Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.)
Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham

Londres-New York, Routledge
2022, xx + 325 p.
ISBN : 9781032169286

Mots-clés : Coran, Islam, exégèse, études comparatives, histoire des religions

Keywords: Koran, Islam, Exegesis, Comparative Studies, History of Religions

Le volume collectif *Non Sola Scriptura* est un *Festschrift* en l'honneur de William A. Graham, aujourd'hui professeur émérite d'islamologie à la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Harvard, où il a soutenu son doctorat en 1973 et où il a occupé diverses fonctions professoriales et administratives de 1974 jusqu'à 2018. Durant cette longue carrière académique s'étendant sur plus de quatre décennies, Graham a publié de nombreux articles scientifiques, entrées d'encyclopédies et monographies (on consultera avec profit son CV et la liste de ses publications, p. xiv-xx), parmi lesquelles *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (1977) et *Beyond the Written Word* (1987) ont durablement marqué le champ des études islamologiques.

Le présent ouvrage, édité par quatre anciens doctorants de Graham et rassemblant dix-sept contributions, rend hommage aux thèmes de prédilection du professeur émérite en regroupant les articles scientifiques en trois grandes parties : Études textuelles du Coran, le Coran comme Écriture sacrée, et ce que signifie « islamique » dans l'Histoire islamique. Les quinze études entrant dans cette tripartition thématique sont complétées par deux articles conclusifs consacrés à Graham se trouvant dans une quatrième partie intitulée « William A. Graham comme collègue et administrateur »[(1)].

Mohsen Goudarzi, successeur de Graham à Harvard, ouvre la première grande partie avec un article qui cherche à démontrer l'importance et la pertinence qu'il y a à intégrer systématiquement les « sciences coraniques » (*ʿulūm al-Qurʾān*) traditionnelles dans les études coraniques universitaires. Pour ce faire, il prend Coran 6, 91 comme étude de cas, un verset coranique qu'il juge « déroutant » (p. 5) et qui, selon les interprétations, s'adresse soit aux païens, soit aux juifs, soit aux deux (p. 16-19). En suivant une « variante » de lecture (*qirāʾa*) qui met l'ensemble du verset à la troisième personne du pluriel, M. Goudarzi tranche en faveur d'une adresse aux païens uniquement – qui seraient ainsi ceux que ce passage accuse de nier la révélation divine à un messager (p. 9-10 et p. 21). Bien que dans cet article l'auteur insiste avec raison sur l'intérêt qu'il y a à prendre en compte une grande variété d'exégèses (notamment shiites, comme il le fait) pour tenter d'éclairer le sens de certains passages coraniques, il néglige ce faisant de s'intéresser à d'autres stratégies interprétatives qui, dans le contexte de son étude, seraient pourtant plus à même de nous donner une solution. Premièrement, M. Goudarzi se réfère à la « variante » de lecture du verset à l'étude qui se trouve fréquemment mentionnée dans l'exégèse musulmane (p. 16), s'en servant comme argument d'autorité sans évoquer les problèmes d'authenticité posés par ces *qirāʾa* qui sont, bien souvent, plus des interprétations que de véritables variantes[(2)], et qu'il aurait été plus pertinent de simplement remarquer que le *ductus* des plus anciens manuscrits coraniques autorise cette lecture (il évoque pourtant la tradition manuscrite et ses variantes à la note 53 p. 18). Deuxièmement, l'auteur omet de mentionner que la partie du verset « Dieu n'a rien fait descendre sur un humain » relève d'un topos coranique qui revient de nombreuses fois dans des contextes polémiques (par ex. Coran 36, 15), et ne doit certainement pas être pris comme reflétant des dires d'adversaires historiques précis. Enfin, ses hypothèses concernant la partie du verset qui décrit les feuillets de la Tora dont certains sont montrés tandis que beaucoup sont cachés est très spéculative (p. 14-15) et une lecture intertextuelle avec des écrits polémiques comme les *Homélies contre les Juifs* de Jacques de Saroug (m. 521) qui accusent les Juifs de cacher la vérité dans leurs Écritures pourrait s'avérer plus déterminante pour comprendre à quoi ce passage se réfère[(3)].

Dans le second article, Christian Lange, cherche à combler un vide en menant une « étude sensorielle » du texte coranique, et plus spécifiquement de son discours olfactif (p. 23-25). L'auteur remarque que, contrairement aux textes bibliques juifs et chrétiens,

(1) « Fifty Years as Colleagues. Pilgrims' Progress » de Diana Eck (p. 305-308) et « William A. Graham's Approach to Comparative Religion as Scholar, Teacher, and Administrator » de Raquel M. Ukeles (p. 309-322).

