Rachida Chih, David Jordan,
Stefan Reichmuth (eds.)
The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam.
Vol. 2 *Heirs of the Prophet: Authority and Power*

Leyde-Boston, Brill (Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 159/2), 2022, 504 p., ISBN : 9789004466746

Mots-clés : islam, prophétisme, culte, sacré, autorité

Keywords: Islam, prophetism, cult, sacred, authority

L'ouvrage dirigé par Rachida Chih, David Jordan et Stefan Reichmuth est le second volume d'une série intitulée *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*. Les seize contributions, treize en anglais, deux en français et une en arabe (avec un résumé en anglais), sont le fruit d'une coopération franco-germanique financée par la Deutsche Forschungsgemeinschatf (DFG) et l'Agence Nationale de la Recherche (ANR). Un site internet a été dédié au projet, https:/prophet.hypotheses.org. Pendant quatre ans (2017-2021), des chercheurs et chercheuses rattachés à des centres de différents établissements, notamment la Ruhr University Bochum et l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, ont organisé des ateliers, séminaires ou colloques et adressé des travaux à des revues, notamment les *Archives de sciences sociales des religions* et *Trivium*.

Le plan couvre une période qui s'étend du milieu du xve siècle au début du xxie siècle. Il est articulé autour de trois phases où sont imbriquées la trame politico-religieuse du monde majoritairement musulman, l'histoire sociale des musulmans, et l'histoire intellectuelle et doctrinale. L'introduction générale, signée par les trois responsables du volume, vise à mettre en évidence la temporalité propre des croyances ou pratiques relatives à la figure de Muḥammad ; elle offre une vue synthétique de chaque contexte dans lequel les objets étudiés sont inscrits, du Maghreb au monde indien. Les contributions sont systématiquement accompagnées d'une indication des sources utilisées et d'une orientation bibliographique. Il n'y a pas de conclusion. En revanche, le volume comporte un index des noms de personnes, de lieux, de titres et de notions (p. 475-504).

La sélection des contributions n'obéit pas au choix d'une unité disciplinaire et méthodologique. Chaque spécialiste fait valoir des compétences spécifiques et un angle d'analyse. Les sources sont centrées sur la production prescriptive des « learned religious circles » (savants musulmans, maîtres de confréries soufies) ou sont davantage orientées vers les expressions du vécu religieux lié à la « popular piety » (p. 15). L'axe problématique est déterminé par la présentation de Muḥammad, prophète de l'islam, comme modèle d'émulation, porteur d'une lumière nouvelle pour l'humanité, ressort de mobilisation, jusqu'à devenir le point central de la « Création » pour certains musulmans. La figure muhammadienne, ses contours et les manières de s'y référer se transforment en fonction des lieux et du temps. Elle est une ressource utilisée par les responsables des différents régimes, et par leurs opposants, pour légitimer leur place, leur fonction, leur action. Le discours sur Muḥammad sert aussi à définir ce qui est conçu comme une orthodoxie et, dans le cadre de contentieux, les plus intransigeants considèrent que les conceptions erronées relèvent de la « corruption » de la religion.

Les spécialistes sollicités pour ce volume donnent à voir une variété de supports à la parole ou au geste de révérence, sinon de vénération, à l'égard de Muḥammad. Divers objets servent une dévotion particulière, au point que le terme de reliques est employé : « mantle of honor » (p. 25), « banner of the Prophet » (p. 26), « sword », dents, cheveux, sandales, empreintes de pas ou de genoux (par exemple celle qui renvoie à l'évocation d'un passage de Muḥammad en Sénégambie ajoutée aux récits du « voyage nocturne », p. 97) et tombe. Cette abondance d'éléments tangibles conduit Gottfried Hagen à faire écho aux remarques de Carl Ernst, à la suite d'Henry Corbin : « a rigorous doctrine of divine transcendence creates a need in the community for a more approachable, palpable intermediary figure » (p. 29). Bien qu'abordée dans certains séminaires du projet collectif, la thématique des images n'est qu'effleurée dans le volume, par exemple pour signaler les lieux dans lesquels Muḥammad est supposé avoir vécu, afin de les reproduire (p. 96). Les récits, selon différents genres littéraires, constituent la matière principale. Une place particulière est accordée à la *Qaṣīdat al-Burda* de Būṣīrī (m. v. 1296), reprise par Muḥammad Tabādkānī (m. 1486), l'un des textes les plus populaires dans l'empire ottoman. Il sert à exalter une fonction thaumaturgique à partir du réemploi du manteau du prophète de l'islam dans un sens différent de celui du poème attribué à Ka'b b. Zuhayr identifié comme une légende tardive à caractère étiologique (p. 29-30). C'est ce type de représentation que combat Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb à la fin du xviiie siècle (p. 71), alors qu'au même moment la référence est utilisée en contexte chinois (p. 98). Elle est ensuite reprise par diverses personnalités, dans des contextes différents, ainsi par le shaykh Abdessalam Yassine

