmiyya.

- Lecomte, Gérard (1960-2005) : « al-Nakhaī », *Encyclopédie de l'Islam*.
- Levi-Provençal, Evariste (1950-1953) : *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Lokhandwala, S. T. (1951) : *The Origins of Ismaili Law*. PhD Thesis. Oxford : University of Oxford.
- Lowry, Joseph (2004) : « The Legal Hermeneutics of al-Shāfiī and Ibn Qutayba: a Reconsideration », *Islamic Law and Society*, 11, : 1-41.
- Makdisi, George (1981) : *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Mālik, b. Anas (s.d.) : *al-Muwaṭṭa'* riwāyat Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī. Éd. 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf. Beyrouth : Dār al-qalam.
- al-Mālikī, Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muḥammad (1994) : *Kitāb riyāḍ al-nuṣūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa-Ifrīqiya*. Éd. Bašīr al-Bakkūš. Beyrouth: Dār al-ḡarb al-islāmī.
- al-Maqdisī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad (1906) : *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rīfat al-aqālim*. Éd. M. J. de Goeja. Leiden : Brill.
- al-Maqrīzī, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. 'Alī (1998) : *Kitāb al-mawā'iz wa-l-i'tibār fī ḏikr al-ḥiṭāt wa-l-āṭār*. Beyrouth : Dār al-kutub al-īlmiyya.
- Marçais, Georges / Poinssot, Louis (1948) : *Objets kairouanais. IX^e au XIII^e siècle. Reliures, verreries, cuivres et bronzes, bijoux*. Paris : Vuibert.
- Marin, Manuela (1985) : « Ifriqiya et Al-Andalus, à propos de la transmission des sciences islamiques aux premiers siècles de l'Islam », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, 45-53.
- Melchert, Christopher (1997) : *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden-New-York-Boston : Brill.
- Melchert, Christopher (2003) : « The Early History of Islamic Law » in *Methods and Theories in the Study of Islamic Origins*. Éd. H. Berg. Leiden-Boston : Brill.
- Melchert, Christopher (2020) : « Ibrāhīm al-Naḥāī (Kufan, d. 96/714) », *Arabica*, 67 : 60-81.
- Melchert, Christopher (2022) : « Renunciants in Africa under the Aghlabids », *The Maghreb Review*, 47.3, 292-314.
- Montel, Aurélien (2017) : « Kairouan, une ville au cœur des réseaux savants andalous (III^e/IX^e-IV^e/X^e siècle) » in *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval*. Éd. S. Denoix. Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 31-43.
- Motzki, Harald (1998) : « The Prophet and the Cat : On Dating Mālik's *Muwaṭṭa'* and Legal Traditions », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 : 18-83.
- Motzki, Harald (2003a) : « The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered : A Review Article » in *Methods and Theory in the Study of Islamic Origins*. Éd. H. Berg. Leiden-Boston : Brill, 211-257.
- Motzki, Harald (2003b) : « The Author and his Work in the Islamic Literature of the First Centuries: The Case of 'Abd al-Razzāq's *Muṣannaf* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28 : 171-201.
- Ms. Dublin, Chester Beatty, Inv. Isl. Pap. 4-6.
- Ms. Leiden, Leiden University Library, Or.14.038.
- Ms. Londres, British Library, Or. 9810.E.
- Ms. Milan, Biblioteca Ambrosiana, Ms. X 56 sup.
- Ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. arabe 6151.
- Ms. Princeton, Princeton University Library, Ms. 827 (third series).
- Mss. Raqqāda, al-Maḥbar al-waṭānī li-ṣiyāna wa-tarmīm al-ruqūq wa-l-maḥṭūṭāt, Ms. 1-264, 1-265, 2-1649, 2-1650, 3-3/84, 10-495, 32-31/22, 33-1492, 278.
- Muranyi, Miklos (1997) : *Beiträge zur Geschichte der ḥadīt- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyā in Nordafrika bis zum 5 Jh. d.H: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān*. Wiesbaden : Harrassowitz.