(2) Voir Gabriel Said Reynolds, *The Qurʾān and Its Biblical Subtext*, Londres et New York, Routledge, 2010, p. 25.

(3) Voir par exemple l'homélie 1, vers 27 ou l'homélie 5, vers 305-308. À ce sujet, voir Paul Neuenkirchen, « Late Antique Syriac Homilies and the Qurʾān. A Comparison of Content and Context », *MIDEO* 37 (2022), p. 16.

BCAI 38 (2024) Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.): Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

le champ lexical de l'odorat est quasi absent du Coran (l'« anosmie » du titre de l'article) à deux exceptions près qui se situent, d'une part dans le passé mythique (la chemise odorante de Joseph en Coran 12, 94) et, d'autre part, dans le futur eschatologique (les parfums du Paradis en Coran 83, 26 ; 76, 5 et 56, 89) (p. 27-30). C. Lange en déduit que le Coran « désodorise » le monde d'ici-bas et pose la question des raisons de cette absence textuelle dans un monde qui pourtant était rempli de parfums. Il propose d'abord que le texte coranique cherche à rompre à la fois avec la tradition antéislamique consistant à faire brûler de l'encens dans la Ka'ba (p. 34) et avec le christianisme tardo-antique qui accorde une place centrale à l'encens et aux odeurs tant dans la pratique liturgique que dans les textes eux-mêmes (p. 35-36). Mais C. Lange favorise une troisième option : l'absence de référence aux parfums dans le Coran serait une manière pour Muḥammad de s'éloigner des puissants (rois, etc.) qui s'enduisaient de parfum et, plus précisément, de la confédération mecquoise des *muṭayyabūn* (« parfumés ») dont les membres polythéistes, riches et puissants auraient fait un pacte en s'enduisant de parfum (p. 33). Toutefois, cette hypothèse nous met face à un problème de cohérence : l'argument majeur de C. Lange pour expliquer l'anosmie coranique consiste à soutenir que Muḥammad a cherché à se démarquer des « parfumés » mecquois et de leur pouvoir, de leur richesse et de leur polythéisme, mais cet épisode est largement (voire entièrement) mythique et ne repose que sur des *ḥadith*-s tardifs – un corpus de texte dont l'auteur affirme pourtant, avec raison, qu'il contient des créations postérieures à la mort de Muḥammad (p. 37-40 sur les contradictions entre les *ḥadith*-s désapprouvant l'usage du parfum et ceux dépeignant Muḥammad et son amour pour le parfum).

Bruce Fudge signe le troisième article en débutant par un rappel salutaire sur lequel insistait W. Graham : l'Écriture (*Scripture*) n'est pas intrinsèquement sacrée – elle ne le devient que lorsqu'un groupe substantiel de croyants la considère comme telle –, avant de se demander si vraiment rien ne pourrait la définir du point de vue stylistique ou formel. Pour ce faire, l'auteur prend la description du style de la Bible hébraïque que propose Erich Auerbach dans le premier chapitre de son *Mimesis*, en se demandant si elle pourrait également s'appliquer au Coran (p. 44-45). Ainsi, en se fondant sur l'étude d'Auerbach, B. Fudge analyse les ressemblances et les différences entre le style biblique et le style coranique en constatant, par exemple, que le Coran est plus proche du style biblique que du style homérique en ce qu'il est elliptique et qu'il sous-entend une certaine connaissance de la part de son auditoire (p. 46-49), ou encore que le Coran se démarque à la fois des récits homériques et bibliques, en délaissant le drame et l'émotion dans ses récits car les personnages coraniques tels que Noé ne sont pas tant des individus avec des sentiments, que des *types* dont l'objectif est d'insister sur leur relation à Dieu (p. 51-57). Ces constats sur le style coranique – complétés par d'autres éléments spécifiques au Coran tels que sa rime et son rythme constants mais non cohérents, la nécessité qui revient au lecteur d'interpréter le texte, etc. (p. 62-63) – sont tout à fait justes et pertinents, mais on peut se demander si, plutôt que de se concentrer sur une comparaison entre Coran et écrits « abrahamiques antérieurs » (p. 65), il ne serait pas plus judicieux de regarder dans une autre direction, notamment du côté des homélies chrétiennes de tradition syriaque qui présentent l'ensemble des caractéristiques évoquées par B. Fudge[(4)], à l'exception près de la prétention à l'autorité absolue qui caractérise la majeure partie du Coran (p. 59), mais qui est absente des homélies syriaques[(5)].

