Chabbi Jacqueline, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. Préface d'André Caquot.

Éditions Noêsis, Paris, 1997. 1 vol. 14 × 22 cm, 726 p.

Avec cet ouvrage, Jacqueline Chabbi affiche une grande ambition : replacer le Coran et l'islam dans leur société d'origine, bien différente de celle qui réinterprète le texte et élabore la doctrine, quelque deux siècles plus tard, et tirer toutes les conséquences de cette « mise en contexte ».

L'auteur organise son propos en quatre mouvements intitulés « Le Coran et son milieu d'origine » (p. 29-79), « La construction du passé, textes d'après et d'alentour » (p. 81-175), « Le prophète dénié » (p. 177-273), « Des combats et des rites » (p. 275-387), qui amènent à la « Conclusion » (p. 389-411). Le reste de l'ouvrage rassemble les « Annexes » (avec le « Tableau des sourates dans la vulgate coranique » p. 415-465, les « Notes et commentaires » p. 467-631, le « Glossaire des principaux mots ou expressions arabes cités dans ce livre » p. 633-655 et la « Bibliographie commentée » p. 657-681), deux cartes p. 683 et 685, et l'index p. 687-726.

Les mérites de Jacqueline Chabbi ne sont pas minces. Comme le souligne André Caquot dans sa préface, elle a rédigé « un livre exemplaire d'une saine méthode d'histoire des religions, ni dogmatique, ni irrévérencieuse. Une grande prudence lui fait éviter les essais subjectifs visant à entrer dans l'âme du Prophète » (p. 15). L'auteur se signale aussi par la rigueur et la finesse – parfois la subtilité – de ses analyses et par la clarté de ses exposés, nourris par une connaissance admirable de la langue arabe et par une grande familiarité avec les sources. La forme de l'ouvrage est agréable. La langue est élégante et évite dans la mesure du possible le jargon des spécialistes. Les arguments érudits qui freineraient le rythme de la démonstration sont rejetés dans les notes. La transcription, inspirée de celle de l'*Encyclopédie de l'Islam*, réduit le nombre des signes diacritiques. L'ouvrage, qui s'adresse d'abord aux spécialistes, est également accessible à des lecteurs ignorants de l'islam, qui trouveront les éclaircissements nécessaires dans les annexes ; on y reconnaît aisément les qualités pédagogiques de l'auteur.

Jacqueline Chabbi, dans son avertissement, explique que son objectif est de reprendre « les textes issus [du] monde [musulman] » et de « soumettre ces données au crible de la méthode historique et aux rigueurs qu'imposent les sciences humaines », en s'imposant tout d'abord une « mise en contexte » (p. 19-20). Il s'agit donc de replacer le Coran « dans son contexte premier de réception, celui du monde tribal qui l'environne et auquel il s'adresse d'abord » (p. 22).

Pour ce faire, la première partie (« Le Coran et son milieu d'origine ») replace le fondateur de l'islam dans son « espace de vie ». Deux chapitres abordent successivement « L'espace Mekkois » et « Le statut du Coran ». L'auteur insiste sur la prédominance du désert, la « mer hostile, hérissée de récifs coralliens », un monde « clos sur lui-même », « à l'écart des grandes civilisations du croissant euphratique et des pays bordiers de la Méditerranée orientale », en un mot des « terres d'apocalypse » (p. 31-32).

La deuxième partie (« La construction du passé. Textes d'après et d'alentour ») est une tentative de retrouver la couche première des traditions en démontant le processus de reconstruction du passé, opéré dans l'islam impérial. Elle s'articule en trois chapitres. Le premier, intitulé « Les récits des fils d'Israël », s'intéresse au vaste corpus de textes qui gravitent autour du Coran, les traditions prophétiques (*Ḥadīṯ*), les commentaires coraniques ou l'historiographie sacrée, et tout particulièrement aux « Récits des fils d'Israël », à savoir les Isrā'īliyyāt. L'auteur n'accorde guère de crédit à l'origine yéménite de ces récits (p. 96 et suiv.), à partir de l'examen des sources ; cependant, le fait que le royaume de Ḥimyar (le Yémen préislamique) ait eu des rois juifs et que le judaïsme soit bien attesté dans nombre de tribus du sud de la Péninsule représente un argument en sens contraire qu'il aurait été bon de mentionner. Les deux autres chapitres, intitulés « De la parole à l'écriture. Les enjeux historiographiques » et « Textes d'histoire sacrée et contextes califaux », poursuivent le propos ; Jacqueline Chabbi choisit des exemples dans des sources de types divers et excelle dans les analyses qui démontent le substrat mental et sociétal.

