de ce dessein. Il a décrit en détail les sites antiques qui d'ordinaire n'attiraient pas l'attention des sudarabisants faute d'inscriptions, par exemple, Bayt 'Uqab (p. 76-78) et Darb al-Rānī, et les ruines moyenâgeuses telles que Ḥuṣn Ẓafār près de Dhībīn (p. 204-208) et Zufir Banī Wahhās. S'il fallait caractériser en quelques mots le présent ouvrage, je le définirais sans aucune exagération comme une encyclopédie historico-géographique d'une partie considérable de l'Arabie méridionale. Ce qui manque, c'est sa traduction dans une autre langue européenne.

Il faut souligner que le séjour de P.A. Grjaznevich au Yémen en 1970-1971 a eu aussi un aspect pratique : conformément au programme de son expédition, il a contribué considérablement à l'organisation du Musée national à Ṣan'ā'. Au cours de ses voyages il a rassemblé des spécimens de céramique et, dans la mesure du possible, des inscriptions [12]. Dans le projet du musée qu'il a élaboré, la structure des expositions principales était esquissée. Il est à regretter que cet aspect de ses multiples activités ne soit ici abordé que fugitivement (p. 35-39).

L'expédition de P.A. Grjaznevich de 1970-1971 a été largement commentée dans la presse locale [13]. Par sa passion ardente pour l'histoire et la culture de l'Arabie du Sud, par sa générosité native, il a gagné la confiance de ses collègues et compagnons de route yéménites dont il parle toujours cordialement.

L'expérience qu'il a acquise pendant ses voyages a favorisé grandement l'organisation et les activités de l'ESYP.

Serguei A. FRANTSOUZOFF
(Institut d'études orientales, Saint-Pétersbourg)

Francis E. PETERS, *Muhammad and the Origins of Islam*. State University of New York Press, Albany NY, 1994, XIII + 334 p., références, index.

L'aventure dans laquelle s'est engagé F.E. Peters en écrivant ce nouveau livre sur Muḥammad avait un objectif précis : tirer parti des acquis des travaux accomplis depuis le début des années soixante, disons depuis la parution de la somme biographique de W.M. Watt. Ces travaux ont considérablement renouvelé la connaissance du milieu religieux qui fut celui de Muḥammad.

Ce qui ne signifie pas nécessairement que l'on en sache plus sur le Prophète lui-même. Dans un appendice final intitulé « The quest of the historical Muḥammad » — et qu'il convient peut-être de lire d'entrée — F.E. Peters signale que, bien au contraire, le doute s'est amplifié

12. De son voyage à Nihm il a rapporté, par exemple, une stèle inscrite (no. 348) découverte au col de Ibn Ghaylān et, qui est maintenant conservée au musée de Ṣan'ā' (p. 404).

13. Voir par exemple : Sa'īd Muḥammad 'Abduh Dib'ī. « Al-Djazīra al-'arabiyya al-djanūbiyya. Al-Ma'ālim al-athariyya li-l-ta'rīkh wa-l-ḥaḍāra al-qadīma. » *Al-Ḥikma al-yamāniya* 101, al-sana 12, octobre de 1982 : 65-94.

BCAI 13 (1997) F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

sur la véracité historique des épisodes, considérés comme connus, de sa vie. Les sources essentielles sont le Coran et les *sīra*-s. Le Coran a fait l'objet d'un travail de reconstruction, par les lettrés musulmans, des occurrences de révélation : telle sourate aurait été révélée à tel moment, considéré comme connu, de la vie du Prophète. Une chronologie a donc été fixée, qui établit une relation entre événement et Écriture. Mais ces dits événements sont-ils vrais? Nombre de traditions rapportées sur le Prophète sont des forgeries doctrinales, et les ouvrages biographiques (les *sīra*-s, *maġāzī*-s) sont des montages de ces traditions. La chronologisation du Coran s'est donc faite à partir d'éléments qui n'ont pas de substance fiable, au plan de la réalité événementielle et qui participent d'un enseignement (dogmatique, éthique...). Le seul moyen de décider de la véracité de tel ou tel de ces faits rapportés serait la source extérieure, l'information du milieu de formation doctrinale qu'a été celui des traditionnistes des premières générations de l'islam (le « sectarian milieu », de John Wansbrough). Or ces sources sont peu, voire très peu nombreuses. La tentative est donc illusoire de reconstituer une vie de Muḥammad.

