Rubin Uri (ed.), *The Life of Muhammad*, vol. 4 de *The Formation of the Classical Islamic World.*

(General Editor Lawrence I. Conrad), Aldershot – Brookfield USA – Singapore – Sydney, Ashgate, 1998 (Variorum). XLVI + 410 p.

Motzki Harald (ed.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, vol. 32 de *Islamic History and Civilization.*

(ed. Wadad Kadi), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000. XVI + 330 p.

Il ne faut pas s'attendre, au vu du titre de chacun de ces deux ouvrages, à des biographies composées et unifiées de type classique : le genre et les prétentions en apparaissent aujourd'hui dépassés. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une collection d'articles de recherche sur le thème proposé par le titre, chaque article traitant d'un point particulier et limité. La dominante générale en est constituée par les questions de méthode. Sous un titre général à peu près identique, le premier réédite ou traduit en anglais des études parues au cours du XXe siècle ; le second édite pour la première fois les actes d'un colloque qui s'est tenu à Nimègue en 1997. Les articles sélectionnés par U. Rubin se situent dans l'optique de l'écriture d'une « vie de Muhammad » proprement dite, fût-ce dans une optique critique ; quant au colloque de Nimègue, centré sur le problème des sources, il se présente, à travers la plupart de ses contributions, dans le cadre d'une critique radicale de l'écriture biographique traditionnelle et moderne en ce qui concerne Muḥammad et les débuts de l'islam, et dans la perspective d'une recherche de voies nouvelles.

La sélection d'U. Rubin

U. Rubin est de l'Université de Tel Aviv. Les dates de parution des articles sélectionnés dans son ouvrage s'étagent de 1920, pour le plus ancien, à 1995, pour le plus récent. L'éditeur les a classés en quatre sous-ensembles, classement qui semble relever de la simple commodité éditoriale : 1. Les auteurs de la biographie de Muḥammad (trois articles). – 2. Événements de la vie de Muḥammad (huit articles). – 3. Le Muḥammad idéalisé (trois articles). – 4. Muḥammad et les apologies chrétiennes (un article).

La sélection est précédée d'une introduction substantielle de l'éditeur. Celui-ci y présente synthétiquement les tendances de la recherche contemporaine en la matière. Il les résume en deux orientations principales : a) celle qui vise à reconstruire la vie de Muḥammad historique ; cette orientation est représentée surtout par les monographies biographiques ; la plus représentative en est celle, en deux parties, de W.M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953) et *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956) ; b) celle qui a pour objectif d'examiner l'image idéalisée de Muḥammad ; U. Rubin se situe lui-même, avec son propre ouvrage *The Eye of the Beholder* (Princeton, 1995), dans cette seconde ligne, après *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1978) de John Wansbrough. Les auteurs arabes contemporains qui, comme M.H. Haykal, ont écrit sur la vie de Muḥammad, sont situés dans la première ligne, mais U. Rubin en souligne la tendance apologétique dominante. La suite de son introduction est une présentation synthétique de la structure de la *Sīra*, des différents matériaux qui sont à la base de sa composition, des rapports entre la *Sīra* et le *Ḥadīṯ* et entre la *Sīra* et le Coran.

La première étude rééditée est celle, bien connue, de Martin Hinds, de l'Université de Cambridge, « "Maghâzî" and "Sîra" in Early Islamic Scholarship », parue initialement dans les actes du colloque de Strasbourg d'octobre 1980 sur *La vie du prophète Mahomet* (T. Fahd éd., Paris, PUF, 1983). L'intervention de M. Hinds, dont celui-ci avait repris plus succinctement les éléments en 1985 dans son article *al-Maġāzī* (*EI* V, p. 1 151 sq.) avait déjà été rééditée parmi les études historiques diverses dont il avait été l'auteur et qui avaient été regroupées après son décès par J. Bacharach *et alii*, dans Martin Hinds, *Studies in Early Islamic History* (Princeton, 1996 ; 7, p. 188-198).

Les deux études qui suivent concernent les problèmes de transmission tels qu'ils peuvent apparaître à travers le système des *isnāds*. Dans un article paru à Oxford dans le *BSOAS* en 1959, J.M.B. Jones, de Londres, reconsidérait l'accusation de « plagiat » portée autrefois par Wellhausen à l'encontre de Wāqidī : selon Wellhausen, Wāqidī aurait supprimé toute référence à Ibn Isḥāq et se serait contenté d'un vague « on dit / ils ont dit » (*qālū*) avant de plagier sur la *Sīra* l'épisode du songe prémonitoire de ʿĀtiqa qui prélude aux récits sur la bataille de Badr. Selon J.M.B. Jones, on ne peut pas parler de plagiat, mais simplement du fait que chacun des deux auteurs peut avoir puisé dans un matériel commun déjà plus ou moins formalisé durant le IIe / VIIIe siècle. De fait, l'application de la notion de « plagiat » appliquée à Wāqidī et à d'autres semble plutôt anachronique étant donné le mode de transmission des traditions islamiques et le type d'écriture des ouvrages qui les ont compilées.

L'étude de Michael Lecker est plus récente (*JNES* 54, 1995). Elle avait déjà été rééditée dans l'ouvrage de *Variorum* de l'auteur, *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia* (Ashgate, 1998, chap. VII). Elle est intitulée « Wâqidi's Account on the Status of the Jews of Medina : a Study of a Combined Report ». Spécialiste de l'histoire de la Médine d'avant et du début de l'islam, l'auteur y examine un point particulier du récit de Wāqidī sur l'assassinat du leader juif Kaʿb b. al-Ašraf. Il met en évidence la technique de transmission souvent pratiquée par Wāqidī – et par d'autres, dont Ibn Isḥāq –, et qu'il appelle celle du « récit combiné » : harmonisation de données traditionnelles, que l'on met sous le label d'*isnāds* collectifs, ceux-ci étant

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

eux-mêmes une combinaison d'*isnāds* effectuée à partir de chaînes initialement indépendantes. Le résultat en est la distorsion de certaines des informations par rapport à leur stade initial. Dans le récit choisi pour exemple, les juifs qui, à Médine, étaient présentés par des informations antérieures – dont l'auteur a retrouvé la trace ailleurs avec leurs *isnāds* particuliers – comme un élément économiquement, politiquement et militairement dominant, s'y trouvent ramenés, par le « récit combiné » de Wāqidī, à de simples clients des clans arabes non juifs. L'auteur remarque enfin que la pratique des *isnāds* collectifs combinés en un seul était déjà plus que suspecte à un traditioniste averti comme Ibn Ḥanbal.