La troisième partie (« Le Prophète dénié ») est introduite par un développement sur « La figure mekkoise de Mahomet ou la médiation paradoxale » ; elle comporte trois développements sur « Les djinns dépossédés », « Anges promus, alliés déchus » et « La guerre des mots, Mahomet et *Quraysh* ».

La quatrième partie, « Des combats et des rites », analyse successivement « La "seigneurie tribale" », « La visite au bétyle », « La pluie de Sirius et les faux pèlerins de l'an II », et enfin « Le "grand pèlerinage" », terminologie et symbolique ».

La démonstration de Jacqueline Chabbi s'achève avec un choix de « Paroles coraniques » (p. 373-387), pour illustrer le Coran d'époque mecquoise. Elle y évoque enfin le « Seigneur des tribus » du titre, expression dont on trouve la clef dans la note 645, p. 618-619 : c'est la traduction de *Rabb al-ʿālamīn*. Selon l'auteur, « Seigneur des mondes » serait « une traduction extrapolative qui procède par transfert de contexte » ; « elle ne signifiait rien dans une société de tribus qui n'avait aucun moyen de se représenter « des mondes » différents du sien ». On ne saurait contester, de fait, que le sens du substantif coranique *ʿālamīn* (toujours avec cette graphie, jamais *ʿālamūn* contrairement à ce que suggère la note 645) fait difficulté : voir ci-dessous.

La « Conclusion » (p. 389-411) est un discours de la méthode, pour l'étude des origines de l'islam. Seule la

BCAI 18 (2002) Chabbi Jacqueline : Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet. Préface d'André Caquot, recensé par Christian Robin
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

démarche suivie par l'auteur serait susceptible de proposer « une vision sociologiquement et historiquement plus vraisemblable ».

Dans cet ouvrage, Jacqueline Chabbi veut faire œuvre d'historienne, sans négliger les enrichissements qu'apporte la démarche anthropologique (p. 20, 389, etc.) Dans quelle mesure peut-on considérer qu'elle a réussi ?

Malgré une excellente maîtrise des méthodes des sciences sociales, une argumentation brillante et une écriture de grande qualité, l'auteur ne convainc pas. Les réserves que je formulerai sont de nature assez dissemblable.

La gêne la plus sérieuse résulte sans doute du parti pris de l'auteur, qui veut tout à la fois faire œuvre novatrice et s'adresser à un vaste public. Il en résulte une présentation pédagogique des problèmes, mais en même temps une absence presque totale de positionnement dans les débats scientifiques actuels sur les origines de l'islam. Je rappelle que ce champ de recherche, presque totalement déserté par la recherche française, mobilise à l'étranger, surtout en Grande-Bretagne, aux États-Unis d'Amérique, en Allemagne et en Israël, une vaste communauté de chercheurs. Dans les travaux les plus récents, trois orientations majeures se dégagent. La première est un réexamen critique des sources manuscrites (autres que le Coran), qui ont pris, comme on le sait, leur forme définitive à une date relativement tardive, au IIIe s. h. (IXe s. e. c.) : plusieurs angles d'attaque ont été adoptés, notamment par Michael Cook et Patricia Crone, qui concluent à une réélaboration radicale des matériaux, hors d'Arabie, par les convertis des provinces conquises qui se mettent au service de l'Empire islamique et construisent l'idéologie nécessaire à sa cohésion. Selon ce premier courant, l'histoire des premières décennies de l'islam aurait été tellement manipulée qu'il serait aujourd'hui pratiquement impossible de restituer le milieu des origines en se fondant sur les récits transmis par la Tradition. Jacqueline Chabbi lui apporte sa propre contribution en démontrant que la mémoire et l'imaginaire de la communauté musulmane ont fait l'objet d'une recomposition radicale, donnant comme exemple le « caractère devenu absolument primordial de la sacralité mecquoise » (p. 158).

Une deuxième orientation se concentre sur le Coran. Elle est illustrée tout d'abord par John Wansbrough qui applique dans deux ouvrages (*Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, 1977 ; *The Sectarian Milieu. Content and composition of Islamic salvation history*, Oxford University Press, 1978) les méthodes de l'exégèse biblique : il en retire la conviction que le Coran est un ouvrage qui réunit des matériaux hétérogènes et trouve sa forme définitive à une époque relativement tardive. François Déroche adopte un parti radicalement différent : il édite et étudie les copies les plus anciennes du Coran, qui ne sont pas datées comme on le sait, afin de reconstruire l'histoire du texte en se fondant sur l'orthographe, la paléographie et les analyses physico-chimiques des supports, encres et reliures. On pourrait encore mentionner un ouvrage postérieur à celui de Jacqueline Chabbi, qui s'attache à rechercher des fragments de textes syriaques sous la graphie coranique originale (sans les ajouts postérieurs qui distinguent les consonnes homographes et notent le *hamza*, le redoublement de consonnes, le *ā*, et les trois voyelles brèves) (Christoph Luxenberg, *Die Syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das arabische Buch, 2000).