Le quatrième et dernier article de la première grande partie est dû à Kambiz GhaneaBassiri qui veut comprendre comment les croyances et les pratiques islamiques ont formé l'histoire des musulmans en prenant l'exemple de la mosquée comme institution islamique qui perdure. L'auteur cherche également à montrer comment le Coran situait Muḥammad et ses disciples spatialement par rapport aux autres religions (p. 71). K. GhaneaBassiri débute en rappelant très justement que, dans le Coran, le terme arabe *masjid* ne signifie pas « mosquée », mais « lieu de prosternation », s'inscrivant dans la lignée d'autres langues sémitiques comme l'araméen qui parle du lieu d'adoration ou de commémoration en employant le mot *msgd'* (p. 73) – ce qui rend d'autant plus surprenant le fait que K. GhaneaBassiri traduise ensuite l'ensemble des occurrences coraniques de *masjid* avec l'anglais « mosque » (traduction de Coran 18, 21 p. 74 ; traduction de *al-masjid al-ḥarām* en « Inviolable Mosque » p. 74 et passim ; etc.). Le reste de l'article – malgré son titre et son intention affichée – n'est toutefois pas une étude sur le *masjid* dans le Coran, mais un article sur le *masjid* selon

(4) Reynolds, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, op. cit., p. 230-258 et Neuenkirchen, « Late Antique Syriac Homilies and the Qur'ān », op. cit., p. 3-28.

(5) À ce sujet, voir Nicolai Sinai, « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », in H. Amirav, E. Grypeou et G. Stroumsa (éds.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity. Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, Louvain, Paris et Bristol, Peeters, 2017, p. 236 et p. 250.

BCAI 38 (2024) Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.): Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la compréhension de la tradition interprétative coranique musulmane et des récits de la *Sīra*. À titre d'exemple, on verra la section consacrée à Coran 17, 1 (p. 81-83) dans laquelle l'auteur n'évoque jamais la possibilité qu'il ne s'agisse nullement du « voyage céleste » de Muḥammad, mais du voyage nocturne de Moïse lors de l'exode[(6)]. On s'étonnera ainsi du fait qu'après avoir détaillé les exégèses traditionnelles d'un verset, l'auteur écrit « L'authenticité de ces différents témoignages ne doit pas nous préoccuper ici » (p. 89), mais dans la mesure où il laisse l'intégralité de son argumentation reposer sur ces récits traditionnels, leur authenticité – ou du moins leur pertinence pour une étude textuelle du Coran – devrait pourtant être au centre de ses préoccupations.

La seconde grande partie de *Non Sola Scriptura* s'ouvre sur l'article de Shady Hekmat Nasser qui veut montrer que la codification du Coran en un codex par le troisième calife ʿUthmān n'était que le premier effort de systématisation d'une série de cinq canonisations qui s'étaleront sur quatorze siècles et qui auront pour point commun d'être soutenues, à chaque fois, par une autorité politico-religieuse qui persécutera parfois les opposants (p. 93 et p. 107). Cette étude aborde le rapport crucial entre pouvoir et canon à travers cinq moments clés, allant de ʿUthmān (m. 35/656) jusqu'à l'édition imprimée du Coran établie par al-Azhar en 1923, en passant par Ibn Mujāhid (m. 467/1072-1073) et l'imposition des sept lectures soutenue par le vizir abbasside Ibn Muqla, la versification du manuel des sept lectures *al-Taysīr* d'al-Dānī par al-Šāṭibī (m. 590/1193), recruté par le vizir de Saladin, et l'ajout de trois lectures aux sept par Ibn al-Jazarī (m. 833/1429), un juge aux connections politiques importantes. On regrettera seulement que l'auteur de cet article intéressant ne prenne en compte que les sources sunnites relatant la version « officielle » des étapes de la canonisation du Coran, passant entièrement sous silence les récits shiites anciens qui livrent pourtant un témoignage bien différent qui aurait toute son importance dans le contexte de la thématique du lien entre pouvoir politique et canonisation coranique[(7)].