La quatrième étude est celle de Lawrence I. Conrad, « Abraha and Muhammad... » (*BSOAS* 50, 1987). Le problème abordé était celui de la date de la naissance de Muḥammad, d'une part, et de la date du début de sa carrière prophétique, d'autre part, en relation avec l'expédition d'Abraha et l'année dite « de l'Éléphant ». Muhammad serait né durant « l'année de l'Éléphant », c'est-à-dire en 570, dit-on, et il aurait reçu sa mission à l'âge de 40 ans, c'est-à-dire en 610, dit-on encore. L'auteur mettait en évidence plusieurs éléments qui contredisent cette version reçue. Tout d'abord, ce qui est connu des expéditions et du règne d'Abraha par les sources épigraphiques et les sources littéraires grecques nous reporte, pour une éventuelle expédition qu'il aurait dirigée contre La Mecque, à des dates plus anciennes d'une vingtaine d'années. D'autre part, les sources islamiques sont elles-mêmes très loin de l'unanimité à propos de la date de naissance de Muḥammad : outre la version reçue de « l'année de l'éléphant », la datation varie, selon les auteurs, de 15 à 70 ans après cette même année. Enfin, l'âge de 40 ans qui est donné à Muḥammad pour le temps de son « envoi en mission » fait partie des *topoi* de la littérature du Proche-Orient sur le nombre 40. En l'occurrence, les « 40 ans » de Muḥammad veulent signifier que l'envoi en mission survint au moment où il avait atteint son parfait achèvement physique et mental. Nous ne sommes donc pas dans l'ordre documentaire d'une chronologie biographique, mais dans l'ordre symbolique des *topoi* littéraires. Notons que ce type d'observation a été fait depuis longtemps à propos des nombres dans les compositions littéraires anciennes, religieuses ou profanes.

La cinquième étude est celle de M.J. Kister intitulée « The Sons of Khadīja » (*JSAI* 16, 1993). L'auteur y traitait des deux époux successifs de Ḫadīǧa avant son mariage avec Muḥammad, des enfants qu'elle aurait eus de ces premiers mariages, de son âge lors de son mariage avec Muḥammad, des fils et des filles issus de ce troisième mariage tels qu'énumérés et dénommés par les traditions diverses. M.J. Kister nous a habitués à cette sorte de feu d'artifice que constituent toujours ses enquêtes dans les textes islamiques anciens, édités ou inédits. L'article présenté ici est un modèle du genre. L'enquête aboutit à un florilège de contradictions, inattendues pour qui se bornerait à lire la biographie de Muḥammad à partir de la *Sīra* d'Ibn Hišām, notamment pour ce qui concerne la période dite « mecquoise ». Même si nous passons sur ces contradictions et cherchons à tirer de ces informations au moins des indices de ce que pouvait être la société mecquoise avant l'islam, le résultat de l'enquête sur les deux premiers mariages de Ḫadīǧa se limite à un constat d'incertitude, où une chose et son contraire peuvent être également plausibles. La surprise est encore plus grande à propos des enfants de Ḫadīǧa et de Muḥammad. Outre la liste de leurs filles qui est bien connue, nous apprenons que, d'après des traditions que l'on trouve chez des transmetteurs ou des auteurs traditionnels connus et bien répertoriés, Muḥammad et Ḫadīǧa ont pu avoir, selon les cas, un, deux, trois ou quatre garçons ; que l'un ou l'autre d'entre eux a pu porter un nom païen comme ʻAbd Manāf, que le petit Ibrāhīm a pu être soit le fils de Maria la Copte, soit celui de Ḫadīǧa elle-même, etc. Inévitablement, le lien explicatif est plus d'une fois établi avec la sourate 108 (*al-Kawṯar*), ou avec les périodes d'avant ou d'après la *Ǧāhiliyya*, d'avant ou d'après l'envoi en mission. De telles constatations appellent, de fait, la mise en question radicale de la fiabilité « historique » des sources en matière biographique, notamment pour la période obscure dite mecquoise.

Le cinquième chapitre de la sélection éditée par U. Rubin est la traduction anglaise d'une brève étude en allemand de Miklos Muranyi, de l'Université de Bonn (*JSAI* 8, 1986), et intitulée « The First Muslims in Mecca : a Social Basis for a New Religion ? ». Le point de départ en est constitué par deux passages coraniques (9, 100 et 56, 10) où il est question des *sābiqūn*, les « prédécesseurs » : ce terme désignerait, dans les deux passages, ceux qui furent les premiers à adhérer au message de Muḥammad. Cette étude était donc, sur le point particulier des *sābiqūn*, un essai de reconstruction de l'histoire des débuts de la carrière prophétique de Muḥammad, Coran à l'appui. À partir des traditions biographiques et exégétiques ultérieures, M. Muranyi situait les *sābiqūn* à La Mecque ; il tentait de déterminer quel en était le milieu social. Il y voyait un milieu de gens de rang mineur, les *ḍuʻafā'* (« faibles »), c'est-à-dire ceux dont la situation sociale n'avait pas d'importance dans une cité commerçante où les grandes familles étaient, elles, opposées à la prédication de Muḥammad. Dans ce cadre, M. Muranyi donnait beaucoup d'importance à « la maison d'al-Arqam » : durant six ans, selon les traditions issues d'Ibn Saʻd, le petit groupe de ces premiers adeptes se serait retrouvé quasi clandestinement autour de son prophète dans cette maison mise à sa disposition par l'un d'entre eux.

À la suite de W.M. Watt, on peut cependant constater qu'une autre ligne de traditions, celle d'Ibn Isḥāq, est totalement muette sur « la maison d'al-Arqam ». Par ailleurs, W.M. Watt, analysant les listes qui sont fournies des premiers adhérents à l'islam, estimait de son côté que, dans ce groupe, les « hommes détachés de tout clan », qui

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pourraient correspondre aux *ḍuʿafāʾ* sur lesquels insiste M. Muranyi, « étaient relativement peu nombreux ». Correspondent-ils réellement aux *sābiqūn* évoqués par les deux passages coraniques invoqués par M. Muranyi ? On ne le saura jamais car ces deux petits textes ne disent rien de ce genre. Ceux-ci sont d'ailleurs explicables bien autrement.

Les chapitres 7 et 8 de l'ouvrage édité par U. Rubin sont la réimpression de deux études devenues classiques : analyses textuelles concernant des traditions relatives à l'installation de Muḥammad à Yaṯrib. Il s'agit de « The Meetings at al-ʿAqaba » de Gertrud Mélamède (*Le monde oriental*, Uppsala, 1934), et de « The *Sunnah Jâmiʾah*... » de R.B. Serjeant (*BSOAS* 41, 1978).

