

Guillaume DYE (éd.)
Early Islam.
The Sectarian Milieu of Late Antiquity?

Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles
 2023, 280 p.
 ISBN : 9782800418148.

Mots-clés : débuts de l'islam, antiquité tardive, méthode, études coraniques, Arabie

Keywords : Early Islam, Late Antiquity, Method, Qur'anic Studies, Arabia

الكلمات المفتاحية: الإسلام المبكر، العصور القديمة المتأخرة، منهج، دراسات قرآنية، شبه الجزيرة العربية

Depuis la fin des années 1970, un certain nombre de travaux ont renouvelé l'historiographie des débuts de l'islam en proposant une relecture critique, voire sceptique, des sources islamiques et du récit des origines qu'elles transmettent. Parmi ces ouvrages pionniers, on peut notamment citer l'étude classique de John Wansbrough, *The Sectarian Milieu*⁽¹⁾. En reprenant cette fameuse formule pour titre, le présent volume se place dans cette même lignée pour en revendiquer l'héritage et l'ambition méthodologique. L'ouvrage rassemble douze interventions présentées en 2015 lors de la première rencontre du *Early Islamic Studies Seminar*, un groupe de recherche ayant pour objectif de contribuer au développement d'approches critiques et interdisciplinaires des débuts de l'islam (voir l'introduction de Guillaume Dye, p. 9-13). Les contributions s'attachent, depuis divers points de vue, à défaire l'idée selon laquelle l'émergence de l'islam serait une création *ex nihilo*, en l'abordant plutôt comme un processus historique ancré dans l'Antiquité tardive: une « polinisation croisée » (p. 11) entre les différentes traditions religieuses tardo-antiques – particulièrement le christianisme, mais également le judaïsme et les traditions iraniennes, entre autres.

L'article de Stephen J. Shoemaker (« Method and Theory in the Study of Early Islam », p. 15-30) offre une parfaite introduction méthodologique au volume, sous forme de plaidoyer en faveur d'une approche historico-critique des débuts de l'islam, inspirée des études néotestamentaires. C'est d'abord l'histoire du décalage méthodologique entre l'islamologie et l'étude du christianisme et du judaïsme qui

est abordée. L'origine en remonterait à la résistance opposée par Heinrich Ewald (m. 1875) au tournant critique pris par les études bibliques au sein de l'université allemande, qu'aurait ensuite importée son élève Theodor Nöldeke (m. 1930) dans l'orientalisme naissant. L'islamologie reste depuis marquée par une confiance jugée excessive dans le récit des origines transmis par les sources islamiques, que ce soit dans les études coraniques⁽²⁾, les travaux sur le *ḥadīth* ou la *sīra* – alors même que, dans ces deux derniers cas, la tradition reconnaît elle-même l'existence d'une construction progressive, voire de forgeries. Pour remédier à cette situation, plusieurs pistes de recherche sont évoquées: critique du *matn* et analyse des contradictions internes aux sources de la tradition islamique, étude des sources non-musulmanes sur les débuts de l'islam⁽³⁾, prise en compte des sources matérielles (papyri, inscriptions et numismatique) et approche du Coran comme texte indépendant de la tradition exégétique postérieure (*solo corano*). Les méthodes issues des études néotestamentaires et de la recherche sur le Jésus historique sont également appelées à être mises à contribution, comme la critique formelle qui permet d'identifier les différentes strates de discours au sein du corpus coranique, au-delà de la division traditionnelle entre passages mecquois et médinois. Ainsi, la critique des sources ne confine pas l'historien des débuts de l'islam au silence, mais requiert une refonte méthodologique conséquente.