BCAI 37 (2023) Rachida Chih, David Jordan, Stefan Reichmuth (eds.): The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Vol. 2 Heirs of the Prophet: Authority and Power, recensé par Dominique Avon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

(p. 385) ce qui, de ce point de vue, le distingue des courants salafistes et wahhabites.

Le *mawlid*, *mevlid*, *mevlit*, *mevlud* ou la célébration du jour de la naissance du prophète de l'islam est un point focal de plusieurs des études proposées dans le volume. Par décret, le sultan Murād III instaure une fête chômée officielle en 1588. La pratique est ainsi inscrite dans la « pietas Ottomanica » [Gottfried Hagen, p. 21-22] avant d'être la cible d'attaques récurrentes et vigoureuses de la part du courant wahhabite, et au-delà. Dans les années qui accompagnent la proclamation de l'Albanie comme État, cette même pratique contribue à former une « Islamic national litterature » et à diffuser une langue albanaise [Gianfranco Bria, p. 268 et p. 276-277] par les traductions (en caractères arabes, puis latins) du célèbre poème de Süleymān Çelebi (1351-1422) ayant pour objet la célébration de la naissance de Muḥammad. Mais les formes de cette piété sunnite associées à des caractéristiques albanaises sont ensuite attaquées par les tenants du communisme porteur d'un athéisme répressif. Et si, à partir des années 1990, des autorités politiques et administratives albanaises tentent d'associer cette pratique à une dimension politique de fraternité nationale, elle est considérée comme une « corruption » par les imams et savants religieux ayant suivi un enseignement en Arabie saoudite ou en Syrie, et elle est mise à distance par les bektachis qui promeuvent d'autres formes de piété. Parallèlement, cependant, cette célébration est un marqueur de « réveil » religieux dans l'Irak des années 1970 [David Jordan, p. 332].

Ces références et pratiques évolutives, qui ne font pas l'unanimité parmi les musulmans, conduisent à s'interroger sur les traits du sujet ainsi valorisé. Suivant le locuteur ou le croyant-pratiquant musulman, le prophète auquel il se réfère est tendu entre deux pôles : l'un humain, l'autre surhumain. L'un des enjeux doctrinaux est celui de l'interprétation de la notion de *'iṣma*, une infaillibilité qui implique un certain rapport au péché, à l'erreur ou à l'affliction et la potentialité discutée d'une action d'intercession. Depuis le XIIe siècle, le courant sunnite prévalent est celui du placement de Muḥammad au-dessus de la commune condition humaine. L'école soufie d'Ibn 'Arabī (1165-1241) voit en lui un homme doué de perfection qui exerce le rôle de point de suture entre le Créateur et sa création. À un degré plus ou moins élaboré, cette conception est diffusée durant la période ottomane. Dans une remarquable analyse du *Mukhtaṣar sīrat al-rasūl* [« Abrégé de la vie de l'Envoyé »], Martin Riexinger montre que le projet de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703-1792) consiste à s'y opposer : il entreprend de déconstruire la croyance en une préexistence du prophète de l'islam comme lumière divine précédant toute création ; il accorde une place centrale à la *qiṣṣat al-gharāniq*, « the story of the cranes », autrement dit les « satanic verses » [ce qui conduit les autorités saoudiennes à ajouter une note infrapaginale, dans les récentes éditions, pour contester le savant sur ce point, p. 45 et p. 65], mais il ne se prononce pas explicitement sur certains récits rapportés par Ibn Hishām (m. v. 833), dont celui de la purification du cœur de Muḥammad.