L'analyse de G. Mélamède s'appliquait aux nombreux récits sur la ou les rencontres de Muḥammad avec des représentants des tribus arabes de Médine préludant à son installation dans le secteur. L'analyse se concluait sur un paragraphe où l'auteur, s'interrogeant sur ce qui avait amené à la création des légendes autour des événements de ʿAqaba, en particulier la mention de deux rencontres et non d'une seule, y voyait principalement, à la suite de Goldziher et d'Horovitz, le souci de calquer, au moins formellement, certains éléments de la vie de Muḥammad sur des éléments de la vie de Moïse et de Jésus qui pourraient en être la source lointaine, peut-être à partir d'ouvrages apocryphes.

Quant aux documents présentés en une sorte d'édition critique, traduits, annotés et commentés par R.B. Serjeant, ils ne sont pas de même nature que les textes sur ʿAqaba. Il s'agit de ces pactes qui furent établis entre Muḥammad et les différents clans de Yaṯrib, et qui furent regroupés en un seul ensemble dans ce que l'on a appelé improprement « la Constitution de Médine ». L'étude de R.B. Serjeant est devenue classique. Elle intervenait au bout d'une longue suite d'études antérieures qui avaient abordé les problèmes relatifs à ce texte : authenticité et unité de l'ensemble, ou, au contraire, caractère douteux, disparate ou recomposé de ses éléments ; problèmes d'interprétation ; limites des tentatives d'harmonisation avec la littérature parallèle des *Maġāzī* ; questions qui se posent à propos de l'identité des clans juifs qui figurent respectivement dans les documents de Yaṯrib et dans la littérature des *Maġāzī*, etc. Rappelons enfin que si l'authenticité des documents de Yaṯrib est assez largement admise, elle ne l'est cependant pas de façon unanime.

L'étude suivante, de J.M.B. Jones, parue dans le *BSOAS* 19, 1957, abordait le thème des expéditions de Muḥammad et de ses compagnons sous l'angle de la chronologie. L'auteur y présentait tout d'abord un tableau mettant en regard, d'un côté, la date fournie par Wāqidī pour chaque expédition, et, de l'autre côté, les dates qui figurent respectivement dans les autres ouvrages ou traditions historiographiques, et qui sont assez souvent discordantes. Cela ne signifie pas forcément que les dates ou les informations fournies par Wāqidī soient, en fait, plus sûres à tout coup que celles qui sont fournies par les autres auteurs à partir de traditions ou de reconstructions personnelles différentes. Mais leur caractère systématique chez Wāqidī en fait un élément de référence commode dans une vue comparative, et, surtout, cette systématisation représente littérairement une étape importante dans le développement de la structure chronologique de la biographie du prophète de l'islam.

Deux études particulières (chap. 10 et 11) sur les événements de Ḥudaybiyya font suite à cette vue d'ensemble sur la chronologie des *Maġāzī*. Les négociations de Ḥudaybiyya entre Muḥammad et les Qurayš ont été abondamment étudiées par ailleurs. Dans la première des deux études rééditées ici (*The Muslim World* 71, 1981), Furrukh B. Ali estimait que la version reçue des événements, celle qui figure dans différents ouvrages comme la *Sīra* d'Ibn Hišām et le *Taʾrīḫ* de Ṭabarī et qui est attribuée à ʿUrwa b. al-Zubayr, n'était pas crédible pour un ensemble de raisons. Aussi proposait-il de s'appuyer plutôt sur une version issue d'un compagnon de Muḥammad, al-Barāʾ b. ʿĀzib, citée brièvement par Ṭabarī, mais dont le récit figure notamment chez al-Buḫārī et chez Muslim. Il étudiait ensuite l'événement à travers le Coran (sourate 48) dont il estimait qu'il est « la source la plus fiable pour tout événement de la vie du Prophète », puis à travers le *ḥadīṯ* d'une façon générale, et il s'efforçait enfin d'en retracer les grandes lignes revues et corrigées, mais, finalement, à la manière des biographies classiques.

Quant à l'étude suivante, celle de G.R. Hawting (*JSAI* 8, 1986), son propos n'était pas de discuter de la validité historique des différentes versions des événements de Ḥudaybiyya. Insistant sur l'analyse du terme *fatḥ*, il établissait une nette distinction entre les récits de ces événements, d'une part, où il s'agirait effectivement du sanctuaire de la Kaʿba et de son « ouverture » concrète avec des clés, ceci dans le cadre des récits sur la *ʿumra* négociée à Ḥudaybiyya, et, d'autre part, les récits sur l'entrée conquérante de Muḥammad et de ses partisans à La Mecque, où le mot *fatḥ* finit par être utilisé dans le sens de « conquête ». G.R. Hawting mettait en évidence le processus littéraire d'adaptation, de réadaptation et d'harmonisation de différents motifs stéréotypés à des thèmes différents : ceux de la *ʿumra* de Ḥudaybiyya, ceux de l'entrée de Muḥammad à La Mecque, ceux de son pèlerinage d'adieu, ainsi qu'à d'autres thèmes relatifs au sanctuaire. Nous retrouverons la question de Ḥudaybiyya, mais traitée deux fois d'une manière très différente, dans l'ouvrage édité par H. Motzki dont nous faisons plus loin le compte-rendu.

Trois études sont republiées par U. Rubin sous la rubrique générale de « The Idealized Muhammad ». Le chap. 12 est la reprise d'un article de Josef Horovitz, « The Growth of the Mohammed Legend » (*The Muslim World* 10, 1920). Cet article était centré sur les miracles attribués au prophète de l'islam et sur le « merveilleux » dont sont

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

enrobées beaucoup de traditions, en particulier celles véhiculées par Ibn Isḥāq.

L'étude d'Héribert Busse (*JSAI* 14, 1991), reproduite au chapitre 13, concerne le voyage nocturne (*isrā'*) et l'ascension (*mi'rāǧ*) de Muḥammad. Il s'agit, en relation avec Coran 17, 1, d'une analyse descriptive des récits relatifs à l'*isrā'* et au *mi'rāǧ* tels qu'ils sont rapportés par les traditions diverses puisées dans des sources répertoriées. Il ressort de cette analyse qu'il en existait plusieurs versions anciennes, dont une seule a pris place dans le Coran sous la forme du verset 1 de la sourate 17. Ces différentes traditions, que l'auteur classe en trois types, sont à considérer, selon lui, en relation avec différentes sources pseudépigraphiques juives, principalement le 1er et le 2e livre d'*Hénoch*, le *Testament de Levi*, le 3e livre de *Baruch*, le *Testament* et l'*Apocalypse* d'Abraham et le 4e livre d'*Esdras*. De fait, les motifs empruntés à la littérature apocalyptique juive y sont patents. Il est difficile, cependant, de suivre l'auteur lorsqu'il dit que les narrations islamiques sur le voyage nocturne et l'ascension de Muḥammad sont « imprégnées de l'esprit » de cette littérature, car la relation qui peut exister entre les deux genres n'est pas de l'ordre d'une continuité intellectuelle, religieuse et littéraire véritable. Elle relève davantage de l'application adventice à Muḥammad et à sa mission de motifs disparates empruntés aux pseudépigraphes juifs.