Claude Gilliot nous livre ensuite un long article qui débute par des remarques au sujet de divers topoï concernant la supériorité de l'islam, pour finalement se focaliser sur celui de l'exégèse coranique selon le *ḥarf* et le *wajh* (p. 108-114). L'auteur aborde d'abord la question du *ḥarf* dans le célèbre *ḥadīth* prophétique selon lequel le Coran a été révélé selon sept *ḥarf*-s (« lectures », « modes », « articulations ») pour en explorer de possibles échos tardo-antiques tant le chiffre sept joue un rôle symbolique important dans les textes de cette époque, depuis les sept préceptes exégétiques (*middot*) du judaïsme pharisien, en passant par les sept voix de Psaume 29 selon des rabbins dans le *Sefer ha-Bahir* ou le Zohar, jusqu'aux dix commandements qui sont considéré par le Midrash ou le Talmud de Babylone comme ayant été prononcés puis divisés en sept voix, puis en soixante-dix langues (p. 114-128). C. Gilliot passe ensuite à la question des *wujūh* (pluriel de *wajh*) ou « faces », « facettes », désignant l'ambiguïté de sens de certains termes coraniques, qui rejoindrait ainsi les *panīm* tannaïtiques qui désignent l'ambiguïté du texte biblique (p. 129). Après avoir évoqué d'autres parallèles entre des conceptions talmudiques et islamiques autour de l'exégèse (p. 130-134), l'auteur conclut que les préceptes exégétiques évoquant les *ḥarf* et *wajh* sont souvent ambigus car, selon lui, ces idées sont « empruntées au judaïsme, au judéo-christianisme, au christianisme, etc. » (p. 135).

Le septième article, de feu Mahmoud M. Ayoub, est résolument théologique et très descriptif, alignant des citations coraniques ou les résumant, sans problématique apparente, ce qui semble découler du fait que la préoccupation de l'auteur est ici de nourrir un dialogue interreligieux entre musulmans et chrétiens (p. 149) cherchant, par exemple, à montrer que les Évangiles décrivent Jésus à la fois comme divin et humain, « une affirmation qui n'enfreint pas la doctrine [coranique] de l'Unicité divine » (p. 151 et p. 152). On s'étonnera en outre que cette étude qui prétend s'intéresser à la « parole de Dieu dans la Bible et le Coran » (le titre de l'article) ne traite en réalité quasiment que du Coran et comprend apparemment la « Bible » comme étant seulement la partie chrétienne de ce texte (pour évoquer le *logos*), sans un mot pour la conception pourtant omniprésente et importante de la « parole du Seigneur » (*há-dəḇārīm hā-ēléh*, *dəḇár Yhwh*, etc.) dans les textes du judaïsme.

L'article suivant, de Walid A. Saleh, propose que le mutazilisme fût sans doute l'un des plus anciens courants exégétiques de l'islam et que l'exégèse (*tafsīr*) sunnite, dès ses débuts, en fut lourdement influencée, notamment parce qu'elle

(6) Guillaume Dye, « La théologie de la substitution du point de vue de l'islam », in *Judaïsme, christianisme, islam. Le judaïsme entre "théologie de la substitution" et "théologie de la falsification"*, Bruxelles, Didier Devillez Éditeur, 2010, p. 101-102.

(7) Voir surtout le chapitre 2 « Recensions coraniques et tendances politiques » in Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS Éditions, 2011, ainsi que Guillaume Dye, « Le corpus coranique. Questions autour de sa canonisation », in M.A. Amir-Moezzi et G. Dye (éds.), *Le Coran des historiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, vol. 1, p. 849-918.

BCAI 38 (2024) Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.): Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

réagissait au défi que le mutazilisme posait (p. 153-154). L'auteur prend l'exégèse de Coran 67 que livre le *Taʾwīlāt al-Qurʾān* d'al-Māturīdī (m. 333/944) comme cas d'étude pour démontrer qu'il réagit à la théologie mutazilite, nous permettant de lire soit en creux, soit explicitement, de très anciennes traditions mutazilites (p. 156-157). Il débute par l'interprétation du premier verset de la sourate qui donne à al-Māturīdī l'occasion de citer, de critiquer, de moquer et de réfuter ce que les mutazilites disent au sujet de la notion de « souveraineté » (*mulk*), puis de définir ce qu'il entend par ce concept, un fait rare dans le *tafsīr* sunnite ancien (en comparaison, son contemporain al-Ṭabarī ne cite aucune autorité antérieure s'étant prononcée sur le sens de ce terme) (p. 158-160). W. Saleh s'intéresse ensuite à la question de l'interprétation du second verset qui cite nommément le mutazilite al-Aṣamm et le montre dans une lumière positive comme une figure d'autorité (p. 162). Si les versets suivants ne font plus référence explicitement aux mutazilites, ils restent la cible des attaques d'al-Māturīdī, puis dans l'exégèse des versets 12 à 19 il cite nommément al-Aṣamm et Jaʿfar b. Ḥarb pour systématiquement les réfuter dans le plus long discours herméneutique du *Taʾwīlāt al-Qurʾān* qui énumère cinq principes théologiques répondant chacun à une conception mutazilite de Dieu et que Saleh traduit intégralement (p. 164-167).