La troisième orientation est représentée par les chercheurs qui se consacrent à la publication (encore partielle) et à l'analyse de l'immense corpus des textes islamiques (traditions, *Ḥadīṯ*, *sīra*, *maġāzī*, commentaires coraniques). Elle est notamment représentée par un groupe de chercheurs de l'Université hébraïque de Jérusalem, rassemblés autour de M. J. Kister, et dont l'un des représentants les plus actifs est aujourd'hui Michael Lecker. Son but est d'analyser minutieusement ces documents, en cherchant à recouper chaque fait, à localiser chaque toponyme, à identifier chaque tribu, à réunir toutes les données sur un événement ou un monument, à remonter la chaîne des garants pour retrouver l'origine d'une tradition. Si les manipulations ne sont pas rares, si la signification de nombreux faits anciens fait l'objet d'appréciations divergentes ou contradictoires, il n'en demeure pas moins que ces sources véhiculent une masse considérable de données qui peuvent être recoupées et assemblées de façon cohérente. Michael Lecker, par exemple, a pu écrire l'histoire d'une partie de l'oasis de Yathrib (aujourd'hui Médine) à l'époque du Prophète (*Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995). Les multiples contributions de M. J. Kister et de M. Lecker sont rassemblées dans quatre volumes des éditions Variorum : M. J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Londres, 1980 ; le même, *Society and Religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot-Brookfield, 1990 ; le même, *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam*, Aldershot-Brookfield, 1997 ; enfin, Michael Lecker, *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot-Brookfield, 1998.

Alors que Jacqueline Chabbi traite d'une question fort débattue, sur laquelle aucun consentement général ne se dégage, on se serait attendu à ce qu'elle se positionne par rapport à ces orientations divergentes. Or, elle n'en fait rien, sinon de manière allusive et indirecte, en considérant par exemple qu'il y a de la « naïveté » (p. 19) à écrire l'histoire en se fiant aux documents que nous avons. Sa bibliographie, longue de 25 pages, illustre un certain dédain pour la littérature spécialisée. Les noms de Wansbrough, Déroche, Kister ou Lecker n'y apparaissent pas.

Les déficiences de la bibliographie peuvent être soulignées d'une autre manière. Deux publications récentes rééditent les 33 articles considérés comme les plus significatifs, consacrés à l'Arabie des VIe-VIIIe siècles et à la vie de Muḥammad (*The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, ed. F. E. Peters, et *The Life of Muḥammad*, ed. Uri

BCAI 18 (2002) Chabbi Jacqueline : Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet. Préface d'André Caquot, recensé par Christian Robin
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Rubin, Coll. « The Formation of the Classical Islamic World », vol. 3 et 4, Variorum, Ashgate, 1998, v. *infra*, p. 33). Aucun de ces articles (qui s'inscrivent plutôt dans le courant d'analyse critique des traditions) n'apparaît dans la bibliographie. Il est vrai que presque tous ont été publiés en langue anglaise. Concernant les sources arabes, je note aussi l'absence de 'Umar b. Shabba, *Ta'rīḫ al-Madīna al-munawwara*, éd. Fahīm Shaltūt, Makka, 1979, une source majeure pour la période médinoise de Muḥammad.