La troisième de ces études regroupées sous la rubrique du « Muhammad idéalisé » est la traduction anglaise d'un article de A.J. Wensinck sur « Muhammad et les prophètes » (*Acta Orientalia* 2, Oslo, 1924). J'y relèverai l'analyse d'un point central de la prophétologie islamique, à savoir l'affirmation d'une succession d'envoyés (*rasūl*) nommément désignés, dont la caractéristique est que chacun est envoyé à un peuple déterminé. Les « prophètes » (*nabī*) sont très nombreux, mais le nombre de ces « envoyés » (*rasūl*) ne dépasse pas neuf en y comprenant Muḥammad. Wensinck décèle la source de cette conception dans certains des *Actes* apocryphes de l'un ou l'autre apôtre du christianisme, où l'expression « envoyé de Dieu » est récurrente, et selon lesquels, déjà, chacun des apôtres était envoyé en mission dans une contrée précise du monde connu, pour évangéliser un peuple déterminé. De fait, nous avons chez Ibn Isḥāq l'attestation que ce thème était connu des traditionistes musulmans.

La quatrième division de l'ouvrage édité par U. Rubin, intitulée « Muhammad and Christian Apologies », ne comporte qu'un chapitre, où se trouve reprise l'intervention de Sidney H. Griffith au colloque de Strasbourg de 1980 sur *La vie du Prophète Mahomet* évoqué plus haut. Le propos de S. H. Griffith était « d'esquisser le portrait de Muhammad et l'évaluation du Coran tels qu'ils peuvent être tirés des ouvrages d'apologétique chrétienne » en arabe et en syriaque, à partir du premier siècle abbasside. La question étudiée par cet article concerne donc davantage l'histoire de la polémique islamo-chrétienne à une époque relativement avancée, que la vie du prophète de l'islam un siècle et demi auparavant.

Les contributions au colloque de Nimègue éditées par H. Motzki

Ces contributions sont réparties en deux sous-ensembles : I. Le développement de la tradition de la *sīra* (5 contributions) ; II. La fiabilité historique du matériel biographique source (5 contributions). Le ton dominant en est donné par l'introduction générale de H. Motzki, de l'Université de Nimègue, organisateur du colloque et éditeur des contributions. Il peut se résumer dans la remarque suivante qu'il présente sous la forme d'un dilemme : « D'un côté il n'est pas possible d'écrire une biographie historique du Prophète sans être accusé de faire un usage non critique des sources ; tandis que, d'un autre côté, lorsqu'on fait un usage critique des sources, il est simplement impossible d'écrire une telle biographie » (p. xiv). La plupart des contributions illustrent bien ce dilemme, chacune avec ses nuances propres.

La première contribution, « The Life of Muhammad and the Islamic Self-Image », est d'Uri Rubin, éditeur de l'ouvrage recensé précédemment. U. Rubin, ici, ne s'interroge pas sur l'authenticité des textes qui décrivent la vie de Muḥammad, mais il prend pour objectif l'histoire de ces textes. Il applique à deux épisodes particuliers des expéditions de Muḥammad la méthode qu'il avait déjà mise en application dans son ouvrage *The Eye of the Beholder* à propos de la période dite mecquoise de la *sīra*. Le but en est de mettre en évidence comment, à travers les différentes variantes des relations sur des « événements » particuliers, la tradition islamique finit par transmettre non pas tant ce qui s'est réellement passé que l'image que la *umma* veut donner d'elle-même. Les deux épisodes par lesquels il illustre son propos sont celui de la *'umra* de Ḥudaybiyya et celui de la bataille de Badr. En plus des différents détails qu'il analyse dans les récits relatifs à ces deux événements, et qu'il est impossible d'évoquer ici, il en souligne la citation récurrente, dans l'un et l'autre cas, du verset 24 de la sourate 5 évoquant le refus des Fils d'Israël d'entrer dans la Terre Promise par peur des géants qu'ils auraient à y combattre (*cf*. Livre des *Nombres*, chap. 13 et 14). Telle ne sera pas l'attitude des compagnons du prophète de l'islam à Ḥudaybiyya comme à Badr : « Les croyants musulmans changent le refus israélite et le retournent en une version islamique positive » : le renouvellement, pour les combattants de l'islam, d'un ancien commandement de Dieu auquel les Fils d'Israël ont été infidèles (p. 9). En conclusion, l'image que la *umma* veut donner d'elle-même à travers ces récits est la suivante : « L'ensemble de la *umma* arabe en tant que groupe collectif constitue, ici, la nouvelle communauté élue qui prend la place des Fils d'Israël » (p. 16).

La deuxième contribution, « *Sîra* and *Tafsîr :* Muhammad al-Kalbî on the Jews of Medina » est de Marco Schöller, de l'Université de Cologne. Après une présentation de la

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

personnalité de Muḥammad b. al-Ṣā'ib al-Kalbī dans le contexte général de la tradition islamique, l'auteur se livre à un examen minutieux des éléments de *sīra* contenus dans le « *Tafsīr* » qui lui est attribué, en se limitant au conflit de Muḥammad avec les juifs de Médine. Il en expose un certain nombre de résultats d'ordre textuel ou littéraire en comparaison avec le matériel et l'écriture des *sīra* « orthodoxes ». Il en tire finalement la conclusion suivante : Le *Tafsīr* de Kalbī est un document confus. Tel qu'on l'a reconstitué, c'est une compilation tardive (fin IIIe - début IVe s. H.), mythiquement attribuée à Ibn 'Abbās. « Il semble impossible d'en discerner un noyau historique s'il y en a un », dit-il (p. 43). Il suggère cependant que « malgré sa rédaction ou sa forme littéraire tardives, le *Tafsīr* de Kalbī contient effectivement un noyau de matériel ancien non orthodoxe » qui peut lui être attribué ou situé au moins à sa génération, et que l'on peut recouper avec des citations fournies par d'autres sources. Ce matériel peut avoir circulé dans l'Est où les transmissions de Kalbī étaient assez connues. Ces éléments ne devraient pas être écartés ou invalidés uniquement pour des raisons externes, estime-t-il (p. 44).