Ali S. Asani signe ensuite un article très dense et informatif qui donne à réfléchir sur la nature de l'Écriture, à ses contextes historiques d'apparition, ainsi qu'aux questions d'identité et de leur formation et reformation constantes. Il aborde le genre des *ginān*-s, le millier de poèmes hymniques constituant l'Écriture sainte des Khojas ismaéliens, pour dégager trois phases dans l'évolution du rapport des ismaéliens à leurs textes sacrés durant les cent cinquante dernières années. Avant de faire cela, l'auteur rappelle utilement des notions générales concernant ce corpus et ses auteurs. Il insiste, notamment, sur le fait que la doctrine du « Chemin vers la vérité » (*Satpanth*) est très variée dans le corpus des *ginān*-s, du fait de la grande diversité de contextes dans lesquels ils furent prêchés ; ces poèmes mêlent, ainsi, des éléments vishnouites, soufis ou bhaktis menant les communautés ismaéliennes prémodernes à afficher des identités vagues et ambiguës, et à ne se considérer ni musulmanes, ni hindoues, ni même ismaéliennes (p. 170-174). A. Asani rappelle également que durant la colonisation britannique, en raison du système de classification positiviste britannique, les Satpanth durent se redéfinir en des termes sectaires, comme appartenant soit à l'islam (les Khojas), soit à l'hindouisme (les Barmatīs, Imāmshāhis, etc.) (p. 175). La première phase évoquée par l'auteur est celle qui découle, en 1866, de la décision d'un tribunal de valider l'autorité de l'Aga Khan sur les Khojas et de présenter les *ginān*-s à la cour comme « les anciens livres religieux des Khojas ». Les *ginān*-s passeront dès lors d'écrits manuscrits à des livres imprimés et largement diffusés, ce qui conduit A. Asani à demander en quoi ce corpus constitue une Écriture sacrée et à poser la question de son rapport au Coran (p. 177-181). La seconde phase, au XXe siècle, voit une politisation et une polarisation grandissante des religions en Asie du Sud (notamment avec la Partition de 1947 et les débats autour de ce qui constitue l'identité musulmane) qui mène les Khojas ismaéliens à clarifier leur conception de l'islam et, dans la pratique, à prononcer les prières quotidiennes (*duʿāʾ*) uniquement en arabe, notamment (p. 183-185). La dernière phase, qui vient dans la continuité de ces évènements, trouve son point culminant en 1975 lorsqu'il fut décidé d'enlever les « éléments hindous » des futures publications des *ginān*-s pour les remplacer par des éléments « islamiques » (par exemple, le nom Hari, l'un des noms de Vishnou, fut remplacé par ʿAlī) et de supprimer des sections entières considérées comme trop « hindoues » (p. 186), ce qui ne fut pas sans causer des oppositions de la part des générations précédentes d'ismaéliens Satpanthīs. Ceux-ci considéraient ces révisions comme un sacrilège ; et ils ne voyaient pas les personnages de la mythologie indienne comme « hindous », mais comme étant tout autant « musulmans » que les prophètes abrahamiques (p. 187).

L'article de Whitney Bodman débute en posant la question : « Pourquoi le Coran est-il sacré ? » (p. 194). Il constate d'emblée que, contrairement à ce que laissent entendre les titres des traductions du Coran (« Le saint Coran », etc.), ce texte ne se qualifie jamais de tel avec des dérivés de la racine arabe *q d s*, bien qu'il emploie le concept d'*iḥsān* pour se décrire comme étant de « statut exalté » (par ex. Coran 39, 23) (p. 196-197). En suivant de très près la tradition sunnite, W. Bodman aborde la question de la beauté du Coran (à travers sa récitation ou les versets de *taḥaddī*) ainsi que de son « inimitabilité » (*iʿjāz*) qu'il passe très brièvement en revue (p. 201-205). L'auteur revient ensuite à la notion d'*iḥsān* pour soutenir qu'elle englobe la droiture (tout comme les notions de *birr* et *ṣāliḥ*) à laquelle s'ajoute un élément de sacralité, bien qu'on ne comprenne pas bien en quoi les occurrences coraniques citées pourraient qualifier le Coran de sacré (p. 206-211). De la même manière,

BCAI 38 (2024) Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.): Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

son affirmation que la récitation du Coran crée un espace sacré n'est pas une manière très convaincante de répondre à sa question de départ (p. 211-212).