Ceci dit, Muḥammad fut un personnage historique, et l'on peut partir de l'hypothèse que certains aspects de sa vie, et de sa prédication, devinrent des faits de mémoire — « les séquelles d'un passé oblitéré » — et c'est à les retrouver que M.J. Kister et d'autres chercheurs (pensons aux travaux de R.B. Serjeant sur la dite « Constitution de Médine ») se sont consacrés.

Deux méthodes s'avèrent alors possibles. La plus prisée est aujourd'hui de tenter de reconstituer la cohérence d'évolution des traditions prophétiques, pour remonter en quelque sorte à un type primitif — ou premier — de celles-ci, stade qui serait considéré comme vrai. Une autre méthode consiste à restituer l'existence de Muḥammad, le contexte mecquois, et plus largement la naissance de l'islam dans une histoire religieuse, au sens où l'entendait J. Wellhausen il y a un siècle. Cette dernière approche, comparative, risquée, est peu entreprise aujourd'hui, mais elle a l'avantage, assure F.E. Peters, d'approcher plus les *phénomènes* religieux que les traditions relatives à ces phénomènes. Et elle permet d'échapper à la tentation du réductionnisme.

Les douze chapitres de l'ouvrage sont partagés en deux blocs à peu près égaux : le contexte religieux, politique de la naissance de l'islam; la vie même de Muḥammad. Puisque c'est sur les « phénomènes religieux » que F.E. Peters a voulu se pencher particulièrement, le premier des deux blocs est le plus incisif, et porte le plus à débat.

D'emblée (chap. I : *Les pères fondateurs*), F.E. Peters met l'accent sur la religion d'Abraham. Il constate que l'historiographie arabe fait remonter les pratiques religieuses mecquoises à l'abrahamisme, mais que dans le même temps cette même historiographie a grande peine à faire coïncider l'ascendance ancienne, supposée abrahamique, de Muḥammad avec son ascendance païenne et quraysite. Difficulté qu'au demeurant ne rencontraient pas les commentateurs du Coran qui, aux prises avec un texte allusif et non historique (le Coran ne décline pas le passé de l'humanité, comme les écrits bibliques), et travaillant de façon étale, verset après verset, ne se souciaient guère de la question que posait la double attribution du sanctuaire de La Mecque, la Ka'ba, station et édifice (*maqām*) d'Abraham, lieu des multiples dieux des Qurayš et de leurs alliés. F.E. Peters fait cette remarque comme en passant, mais elle est centrale, car elle situe la « répartition des tâches » entre les écritures canoniques de l'islam :

BCAI 13 (1997) F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

le Coran, dont la composition contrevient au déroulement historique (les sourates les plus tardives, médinoises, sont lues les premières), ne se présente donc pas prioritairement comme le dévoilement du vrai Dieu et l'exposition, dans le temps, de la relation entre ce Dieu et la créature humaine; le Coran parle surtout de la nature de Dieu et de la relation principielle entre l'homme et son créateur. Quant à la tradition muḥammadienne, ancrée dans la durée, elle relate notamment l'histoire mouvementée de la découverte et de l'oubli de ce vrai Dieu. Pour l'historiographie musulmane, le Dieu d'Abraham est primordial, et les dieux de Qurayš existent bien : les ascendances abrahamique et polythéiste coexistent nécessairement, pour signifier une seule temporalité.

F.E. Peters résume d'abord (chap. I) les moments essentiels de l'histoire religieuse de La Mecque avant Muḥammad, telle qu'elle est relatée par les traditionnistes. Puis (chap. II, III), il brosse un autre tableau, à partir de sources extérieures. Les chapitres suivants (IV, V) sont une reconstitution de l'irruption du monothéisme en Arabie centrale. Voyons les faits, tels que F.E. Peters les expose.