La troisième contribution est d'Adrien Leites, de l'Université de Paris IV : « *Sîra* and the Question of Tradition ». L'auteur y présente sa méthode personnelle (p. 53-54) destinée à reconstruire, dans une approche dynamique des ouvrages, le développement d'une tradition de *sīra* (l'unité de signification), à partir des informations rapportées par différents transmetteurs sur un même fait (les unités verbales). Il illustre sa méthode en analysant les récits sunnites et chi'ites concernant « la tradition des étoiles filantes » (p. 55-64). Le motif global de cette tradition est le suivant : en signe de la rupture instaurée dans le cours des événements par Muḥammad, soit au moment de sa naissance (pour les chiites), soit au moment où il va recevoir sa mission (pour les sunnites), les démons, bombardés par des étoiles, sont chassés du ciel et exclus de la place d'où ils pouvaient surprendre furtivement les paroles célestes. Sans doute les propos théoriques sur la méthode, qui se veulent très généraux dans leur application, auraient-ils gagné, surtout dans le cadre du colloque, à être confrontés avec un exemple qui ne soit pas l'évocation d'un « phénomène surnaturel ». L'auteur semble le reconnaître lui-même (p. 64). Notons en tout cas que l'on peut étudier même la tradition des étoiles filantes et son développement d'une autre manière, c'est-à-dire comme un écho, en contexte islamisé, de motifs littéraires connus dans l'environnement religieux général du temps. Ces motifs sont probablement zoroastriens à l'origine, et ils figurent dans la littérature juive (pseudépigraphes, midrash et Talmud). Les réminiscences que nous en retrouvons dans la *sīra* comme dans le Coran y gagneraient sans doute quelques lumières supplémentaires, en contexte chi'ite comme en contexte sunnite.

La quatrième contribution, « Mûsâ b.'Uqba's *Maghâzî* » est de Gregor Schoeler, de l'Université de Bâle. C'est une intervention en allemand (p. 67-90) mais dont un résumé substantiel est fourni en anglais (p. 90-96). Il s'agit au départ d'un ensemble de dix-neuf fragments publiées par Sachau en 1904 d'après une collection du VIIIe / XIVe siècle, et dont l'*isnād* remonte à al-Zuhrī par Mūsā b. 'Uqba ; la source initiale invoquée par al-Zuhrī en est généralement 'Urwa b. al-Zubayr. En 1953, J. Schacht avait appliqué à ces fragments le même traitement qu'il avait appliqué antérieurement au matériel légal des traditions islamiques, et dont le résultat était que nous avons affaire à des relations fragmentaires tardives, marquées par les préoccupations propres aux juristes de la période abbasside à la fin du IIe et au long du IIIe siècle de l'hégire. Cependant des versions parallèles aux fragments publiés par Sachau ont été trouvées dans un certain nombre d'ouvrages qui étaient inédits et inconnus aux temps des publications de Sachau puis de Schacht. Aussi G. Schoeler estime-t-il que le temps est venu de réexaminer ce problème, et de remettre quasi totalement en question les positions prises par J. Schacht à son propos. Ce réexamen est illustré par deux exemples, dont il conclut que, dans ces cas, la théorie de J. Schacht s'écroule (p. 92). Par ailleurs, selon J. Schacht, les *isnāds* des fragments du manuscrit de Sachau illustrent le plus souvent le phénomène de l'accroissement rétroactif des *isnāds* à mesure que le temps passe, qui fait que l'on attribue à Mūsā b. 'Uqba, par le canal de Zuhrī puis de 'Urwa b. al-Zubayr, des informations fausses et des relations tardives qui n'ont aucune valeur documentaire pour le temps des origines. G. Schohler, s'appuyant sur l'examen de deux autres fragments de Sachau confrontés à leurs parallèles, aboutit à la conclusion que la théorie de Schacht, ici, ne tient pas non plus.

Il n'en reste pas moins que les parallèles cités par G. Schoeler sous l'autorité finale du même 'Urwa b. al-Zubayr comportent plus d'une fois, dans le contenu de l'information elle-même, des variations notables. Ceci laisse entier le problème de la valeur documentaire de ces informations et de leur mode de transmission. Il remarque, à propos du fragment IV : « Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que cette relation correspond exactement à un fait historique, mais ce que nous pouvons affirmer, c'est que, dans ce cas, 'Urwa rappelle et transmet le récit d'un contemporain de l'événement, nommément son propre père (al-Zubayr) » (p. 94). Les deux variantes qu'il cite de ce texte pourtant très court (p. 85 et 93) posent en effet un sérieux problème d'interprétation, surtout si l'on y ajoute encore une variante qui figure chez Buḫārī. Toutes sont dites provenir des mêmes transmetteurs. Mais qu'a raconté exactement al-Zubayr, le père de 'Urwa, et dans quel contexte ? Là réside tout de même la question.

La cinquième contribution concerne les sources chiites les plus anciennes sur la biographie de Muḥammad. Elle est de Maher Jarrar, de l'Université américaine de Beyrouth, et s'intitule « *Sîrat Ahl al-kisâ'* ». L'auteur y traite essentiellement des sources imâmites, dont les ouvrages sont tardifs : le *Kāfī* de Kulīnī et le *Tafsīr* de 'Alī al-Qummī (tous

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

deux du IVe / Xe s.), et le *Bihār* de Maǧlisī (énorme compilation du XIe / XVIIe s.). Ces corpus ont ceci de caractéristique que les sources premières des informations y sont essentiellement les Imâms, les plus anciens cités étant Muḥammad al-Bāqir (m. ± 117/735), et surtout Ǧaʿfar al-Ṣādiq (m. 148/765). L'auteur note aussi que, dans le cadre sunnite ordinaire, al-Zuhrī aurait été le disciple du 4e imâm, ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn, père de Muḥammad al-Bāqir , et qu'Ibn Isḥāq, selon la tradition chi'ite, aurait été un des compagnons de Muḥammad al-Bāqir. Mais très peu de chose en apparaît dans les compilations sunnites connues.

Dix pages de l'étude de Maher Jarrâr sont consacrées à l'un des transmetteurs de Ǧaʿfar al-Ṣādiq, Abān b. ʿUṯmān al-Aḥmar (m. dans le dernier quart du IIe s. / ± 790-815). Ce transmetteur aurait écrit un ouvrage historique (*mabdaʾ* + *mabʿaṯ* + *maġāzī* + *saqīfa* + *ridda*). Nous n'en trouvons aucune mention dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, mais al-Yaʿqūbī, dans son *Tārīḫ*, mentionne l'ouvrage d'Abān comme ayant été l'une de ses sources. À partir de ce qui est transmis d'Abān par les ouvrages imâmites, l'auteur analyse la forme et la structure du matériel qui le compose. Il présente également les éléments principaux qui caractérisent le contenu de ce matériel : la suprématie des Imâms y investit les récits sur les prophètes ; la lumière divine s'accomplit en la paire Muḥammad / ʿAlī ; les « Mérites de ʿAlī », associés à des récits populaires sur ses hauts-faits, y deviennent autant de « Preuves de la Prophétie » genre dans lequel il est étroitement associé à Muḥammad ; le rôle d'Abū Bakr et de ʿUmar est occulté, etc. Il note enfin que le matériel ainsi analysé est fait uniquement de citations d'Abān, éparpillées dans des chapitres des compilations tardives, et qui ne reflètent ni le plan de l'ouvrage originel, ni son ordre chronologique.