La troisième grande partie, historique, débute avec un article de Roy P. Mottahedeh qui cherche à montrer que, contrairement à ce que certains chercheurs ont pu soutenir, les musulmans prémodernes opéraient bel et bien une distinction entre le sacré et le profane et/ou le sacré et le séculier (p. 215-216). L'auteur commence en remontant à la démarcation des *ḥaram* de La Mecque et Médine par Muḥammad selon la Tradition qui peut être comprise comme une distinction entre l'espace sacré et l'espace profane (p. 217-218). Il poursuit en soutenant que, durant les premiers siècles de l'Islam, le pouvoir politique du calife et du califat était unifié et indivisible mais qu'à partir du IVe/Xe siècle, cette unité politique n'était plus qu'un souvenir, avec l'existence de douzaines de gouvernements indépendants. Au sein de ceux-ci, les califes n'avaient plus qu'une fonction symbolique, tandis que de véritables autorités les contrôlaient et portaient des titres reflétant *de facto* la division entre sacré et profane, tel que *Rukn al-dunyā wa-l-dīn* sous les Seldjoukides : dans ce titre sont employés les termes « monde » (*dunyā*) et « religion » (*dīn*), ces deux termes pouvant être rapprochés des notions de « séculier » et « sacré » (p. 219). Mottahedeh se penche alors sur les sciences scholastiques avec l'exemple des disciples d'al-Ash'arī pour montrer que, là aussi, les deux sphères du sacré et du profane sont belles et bien présentes (p. 220), avant de conclure que même sans accepter les approches islamiques et/ou « religieuses » de la vie de ce bas monde, cette dernière comportera toujours des zones sacralisées et profanes : de la même manière qu'il n'est pas possible de sacraliser entièrement le monde, il n'est pas possible de le désacraliser/désenchanter entièrement (p. 224).

Angelika Neuwirth signe l'article suivant, dans lequel elle questionne le statut religieux de Muḥammad dans l'univers religieux partagé par les juifs, les chrétiens, et les musulmans à Jérusalem (p. 225). Elle traite ainsi du paradoxe d'une ville marquée par l'omniprésence de Muḥammad alors qu'il n'y a jamais mis les pieds. Il y est ainsi évoqué dans l'appel à la prière (*adhān*), que l'autrice comprend comme « dialoguant avec la tradition chrétienne » (p. 231-232), et comme venant rectifier certaines croyances. Parmi ces croyances « rectifiées », on trouve la relation binaire exclusive entre Dieu et les juifs : elle serait remise en question par la formule *Allāh akbar* – que Neuwirth traduit par « grand est Dieu » et qu'elle rapproche du grec *megas ho Theos* (p. 233), mais qui signifie littéralement « Dieu est plus grand ». On peut dès lors se demander : « plus grand que qui/quoi ? » L'autrice s'intéresse ensuite au « Temple » (*bayit/bayt*), terme qui apparaît notamment en Coran 3, 97 et qui se trouve inscrit sur des maisons de pèlerins hiérosolomytains, entouré d'images de la Ka'ba, de la mosquée de Médine et du Dôme du Rocher (p. 234). A. Neuwirth considère que cela est « remarquable », car selon elle, ce verset se réfère à la Ka'ba de La Mecque. Mais on ne peut que constater que ces données ne se trouvent nullement dans le texte coranique qui s'intègre dans une polémique antijuive mentionnant Abraham et la construction du premier temple à Dieu à *Bakka* (mais non *Makka* ou « La Mecque »)[8]. De manière analogue, elle lit Coran 17, 1 comme le « voyage visionnaire [de Muḥammad] à Jérusalem » en le comprenant comme une intervention dans le débat sur le statut de Jérusalem : la formule de Q 17, 1 fait de Jérusalem un lieu céleste que ni les Byzantins chrétiens, ni les Sassanides, protecteurs des juifs, ne peuvent alors plus s'approprier (p. 238). Mais là encore, cette compréhension ne repose que sur une interprétation traditionnelle de ce verset qui ne mentionne ni Muḥammad, ni un sanctuaire céleste, ni Jérusalem. Enfin, A. Neuwirth discute le cas du Dôme du Rocher en paraissant ignorer un grand nombre d'études lorsqu'elle écrit, par exemple, que les Omeyyades voulurent construire un trône sur la forme du rocher pour symboliser la présence non-figurée de Dieu (p. 246), alors que l'on sait que le Dôme du Rocher est basé sur le modèle de l'Eglise du Kathisma, un édifice du Ve siècle de forme octogonale au centre duquel se trouve un rocher[9].