Les miracles liés au prophète de l'islam, leur nombre, leurs qualités, leur nature, leurs effets, la manière de les évoquer, ne font pas l'objet d'un traitement spécifique. Ils sont évoqués en passant, ainsi la « division de la Lune », ou le *mi'rāj* lui-même relié à la croyance à un Jugement dernier et à des éléments centraux de la prière rituelle. L'accent est davantage porté vers la spiritualité du prophète de l'islam ou vers son rôle de réformateur politique et social. Dans l'Égypte des années 1920, Rashīd Riḍā (1865-1935) en fait un « ideal religious and social reformer » qui lui permet d'attaquer des « unreflected beliefs and social practices » [Florian Zemmin, p. 361], mais sans fixer de criterium permettant de distinguer entre « religion » et « superstition ». Établi en Russie soviétique, le marxiste Bandalī Ṣalībā Jawzī (1871-1942), natif de Jérusalem et baptisé dans la communauté orthodoxe, rédige à la même époque un essai en arabe qui vise à montrer que la geste muhammadienne était une « réforme sociale en faveur de l'oppression », impensée comme telle par son principal auteur qui se présenta comme « messager de Dieu » et perçut la réalité « sous un épais voile de religion », et subvertie dès l'établissement de la première dynastie [Renaud Soler, p. 220, 236, 239]. Dans l'Irak de Saddam Hussein, les baathistes associent le charisme de Muḥammad à son rôle dans le champ de la production législative, de l'organisation de l'administration et de l'exercice du pouvoir, ils en font le porteur de la libération et de l'égalité des conditions contre le tribalisme, le racisme, le féodalisme, le régionalisme et l'arriération. Dans la Turquie de Recep Tayyip Erdogan qui, sur ce point, se situe dans une certaine continuité avec la tendance kemaliste, l'accent est placé sur la dimension humaine de la figure de Muḥammad, un « model rational and moral republican citizen » et un « absolute moral example » [Dilek Sarmis, p. 249 et p. 259], par opposition aux représentations portées par les « hypocritical devotees ». Cependant, à côté de la « pacifying figure » (p. 265), celle du « conquérant », pourtant présente dans des manuels scolaires, est ignorée.

Le volet de la guidance, dont le traitement paraît le plus délicat au début du XXIe siècle, est celui de

BCAI 37 (2023) Rachida Chih, David Jordan, Stefan Reichmuth (eds.): The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Vol. 2 Heirs of the Prophet: Authority and Power, recensé par Dominique Avon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'usage légitimé de la contrainte et de la violence. Stefan Reichmuth dresse un tableau des mobilisations, révolutions ou révoltes, conduites au nom de l'islam, qui traversent le dernier quart du XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe siècle, depuis les côtes ouest-africaines jusqu'aux confins chinois. Aux marges des trois grands empires eurasiatiques en déclin, des leaders musulmans entreprennent d'établir une autorité selon leur conception du modèle muhammadien : « In the case of Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī, ʻUthmān b. Fōdiye in West Africa, and Sayyid Aḥmad Shahīd in northern India they [vocational visions] became part of the leaders' own narrative of their divine call to leadership and struggle. » (p. 103). Martin Riexinger, à l'inverse de son confrère, met davantage l'accent sur les continuités que sur les aspects novateurs de ces mouvements : Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb « central to his prophethood was the institutionalisation of jihād and the ḥadd punishments, two devices which the believers are enjoined to apply for the punishment of the obstinate or for forcing them to repent » (p. 67). Christoph Günther saisit le dossier de la critique par de nombreux « Sunnī scholars » des usages faits du *ḥadīth* par les responsables de l' « État islamique » « as a source of authority and legitimation for Jihādī-Salafī thought and action » (p. 449) : d'un côté, la valorisation de la miséricorde, de la bonté, de la patience ; de l'autre, la force, une conception intransigeante de la justice, un tempérament belliqueux. Il affirme avec raison que « many quotations come from canonical collections, but some have weak chains of transmission or are selectively shortened and combined to support the Istamic State's cause » (p. 461), par exemple le *ḥadīth* selon lequel tout musulman qui meurt sans avoir été lié par un serment d'obéissance décède comme un « pagan » (p. 463). Il ne précise cependant pas que leurs opposants, dans les institutions musulmanes officielles, ont aussi recours à cette même méthode de combinaison sélective des « dits ».