En revanche, nous possédons le *Tafsīr* de ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī (m. après 307/896), l'un des plus anciens exégètes imâmites. L'auteur consacre trois pages (113-115) au matériel de *maġāzī* qui peut être repéré dans ce commentaire. L'une de ses sources importantes en ce domaine semble avoir été un ouvrage d'Ibn Abī ʿUmayr (m. 217/832), dont nous retrouvons de nombreux éléments également chez Maǧlisī. Le contenu est à mettre en relation avec un matériel plus large qui était probablement en circulation à partir du IIe / VIIIe siècle. Outre les variations d'avec les traditions des sources classiques, s'y manifeste le processus habituel d'adaptation chi'ite, avec les changements de noms et l'accentuation du rôle de ʿAlī, souvent d'après des motifs populaires. L'auteur y relève la mention d'une expédition inconnue des sources classiques, la *ġazwat wādī yābis*, qui serait la « circonstance de la révélation » de Coran, 100, 1.

Les études sur les *maġāzī-sīra* vus du côté des traditions chiites sont plutôt rares. La contribution de Maher Jarrâr, très bien documentée (28 p. en 4 annexes documentaires), comble ce déficit. En conclusion, il se demande pourquoi les ouvrages imâmites en tant que tels sur la *sīra* et les *maġāzī* ont disparu ou, pourquoi n'en entend-on plus parler après les VIe et VIIe / XIIe et XIIIe siècles ? Il esquisse une réponse à cette question à partir de la conception messianique d'une histoire sainte centrée sur les « gens du manteau » et leurs descendants. Dans la perspective imâmite, la source de la lumière, de la direction et de la rédemption résidant dans l'Imâm vivant, puis dans l'Imâm caché, il n'y plus à rechercher une légitimité, une identité et une eschatologie tirées des événements de la *sīra* (p. 116-117). D'autant moins, ajouterais-je, qu'au bout extrême de la *sīra*, les « gens du manteau » avaient été les grands perdants de la compétition politique.

Dans la sixième contribution, relativement courte, Michael Lecker, de l'Université hébraïque de Jérusalem, présente et traduit en anglais trois récits parallèles relatifs à la *hiǧra* de Muḥammad et de ses compagnons à Yaṯrib. Les trois textes arabes, relativement courts, sont fournis en annexe. Ce sont des sortes de traditions perdues, extraites d'ouvrages historiographiques moins connus que les grands classiques, et par lesquels elles sont tirées de l'oubli où elles étaient tombées : le *Tārīḫ al-ḫamīs* d'al-Diyārbakrī (m. 990 / 1582), la *Sīra šāmiyya* d'al-Ṣâlihī (m. 942 / 1535-6), et le *Našr al-maḥāsin* de l'historien yéménite Ibn al-Dayba' (m. 944 / 1537), édité plus récemment. Contrairement aux versions reçues qui présentent la *hiǧra* comme une fuite secrète après des persécutions, ces trois relations, indépendantes les unes des autres et chacune avec ses nuances propres, rapportent qu'après la rencontre de ʿAqaba le départ de Muḥammad et de ses compagnons à Yaṯrib fut le résultat d'un compromis diplomatique passé entre les Qurayš de La Mecque d'une part et les Aws et les Ḫazraǧ de Yaṯrib d'autre part. Ce compromis, tout en évitant un affrontement entre les deux parties revendiquant la présence de Muḥammad chez eux, permit à celui-ci de réaliser ses projets d'installation à Yaṯrib avec ses partisans. Cela s'effectua avec l'assurance d'un pacte [*mīṯāq*] de sauvegarde garanti par les Qurayš, et dans un délai raisonnable de trois ou quatre mois permettant aux Qurayš de ne pas perdre la face devant les Bédouins. Muḥammad fut satisfait de ce compromis proposé par les Qurayš, et les gens de Yaṯrib s'y rallièrent par obéissance à celui qu'ils avaient reconnu comme prophète.

À l'issue d'un bref commentaire où il souligne successivement le fait du traité et le pragmatisme des Qurayš visant à prévenir une confrontation et à sauvegarder un départ sans obstacle, M. Lecker conclut : « Ces relations peuvent avoir été supprimées de la littérature conventionnelle de *sīra*, laquelle préférait parler d'un prophète persécuté et humilié plutôt que de quelqu'un dont la route vers Médine avait été pavée par un compromis politique » (p. 166-7). Ceci illustre bien le fait que la littérature classique de *sīra* dont on parle souvent en termes de développements et d'amplifications, est aussi le résultat de sélections, de retranchements et de censures, et que les « traditions perdues » peuvent présenter un certain intérêt lorsqu'on les

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

retrouve. M. Lecker est connu pour ne pas ménager ses efforts en ce sens.

L'étude qui suit, de Harald Motzki, est longue : 70 pages en comptant les trois diagrammes annexes. Outre qu'elle est un modèle d'étude critique sur un ensemble de récits centrés sur un événement circonscrit, elle constitue peut-être, méthodologiquement, une sorte de pôle pour l'ensemble des actes du colloque dont Harald Motzki fut l'organisateur. La question préalable qu'il pose est la suivante : nos sources sur la biographie de Muḥammad étant constituées par des traditions, celles-ci sont-elles seulement le reflet des idées qui ont présidé à la description du passé, ou bien s'agit-il d'une sorte de miroir brisé à partir duquel il est malgré tout possible de reconstruire quelque chose de la réalité historique ? L'auteur opte pour le second terme de l'alternative, une fois reconnus et bien cernés les biais tendancieux des informations, qu'il rappelle brièvement. Il soumet son option à un test critique, en prenant pour exemple un événement relaté par diverses traditions : l'assassinat du leader juif Ibn Abī l-Ḥuqayq, sur ordre de Muḥammad à un moment donné de sa carrière à Médine. Il justifie le choix qu'il fait de cet épisode, lequel a fait l'objet de nombreux récits traditionnels aux entrecroisements complexes, aux chaînes de transmission diversifiées, et aux détails souvent différents, divergents ou contradictoires.

