des réflexions plus larges, de sociologie ou d'anthropologie religieuses; la récupération de lieux sacrés antérieurs au christianisme, la reprise de pratiques païennes, la substitution du culte d'un saint à celui d'un dieu guérisseur sont parfois évoquées. Il y avait là matière à une réflexion qui ne pouvait laisser l'islamisant indifférent.

Si l'auteur n'avait pas pour propos d'étudier les modifications des lieux et des conditions de pèlerinage au lendemain de la conquête arabe, il n'en glisse pas moins à ce sujet quelques remarques tout à fait intéressantes. D'une part, la conquête, en chassant le pouvoir byzantin qui assurait aux orthodoxes la possession des lieux saints de Palestine et d'Egypte, a permis une redistribution au profit des diverses confessions chrétiennes dont il reste des traces jusqu'à ce jour (p. 75-6 et 84). D'autre part, l'installation des Arabes en Terre Sainte a réduit le nombre des pèlerins, entraîné le transfert des reliques (à commencer par celle de la Sainte Croix) vers Constantinople, favorisé l'importance et le succès des sanctuaires restés dans l'empire byzantin (p. 100 et 104).

Signalons enfin le « Répertoire des lieux saints » (p. 247-410) qui vient compléter ce travail et qui apportera à plus d'un chercheur d'utiles références sur les lieux vénérés par les chrétiens avant l'apparition de l'Islam.

Françoise MICHEAU
(Université de Paris I)

Martin LINGS, *Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes,* traduit de l'anglais par J.-L. Michon. Paris, Le Seuil, 1986. 431 p.

Cette biographie de Muḥammad n'a pas été écrite pour des spécialistes. Son auteur, l'orientaliste anglais Martin Lings, l'a visiblement destinée à un public large, qui s'intéresse aux sources de l'islam, ou qui s'interroge sur le mouvement prophétique qui a engendré cette religion en vérité largement méconnue. A ces lecteurs, il est promis un réel plaisir, c'est une belle biographie, sensible, inspirée, que M. Lings leur offre ici.

Aux spécialistes, conseillons malgré tout de ne pas bouder ces quelques heures chaleureuses, qui les replongeront dans ce monde complexe de l'origine — et de l'altérité — d'un système religieux que l'étude tend parfois à réduire à un objet sec.

Ce n'est certes pas la première biographie de Muḥammad écrite par un chercheur occidental. Celui-ci n'est pas non plus le premier à avoir puisé directement aux sources anciennes. M. Lings n'apporte aucune révélation sur ces sources. Mais son projet est de leur laisser librement la parole. Il prétend s'effacer derrière elles, au point d'ailleurs de n'éprouver aucun besoin de les présenter (ce dont se charge, trop brièvement, son traducteur pour l'édition française).

Du croisement des textes reconnus (Coran, *Sīra* d'Ibn Isḥāq, *Maġāzī* d'al-Wāqidī, *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd ...), et utilisant pour base la recension d'Ibn Isḥāq, M. Lings a procédé à un véritable remontage. Ce travail de synoptique est clairement établi et très convaincant. Mais c'est ici que la question se pose : il s'agit en effet d'un véritable *travail,* sur lequel, répétons-le, il ne s'explique pas, que M. Lings a accompli pour donner libre cours aux sources elles-mêmes. Et ce travail est, à l'évidence, fort de choix et d'interprétation. Il faut comprendre la position de

BCAI 4 (1987) M. Lings: Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

M. Lings : elle est de pure *sympathie,* elle est de volonté d'une restitution qui ne soit pas distante à son objet, elle est de refus de l'analyse historienne qui ne fait des sources que prétextes et ne les livre qu'en illustrations comptées. Mais ses décisions sont là, son effacement n'est qu'apparent.