Au début était Abraham, affirme la tradition. Le culte du Dieu unique fut instauré par le vieux prophète au sanctuaire de la Ka'ba. Mais les habitants de la petite vallée mecquoise, les Ǧurhum, oublièrent ensuite le Dieu de leur père. Le puits de Zamzam s'ensablait, les fils trop nombreux allaient essaimer ailleurs, emportant avec eux un fragment du sanctuaire, pour témoignage du Dieu adoré. Mais l'éloignement rompait les liens, et faisait perdre l'origine de ces morceaux de la maison sacrée. Historiquement, les Ǧurhum auraient vécu entre 200 et 400 apr. J.-C. Puis vinrent les Ḫuzā'a, et leur chef 'Amr b. Luḥayy, qui imposèrent à La Mecque le culte des pierres. Ces dieux lithiques étaient tribaux, comme il était fréquent dans tout le Proche-Orient. La prise de pouvoir sur le *ḥaram* mecquois par les Banū Kināna (Quṣayy et la branche des Banū Qurayš) est interprétée comme un retour à la lignée abrahamique, ismā'īlienne plus précisément. Ceci a pu se dérouler dans les années quatre cent.

Les informations externes situent à gros traits l'implantation des monothéismes en Arabie. La disparition (après le IIe siècle) des royaumes commerçants du Nord syrien (Pétra, Palmyre) a provoqué une recomposition de la carte régionale. Les puissances romaine puis byzantine eurent une même politique d'installation de pouvoirs satellites qui assuraient peu ou prou la protection de leurs frontières. À la faveur de ceux-ci la christianisation du Naǧrān, des Himyarites se faisait rapidement. Mais nombre de traces de culte monothéiste, particulièrement dans les régions désertiques, et que la tradition qualifie de *ḥanīfiyya* ou de *raḥmāniyya*, sont certainement à attribuer au judaïsme.

Pour F.E. Peters, il est enfin permis de faire un sort à la cité mecquoise elle-même, et au prétendu développement de sa fonction commerçante à la fin du Ve siècle. La tradition fait de Hāšim b. 'Abd Manaf, aïeul de Muḥammad, l'initiateur de la prospérité mecquoise en lançant des caravanes vers la Syrie, le Yémen et l'Abyssinie, et en scellant des alliances avec les chefs des territoires du Nord. En réalité, souligne F.E. Peters, ces alliances n'étaient que des sauf-conduits avec des tribus mecquoises et ce commerce de longue distance n'est qu'un mythe. Reprenant l'essentiel des thèses de P. Crone, F.E. Peters précise que le commerce ne touchait pas l'Arabie au VIe siècle et que l'activité mercantile de La Mecque se limitait aux

BCAI 13 (1997) F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

besoins internes de l'aire comprise entre Yémen et Syrie, donc à une circulation de produits locaux et à une accumulation très modeste de capital. Ceci dit, ce commerce existait et la petite cité, lieu ancien de pèlerinage, devint également un marché. C'est dans ce contexte qu'il convient de définir la confédération des Ḥums — groupement de quelques tribus liées au culte de la Kaʿba mais aussi coalition de chefferies commerçantes pour la défense de leurs prérogatives.

Voici pour la scénographie. Les chap. v et vi précisent ensuite de quel culte il s'agissait au sanctuaire de la Kaʿba, et comment le monothéisme muḥammadien s'est imposé. Ce faisant, F.E. Peters avance par petites touches une thèse qui peu à peu se précise. L'idée centrale est que le sanctuaire mecquois, la Kaʿba, était *effectivement* un lieu de culte abrahamique. Sur l'origine de la Kaʿba, F.E. Peters se garde bien de se prononcer; de même sur l'ancienneté du culte abrahamique, il signale simplement que la parenté ismāʿīlienne des Arabes était déjà attestée au ve siècle, mais il s'agit d'Arabes du Nord, des confins syriens... En fait, la thèse repose sur l'hypothèse première que la *ḥanīfiyya*, culte monothéiste des déserts arabiques, était abrahamique, quelles qu'aient été ses pratiques.

À La Mecque, une forme de *ḥanīfiyya* régnait sur le sanctuaire dès avant Muḥammad. Allāh, Dieu unique d'Abraham, y était le dieu suprême; Hubal et les autres déités étaient considérés comme étrangers, importés. La confédération des Ḥums liait les tribus et fractions qui se livraient au strict culte abrahamique à la Kaʿba. Et, pour F.E. Peters, les règles touchant au pèlerinage, tel qu'il était accompli par les Ḥums, sont à cet égard très significatives. Celles-ci rejetaient explicitement les pratiques aux stations de Minā et de ʿArafāt, extérieures à la Kaʿba elle-même. C'est qu'en réalité, poursuit F.E. Peters, existaient deux pèlerinages distincts. L'un à la Kaʿba, voué à Allāh, et abrahamique; l'autre à tous les sanctuaires de La Mecque, voué à différents dieux, et polythéiste. Les cultes comme les milieux se côtoyaient.