Une deuxième réserve suscitée par l'ouvrage de Jacqueline Chabbi concerne la manière dont sont mis en œuvre « les procédés d'analyse ... de l'anthropologie historique » (p. 20). De manière très répétitive, presque obsédante, l'auteur qui a découvert que la société arabique était « tribale » qualifie tout par cet adjectif : « *nabâ'* des tribus » (p. 126), « savoir tribal » (p. 133), « pouvoir tribal » et « chef tribal » (six fois p. 134), « arabe des tribus » (p. 135), « contexte tribal » (p. 137), « Arabes tribaux adorateurs de bétyles » (p. 161), « légendes tribales » (p. 162), « anecdote tribale » (p. 163), « histoire tribale » (p. 163 : s'oppose à « histoire sacrée »), « mémoire tribale » (p. 165 : s'oppose à « mémoires royales, notamment celles des rois yéménites »), « *Rabbât* tribales » (p. 223), « Coran tribal » (p. 406), « islam tribal » (p. 407), etc. Mais jamais l'auteur ne définit ce qu'il entend par « tribu ». Cependant, comme « tribal » fonctionne dans l'ouvrage comme un synonyme de « nomade » (par exemple, p. 123, 280 ; n. 419, p. 577-578), le lecteur finit par deviner cette équivalence implicite. Mais le contresens est évident : La Mecque est une cité qui vit du pèlerinage et du commerce, et Yaṯrib est une grande oasis ; or ni les commerçants ni les agriculteurs ne sont des nomades. Les catégories qui fondent le raisonnement sont donc bien vagues et sans fondement. L'ambition de comprendre le milieu humain dans lequel se forme le premier islam ne se traduit pas concrètement. La bibliographie le confirme : les ouvrages des anthropologues qui ont travaillé sur l'Arabie ancienne sont ignorés, notamment Robert B. Serjeant et Walter Dostal. Sur un point particulier, les contributions de R. B. Serjeant auraient évité une appréciation qui m'apparaît erronée. L'établissement de Muḥammad à Yaṯrib est présenté comme une fuite, un exil, la recherche d'un refuge (par exemple p. 59, « un exil d'abord difficile à Médine, sa ville de refuge » ; voir aussi p. 391). On voit mal comment un exilé prendrait la tête d'une petite principauté, qui conclut un pacte avec les tribus juives de l'oasis, et se lance aussitôt dans une guerre de harcèlement contre La Mecque. L'interprétation de Serjeant s'impose manifestement : Muḥammad a été appelé à Yaṯrib comme un arbitre, pour mettre fin à un conflit interminable entre deux tribus ('Aws et Ḫazraǧ) ; son arbitrage est d'autant plus recherché qu'il est étranger à l'oasis et donc à ses querelles, et que sa tribu, son clan, mais aussi sa personne, jouissent d'un grand prestige et sont susceptibles d'apporter la *baraka*. Les tribus du Yémen contemporain offrent des exemples comparables. La thèse de l'exil est hagiographique : elle tend à exagérer les difficultés et à prouver qu'elles ont été surmontées grâce à une intervention divine.

Une troisième réserve vient des lacunes de la « mise en contexte » (p. 20, 22, etc.) Du point de vue de la géographie, il est étonnant que l'attention soit focalisée sur La Mecque (sans doute le milieu dans lequel Muḥammad reçoit sa formation et commence sa mission), mais que Yaṯrib soit presque totalement absente, alors que c'est dans cette oasis que se constituent le premier État musulman et la doctrine religieuse qui est son ciment. La description de La Mecque, et plus généralement de l'Arabie occidentale, qui insiste sur l'isolement, la misère matérielle et intellectuelle, et les excès du climat, donne un bon aperçu des qualités de plume de l'auteur, mais se fonde davantage sur le récit de voyageurs épris d'aventures exotiques (cités dans la bibliographie) que sur une analyse des conditions réelles. L'affirmation récurrente d'un isolement total est sans doute l'argument le plus contestable : les traditions, mais plus encore l'archéologie et l'épigraphie, le contredisent de mille façons (voir dans la suite de cette recension divers exemples).

Pour gagner en force persuasive, l'Arabie qui est prise en compte est l'Arabie déserte. Mais Jacqueline Chabbi n'explique pas qu'il existe une Arabie d'agriculteurs sédentaires, dans les montagnes du Yémen, de l'Oman et le long de la mer Rouge, mais aussi dans les oasis, à côté de l'Arabie des nomades. Elle identifie l'Arabie et le désert, ce qui devient « L'Arabie des déserts » (p. 17). Il faut attendre la p. 406 pour découvrir que « l'Arabie des tribus » se limite aux « grandes régions désertiques et steppiques dont le Yémen est évidemment exclu ». Mais quelles sont les raisons qui amènent à exclure le Yémen, alors que Ḥimyar, la principale tribu yéménite au VIe siècle, domine l'Arabie centrale et occidentale depuis le milieu du Ve siècle et partage la même culture ? Sur un point précis, les sources ḥimyarites (exclusivement épigraphiques et archéologiques) apportent un éclairage décisif, que Jacqueline Chabbi n'ignore pas, mais qu'elle ne prend pas en compte dans ses raisonnements. L'enracinement du judaïsme au Yémen, qui remonte au milieu du IVe siècle si l'on se fie à une source narrative externe (Philostorge), est confirmé à partir de 400 par les sources internes. Ces dernières montrent que le judaïsme ḥimyarite est (au moins en partie) de souche locale et qu'il élabore un lexique religieux en langue sabéenne, emprunté à l'araméen, avec des termes tels que *ṣlt* (*ṣalāt*) ou *zkt* (*zakāt*) qui se retrouvent plus tard dans le lexique coranique. Si on ajoute que le judaïsme domine dans les oasis du nord du Ḥijāz depuis une date inconnue, mais probablement antérieure à son succès au Yémen, la terminologie commune à l'islam et au judaïsme ne s'analyse probablement pas en termes d'emprunt ou d'appropriation (p. 59, 408), mais plutôt de lexique partagé par tous les milieux qui évoluent vers le monothéisme (autochtone, chrétien ou juif). On observe ainsi que les inscriptions ḥimyarites juives et chrétiennes utilisent le même vocabulaire et désignent Dieu par le même nom (Raḥmānān, en arabe al- Raḥmān).