Dans l'étude qu'il consacre au *jihād* afghan conduit contre le régime communiste et l'armée soviétique pendant toute la décennie 1980, Jan-Peter Hartung montre comment la manière d'évoquer le prophète de l'islam permet, parmi d'autres facteurs, de distinguer deux catégories de combattants, les « Islamists » et les « Frontier Deobandis » (p. 420). Deux chefs de guerre représentent le premier groupe, davantage issu des milieux urbains scolarisés, Gulbuddīn Ḥikmatyār (n. 1947) et Aḥmad Shāh Masʻūd (m. 2001), l'un et l'autre prônent la « Islamic revolution » et l' « establishment of the government of divine justice », ils font du prophète de l'islam un modèle de chef militaire et politique en référence au moment médinois. Le second est incarné par Jalāl al-Dīn Ḥaqqānī (m. 2018) et s'inscrit davantage dans des milieux ruraux. Entre les deux, Hartung situe une figure telle que Muḥammad Yūnus Khālis (m. 2006). Tous puisent dans les dits et gestes attribués à Muḥammad, une matière destinée à justifier l'emploi ou non de certaines armes, le choix ou non de certaines stratégies militaires, l'adhésion ou non à telle type d'alliance en fonction des liens tribaux, la défense ou non d'« established forms of Muslim religiosity » (p. 424), ainsi que différentes manières de rendre la « justice », ou de se référer à des figures éminentes de la mémoire afghane.

Le caractère sacralisé, donc intouchable, de la figure muhammadienne est abordé dans deux chapitres. L'un et l'autre concernent le Pakistan, situé « among 15 countries across the globe where blasphemy laws are enforced » (p. 293). Les deux études ne se suivent pas dans le volume, or les interprétations sont complémentaires et les accents parfois divergents. Alix Philippon expose la conception spécifique de « l'amour du Prophète » ou du « régime du Prophète » développés par les barelvis. Jamal Malik utilise l'expression de « sunnatisation of lifeworlds » (p. 307 et p. 315). Il ne passe pas sous silence la dimension religieuse, portée par une tendance antilibérale dominante, avec des prolongements immédiatement violents, comme le montre le lynchage à mort de l'étudiant Mashal Khan en 2017 au motif qu'il a tenu des propos blasphématoires, mais il insiste sur les motivations sociales et les enjeux politiques du renforcement du caractère coercitif de l'État. Ce faisant, il ne précise pas les critères par lesquels il définit « a very orthodox and rigorist religious ideology » (p. 396). Tout en prenant soin d'indiquer la différence des motifs qui ont impliqué l'adoption de nouvelles mesures (p. 296 et p. 300-301), il fait remonter l'histoire de la disposition juridique visant à interdire d'attaquer les religions à la « colonial rule » (p. 294), mais sans la rattacher à une partie de l'héritage juridico-religieux musulman. Le document intitulé Objectives Resolution (1949), intégré à toutes les constitutions du Pakistan, a fixé un choix de régime non ambigu, contrairement à ce qu'écrit Jamal Malik (p. 297 et p. 315) : la source du pouvoir est placée en Dieu, selon une lecture islamique spécifique de ce rapport. Les rares parlementaires à avoir voté contre ne s'y sont pas trompés.

C'est dans ce cadre politico-religieux que sont disqualifiés puis réprimés les ahmadis, que les inégalités juridiques entre musulmans et non-musulmans s'accroissent, qu'une législation anti-blasphème est renforcée, sans empêcher la croissance des affrontements entre musulmans et hindous, entre sunnites