L'action de Muḥammad a été d'imposer l'abrahamisme à Médine puis à La Mecque. Puis de le radicaliser : dans le Coran, la Kaʿba, qui n'était dans les premières sourates qu'un séjour d'Abraham, devint le site primordial de la révélation du vrai Dieu, le site construit par Abraham pour y reconnaître son Dieu. D'autre part, le personnage d'Ismāʿīl apparaissait, alors qu'Abraham était d'abord associé à Isaac et Jacob — l'idée de lignée ismāʿīlienne s'imposait en Arabie centrale... À l'inverse, et sans qu'il y ait nécessairement de contradiction, l'action du Prophète a été également de composer avec les cultes polythéistes, ou non abrahamiques. Les stations de Minā et ʿArafāt furent intégrées dans le pèlerinage; le dieu yéménite al-Raḥmān (chap. vi) se fit qualifiant de Dieu, puis un de ses principaux attributs; les trois déesses de la Kaʿba, Manāt, al-Lāt, al-ʿUzza, devinrent non pas des filles de Dieu — inspiration satanique ! — mais des « anges ».

La thèse de F.E. Peters est séduisante, pour autant qu'elle rend compte de l'histoire abrahamique de la gente arabe, telle que la tradition la relate, et de la présence très massive du personnage d'Abraham dans le Coran. Si l'islam à sa naissance s'appuie sur l'abrahamisme, c'est que celui-ci était déjà là; Muḥammad étant l'un de ces nombreux adeptes de la *ḥanīfiyya*. Plus globalement, la thèse situe la prédication muḥammadienne comme le terme de l'imprégnation lente mais déterminante du monothéisme abrahamique en Arabie, sans que pour autant le phénomène soit réduit à une influence spécifiquement chrétienne ou juive.

BCAI 13 (1997) F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Mais l'argument reste fragile, dans la mesure où, d'une part, il repose sur une équivalence contestable entre monothéisme et abrahamisme, et où, d'autre part, il refuse l'hypothèse d'une coexistence efficace entre le monothéisme, qui de fait touchait l'Arabie centrale, et un réel polythéisme.

Le propos sur les Ḥums est révélateur. S'il est établi (par M.J. Kister : « On a monotheistic aspect of the Jāhiliyya practice », *JSAI* 2, 1980) que ceux-ci, comme d'autres tribus ou fédérations, adhéraient à une certaine forme de monothéisme associant un dieu suprême à des dieux inférieurs qui lui seraient liés, rien n'indique que ce monothéisme ait été abrahamique. Et l'on peut interpréter très différemment que F.E. Peters ne l'a fait les rites spécifiques qu'ils pratiquaient lors du pèlerinage à la Kaʿba. Car F.E. Peters semble confondre distinction rituelle et distinction entre les dieux célébrés par le rite. Incontestablement, les Ḥums se distinguaient des autres visiteurs des sanctuaires mecquois. Mais rien ne dit qu'ils auraient distingué leurs dieux, ou plutôt : leur dieu. Il nous semble qu'au contraire ils se différenciaient des autres (les Ḥilla) par le rite spécifique qu'ils se donnaient, rite qui était précisément *d'inversion* (des gestes de la vie profane, concernant le vêtement, l'alimentation, les manières d'entrer et de sortir, etc.). Ces pratiques inverses signifiant qu'ils se distinguaient des autres. Or ce type de constatation, banale au demeurant pour l'anthropologue, revient simplement à indiquer qu'en affaire sociale le rite, a en lui-même, le sens plein de démarcation. En toute vraisemblance, la ritualisation de la différence Ḥums / Ḥilla avait produit deux classes hiérarchisées d'hommes, correspondant à deux niveaux d'alliances dans un système renouvelé d'intégration.