BCAI 18 (2002) Chabbi Jacqueline : Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet. Préface d'André Caquot, recensé par Christian Robin
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Malgré cet enracinement du judaïsme, Jacqueline Chabbi doute que le Yémen puisse être le transmetteur des récits et des légendes bibliques, comme le prétendent les traditions (p. 83 sq., notamment p. 97-98) ; tout au plus admet-elle ailleurs (p. 101) que « on ne saurait nier que le judaïsme et le christianisme aient été effectivement présents au Yémen à cette époque » (p. 101), mais elle ne s'interroge nullement sur la chronologie, la nature et l'importance de cette « présence ». N'était-il pas opportun de rappeler aussi que des princes chrétiens d'origine abyssine occupent le trône de Ḥimyar pendant plus de quarante ans (de la fin des années 520 au début des années 570), et que plusieurs régions (Naǧrān, Tihāma, Suqurā) sont fortement christianisées ? C'est à cette époque qu'est construite, avec l'aide d'artisans byzantins, la cathédrale de Ṣanʿā', que les traditionistes (notamment al-Azraqī) décrivent comme un monument d'une ampleur et d'une qualité exceptionnelles.

Toujours dans le registre géographique, le lecteur aimerait que les toponymes évoqués soient précisément localisés, ce qui est rarement le cas. Dès la première page, il est ainsi fait allusion à la bataille de Ḥunayn (p. 17, référence à ajouter dans l'index), et de nouveau dans la n. 377, p. 565, mais ce lieu fameux n'est pas situé dans le texte, ni dans le Glossaire p. 643, ni sur la carte p. 685.

Les commentaires philologiques n'emportent pas davantage l'adhésion. Pour soutenir son propos, Jacqueline Chabbi analyse avec beaucoup de talent les textes de la Tradition et entreprend de les réinterpréter en recherchant le sens premier de nombreux termes. La méthode utilisée recourt à deux procédés : déterminer le dénominateur commun des diverses acceptions attestées sous une racine, et retenir les sens en relation avec la vie du désert. Le résultat n'est pas surprenant : d'un côté, les mots étudiés présentent un sens extrêmement pointu et alambiqué, de l'autre, le lexique analysé est naturellement « tribal ». *Bayt* signifierait ainsi « tout endroit où l'on passe régulièrement la nuit » (p. 36), *'āya*, « signe bien visible qui met sur la bonne piste » (n. 57, p. 478), la racine 'MM, « parvenir à son but, lors d'un déplacement caravanier, en étant bien guidé » (n. 146, p. 498), etc. La mise en contexte dont se réclame l'auteur se limite à la recherche d'acceptions bédouines. Or il existait une voie beaucoup plus sûre et féconde, la mise en évidence du sens que prennent ces mots dans les inscriptions de l'Arabie préislamique. L'exercice est tenté une fois, pour trouver une explication à un toponyme grec, Macoraba, relevé dans la *Géographie* de Ptolémée, et souvent considéré comme correspondant à La Mecque (p. 32-33). Mais il n'est pas renouvelé quand il s'agit de termes arabes, comme *bayt* (p. 43), ce qui aboutit à l'hypothèse surprenante que « le *Bayt* mekkois ... pourrait être ... le roc lui-même » et non « l'ensemble du bâti qui finit par lui servir de support » (voir aussi p. 151 et n. 223, p. 513, où *bayt* est rendu par « bétyle »). Or le terme *byt* est commun dans les inscriptions de toutes époques pour désigner soit l'habitation, soit le temple païen (églises et synagogues sont désignées par d'autres mots). Les commentaires philologiques se ressentent naturellement du fait que l'auteur ne maîtrise aucune langue sémitique en dehors de l'arabe.

La mise en contexte, enfin, aurait dû faire appel à l'archéologie. Dans le domaine de l'architecture, le Dôme du Rocher à Jérusalem, « la plus ancienne construction religieuse musulmane », serait en rupture totale avec « le modèle musulman préexistant, celui qui prolongeait les « non constructions » issues de l'Arabie tribale » (p. 160). Une telle affirmation est évidemment contredite par les fouilles effectuées dans diverses régions, sur des sites d'époque perse, hellénistique, romaine ou byzantine. À Qaryat al-Fāw, qui fut la capitale de la tribu arabe de Kinda, les archéologues séoudiens ont découvert des temples admirablement construits et un palais décoré de fresques. La cathédrale de Ṣanʿā', déjà évoquée, était célébrée par les Traditionistes comme le plus bel édifice d'Arabie. Bien d'autres sites de l'Arabie orientale et du Ḥijāz pourraient être cités pour leur enceinte ou leurs monuments.