Au flou critique habituellement pratiqué par les biographes devant une telle complexité, H. Motzki oppose une méthode d'analyse conjointe des « *isnād – cum – matn* », dont il énonce les principes de base, et dont il donne une illustration détaillée à travers l'analyse de ce qui concerne l'assassinat d'Ibn Abī l-Ḥuqayq. Pour cet épisode, il dégage quatre grands groupes de transmission, remontant respectivement à une autorité source : deux compagnons de Muḥammad, et les fils de deux autres compagnons de Muḥammad. H. Motzki détermine le chaînon commun aux *isnāds* de chaque groupe, il détecte les invariants des textes et il finit par en dégager un noyau dont il estime qu'il reflète une réalité historique. Le résultat est maigre, dit-il, pensant à tous les détails dont les récits traditionnels sont assortis ; le voici : « Le Prophète envoya un petit nombre d'hommes sous le commandement de ʻAbd Allāh b. ʻAtiq en vue d'assassiner Rāfiʻ b. Abī l-Ḥuqayq qui vivait à l'extérieur de Médine. L'assassin (ou les assassins) durent monter à son appartement, et lorsqu'il en descendit (lui ou un autre homme), il manqua une marche et se blessa au pied. Ils ne s'en allèrent pas avant d'avoir vérifié que la victime était bien morte » (p. 232).

Les biographies de Muḥammad écrites par les savants occidentaux, en conclut-il, ne fournissent pas une peinture historique fiable de sa vie, en raison de l'usage éclectique qu'elles font des sources. Cependant, ajoute-t-il, la conclusion qu'en ont tirée P. Crone et M. Cook dans leur ouvrage *Hagarism* , à savoir qu'il est impossible de reconstruire les faits sur la base des sources islamiques, n'est pas convaincante. Il est possible, en principe, de reconstruire la réalité historique sur cette base à condition d'une étude critique des sources telle qu'il en a illustré la méthode à travers l'exemple qu'il a choisi. Mais il y a peu d'études systématiques en ce sens jusqu'à présent, remarque-t-il. Et pour cause, pourrions-nous ajouter, car, pour conclure, il se pose une question importante : le jeu en vaut-il la chandelle ? « Nous pouvons nous demander, dit-il, si le résultat peut justifier que l'on consacre tant de temps et d'énergie pour une telle entreprise/ʻAlī [...]. La biographie historique qui pourra résulter de tous ces efforts ne sera probablement que très mince [...]. En conséquence, la biographie historico-critique du Prophète que j'ai en l'esprit sera plus qu'une simple collection des détails qui constituent le noyau historique des sources. Ce sera aussi une étude compréhensive de l'histoire des traditions qui constituent la *sîra* du Prophète Muhammad » (p. 233-234).

L'étude qui suit se situe dans la même ligne. Andreas Görke, de l'Université de Hambourg, y traite de la tradition historiographique sur Ḥudaybiyya . Cette question était déjà étudiée par deux articles réédités par U. Rubin, dans l'ouvrage précédemment recensé, ainsi que par l'intervention de ce dernier au colloque de Nimègue (voir plus haut). Dans cette nouvelle étude, qui est un abrégé de sa thèse (Hambourg, 1996), A. Görke reconsidère totalement les choses sur le plan critique. Utilisant sensiblement les mêmes méthodes que H. Motzki, il aboutit à un résultat analogue quant au noyau historique de l'événement et quant à l'histoire du développement des traditions à travers les aléas de leur transmission.

La narration la plus ancienne, estime-t-il, est celle qui est attribuée à ʻUrwa b. al-Zubayr. Mais cette narration ancienne est déjà elle-même un récit combiné à partir de traditions différentes, et une version quasi canonique, d'autres éléments traditionnels n'ayant pas réussi à s'y imposer. C'est à partir de ce récit combiné que l'auteur, après une analyse minutieuse, dégage à son tour les éléments qui pourraient en constituer le noyau historique : un traité passé par les Qurayš avec Muḥammad et ses compagnons, illustrant le fait que le rapport de force est en faveur des Qurayš, et stipulant que les partisans de Muḥammad doivent renvoyer à La Mecque les fugitifs qurayshites qui se sont agrégés à leur groupe. Il y eut donc sans doute bien un traité en un lieu appelé Ḥudaybiyya (dont la localisation reste incertaine), mais ce que nous en connaissons de façon assurée se réduit à cela. En disparaissent des éléments aussi notables que la stipulation d'une trêve, le renouvellement de l'allégeance faite à Muḥammad par ses compagnons, les âpres discussions sur les formulations du traité écrit, certains commentaires coraniques, etc., éléments qui constituent une part importante du récit standard combinant les narrations d'Ibn Hišām, d'al-Wāqidī, d'Ibn Saʻd et d'al-Ṭabarī.

L'intérêt de la démarche d'A. Görke demeure cependant de nous informer, elle aussi, sur les modes de développement des traditions et de leur transmission entre

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

une cinquantaine et une centaine d'années après l'événement rapporté. On constate, en effet, que des constructions tardives par rapport à l'événement se manifestent déjà dans le matériau qui remonte probablement à 'Urwa (m. 94 / 712) : glorification et transfiguration de l'image du prophète (miracle et signe divin), mise en relief déjà « canonique » des personnages d'Abū Bakr et de 'Umar les futurs califes « orthodoxes ». À quoi s'ajouteront, dans les récits ultérieurs et au fil du temps, maints éléments adventices : le renouvellement de l'allégeance, les références à des passages purement allusifs du Coran, en particulier ceux de la sourate 48 dont il est dit qu'ils concernent Ḥudaybiyya, des assemblages d'épisodes dont on retrouve l'écho à propos d'autres événements, des évocations de *ḥadīṯs*, des thèmes légaux, notamment ceux qui concernent les rites sacrificiels ou la sacralisation des pèlerins et qui sont typiques d'une jurisprudence ultérieure, etc. L'auteur émet enfin quelques hypothèses qui, selon lui, pourraient expliquer certaines anomalies dans le contenu des transmissions ainsi que les variantes considérables qui apparaissent dans des lignées de transmission remontant aux mêmes informateurs de départ.

Quatre diagrammes détaillés sont annexés par A. Görke à son étude. Ils présentent, à partir des *isnāds*, les différentes lignes de transmissions issues de 'Urwa b. al-Zubayr. Ajoutés à la lecture de son texte, ils contribuent à nous convaincre visuellement à la fois de l'acribie de l'auteur et de la difficulté de réaliser une biographie d'ensemble du prophète de l'islam qui soit autre chose qu'une reconstruction partielle et souvent aléatoire.

C'est dans un autre registre que nous transporte Robert G. Hoyland par sa contribution concernant l'évaluation des plus anciens écrits chrétiens sur Muḥammad. R.G. Hoyland, d'Oxford (British Academy, St John's Collège), est l'auteur d'un solide ouvrage paru à Princeton en 1997, intitulé *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, et dont il tire les éléments de son intervention au colloque de Nimègue.