D'autre part, qui étaient ces Ḥums? Des Qurayš, des Ḫuzāʿa, des Kināna et des ʿAmīr b. Ṣaʿṣaʿa. Parlons des Banū Qurayš : comment expliquer que la tradition islamique ait fait de leurs chefs des opposants aussi radicaux à la prédication de Muḥammad, alors que, si l'on suit la thèse de F.E. Peters, ceux-là étaient d'un abrahamisme proche de celui de Muḥammad? Comment expliquer que la lutte entre le Prophète et ses compagnons et ses ennemis de Qurayš ait été présentée comme un combat de dieux, entre Allāh et Hubal notamment? Il faudrait alors supposer que les traditionnistes ont réintroduit un polythéisme ferme et agressif dans un milieu où il était déjà bien menacé, et qu'ils en ont fait une sorte de prétexte à un différend qui aurait été d'un autre ordre. Mais de quel ordre? nous le ne savons pas. N'est-il pas possible de penser que, chez les Qurayš comme chez d'autres groupes tribaux, coexistaient, de façon plus ou moins conflictuelle, un dieu suprême, flanqué de ses divinités inférieures, et d'autres dieux partagés? Rappelons-nous que les dieux s'échangeaient et s'accumulaient, à la Kaʿba et dans les autres sanctuaires, qu'ils se mouvaient selon les alliances entre groupes, et que des Qurayš pouvaient adorer ce dieu suprême et côtoyer d'autres Qurayš qui adoraient Hubal. L'histoire des dieux d'Arabie est double : elle est l'histoire de l'idée du dieu, du suprasensible, du rapport de l'homme avec ce qui est autre, mais elle est également l'histoire de l'intégration progressive de groupes humains allogènes. Si Hubal avait été le dieu des Ḫuzāʿa, al-Lāt était vénérée en premier lieu par les Ṯaqīf et Manāt par les Aws et les Ḫazraǧ — la présence de Hubal chez les Qurayš remémorait l'ancienne alliance avec les Ḫuzāʿa qui avaient desservi le site de la Kaʿba; et l'association, pour les Qurayš qui appartenaient à la confédération des

BCAI 13 (1997) F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Ḥums, d'al-Lāt et de Manāt avec leur grand dieu Allāh signifiait *aussi* le rapprochement scellé avec les Ṯaqīf et les Aws et Ḫazraǧ.

Par ailleurs, si l'abrahamisme était omniprésent à La Mecque, s'il était le culte de la puissante coalition des Ḥums, et s'il était le culte principal de la Kaʿba, pourquoi Muḥammad eut-il ces lenteurs à proclamer le nom et l'unicité d'Allāh (voir chap. VI)? et pourquoi a-t-il intégré dans son pèlerinage des pratiques rituelles (à Minā, ʿArafāt) que chacun entendait comme non abrahamiques? La réponse indirecte que donne F.E. Peters aux deux questions est que le Prophète *embrassait largement*, qu'il intégrait des cultes et des croyances non strictement abrahamiques, en leur imposant une signification nouvelle. Il s'agirait d'une sorte de « monothéisation » de ce qui échappait encore au monothéisme ambiant. On pourrait admettre la réponse pour ce qui concerne les sites périphériques de La Mecque, autres que la Kaʿba. Après tout, un tel phénomène d'appropriation de lieux sacrés est courant. Mais il faut alors supposer qu'il y eut une différence de traitement entre la Kaʿba et ces sites périphériques; F.E. Peters évoque, en effet, d'un côté une restauration de la Kaʿba (rendue à son dieu originel), et d'un autre une substitution de dieux (des dieux contre un dieu) pour Minā et ʿArafāt. Ne peut-on pas, encore une fois, penser que le traitement fut le même pour tous les sites religieux parce que ceux-ci étaient semblables? En d'autres termes, que ces sites sacrés étaient complexes, que les dieux s'y mêlaient, qu'ontologiquement ils s'opposaient mais que leur présence rendait compte de la cohérence de liens entre les groupes?

En définitive, F.E. Peters oppose un abrahamisme dynamique à un polythéisme certes agressif mais résiduel. D'où sa réticence à parler de dieux lithiques et sa volonté de respecter les termes de l'historiographie musulmane qui font d'Abraham le véritable inventeur du site sacré de la Kaʿba. Depuis plus d'un siècle, un même jeu de balance caractérise les études sur la naissance de l'islam et son fondateur. Soit l'islam est vu comme une intrusion du monothéisme biblique dans un milieu proprement polythéiste (où les idoles se négocient) et fétichiste (où les idoles sont chargées de force suprasensible), soit il est vu comme une imprégnation de ce monothéisme dans un milieu où les dieux encombrants s'évanouissent. F.E. Peters est de cette tendance-ci. Mais rarement — sauf dans une perspective d'autocélébration musulmane, dogmatique et fondée sur sa propre autorité — l'on travaille l'hypothèse (pourtant récurrente) que ce polythéisme finissant aurait lui-même été producteur de sa propre fin et qu'une forme de monothéisme aurait alors été naissante en Arabie.