Le matériel découvert dans les fouilles ruine l'affirmation récurrente d'une Arabie misérable et isolée, qui amène à considérer « le "verre" ... comme une matière rare dont la technique ne pouvait évidemment être maîtrisée en Arabie » (n. 228, p. 515). Dans la même veine, l'auteur estime que « l'imaginaire des gemmes » est « inconcevable dans le milieu tribal d'origine » (p. 155).

Le goût de la formule entraîne parfois Jacqueline Chabbi à certaines imprécisions. La « sortie d'Arabie » est une belle trouvaille pour désigner l'expansion musulmane, mais elle est appliquée aussi bien aux premières conquêtes (dix ans après la mort de Muḥammad) qu'au transfert du centre de l'Empire de Yaṯrib / Médine à Damas, une quarantaine d'années plus tard.

Ce même goût pour la formule amène à enrichir les sources de termes savants qui ne s'y trouvent pas. Les trois déesses de la confédération tribale constituée autour de La Mecque, mentionnées dans Coran LIII, 19-20 (Allāt, al-ʿUzzā et Manāt) sont ainsi systématiquement qualifiées de *Rabba*, « maîtresse », alors que ce terme ne se trouve pas dans les sources anciennes (p. 44, 222, etc.) Pour une vision radicalement différente du rôle de ces trois déesses, voir Christian Robin, « "Filles de Dieu" de Saba' à La Mecque : réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne », *Semitica*, 50, 2000, p. 113-192.

Enfin, le lecteur aurait souhaité aussi que le contenu de l'ouvrage s'accorde davantage avec le titre, à savoir « l'islam de Mahomet ». En réalité, sans que cela soit explicité, c'est la période mecquoise qui est systématiquement privilégiée.

J'en arrive à l'examen du titre de l'ouvrage, « Le Seigneur des tribus », traduction de *Rabb al-ʿālamīn*. Comme il s'agit d'une interprétation qui sert de fondement à l'ensemble de l'ouvrage, il convient de s'y attarder quelque peu. Pour en apprécier la validité, quatre voies se présentent. La

BCAI 18 (2002) Chabbi Jacqueline : Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet. Préface d'André Caquot, recensé par Christian Robin
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

première, sans doute la plus naturelle, est d'analyser le sens que prend *ʿālamīn* dans le Coran. Ce mot apparaît 73 fois : 42 dans le syntagme *Rabb al-ʿālamīn*, et 31 dans d'autres contextes. Dans ces derniers, la traduction de *ʿālamīn* fait difficulté : c'est ainsi que Régis Blachère opte pour « monde » (toujours au singulier, avec ou sans majuscule) ou pour « Univers » (une fois, XXXVII, 77/79). Dans un passage au moins, XXIX, 9/10, où on lit *fī ṣudūr al-ʿālamīn* (« dans les poitrines des ... »), ce sens même paraît inapproprié. S'appuyant sur ce texte, Jacqueline Chabbi estime que « ce terme apparaît sans ambiguïté comme l'un des désignatifs des "groupes tribaux" » (n. 645, p. 618), ajoutant que « il s'agit souvent des groupes tribaux autres que les Mecquois » (n. 645, p. 619). On aurait aimé qu'elle argumente plus précisément, avec des exemples pris parmi les 30 autres occurrences. Or un examen systématique montre que le sens de « tribu » fait difficulté : dans XXXVII, 77/79, par exemple, est-il vraisemblable que l'exclamation *salām ʿalā Nūḥ fī l-ʿālamīn* signifie « salut sur Noé parmi les tribus » ? On notera par ailleurs que, 16 fois, *ʿālamīn* est utilisé à propos de personnages bibliques, les Fils d'Israël (II, 44/47 et 116/122 ; XLIV, 31/32 ; XLV, 15/16), une liste de Patriarches (III, 30/33), Noé (XXIX, 14/15 ; XXXVII, 77/79), Loth (VII, 78/80 ; XV, 70 ; XXI, 71 ; XXVI, 165 ; XXIX, 27/28), Moïse (V, 23/20 ; VII, 136/140), David (II, 252/251) ou une liste de Prophètes (VI, 86), et trois fois pour des personnages évangéliques, Marie et Jésus (III, 37/42, V, 115, et XXI, 91). La majorité des attestations se rapportent donc à des personnages que les auditeurs de Muḥammad savaient étrangers à l'Arabie.