- Muranyi, Miklos (1999a) : « Rechtsliteratur zwischen Quelleanalyse und Fiktion », *Islamic Law and Society*, 4/2, : 224-241.
- Muranyi, Miklos (1999b) : *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn b. Saʻīd: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Stuttgart : F. Steiner.
- Muranyi, Miklos (2003) : « A Unique Manuscript from Kairouan in the British library: The *Samā‘*-work of Ibn al-Qāsim al-‘Utaqī and Issues of Methodology », in : *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Éd. H. Berg. Leiden : Brill, 325-368.
- Muranyi, Miklos (2004) : « Visionen des Skeptikers », *Der Islam*, 81 : 206-217.
- Muranyi, Milkos (2009) : « ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb », *Encyclopedia of Islam, Three*. Online.
- Muranyi, Miklos (2010) : *al-Wādiḥa. Kutub al-ṣalāt wa-kutub al-ḥaḡr, riwāyat Yūsuf b. Yaḥyā al-Maḡāmī wa-ǵayri-hi ‘an Ibn Ḥabib*. Beyrouth : Dār al-Bašā’ir al-islāmiyya.
- Muranyi, Miklos (2015) : « Geniza or ḥubus: some observations on the library of the great mosque in Qayrawān », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 42 : 183-199.
- Nef, Annliese (2011) : « Comment les Aghlabides ont décidé de conquérir la Sicile », *Annales Islamologiques*, 45 : 193-211.
- al-Nu‘mān, Abū Ḥanīfa b. Muḥammad al-Tamīmī (1965) : *Da‘ā’im al-islām*. Éd. A. A. A. Fyzee. Le Caire : Dār al-ma‘ārif bi-miṣr.
- al-Nu‘mān, Abū Ḥanīfa b. Muḥammad al-Tamīmī (2015) : *Kitāb iḥtilāf uṣūl al-maḏāhib*. Trad. D. J. Stewart. New-York : New York University Press.
- Ossendorf-Conrad, Beatrix (1994) : *Das Kitāb al-Wādiḥa des ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyīn 809/40 (abwāb al-ṭahāra)*. Beyrouth : Beiruter Texte und Studien.
- Pfeiffer, Athina (2017) : *La Formation d'un droit ismaélien d'après l'Iḥtilāf uṣūl al-maḏāhib du cadi al-Nu‘mān*. Mémoire de master. Paris : Université Paris-Sorbonne.
- Poonawala, Ismail K. (2014) : « The Evolution of al-Qādī al-Nu‘mān’s Theory of Ismaili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of his Works on Jurisprudence », in : *The Study of Shi‘i Islam. History, Theology and Law*. Éd. F. Daftary, G. Miskinzoda. Londres : I. B. Tauris.
- Poonawala, Ismail K. (2021) : « Al-Qādī al-Nu‘mān and Isma‘ili Jurisprudence », in : *The Sound Traditions: Studies in Ismaili Texts and Thought*. Éd. K. Rajani. Leiden-Boston : Brill, 467-492.
- Šabbūḥ, Ibrāhīm (1956) : « Siġill qadīm li-maktabat ġāmi‘ al-Qayrawān », *Revue de l’Institut des Manuscrits Arabes*, 2 : 339-372.
- Sadeghi, Behnam (2010) : « The Authenticity of Two 2nd/8th Century Ḥanafī Legal Texts: the *Kitāb al-āthār* and *al-Muwaṭṭa‘* of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī », *Islamic Law and Society*, 17 : 291-319.
- Saḥnūn, Abū Sa‘īd b. Sa‘īd al-Tanūbī (1994) : *al-Mudawwana al-kubra*. Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmīyya.
- al-Šaybānī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan (1990) : *Kitāb al-āṣl*. Éd. Abū I-Wafā’ al-Afḡānī. Beyrouth : ‘Ālam al-kutub.