La seconde contribution, par Greg Fisher et Philip Wood (« Arabia and the Late Antique East », p. 31-50), déconstruit la vision traditionnelle de l'Arabie préislamique comme berceau isolé d'une « ère de l'ignorance » (*jāhiliyya*). Cette riche synthèse reconnecte l'histoire de la région à celle des empires voisins et réinscrit les débuts de l'islam dans l'environnement géographique, historique, culturel et religieux de l'Antiquité tardive. Dès le 1^{er} siècle de l'ère commune, l'Arabie est un terrain de compétition entre Rome et la Perse, qui y envoient des missions. Cela n'est pas sans conséquence sur le développement des idées religieuses dans la région, notamment le monothéisme qui tend à s'y imposer

(2) Notons que depuis la présentation de cet article en 2015, la situation au sein des études coraniques a largement évolué, notamment du fait de S.J. Shoemaker lui-même. Voir Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, Paris, Cerf, 2019 (auquel il contribue); Stephen J. Shoemaker, *Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study*, Berkeley, University of California Press, 2022.

(3) Voir désormais S.J. Shoemaker *A Prophet Has Appeared: The Rise of Islam Through Christian and Jewish Eyes. A Sourcebook*, Oakland, University of California Press, 2021.

(1) John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

dès la fin du IV^e siècle, comme en attestent les inscriptions ḥimyarites. Les alliances passées entre les empires concurrents et les élites arabes se traduisent également par des phénomènes de conversions religieuses. Ces relations influent, par ailleurs, sur les structures sociales, les techniques de production et les pratiques de gouvernement mises en place dans la région. Ces divers éléments servent d'arrière-plan à l'émergence de l'islam dans l'Arabie du VII^e siècle et pourraient expliquer la rapidité de l'expansion du nouvel empire islamique⁽⁴⁾.

L'étude proposée par Annette Yoshiko Reed (« Fallen Angels and the Afterlives of Enochic Traditions in Early Islam », p. 51-76), spécialiste du judaïsme ancien et tardo-antique ainsi que du christianisme tardo-antique, traite ensuite de la réception islamique du thème des anges tombés du Ciel évoqués dans le *Livre des veilleurs* du *Livre d'Énoch*. Alors que Patricia Crone avait abordé ce même thème pour examiner les sources du texte coranique⁽⁵⁾, cette nouvelle contribution renverse l'optique en s'intéressant, plutôt, à la manière dont la prise en considération du Coran peut renouveler l'étude de ce motif tardo-antique. Le récit coranique sur Hārūt et Mārūt (Q2, 102), anges envoyés du ciel pour éprouver la foi des hommes par la tentation de la magie, est relié à une constellation de récits énochiques, certains datant d'avant le Coran et d'autres d'une période postérieure. Le motif énochique se trouve, par exemple, dans le *Livre des Jubilés*, dans des inscriptions sur des bols d'incantation araméens, dans des écrits apocryphes chrétiens, dans des apocalypses juives et dans la tradition juive médiévale, en passant par le *tafsīr* islamique et les écrits d'al-Jāhiz, ou encore le corpus hermétique égyptien. La circulation du motif entre ces textes, en particulier les allers-retours entre traditions juive et islamique, révèle l'existence d'un espace commun qui se trouve souvent occulté par les approches en termes d'« origines », d'« influences » ou d'« emprunts », et doit, plutôt, être conçu comme le lieu d'une série d'interpénétrations, de « bricolages » (p. 54) et de « cross-fertilization » (p. 63). Les transferts du motif énochique à travers des champs discursifs aussi divers remettent

également en question la division moderne entre religion, science et magie.

Gilles Courtieu (« Cushions, Bottles and Roast Chickens! More Advertising about Paradise », p. 77-88) s'intéresse, quant à lui, aux origines des représentations coraniques du Paradis. Les trois motifs que sont les coussins (*namāriq*, Q88, 15; *abqārī* Q55, 76) sur lesquels s'étendent les hommes au paradis, les récipients accueillant les boissons paradisiaques (*kūb*, Q56, 18; 76, 15; 88, 14) et enfin la volaille (*lahm ṭayrīn*, Q56, 21) comme mets céleste, ne semblent pas trouver leur source dans l'imaginaire de l'Arabie préislamique, ni dans les traditions bibliques juives et chrétiennes dont ils sont absents. Ils renvoient plutôt aux pratiques sassanides (et en partie byzantines) du banquet impérial et à l'étiquette de cour qui, par l'interface de la ville d'al-Ḥīra, auraient nourri l'imaginaire paradisiaque du Coran.