La deuxième voie consiste à examiner les titres qui sont donnés aux divinités de l'Arabie préislamique, et plus précisément si certains de ces titres se réfèrent à des groupes sociaux. Les divinités de l'Arabie du Nord-Ouest mentionnées dans les inscriptions sont connues soit par leur nom, soit par un titre. Ce dernier fait référence, de manière hypothétique, à leur résidence ou à leur domaine : il en est ainsi du « Maître des cieux » (*Bʿl S*^{1}*mn*), de « Celui de Sharā » (*ḏ-S*^{2}*ry*) ou de « Celui de Ghābāt » (*ḏ-Ġbt*). L'Arabie méridionale, grâce à une épigraphie beaucoup plus riche, offre une grande variété de noms divins, le plus souvent accompagnés de titres ; en outre, comme en Arabie du Nord-Ouest, certaines divinités ne sont pas connues par leur nom, mais par un titre, qui se réfère à un domaine (comme dans « Celui des cieux », *ḏ-S*^{1}*mwy*, le « Maître de leur maison », *Bʿl byt-hmw*, ou « Celle de [la ville de] Nashq^{um} », *ḏt-Ns*^{2}*q*^{m}) ou – hypothétiquement – à une qualité (*ḏt-Bʾdn*, *ḏt-Ḥmym*, *ḏt-Ṣnt*^{m}, *ḏt-Ẓhr*^{n}, *ḏt-Rḥbn*, etc.). Sans entrer dans les détails, les titres des dieux païens se classent en deux groupes. Ceux qui expriment un rapport de propriété sur un temple ou un lieu se composent du substantif *bʿl* « maître » ou du pronom *ḏ* « celui de », suivi d'un nom propre (pour une déesse, ce seront respectivement *bʿlt* et *ḏt*). Ceux qui soulignent le lien unissant la divinité à un groupe particulier emploient le mot « dieu » (*ʾlh*) suivi d'un nom de tribu ou de lignage : voir par exemple « Celui des Cieux, dieu *dʾAmīrum* », *ḏ-S*^{1}*mwy ʾlh ʾmr*^{m} (où *Amīrum* est une tribu), et *ʿʿQyn*^{n} dieu de *Ḫs*^{1}*ʾ*^{m} (où *Ḫs*^{1}*ʾ*^{m} est un nom de lignage). Dans les inscriptions monothéistes, après 380 è. c., le Dieu unique est d'abord désigné par une périphrase, « Seigneur du Ciel » (*Mrʾ S*^{1}*my*^{n}) ou « Seigneur du Ciel et de la Terre » (*Mrʾ S*^{1}*myn w-ʾrḍ*^{n}), avant de recevoir un nom propre, Raḥmanān (*Rḥmnn*, dont l'équivalent arabe est al-Raḥmān). Une fois, il est qualifié de « Seigneur des vivants et des morts » (*Mrʾ ḥyn w-mwt*^{n}).

Dans le Coran, Dieu reçoit de nombreux titres composés avec *rabb*, « maître », terme arabe qui rend les substantifs sudarabiques *mrʾ* et *bʿl*. Ce sont, outre *Rabb al-ʿālamīn*, « Seigneur de Sirius » (*Rabb al-šiʿrā*,), « Seigneur des Cieux » (*Rabb al-Samawāt*), « Seigneur des sept Cieux » (*Rabb al-Samawāt al-sabʿ*), « Seigneur des Cieux et de la Terre » (*Rabb al-Samawāt wa-l-Arḍ*), « Seigneur des Cieux et de la Terre et de ce qui est entre eux » (*Rabb al-Samawāt wa-l-Arḍ wa-mā bayna-humā*), « Seigneur de la Terre » (*Rabb al-Arḍ*), « Seigneur de l'Orient et de l'Occident et de ce qui est entre eux » (*Rabb al-Mašriq wa-l-Maġrib wa-mā bayna-humā*), « Seigneur des Orients et des Occidents » (*rabb al-Mašāriq wa-l-Maġārib*), « Seigneur des Orients » (*Rabb al-Mašāriq*), « Seigneur des deux Orients » (*Rabb al-Mašriqayn*), « Seigneur des deux Occidents » (*Rabb al-Maġribayn*), « Seigneur de toute chose » (*Rabb kull šayʾ*), « Seigneur de la Puissance » (*Rabb al-ʿizza*), « Seigneur de l'Aube » (*Rabb al-Falaq*), « Seigneur de Moïse et Aaron » (*Rabb Mūsā wa-Hārūn*), « Seigneur de vos premiers ancêtres » (*Rabb ābāʾi-kum al-awwalīn*), « Seigneur des Hommes » (*Rabb al-nās*), « Seigneur du Trône » (*Rabb al-ʿarš*), « Seigneur du Trône immense » (*Rabb al-ʿarš al-ʿaẓīm*), « Seigneur du noble Trône » (*Rabb al-ʿarš al-karīm*), « Seigneur de cette Ville qu'Il a déclarée sacrée » (*Rabb hāḏihi l-baldati allatī ḥaram-hā*) et enfin « Seigneur de ce temple » (*Rabb hāḏā l-bayt*).