Prenons quatre exemples parmi tant d'autres et qui me semblent toucher à des schèmes de tension de l'islam naissant. L'insistance sur la lignée abrahamique de l'islam est beaucoup moins nette dans les sources biographiques et jurisprudentielles que dans le Coran. Celles-là établissent plus naturellement la généalogie arabe du Prophète, elles sont bavardes sur la litholâtrie d'Arabie Centrale (que l'islam abolit mais qui est considérée comme un passé non caché, voire comme un objet de curiosité, de recherche). La fameuse bataille d'Uḥud qui opposa victorieusement Qurayš aux fidèles de Muḥammad (p. 212-225) est chez Ibn Isḥāq vue comme un véritable combat de dieux (Allāh contre ʿUzza-Manāt et Hubal). En éliminant ces faits, parmi d'autres semblables, comme en insistant seulement sur l'enseignement coranique de rattachement de la Vraie Voie au monothéisme des religions du Livre, c'était de la part de M. Lings évacuer l'exposé contradictoire que ces sources *islamiques* faisaient du passage des Arabes au monothéisme. C'est-à-dire que dans le même temps qu'elles considéraient la litholâtrie comme la déviation, la dégradation d'un monothéisme originel et pur (une seule pierre, la Pierre Noire; un seul sanctuaire lithique, la Kaʿba; un seul Dieu), elles dépeignaient attentivement la structuration sociale — originaire et non révolue — qui s'était établie autour de ces pierres vénérées. La révolution de l'enseignement coranique en ressort alors dans un contexte conflictuel beaucoup plus puissant que ne le dégage M. Lings. L'auteur a fait un choix, qui est de proposer dès l'abord ce que les sources mêmes posaient comme enjeu.

Autre exemple. M. Lings a peu fait état des systèmes d'alliances contractées par Muḥammad, de sa recherche d'alliés, de ses envois d'émissaires ... Il est vrai que ces faits ont été abondamment discutés par nombre d'historiens et que la tentation a été vive de les mettre en valeur afin de ne faire de Muḥammad qu'un stratège. Mais les alliances ont leur place dans les sources, et il avait été capital pour les mémorialistes et traditionnistes arabes de les consigner pour situer les groupes et les lieux l'un par rapport à l'autre dans la hiérarchie des « pionniers » de l'islam. Les lecteurs arabes de ces recueils biographiques n'avaient pas une lecture innocente, et il paraît nécessaire de s'en expliquer au lecteur moderne. Prenons l'épisode de la conversion du nomade Abū Ḏarr (p. 70), considéré, cite M. Lings, comme un bandit de grand chemin, ainsi que tous ceux de sa tribu. Lorsque le Prophète le reçoit, lui récite un chapitre du Livre de Dieu et constate, étonné, sa conversion, il a ces mots : « En vérité, Dieu guide qui Il veut ». Dieu guide même un Abū Ḏarr, brigand invétéré ... L'épisode prend cependant une tout autre valeur que d'être la soumission d'un nomade, celle de la modalité d'intégration à la communauté naissante des Arabes nomades. Dieu se révèle même aux nomades! ... Pour Muḥammad, leur intégration était une absolue nécessité, mais il apparaissait que les relations nomades/sédentaires étaient complexes, faites de grande proximité, d'échanges et de méfiance atavique. Des premiers groupes nomades convertis, Muḥammad, installé à Médine, exigeait qu'ils se sédentarisent; l'achat de leur soumission (dit comme tel : le ralliement des cœurs par le don) était une politique suivie. Plus tard, après la mort du Prophète, le premier souci du calife Abū Bakr fut de resserrer l'unité des Véridiques en combattant systématiquement les nomades peu convaincus ou redevenus autonomes. Et dans la conquête les troupes nomades furent scrupuleusement encadrées par une

BCAI 4 (1987) M. Lings: Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

élite sédentaire. Toute la distance vis-à-vis du nomade (exprimée jusque dans le Coran), et qui dura bien en aval dans un Islam installé, se cristallisait dans cette petite phrase de Muḥammad et sa charge n'échappait à quiconque. Je crois qu'il fallait, ne serait-ce que brièvement, en avertir le lecteur, sinon l'événement risque de n'être qu'une figure de la compassion divine envers le bandit, le coupeur de routes.