C'est dans ce sens, qu'à notre avis, devrait par exemple, porter la question des nominations du Dieu unique : le phénomène paraît plus complexe que de concentrer sur le Dieu unique l'idée, et les représentations, du divin, du supranaturel, et nous semble montrer que l'idée même du Dieu unique, créateur et distant des hommes, n'était pas du tout acquise pour ceux à qui Muḥammad s'adressait et que donc il lui fallait l'imposer. Reprenons la progression coranique, telle qu'elle est décrite au chap. VI. Dieu est d'abord nommé *Rabb*, puis *al-Raḥmān*, puis enfin *Allāh*, et les deux termes précédents deviennent des qualifiants d'Allāh. Il s'agit de bien autre chose que de faire passer sur Allāh des attributs disséminés, il s'agit de signifier (de refaire le cheminement qui conduit à) l'entendement d'un dieu unique, autre que les hommes. Le terme *rabb* était porté par des hommes; le fait que désormais il désigne le seul

BCAI 13 (1997) F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Dieu le déshumanise : si seul Allāh est *rabb*, cela veut dire que l'homme n'est plus maître sacré, que l'homme est désacralisé et que la distance est affirmée entre le monde du sacré (le monde divin) et le monde du non sacré (le monde humain). Al-Raḥmān était un dieu; son nom sert à désigner puis à qualifier Allāh : dans la désignation est affirmée l'idée que tout ce qui est divin est Allāh, dans la qualification consécutive vient l'idée que Dieu est autre que la somme de ses qualifiants. La combinaison de ces deux procédures (l'extériorisation du fondement divin et la distanciation de l'essence divine) est hautement pédagogique, elle instruit un monothéisme absolu, autrement que par la simple reconnaissance de l'abrahamisme.

L'abrahamisme, à n'en pas douter, participe de l'imposition du monothéisme en Arabie, mais la question se pose encore de savoir quelle était sa fonction exacte.

Christian DÉCOBERT
(IFAO, Le Caire)

Francis E. PETERS, *Mecca : a literary history of the Muslim Holy Land.* Princeton University Press, 1994. XXIII + 473 p.

La Mecque, et de façon plus générale le Hedjaz, n'ont jusqu'à présent fait l'objet d'aucune recherche archéologique. L'historien ne dispose donc que de sources écrites pour tenter de retracer le passé de cette région. Dans son ouvrage, F.P., à travers un vaste florilège allant des textes sacrés à ceux de chroniqueurs ou de géographes en passant par les récits de voyageurs et de pèlerins, sans oublier les rapports d'agents de puissances musulmanes ou de consuls européens, retrace l'histoire du Hedjaz et de ses deux Villes saintes depuis Abraham jusqu'au Chérif Ḥusayn b. ʿAlī au début de ce siècle. Cette documentation rassemblée par l'auteur couvre une vaste période allant de la fin de l'Antiquité jusqu'au début du XXe siècle. Elle porte exclusivement sur des sources publiées. Quant aux analyses auxquelles se livre F.P., elles s'appuient sur une sélection de travaux entrepris par des chercheurs, surtout occidentaux, depuis le siècle passé.

Dans le premier chapitre consacré à la Ǧāhiliyya, F.P. souligne les multiples incertitudes concernant les débuts historiques de La Mecque. Ils ne sont connus qu'à travers les sources musulmanes, dont l'inconvénient majeur réside dans le fait qu'elles sont toutes très postérieures aux événements relatés. Selon F.P., la prospérité économique de la cité, si souvent évoquée pour les Ve et VIe siècles, paraît pour le moins douteuse. Les textes byzantins contemporains de cette époque, en particulier celui de Procope, se sont abondamment intéressés aux cités caravanières et au commerce en Orient. Cependant ils ignorent jusqu'à l'existence même de l'oasis mecquoise. Quant aux textes arabes, ils restent fort discrets sur la nature des échanges pratiqués par les marchands de cette cité. D'après ces sources, leurs activités semblent être restées dans les limites d'un trafic régional portant sur l'échange de productions des oasis voisines de La Mecque (dattes, cuir, raisin) contre les produits manufacturés du Yémen ou de la Syrie voisins.

BCAI 13 (1997) F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net