- al-Šaybānī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan (2012) : *Kitāb al-āṣl*. Éd. M. Boynukalın. Qatar : Wizārat al-Awqāf.
- Schacht, Joseph (1967) : « On Some Manuscripts in the Libraries of Kairouan and Tunis », *Arabica*, 14 : 238-239.
- Schacht, Joseph (1983) : *Introduction au droit musulmand*. Trad. P. Kempf, A. M Turki. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Scholeler, Gregor (2002) : *Écrire et transmettre dans les débuts de l’islam*. Paris : PUF.
- Seidensticker, Tilman (2015) : « Audience Certificates in Arabic Manuscripts: the Genre and a Case Study », *Manuscript Cultures*, 8 : 75-91.
- al-Širāzī, Abū Iṣḥāq Ibrāhīm b. ‘Alī (1981) : *Tabaqāt al-fuqahā‘*. Éd. I. ‘Abbās. Beyrouth : Dār al-rā’id al-‘arabī.
- Talbi, Mohammed (1960-2005) : « Saḥnūn », *Encyclopédie de l’Islam* : VIII., 872-875.

- Talbi, Mohammed (1966) : *L'émirat aghlabide : 184-296/800-909. Histoire politique*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.
- Talbi, Mohammed (1982) : « Kairouan et le mâlikisme espagnol », in *Études d'Histoire Ifriqiyyenne et de Civilisation Musulmane Médiévale*. Tunis : Publications de l'Université de Tunis, p. 295-318.
- Tottoli, Roberto (1997) « Traditions and controversies concerning the sujud al-qur'an in ḥadīth literature », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 147 : 371-393.
- Tillier, Mathieu (2009a) : Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945). Damas : Institut Français du Proche-Orient.
- Tillier, Mathieu (2009b) : « Abbasid Dynasty », in: *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*. Éd. S. N. Katz. Oxford : Oxford University Press, I., 1-2.
- Tillier, Mathieu (2015) : « Abbasid Dynasty, Role in Law », in: *The [Oxford] Encyclopedia of Islam and Law. Oxford Islamic Studies Online*. Online.
- Tillier, Mathieu / Vanthieghem, Naïm (2018) : « Une œuvre inconnue de Wakī' b. al-Ǧarrāḥ (m. 197/812?) et sa transmission en Égypte au III^e/IX^e siècle », *Arabica* : 675-700.
- Tillier, Mathieu / Vanthieghem, Naïm (2019) : « Un traité de droit mālikite égyptien redécouvert : Aṣbaṭ b. al-Faraḡ (m. 225/850) et le serment d'abstinence », *Islamic Law and Society*, 26 : 329-373.
- Tillier, Mathieu / Vanthieghem, Naïm (2022) : *Supplier Dieu dans l'Égypte toulounide. Le florilège de l'invocation d'après Ḥālid b. Yazīd (III^e/IX^e siècle)*, Leiden-Boston : Brill.
- Tsafrir, Nurit (2004) : *The History of an Islamic School of Law : the Early Spread of Hanafism*. Cambridge : Harvard University Press.
- Voguet, Élise (2003) : « L'inventaire des manuscrits de la bibliothèque de la grande mosquée de Kairouan (693/1293-4). Une contribution à l'histoire du mâlikisme kairouannais », *Arabica*, 50/4 : 532-544.
- Yahia, Mohyddin (2009) : *Šāfi'i et les deux sources de la loi islamique*. Turnhout : Brepols.
- Yanagihashi, Hiroyuki (2013) : « Abū Ḥanīfa (d. 150/767) » in: *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*. Éd. O. Arabi, D. S. Powers, S. A. Spectorsky. Leiden-Boston : Brill, 11-25.
- Zaman, Muhammad Qasim (1997) : « The Caliphs, the 'Ulamā', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsid Period » , *Islamic Law and Society*, 4/1 : 136.