Autre exemple, touchant au religieux. Il est un chapitre intitulé *Emerveillement et espérance* (p. 85-88), construit à partir de versets révélés au Prophète au moment de la première vraie tension entre la petite communauté et les Qurayš. Dont : « Ne considèrent-ils pas la façon dont les chameaux ont été créés ? Et la façon dont les cieux ont été élevés ? Et la façon dont les montagnes ont été établies ? Et la façon dont la terre a été étendue ? » (88, 17-20). M. Lings explique la descente aux hommes de ces propos divins par la volonté de Dieu de réveiller leur émerveillement pour le monde qui les entoure et susciter en eux le retour au créateur de ce monde. Il semble que si l'on considère le culte arabe des pierres (bétyles) et sa nature complexe de polythéisme (dieux nommés, aux formes souvent lithiques, et attachés à des unités tribales ou confédérales, originaires et garants de leur survie) et d'animisme (efficience du monde condensée dans certains objets, anonymes pour la plupart, dont surtout des pierres, mais aussi des arbres ...), l'injonction divine, par la révélation coranique, est double. Un : séparer résolument et infiniment le créateur — unique — de la création; deux : situer dans l'ordre de la création l'efficience divine. Dire d'autre part qu'à La Mecque on acceptait comme allant de soi les bienfaits naturels et que la révélation revivifiait l'innocence de l'étonnement contrevient à la logique du système religieux animiste-polythéiste, où la puissance du sacré gît dans chaque chose et particulièrement dans chaque produit voué à la consommation, et où l'homme rachète par le sacrifice ce qui lui est nécessaire et cède à la divinité — peu différenciée des forces suprasensibles — son dû. La contrainte est considérable, l'enchantement du monde se révèle à l'homme comme une lutte où l'objet n'est jamais tout à fait acquis, tout à fait naturel. Il n'y a nul quiétisme naturel dans l'animisme, et ce n'est pas à cela que renvoient les versets cités ci-dessus : ils rappellent que Dieu est créateur unique et transcendant de toute chose et qu'il est l'Efficient, l'unique dispensateur des biens. D'ailleurs, les versets qui précèdent immédiatement évoquent ces biens accordés à ceux qui ont cru, qui ont « des visages détendus » (88, 8-16). Encore une fois il s'agit là d'un problème d'interprétation globale du passage au monothéisme, que l'on ne peut ni éviter ni laisser à l'imagerie adamique.

Un dernier exemple, à propos d'une autre conversion, celle de ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb. Dans un chapitre très paraphrastique, M. Lings suit le récit qu'en fit Ibn Isḥāq. Il ajoute cependant quelques mots apparemment anodins et qui modifient en fait la lecture de l'événement. ʿUmar, l'un des chefs de Qurayš les plus hostiles à Muḥammad, reprochait surtout au Prophète de diviser La Mecque, d'écarteler les familles, de provoquer la désunion de ce qui vitalement devait demeurer uni. Un jour de colère, il s'en fut, l'épée nue à la main, vers le quartier d'al-Ṣafā', où Muḥammad et ses compagnons se réunissaient depuis peu, bien décidé à supprimer le fauteur de troubles. Il rencontra en chemin Nuʿaym, un homme de son clan et secrètement converti à la vraie Voie. Interrogé par Nuʿaym, ʿUmar exprima sa haine et sa détermination. C'est alors que Nuʿaym, lui enjoignant de renoncer car il aurait à redouter la vengeance des Banū ʿAbd Manāf (ceux du clan de Muḥammad), lui signifia qu'il ferait mieux de s'occuper de sa propre