BCAI 37 (2023) Rachida Chih, David Jordan, Stefan Reichmuth (eds.): The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Vol. 2 Heirs of the Prophet: Authority and Power, recensé par Dominique Avon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

et chiites, entre barelvis et deobandis. De ce fait, les acteurs politiques qui souhaitent sinon abolir, du moins atténuer certaines règles adoptées au nom de l'islam, se trouvent doublement impuissants face à des courants religieux qui réclament davantage d'intransigeance. En pointe dans ce combat, les responsables du Tehreek-e Labbaik Pakistan (TLP), qui recrutent leurs militants dans la mouvance barelvie, ont pris fait et cause pour l'assassin du gouverneur Salman Taseer. Condamné pour meurtre et exécuté en 2016, le « hero » Mumtaz Qadri, est aussi devenu un « martyr » et sa tombe un lieu de pèlerinage. Ils ne sont ni des déclassés sociaux, ni des ignorants religieux, en tout cas ni plus ni moins que les deobandis ou les « wahhabis » qu'ils considèrent comme leurs premiers opposants. Ils ne réclament pas l'adoption d'une nouvelle loi en matière de blasphème, mais sa stricte application (p. 402 et p. 408). Cette loi est devenue le marqueur par lequel des musulmans affirment appliquer « the *sharī'a* » et l'expression de l'indépendance face à des velléités étrangères, notamment états-uniennes illustrées par des « US policymakers » qui tâchent de promouvoir a « moderate Islam » (p. 409) jamais défini.

Des représentations de Muḥammad découlent, en partie, différentes manières de fixer un rapport à sa descendance. Les sultans ottomans maintiennent un écart entre la dévotion officielle et leur légitimité, leur conception de la gouvernance, et leur production législative [Gottfried Hagen, p. 36]. Dans le sous-continent indien, afin de surmonter une tension sunnito-chiite émergente, le soufi hanafite Mīr Dard (m. 1785), explore une Ṭarīqa Muḥammadiyya Khālisa [« Voie muhammadienne pure »] qui vise combiner la doctrine de la *siyāda*, entendue comme la « blood affiliation with the Prophet » et l'imamat chiite. Pour ce faire, il part du respect commun accordé à la descendance du prophète de l'islam. Mais le rôle attribué à 'Alī en matière de connaissance et la thèse selon laquelle la *siyāda* a prolongé l'imamat jusqu'à son propre père, suscitent de virulentes oppositions contre Mīr Dard, en particulier dans les milieux naqshbandis. La conception prônée par Walī Allāh (m. 1762), qui puise dans la même tradition sunnite afin de démontrer que l'école shiite est *bātil* [« erronée, fausse, vide »] depuis son origine rencontre un écho plus important [Soraya Khodamoradi, p. 162].

Au Maghreb, la littérature généalogique est développée à partir du xve siècle. Les dynasties saadienne et alaouite en font un instrument d'appui à leur autorité, de même que les dirigeants de confréries soufies, à l'instar de la Qādiriyya-Būdshīshiyya. Mais le nom lui-même ne suffit pas. Parallèlement à cette inscription généalogique, les savants religieux, soufis ou non, développent une Ṭarīqa Muḥammadiyya destinée à légitimer l'exercice de l'autorité. Dans *Minhāj al-nabawī*, traduit en plusieurs langues, le shaykh Abdessalam Yassine (m. 2012), l'opposant le plus en vue de la monarchie marocaine, expose dix principes en lien avec ce « Muḥammadan Path » [Rachida Chih, p. 376]. Mohamed Tozy y discerne une synthèse originale d'enseignements soufis et d'idées politiques et religieuses empruntées aux Frères musulmans égyptiens, ce que confirme Rachida Chih en rappelant que le fondateur du mouvement al-'Adl wa-l-Iḥsān s'inscrit dans la continuité du combat mené par le soufi Muḥammad al-Kattānī (1873-1910) face à deux sultans successifs, tout en définissant Ḥasan al-Bannā comme le porteur de la mission de *tajdīd al-dīn* [« renouvellement de la religion »] au xive siècle de l'hégire. Elle précise qu'il y a une forme de transfert partiel de cette qualité vers le shaykh lui-même par ses disciples (p. 387).