C'est ensuite sur les représentations coraniques de l'activité volcanique que se penche Thomas Hoffmann (« The Seismic Qur'ān: On Collective Memory and Seismic Eschatology in the Qur'ān », p. 89-111). Les versets coraniques évoquant le renversement de la terre, des pluies de pierres ou encore le mouvement des montagnes (voir les nombreux exemples cités p. 102-109) sont interprétés comme autant de résurgences du souvenir de l'activité volcanique ayant marqué l'ouest de la péninsule Arabique durant plusieurs siècles et qui sont retranscrites dans le langage de l'eschatologie.

Dans son article, Alba Fedeli (« Dating Early Qur'anic Manuscripts: Reading The Objects, Their Texts, and The Results of Their Material Analysis », p. 113-129) revient sur les débats relatifs à la valeur de la datation au carbone 14 pour la datation du texte coranique. Cette technique semble à première vue reposer sur un fondement épistémologique plus solide que les méthodes classiques de l'analyse textuelle, de la philologie, de la paléographie et de la codicologie. C'est pourtant loin d'être le cas : que ce soit dans le cas du palimpseste de Ṣan'ā', du manuscrit de Tübingen ou plus récemment du « Coran de Birmingham » (Mingana Islamic Arabic 1572a), les résultats sont, aux mieux relatifs, voire contradictoires, et parfois aberrants. Ces problèmes sont amplifiés par la présentation médiatique des résultats, souvent sans rapport avec la réalité scientifique. L'analyse au carbone 14 ne permet pas de trancher les débats historiographiques sur le Coran à elle seule, mais doit être confrontée à d'autres approches, dans une démarche critique d'ensemble.

Les trois articles suivants explorent l'arrière-plan chrétien du texte coranique. Paul Neuenkirchen (« Eschatology, Responsories and Rubrics in Eastern

(4) Sur le sujet, on consultera désormais également la synthèse de Christian Julien Robin, « L'Arabie préislamique », M.A. Amir-Moezzi et G. Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, p. 53-154.

(5) Patricia Crone, « The Book of Watchers in the Qur'ān », dans *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*, H. Ben-Shammai, S. Shaked, S. Stroumsa (dir.), Jérusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2013, p. 16-51.

Christian Liturgies and in the Qur'ān: Some Preliminary Remarks », p. 131-146) procède à une comparaison formelle du matériau liturgique du Coran avec les sources chrétiennes syriaques tardo-antiques. Certaines techniques sribales utilisées pour délimiter les rubriques textuelles dans les manuscrits coraniques anciens sont similaires à celles que l'on trouve dans des lectionnaires syriaques datés entre le VI^e et le XI^e siècle (forme des points, encre rouge, formules d'ouverture et de clôture, instructions en marge du texte). Cela démontre que les scribes qui copient ces manuscrits coraniques ont connaissance des techniques employées pour la copie des lectionnaires syriaques, voire qu'il pourrait s'agir de chrétiens, parfois convertis au message coranique. Des aspects textuels semblent également accréditer cette thèse. La *fātiḥa* qui ouvre le Coran trouve des parallèles dans les prières chrétiennes en syriaque, montrant qu'il s'agit vraisemblablement d'une prière entrée dans le texte coranique à travers le processus de copie. Les termes par lesquels s'auto-définit le Coran trouvent également des parallèles syriaques : le terme *qur'ān* fait écho à *qeryōnō*, qui signifie la récitation lors d'un office liturgique; *sūra* ne correspond pas à un « chapitre », mais proviendrait du syriaque *sedrō*, signifiant une prière d'intercession ou de commémoration; *dhikr* renverrait au terme *dukronō* qui désigne une commémoration de Marie ou de certains saints. En outre, des formules doxologiques et eulogiques du Coran – comme *subḥān* et *al-ḥamd* – font aussi écho à la liturgie syriaque, de même que les thèmes eschatologiques du Coran signalent une interaction avec les homélies syriaques. Le texte coranique révèle donc une connaissance du répertoire liturgique chrétien, dans laquelle les scribes semblent avoir joué un rôle déterminant.