Aussi bien dans les inscriptions préislamiques que dans le Coran, ces titres divins peuvent se distribuer en trois groupes : certains rappellent la possession d'un domaine défini ; d'autres évoquent une relation privilégiée avec un groupe déterminé ; les derniers soulignent une souveraineté universelle. Aucun ne renvoie à une partie de l'humanité qui ne soit clairement identifiée.

La troisième approche, pour juger si la traduction « Seigneur des tribus » est correcte, consiste à se demander quels sont les mots qui expriment la notion de « tribu » en arabe avant l'islam. La recherche reste à faire, mais il est assuré que « tribu » ne s'est jamais dit *ʿālam* dans les textes anciens (hors Coran). Le sudarabique offre par ailleurs un élément de réponse : quand il s'agit d'une tribu sudarabique, le mot utilisé est *s*^{2}*ʾb* ; pour une tribu arabe c'est *ʿs*^{2}*rt* (mot emprunté à l'arabe, *ʿašīra*) ; pour une tribu abyssine enfin c'est *ḥzb* (mot emprunté au guèze). Il y a donc une grande vraisemblance que le mot arabe le plus commun pour désigner une tribu soit alors *ʿašīra*.

BCAI 18 (2002) Chabbi Jacqueline : Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet. Préface d'André Caquot, recensé par Christian Robin
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

La quatrième approche, enfin, est l'étymologie de *ʿālam*. Le schème *fāʿal*, comme le pluriel externe, signale un emprunt (voir notamment A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938, p. 208-209). Cet emprunt est attesté bien avant l'époque de Muḥammad. Dans une inscription d'al-Ḥijr (aujourd'hui Madā'in Ṣāliḥ), en écriture nabatéenne, mais en langue arabe, datée de 267 è. c., on relève *w-lʿn mry ʿlm' mn yšn' 'l-qbrw* « et que maudisse le Seigneur du Monde celui qui violera le tombeau » (voir J. H. Healey and G. Rex Smith, « Jaussen-Savignac 17 – The earliest dated Arabic Document, A.D. 267 », dans *Atlal*, 12, 1989/1410, p. 77-84 et pl. 46) ; ici, « Seigneur du Monde » est exprimé en araméen, avec notamment le -' de l'état emphatique à la fin de *ʿlm'*. Noter à ce propos que l'expression « Seigneur du Monde » se trouve également dans les targums palestiniens d'époque byzantine (*Mārē(y) ʿālmā :* Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1990, p. 330, sous *mry ʿlmh*) et quatre fois dans l'épigraphie palmyrénienne (avec la graphie *mr' ʿlm'*). En Arabie du Sud, on relève deux attestations du mot *ʿlm* avec le sens de « monde ». La première, qui est datée de juin 523, comporte l'invocation *w-trḥm ʿly kl ʿlm Rḥmnn*, « et que soit miséricordieux sur tout monde Raḥmanān » ; la seconde, *CIH* 539/2, qui ne comporte pas de date (mais appartient certainement à la période 380-560), présente dans un contexte mutilé l'expression *w-b-ʿlmn bʿdn w-qrbn*, « et dans le Monde éloigné et proche ».

La « mise en contexte » prônée par Jacqueline Chabbi montre que la traduction de *Rabb al-ʿālamīn* par « Seigneur des tribus » est beaucoup plus « extrapolative » que le sens traditionnel. On reconnaîtra aisément que les textes épigraphiques d'Arabie sont trop laconiques pour cerner le sens précis de *ʿlm*, mais ils confirment l'origine araméenne du mot, qui présente, entre autres significations, le sens de « monde » en araméen (sens qui convient bien aux différentes inscriptions citées). Il serait bien étonnant que la notion de « tribu » soit exprimée à La Mecque par un mot d'origine étrangère. Il convient d'ajouter que l'expression même de *Rabb al-ʿālamīn* pourrait avoir un antécédent dans les targums palestiniens d'époque byzantine, dans lesquels on relève *Rabbūn kōl ʿālmāyyā'*, « Maître de tous les Mondes » (Michael Sokoloff, *op. cit.*, p. 513, sous « rabbīn »).

Comme on le voit, les thèses de Jacqueline Chabbi suscitent le débat. C'est le grand mérite d'un ouvrage ambitieux et foisonnant. Il reste à espérer qu'il marquera un renouveau des recherches françaises sur l'Arabie de Muḥammad et l'islam des origines.

Christian Robin
CNRS – Paris

BCAI 18 (2002) Chabbi Jacqueline : Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet. Préface d'André Caquot, recensé par Christian Robin
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net