Aisha Y. Musa écrit ensuite un court article descriptif qui se concentre sur le *ḥadīth* dit des « cinq piliers » qui ne mentionne en réalité nullement de « pilier » mais fait dire à Muḥammad que « l'islam est bâti sur cinq » [piliers ; terme qui n'apparaît pas dans le texte original arabe], qu'il énumère ensuite. Dans cette liste, il mentionne explicitement ou non la *shahāda* selon les versions : les versions qui le font évoquent soit la *shahāda* courte (« Il n'y a de Dieu que Dieu »), soit la « double *shahāda* » (« Il n'y a de Dieu… Muḥammad est son Messager ») (p. 252).

(8) À ce sujet, voir récemment Stephen J. Shoemaker, *Creating the Qur'an. A Historical-Critical Study*, Oakland, University of California Press, 2022, p. 110-111.

(9) Stephen J. Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), p. 11-39 et Rina Avner, « The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography », *Muqarnas*, 27 (2010), p. 31-49.

BCAI 38 (2024) Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.): Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Pour l'autrice, cette différence reflète l'évolution historique d'une formule monothéiste générale à une formule qui distingue les musulmans des non-musulmans (p. 253).

Musa s'intéresse, ensuite, au *Muwaṭṭāʾ* de Mālik b. Anas, le premier ouvrage appartenant au genre du *Muṣannaf*, qui – constate-t-elle – organise la première moitié de l'ouvrage dans l'ordre du *ḥadīth* des cinq piliers : prière, aumône, jeûne, pèlerinage (p. 254-255). Puis elle considère le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, qui contient également de longs chapitres sur ces quatre sujets, mais ceux-ci sont précédés de chapitres sur l'inspiration divine, la foi (ce chapitre étant introduit par le *ḥadīth* des cinq piliers) et sur la connaissance religieuse (*ʿilm*). Elle aborde ensuite le *Ṣaḥīḥ* de Muslim, qui débute avec un chapitre sur la foi qui contient le *ḥadīth* des cinq piliers et se poursuit par des chapitres sur les quatre autres « piliers » (p. 255-256).

Chase F. Robinson consacre sa contribution à un document rédigé lors d'une crise du IXe siècle. Ce texte qui servit de propagande politico-religieuse, ne survécut que grâce au « paradigme de l'*isnād* ». Cette expression de William Graham renvoie au fait que l'Histoire, ainsi que l'histoire des personnes (les biographies), en islam, sont « le moyen principal qui a été utilisé pour transmettre l'autorité et la vérité » (p. 258).

Ce document se trouve dans la célèbre *Histoire* ou *Taʾrīkh* d'al-Ṭabarī : dans le contexte de son récit de la victoire « miraculeuse » du gouverneur abbasside Muḥammad b. ʿAbd Allāh sur l'armée du calife rival al-Muʿtazz à Bagdad en l'an 865, al-Ṭabarī, contemporain des évènements, précise que le gouverneur ordonna à Saʿīd b. Ḥumayd, poète et littérateur, de composer une « lettre publique » ou « proclamation » décrivant la bataille. Cette lettre était destinée à être lue devant le peuple de Bagdad, à la grande mosquée ; son texte, très rare dans les sources, est reproduit par al-Ṭabarī qui l'a eu en sa possession (p. 263-264 : mention et p. 265-268 : contenu). C. Robinson s'intéresse à la manière dont al-Ṭabarī a pu connaître ce texte, rappelant que Saʿīd b. Ḥumayd était l'un de ses informateurs et qu'il avait, ainsi, le moyen de l'obtenir directement (p. 272-274). Il termine en abordant la question de l'auditoire et du message de cette lettre : la proclamation est écrite pour Muḥammad b. ʿAbd Allāh qui y est loué, et non pour le calife qui n'y est pas mentionné. Elle est aussi écrite pour un public hétérogène, dans le but d'entraîner et de solidifier le soutien des membres de l'auditoire pour Muḥammad b. ʿAbd Allāh (p. 276-277). Étudiant le message de la lettre, C. Robinson évoque la rhétorique de la proclamation dont les différentes sections doivent être comprises comme divers « moments » dans une « *performance* » devant susciter l'attention, l'excitation, le plaisir et l'indignation du public, et traduire ces sentiments en action politique (p. 277-278). Il insiste également sur le fait que la proclamation est imprégnée de langue et de logique coraniques car le contexte de guerre civile nécessitait de puiser dans les demandes morales du Coran (par ex. « la faveur de Dieu » qui apparaît dans les discours de temps de guerre). Le modèle coranique de l'alliance est mis en avant pour affirmer que les Hommes doivent reconnaissance à Muḥammad b. ʿAbd Allāh, et que rompre l'allégeance de loyauté (*bayʿa*) au calife reviendrait à apostasier (p. 278-280).