BCAI 4 (1987) M. Lings: Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

famille, car sa sœur Fāṭima s'était convertie à la religion du Prophète. ʿUmar à ces mots se dirigea vers la maison de sa sœur, qui se faisait justement lire la sourate *Tā.Hā*. ... Pourquoi Nuʿaym a-t-il détourné le geste de ʿUmar en dénonçant Fāṭima ? Les sources ne l'expliquent pas; M. Lings indique que Nuʿaym voulait retarder ʿUmar, protéger le Prophète en trahissant Fāṭima, espérant bien qu'elle comprendrait la nécessité de son geste et qu'elle lui pardonnerait. Il me semble que la précision (apparemment logique) de l'auteur est hétérogène au texte lui-même. Ce que Nuʿaym, le converti, dévoile à ʿUmar, l'ennemi des convertis, c'est que sa famille est désunie, qu'il n'est pas capable, lui le chef de clan, de tenir en mains les siens, et en particulier sa sœur qui, même mariée à Saʿīd, restait virtuellement dans sa lignée. Nuʿaym le dévoile en tant qu'homme du même clan, par vitale solidarité, par nécessité et malgré son ardeur religieuse; il le dévoile également en tant que converti qui révèle à l'idolâtre sa vraie faiblesse. Le récit fonctionne comme une réponse à l'accusation de ʿUmar — le Prophète ne sépare pas le frère de la sœur, c'est l'idolâtre. Ce qui suit l'illustre.

ʿUmar se précipite donc chez sa sœur. L'entendant arriver, Ḫabbāb, le lecteur, se cache, Fāṭima dissimule le feuillet dans sa robe. ʿUmar interroge les époux, le ton monte, ʿUmar veut se saisir de Saʿīd, sa sœur s'interpose, il la frappe, le sang coule ... Interdit, il se fige, la colère tombe : l'infidèle dans son emportement aveugle avait blessé sa sœur. La violence de ʿUmar contre Muḥammad avait été *détournée* et elle s'était rapprochée de lui; elle devait atteindre son beau-frère, elle frappait sa propre sœur. L'horreur du geste (horreur du crime entre consanguins, échappant à toute vengeance possible) le rappelait aux racines de sa colère; il demanda alors à lire le feuillet qu'elle avouait avoir sur elle. Il ne put le lire qu'après avoir subi une véritable purification, un passage rituel qui faisait du crime en définitive un sacrifice, qui effaçait le crime. Lecture émue. ʿUmar refaisait l'unité des siens en se convertissant, Fāṭima ayant joué le rôle de victime émissaire. ʿUmar voulut exprimer au Prophète sa foi nouvelle. Il s'en fut, l'épée nue, vers la maison de Ṣafā. Un serviteur, voyant l'épée, n'osait pas le laisser entrer. « Qu'on le laisse entrer, dit le puissant Ḥamza, s'il a des intentions mauvaises, sa propre épée le tuera ». Happé par le Prophète lui-même, bousculé, sans défense, ʿUmar déclara sa foi. Tous se réjouirent qu'un chef de Qurayš rejoignît les Compagnons. Le dernier épisode est clair : la colère de l'infidèle, au lieu de frapper le Prophète, se rapproche tellement de lui qu'elle finit par l'atteindre. ʿUmar s'était soumis à temps.

Ainsi Nuʿaym ne dénonce pas pour gagner du temps, ne s'interroge pas sur la moralité de sa trahison — le récit, superbe au demeurant, est structuralement une figuration d'un problème central des traditions prophétiques : celui de la tension entre révélation-conversion et cohésion sociale. L'affirmation dans ce récit, parfaitement construit sur un resserrement de la tension, est que la révélation signifie la cohésion qui se fonde dans la conversion : ʿUmar se soumettant retourne à sa sœur aimée. Ajouter une note psychologique ou supposée morale à ce qui met en scène un message religieux de fondation sociale, n'est-ce pas un peu distraire le lecteur?