Quel intérêt y a-t-il à étudier les écrits de ces observateurs dits « extérieurs » ? L'auteur, tout en reconnaissant que les chrétiens ont présenté leurs informations selon leurs propres catégories, s'inscrit en faux contre l'opinion de ceux qui estimeraient que la prise en compte de leurs écrits n'a aucun intérêt : « Le point à noter, remarque-t-il, est que cette information se base sur leur observation personnelle, ou bien qu'elle se base sur rien d'autre qui ne soit finalement provenu des musulmans eux-mêmes ». Il donne quelques exemples significatifs de ce fait (p. 289). La valeur des sources chrétiennes réside, selon lui, en deux choses importantes : « En premier lieu, elles sont toujours datables de façon précise, ce qui, pour les deux premiers siècles de l'hégire, ne peut être normalement dit vrai des écrits musulmans. Puisque la perception musulmane de Muhammad a connu un changement majeur durant cette période, ceci signifie que les sources chrétiennes peuvent parfois fournir le témoignage de ce changement sur lequel les sources musulmanes sont silencieuses... ». Deux exemples comparés, tirés respectivement de deux sources syriaques situées à un siècle de distance l'une de l'autre (687 et 775), en sont fournis concernant ce qui y est dit de « la tradition de Muhammad » (p. 291). « En second lieu, poursuit-il, les sources chrétiennes conservent souvent des informations que les musulmans omettent, soit parce que ce n'est pas très en accord avec leur propre vision des choses, soit simplement par manque d'intérêt ». Il en cite de nombreux exemples dans le contexte de la conquête, puis de la politique religieuse des Omeyyades à partir de 'Abd al-Malik.

« En ce qui concerne Muhammad, les écrivains chrétiens ne divulguent rien de nouveau sur sa biographie, estime R.G. Hoyland, mais ils peuvent nous dire quelque chose sur comment et quand son peuple, pour la première fois, se mit à démontrer la vérité de son prophétisme. Il n'y a point de traité écrit par les musulmans sur ce sujet avant le milieu du IXe siècle. L'apologétique chrétienne, par ses textes, peut aider à combler ce vide, en montrant en particulier l'importance que les théologiens musulmans donnaient, depuis une date très ancienne, au souci de fouiller la Bible pour y trouver des allusions à leur prophète » (p. 292). Ces conclusions générales sont précédées d'exemples plus précis qu'il donne sur certaines informations que les sources chrétiennes contemporaines des premières conquêtes islamiques (entre 634 et 690) ont pu donner sur Muḥammad lui-même, antérieurement à toute relation islamique écrite sur ce sujet.

C'est donc à « voir aussi l'islam comme les autres l'ont vu » que nous convie R.G. Hoyland, démarche à laquelle nous sommes devenus accoutumés en sens inverse. On peut espérer que l'ensemble de la production qu'il décrit de façon très documentée dans son ouvrage *Seeing Islam* soit réellement prise en compte, et sans préjugés anachroniques, par les historiens des débuts de l'islam trop souvent confinés dans le cercle fermé des sources islamiques.

Les actes du colloque de Nimègue s'achèvent sur la contribution d'Andrew Ripin, de l'Université de Calgary, consacrée au Coran en tant que source « historique » éventuelle pour une biographie de Muhammad. Cette question a été maintes fois étudiée. En regard de ceux qui, comme A. Welch, considèrent le Coran comme étant « notre source historique primaire pour la vie de Muhammad et les origines de la *umma*... », il rappelle une évidence : le nom de Muḥammad lui-même n'apparaît que quatre fois dans le Coran et dans aucune de ces occurrences le propos n'est adressé à Muḥammad ; il est seulement fait référence à lui, dans des déclarations de type dogmatique : messager de Dieu ; sceau de la prophétie ; récepteur d'une révélation. Quant à la sourate 93, qui est souvent utilisée pour évoquer l'enfance de Muḥammad (« Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin... » etc.), il rappelle une autre évidence, à savoir qu'il s'agit là d'un motif connu de la littérature religieuse

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ambiante, qui n'a pas besoin de refléter une réalité historique, et que le « Tu » auquel s'adresse le texte peut aussi bien désigner un autre que Muḥammad, lequel n'y est pas nommé. Il rappelle également, en citant Michael Cook, la maigreur des données du Coran sur les rares événements militaires auxquels il peut y être fait allusion (Badr, Uḥud, La Mecque), la tendance générale à ne pas nommer explicitement les groupes humains, les personnes et les lieux, etc. On ne peut dire que les quelques données allusives du texte mises ensemble permettent de placer Muḥammad au cœur d'un Coran considéré comme document pour une biographie.

Poursuivant par une analyse plus précise de la question du destinataire des différents textes coraniques tels qu'ils se donnent à lire, A. Rippin en arrive à la constatation d'une ambiguïté constante, de perturbations entraînant des changements de destinataire d'une phrase à l'autre, d'un grand désordre conceptuel et, finalement d'un texte le plus souvent opaque, résultant d'une composition / compilation / édition précipitée et hâtive. Quant à la relation entre la *sīra* et le Coran, elle est significative d'un développement narratif et exégétique à l'intérieur de la *umma* davantage qu'un témoignage permettant de penser que l'un des deux atteste la véracité de l'autre. En fait, vouloir lire le Coran « historiquement », c'est l'interpréter à la lumière d'autres matériaux.

L'auteur essaie alors d'esquisser ce à quoi se sont ingéniées les stratégies interprétatives des musulmans : fournir une image consistante et cohérente de Muḥammad comme arrière-plan des textes coraniques, probablement et à la fois « en créant une *sîra* basée sur des lectures imaginatives du Coran et en greffant une *sîra* préexistante et émergente sur celui-ci ». « À travers ce processus, un texte opaque a été rendu intelligible et (légalement et religieusement) pertinent pour la vie de la *umma* ». Tout cela implique, remarque-t-il, que nous sommes emmenés en dehors d'un rapport réel avec Muḥammad, et nous place plutôt dans le champ des origines du Coran. Quant à la lecture mystique des soufis, codée sous le nom de *ta'wīl*, elle s'est aventurée, estime-t-il, dans l'estimation des qualités universelles et intemporelles du texte coranique. Elle a finalement réclamé que la dimension historique du texte ne soit, au mieux, que l'une, parmi un grand nombre, des significations possibles (p. 307-308).

En fin de compte, se demande l'auteur, que veut signifier le Coran et à quoi se rapporte-t-il ? La réponse, selon lui, et je le suivrais volontiers sur ce point, est à trouver dans l'élément commun aux milieux religieux monothéistes du temps au Proche-Orient, plutôt que dans une période historique spécifique à l'intérieur de l'Arabie. La tâche qui attend le lecteur du XXIe siècle à ce sujet, conclut-il, est surtout de « déterminer la vraie place du Coran dans le milieu religieux du temps ».

A.-L. de Prémare
Université de Provence

BCAI 18 (2002) Rubin Uri (ed.) : The Life of Muhammad. Vol. 4 de The Formation of the Classical Islamic World, recensé par A.-L. de Prémare
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net