La contribution de Karl-Friedrich Pohlmann (« Conversion from Jewish and Christian Milieus to Islam and its Influence of the Formation of the Qur'ān », p. 147-158) aborde également l'affiliation religieuse des acteurs du processus de rédaction du Coran. Il s'agit du résumé d'un ouvrage, initialement publié en allemand, auquel le lecteur se rapportera pour accéder aux arguments textuels qui appuient les hypothèses avancées⁽⁶⁾. Les divergences que l'on trouve dans le Coran à propos du statut de Jésus – tantôt décrit comme simple prophète, tantôt comme Esprit saint ou Verbe – sont analysées comme le reflet de débats ayant lieu au sein de la « communauté coranique » (p. 147-148). L'étude

synoptique des versets sur Marie et la naissance de Jésus (Q3, 33-51; Q19, 16-36; Q5, 110) met en avant différentes strates de rédaction traduisant une activité sribale dont la technicité montre que les personnes qui y prennent part seraient familières des débats christologiques, suggérant ainsi qu'il s'agirait de chrétiens convertis dont l'intervention serait postérieure à l'époque de Muḥammad. Certains passages relatifs à la figure d'Iblīs (Q38, 71-85; 7, 11-24; 20, 115-123; 2, 30-38) sont ensuite brièvement analysés dans le but de démontrer qu'ils seraient, quant à eux, le fruit de corrections successives par des scribes ayant un ancrage dans la tradition juive.

L'étude de Guillaume Dye (« The Qur'ānic Mary and the Chronology of the Qur'ān », p. 159-201) offre une démonstration proche de celle de l'article précédent. La vision coranique de Marie, formulée principalement dans la sourate 19, renvoie à plusieurs sous-textes chrétiens, notamment le *Protévangile de Jacques*. Certains détails, comme la mention coranique du repos de Marie associée à l'affirmation selon laquelle Aaron est son frère (Q19, 28), semblent plus précisément faire référence à une synthèse déjà attestée dans les traditions liturgiques chrétiennes de Palestine. Celles-ci sont liées à l'Église de Kathisma, construite au V^e siècle sur le lieu supposé du repos de Marie lors de son voyage vers Bethléem, avant d'être transformée en mosquée au début du VIII^e siècle, et dont S.J. Shoemaker avait souligné l'importance dans une précédente étude⁽⁷⁾. Ces éléments nourrissent l'hypothèse selon laquelle le(s) scribe(s) de Q19, 1-33 serait un polyglotte familier des traditions chrétiennes palestiniennes et du Coran, ce qui suggère le profil d'un clerc chrétien proche de Jérusalem s'étant lié à la communauté coranique des « Croyants » (*mu'minūn*), plutôt que celui d'un habitant de l'Arabie du VII^e siècle. À travers une analyse textuelle riche et complexe (voir l'annexe, p. 190-201), G. Dye propose ensuite une chronologie des discours coraniques sur Marie (Q19, 1-63, sans les versets 34-40, puis 3, 33-63, et enfin 19, 34-40), qu'il interprète comme le reflet d'une évolution de la relation entre le mouvement des *mu'minūn* et les chrétiens. Il y aurait d'abord une phase de convergence exprimée par la reprise de motifs chrétiens, comme la conception virginale en Q19, 1-33 et Q3, 33-63, puis une phase de divergence et de distinction religieuse illustrée par Q19, 34-40, qui nie ouvertement la divinité de Jésus. À partir de ces éléments, l'auteur défend la thèse d'une rédaction prenant place en dehors du

(6) K.-F. Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3^e éd., 2015 [2012].

(7) S.J. Shoemaker, « Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 28, 2003, p. 11-39.