Au total, M. Lings n'a pas fait que laisser parler les sources. Il a retranché, ajouté, interprété, interpolé. Et c'est la logique, et c'est le choix légitime de l'historien. Seulement M. Lings s'est refusé à être historien, ou tout au moins il a manifestement voulu entrer en réaction contre ces biographies occidentales du Prophète, qui n'ont fait du Messager qu'un fondateur, un être de pouvoir et de stratégie. Il a insisté sur la foi et la contagion de la foi, sur la soumission (*islām*)

BCAI 4 (1987) M. Lings: Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

des cœurs à Dieu. Il nous a livré un bel ouvrage de piété. Ce faisant, il a éliminé un peu de ce qui dans les sources, et dans leur décodage, permettait de mieux voir le milieu dans lequel l'islam est né, et de mieux percevoir les procès complexes du passage au monothéisme.

Corollairement, l'objet montre combien sa position est ambiguë, de conviction et intenable à la fois. Se posant dans l'absence apparente de point de vue critique, il laissera glisser les remarques des historiens (la présente recension, par exemple) en lâchant qu'elles sont hors de son propos. Et il se sera rapproché de l'hagiographie qui a pour principes génériques de poser comme donnée ce qui est enjeu et conflit (le message religieux) et de poser au psychologique ce qui — pour l'historien, pour l'anthropologue — revient à l'éthique. Il reste qu'en se risquant à ces limites le travail de M. Lings a l'incontestable privilège de nous faire vivre un prophète-messager. Mais la biographie d'un *messager-fondateur* est autre, et c'est un genre bien difficile.

Christian DÉCOBERT
(C.N.R.S., Paris)

Michael G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984. 689 p.

L'objet du gros ouvrage de Michael Morony (MM) est de savoir, à propos d'une région précise, l'Iraq, ce que la conquête arabe a changé, a laissé en place, a réactivé ... C'est la grande question sur le changement et la continuité (cf. « Introduction : The Question of Continuity ») qui se retrouve posée ici, mais d'ordinaire c'est plutôt au surgissement de la modernité que les régions du monde arabo-musulman sont ainsi interrogées. Utilisant les catégories, désormais classiques, de la sociologie (changement, continuité, continuité dans la rupture, rupture pour une continuité ...), MM se demande si la conquête a été réellement le passage d'un monde à un autre ou si elle se situe au cœur d'une période que l'on appellerait l'antiquité classique (« late Antiquity »). L'argument est celui-ci. Cette période qui s'étale du Ve au VIIIe siècle a une telle homogénéité — la matière du livre est d'en apporter les éléments — qu'on doit la considérer pour elle-même. Ce n'est pas la conquête arabe qui a séparé l'antiquité de l'âge médiéval, c'est toute une plage temporelle qui se caractérise par certains traits spécifiques (cf. « Conclusion : The Nature of Continuity »). Pour résumer, l'économie vécut une profonde expansion et un large mouvement de déplacement de produits. Au social, le fait décisif est l'existence de communautés religieuses séparées; qui étaient des facteurs identitaires, qui produisaient des systèmes légaux, juridiques, éducatifs, bref des systèmes institutionnels; qui pensaient l'appartenance de leurs membres par l'attachement au rite et les oppositions en termes de piétisme ... Ces groupes, qui n'étaient à proprement parler ni ethniques ni linguistiques, s'accommodaient d'un pouvoir absolutiste dont la légitimation passait par le mode divin et dont l'exercice autoritaire évoluait — de façon tendue — entre une pratique mécaniste et les prescriptions d'un Dieu personnel. Intégrant à la fois une forte stratification sociale et des formes de relation lignagère, l'Iraq de cette antiquité tardive se stabilisa donc dans un régime communautaire. Si la démonstration n'est valable que pour cette région, elle prolonge singulièrement, ajoute MM, les descriptions de cet autre monde

BCAI 4 (1987) M. Lings: Le Prophète Muhammad. Sa vie d'après les sources les plus anciennes, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net