La troisième grande partie de l'ouvrage se conclut avec un article de Sarah Bowen Savant qui s'intéresse à la question de la transmission du savoir en Islam, en prenant l'exemple des livres et en citant Graham et son « paradigme de l'*isnād* » pour qui la vérité ne se trouve pas dans des documents écrits, mais dans des personnes et leurs liens les unes avec les autres, ce lien se manifestant le plus ouvertement avec le *ḥadīth* (p. 281-283). L'autrice constate que ce lien a le plus souvent été traité sous l'angle de l'oral et de l'écrit et elle veut l'aborder sous l'angle des personnes et des livres, sa théorie étant que si l'on a aussi peu de livres durant les premiers siècles de l'Islam, c'est parce que la transmission du savoir dépendait de l'autorité d'individus, et que celui-ci se transmettait par des réseaux humains et finissait ensuite sous différentes formes de documents qui n'étaient pas vus comme des objets fixes (p. 283-284). La vérification se faisait typiquement à partir des *isnād*-s : quand on puisait dans un ouvrage, *on citait les chaînes d'autorité et non le livre* duquel on les tirait, mais cela changea à partir du Ve/XIe - VIe/XIIe siècle lorsque cette vérification par l'*isnād* déclina. Cela explique, selon elle, pourquoi nous avons beaucoup plus de manuscrits après cette période et pourquoi ceux-ci ne citent plus autant les *isnād*-s (p. 284).

L'autrice poursuit en présentant les données qui permettent de reconstituer en partie une histoire à long terme de l'essor et du déclin de l'*isnād* : il s'agit des données générées par le projet KITAB. Celui-ci a analysé un corpus de presque 4300 textes issus du *ḥadīth*, de la littérature et de l'Histoire (p. 285). La tendance générale qui s'en dégage est la suivante : la période des IIIe–Ve siècle représente le point culminant des *isnād* (p. 287), et l'œuvre ayant le plus d'*isnād*-s est le *Taʾrīkh Madīnat Dimashq* d'Ibn ʿAsākir (VIe/XIIe siècle) (p. 289-290), un auteur ayant vécu durant l'ère de la « formalisation croissante de la transmission du *ḥadīth* » et pour qui le fait d'afficher

BCAI 38 (2024) Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.): Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

un grand nombre de *isnād* (40% de son *Ta'rīkh*) lui permet de montrer son capital culturel dans le contexte de transmission post-canonique du *ḥadīth* (p. 290). S. Bowen Savant évoque également les sources d'Ibn ʿAsākir : des livres tels le *Ta'rīkh Baghdād*, des listes de personnes (*tasmiya*) qui se trouvaient dans des carnets, etc., tout en insistant sur le fait que cela ne représente presque rien par rapport au grand nombre d'*isnād*-s qu'il cite, et en soulignant qu'il « activait » des textes antérieurs en les lisant en présence de ses maîtres (p. 294-295). L'autrice va ainsi à contre-courant de l'opinion d'une longue ligne de chercheurs qui pensent que ces chaînes de transmission dérivent de la centaine d'ouvrages qu'il aurait consultés, lui faisant conclure : « Pour Ibn ʿAsākir, les gens comptaient bien plus que les livres » (p. 296-297 et p. 298).

Cet ouvrage collectif offre au lecteur une grande variété d'articles abordant des sujets aussi divers que l'exégèse coranique de certains versets ou concepts du Coran, les canonisations successives du livre saint de l'islam, l'évolution de la notion de sacralité textuelle chez les Khojas, ou encore le témoignage de première main d'une rivalité califale à l'époque abbasside. Nombre d'études proposent des hypothèses intéressantes, des suggestions méthodologiques innovantes, ainsi que des pistes de réflexion pour mener de futures recherches. Il ressort de cet effort commun un riche hommage à la pensée de William A. Graham qui parcourt chacun des articles de manière sinon explicite, du moins fortement sous-entendue, reflétant l'étendue de son influence dans l'islamologie nord-américaine contemporaine.

Paul Neuenkirchen
post doctorant, Université de Berne, Suisse,
Institute for Advanced Study, Princeton

BCAI 38 (2024) Bruce Fudge, Kambiz GhaneaBassiri, Christian Lange, Sarah Bowen Savant (éds.): Non Sola Scriptura. Essays on the Qur'an and Islam in Honour of William A. Graham, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025