Dans l'Irak de la fin du xxe siècle, les « Senior party members » du parti Ba'th ont l'obligation d'étudier « the Qur'ān and the sunna of the Prophet » (p. 339) dans des institutions officielles, un « cultural repertoire » (p. 343) et un imaginaire – sacralisé – de conquête qui n'équivaut certes pas à changer la nature du régime de subordination des autorités religieuses aux autorités politiques, mais qui a néanmoins des implications concrètes : en établissant un lien généalogique avec Muḥammad, l'année de la tentative d'invasion d'une partie de l'Iran, « Ṣaddām cleary relied on the old Islamic tradition of Sharīfism to legitimise himself, but he did more than that as he inscribed his person into the tradition and associated himself essentially with it as the Prophetic descendant par excellence » [David Jordan, p. 325]. Cette entreprise est prolongée, dans le contexte de l'embargo imposé par les États-Unis et leurs alliés (1993-2003) qui suit une nouvelle guerre du Golfe, avec des références à 'Alī, à Ḥusayn et même à Dieu, par analogie, puisqu'en 2002 un document officiel évoque les « Ṣaddām's ninety-nine beautiful names » (p. 338). Rien n'est cependant dit de la manière dont la condamnation et l'exécution du chef de l'État irakien a été perçue par ceux qui ont adhéré au culte de sa personne. Une décennie plus tard, dans l'espace syro-irakien, les « ideologues » de l'« Islamic State » témoignent de leur souci d'inscrire Abū Bakr al-Baghdādī dans ce lignage [Christoph Günther, p. 457]. Et ce souci d'établir a « caliphate in accordance with the Prophetic way » les conduit, en sus, à faire valoir les connaissances religieuses de Abū Bakr al-Baghdādī.

En amont de ces usages est posée la question des modalités de vérification de l'appartenance au lignage. C'est au xe siècle que des juristes musulmans

BCAI 37 (2023) Rachida Chih, David Jordan, Stefan Reichmuth (eds.): The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Vol. 2 Heirs of the Prophet: Authority and Power, recensé par Dominique Avon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

donnent une valeur légale à la Niqābat al-ashrāf [« Syndicat des porteurs d'honneur » i.e. des descendants de Muḥammad]. Au siècle suivant, Abū l-Ḥasan al-Mawārdī (m. 1058) fixe le cadre dans lequel il est possible de penser politiquement cette institution qui, par la suite, et notamment sous les Mamelouks, semble prendre une importance au Machrek. Au Maghreb, les juristes malikites ne lui accordent qu'une attention marginale. Ce sont les généalogistes et les historiographes qui signalent que plusieurs des normes fixées par Mawārdī sont reprises et adaptées de manière tardive au contexte local [Jaafar Ben El Haj Soulami, p. 139]. Les nombreux mésusages, selon les autorités, conduisent à des tentatives de normalisation et de réorganisation sous la dynastie alaouite. En Égypte, la Niqābat al-ashrāf est relancée sous l'égide de l'État en 1991. Catherine Mayeur-Jaouen en détaille le fonctionnement, elle croise les récits linéaires de ceux qui la supportent, elle suit pas à pas des musulmans dans leur démarche d'obtention d'une attestation de généalogie, correspondant à 1 % de ceux et celles qui pourraient y prétendre selon les responsables de l'institution. Elle tresse les liens étroits, mais non exclusifs, entre cheikhs soufis et *ashrāf*, elle met en exergue le rôle de la confrérie Rifāʿiyya, et signale la contestation croissante des milieux salafistes. Elle montre qu'une fois identifié comme tel, le *sharīf* ne peut revendiquer aucun privilège, mais que l'honneur de porter le *nasab* du prophète de l'islam est un motif de fierté (p. 193) et oblige « à être un exemple (*qudwa*) », qu'il contribue à la reconnaissance d'une notabilité familiale attachée à un lieu (p. 203), qu'il favorise la possibilité d'appartenir à un cercle fermé et influent le cas échéant.

Dans différentes sociétés sous autorité musulmane, une réactivation de la science du *ḥadīth* est perceptible dès la fin du XVIIe siècle (p. 88-89), focalisée sur la typologie des modes de transmission. C'est également vers cette période que remontent les généalogies dont se servent des musulmans aujourd'hui pour justifier leur appartenance à la famille prophétique : au-delà des certificats de naissance et de mariage des impétrants au Syndicat des *ashrāf*, l'une des pièces-clefs qui fait foi est la copie d'un arbre généalogique datant du XIXe siècle ou de l'époque ottomane (p. 195), sur lequel il semble qu'aucun travail de critique historique complet ne soit effectué. Or, dans l'ensemble du volume, l'enjeu de l'insertion dans les sciences humaines, et tout particulièrement de l'histoire, du corpus qui sert de fondement à l'établissement de la *ʿaqīda* [« doctrine »] musulmane, n'apparaît que de manière secondaire. Sinon ponctuellement [Renaud Soler, p. 211-212 ; p. 224], rien n'est dit de la production des orientalistes du XIXe et de la première moitié du XXe siècle et de l'influence de leurs travaux sur la manière de revisiter les sources classiques de l'islam.

Les débats relatifs à l'historicité ou non de figures qualifiées de prophétiques, à commencer par Ādam et Nūḥ (p. 46-47), ou ceux concernant la datation des sources, particulièrement vifs dans la première moitié du XXe siècle, ne sont pas abordés. La problématique particulière de la distinction, ou non, entre « période mecquoise » et « période médinoise », ne donne lieu qu'à de brèves mentions (ex. p. 51-55 ; p. 228). Dans le chapitre sur les manuels turcs, une ambiguïté est maintenue au sujet de la définition des termes « historicity » ou « historical knowledge ». Le contenu des travaux de Muhammad Hamidullah (1980-2002), dont l'influence en Turquie est soulignée à juste titre, n'est pas interrogé (p. 263). Or la marginalisation de chercheurs turcs engagés dans un travail de critique historique du *Ḥadīth*, lancé en amont du colloque et des ateliers sur la « *sira* » (signalés p. 264), est une illustration de la difficulté à établir un rapport à l'histoire affranchi de présupposés déterminés par un sacré intouchable. Dans le chapitre sur le milieu d'*al-Manār*, l'usage des catégories « modernism » et « modernists » doit être discuté, car il conduit à des contresens. Ce qu'a écrit Rashīd Riḍā ne relève pas d'une « positivist approach to the life and mission of the Prophet » (p. 11), d'un « modernist understanding of Islam » (p. 350), car il n'a nullement reconnu « the primacy of modernity » (p. 363 et p. 365). Florian Zemmin a, certes, raison de souligner la portée de son essai intitulé *al-Waḥy al-muḥammadī* (1933). Mais, prisonnier de sa lecture asadienne consistant à définir l'islam comme une « discursive tradition » (p. 364), il ignore le désaccord entre ʿAbduh et Riḍā au sujet du statut du texte coranique (p. 359), et il évacue les combats conduits par Riḍā contre ses coreligionnaires libéraux. La distinction qu'il propose entre une « secular perspective » et la « perspective of a believer », le conduit à passer sous silence le choix anti-moderne de Riḍā, à savoir le refus sans appel de faire passer les sources religieuses, et d'abord le Coran, au tamis des sciences humaines (Rashīd Riḍā, « تفسير المنار » [« Commentaire (coranique) du *Manār* »], Le Caire, Dār al-Manār, 1367 (h), vol. III, p. 259).

La modernité politique, économique et scientifique marque une rupture face à laquelle les réponses musulmanes ont été et restent variables. Il s'agit d'un enjeu historiographique essentiel et tous les contributeurs ou contributrices de ce volume ne se situent visiblement pas sur la même ligne. Certains recourent à des expressions telles que « true religion » (p. 255)

BCAI 37 (2023) Rachida Chih, David Jordan, Stefan Reichmuth (eds.): The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Vol. 2 Heirs of the Prophet: Authority and Power, recensé par Dominique Avon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

ou « true Islam » (p. 353 ; p. 355) en maintenant, consciemment ou non, une indéfinition autour de ces catégories, quand la plupart des autres se gardent bien de les employer. Il faut dire que les discours ou pratiques musulmanes qu'ils et elles analysent sont parfois précisément celles qui sont considérées comme à la marge de l'islam, voire à l'extérieur, par des personnalités musulmanes que leurs confrères et consœurs étudient.

En conclusion, le résultat de cette entreprise collective s'avère être d'une très grande richesse, il ouvre des perspectives et suscite des débats qui méritent d'être poursuivis avec sérénité.

Dominique Avon
Directeur d'Études, EPHE, PSL
GSRL (UMR 8582)
Directeur de l'IISMM

BCAI 37 (2023) Rachida Chih, David Jordan, Stefan Reichmuth (eds.): The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam. Vol. 2 Heirs of the Prophet: Authority and Power, recensé par Dominique Avon
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net