Hijāz et postérieurement à la mort de Muḥammad, contredisant ainsi le récit canonique de la tradition musulmane.

Les deux contributions suivantes sont des réponses à certains des articles précédents. Isaac W. Oliver (« The Historical-Critical Study of Jewish, Christian, and Islamic Scriptures, p. 203-223 ») répond d'abord brièvement à l'article de G. Dye depuis le point de vue d'un spécialiste des études bibliques, en soulevant des éléments sur les sources potentielles du discours coranique sur Jésus, comme les premiers chapitres de l'Évangile de Luc et la possible origine hébraïque du hapax coranique *ḥanān* (Q19, 13). Dans la suite de l'article, l'auteur évoque les difficultés rencontrées dans l'enseignement de l'histoire de l'islam dans le contexte universitaire américain et livre une série de réflexions sur leurs causes probables.

Dans une seconde contribution au volume, Philip Wood (« Christianity in the Arabian Peninsula and Possible Contexts for the Qur'ān », p. 225-248) répond, notamment, aux interventions de G. Dye et de K.-F. Pohlmann à propos de l'arrière-plan chrétien de la rédaction du Coran. Plutôt que de faire l'hypothèse que les parties du texte coranique qui montrent un ancrage chrétien soient le fruit d'une rédaction postérieure à l'expansion de l'islam en dehors d'Arabie (comme le font les auteurs susmentionnés), il propose au contraire qu'elles puissent remonter à la période hijāzienne primitive. On ne saurait en effet exclure l'hypothèse d'une présence significative du christianisme dans la péninsule Arabique à l'époque de Muḥammad, même en l'absence d'attestation certaine. Les relations croissantes entre les élites arabes et les empires perse et romain tout au long de l'Antiquité tardive, l'expansion des missionnaires miaphysites dans les régions frontalières des deux grands empires et la croissance de l'influence chrétienne en Mésopotamie sassanide laissent supposer une présence chrétienne dans la péninsule.

L'ultime contribution au volume, par Ulrika Mårtensson (« History, Exegesis, Linguistics: A Preliminary, Multi-Discipline Approach to Ibn Hishām (d. c. 215/830) and al-Ṭabarī (d. 310/923)

on the Origins of Islam and the Qur'ān », p. 249-274), prend le contrepied des articles précédents, en défendant la valeur des sources islamiques canoniques pour la compréhension des origines de l'islam. L'analyse critique des discours historiographiques, exégétiques et linguistiques d'Ibn Hishām et d'al-Ṭabarī au sujet de l'auto-référence du Coran comme *kitāb* montre que les savants musulmans font preuve d'un éclectisme méthodologique qui donne lieu à une conception historique du processus d'émergence de l'islam, particulièrement dans sa relation au contexte tardo-antique. Bien que représentants d'un canon tardif de la tradition islamique, ces savants ont une vision historique complexe des origines de leur religion qui peut faire écho à certains développements de la recherche moderne. Il ne faudrait pas confondre la proposition de U. Mårtensson avec une défense dogmatique du récit traditionnel des origines de l'islam. Ce n'est pas la véracité du contenu du récit traditionnel qui est ici défendue, mais bien plutôt la valeur des méthodes développées par les auteurs musulmans, dont on ne saurait réduire la production intellectuelle à sa seule dimension apologétique.

Malgré la diversité des thèmes abordés, l'ouvrage montre une cohérence méthodologique et une unité programmatique remarquables. Il constitue, ainsi, une illustration exemplaire de l'apport critique de l'approche « tardo-antique » dans le renouvellement de l'historiographie des débuts de l'islam. Il témoigne plus généralement de l'actualité et de la vitalité du courant sceptique ouvert il y a près d'un demi-siècle par des œuvres comme celles de J. Wansbrough. Certaines des conclusions avancées dans ce volume ne manqueront pas de soulever de nombreux débats constructifs, comme ce fut le cas de ces études pionnières. Il reste que le présent ouvrage lance un défi méthodologique salutaire à l'islamologie et on ne peut qu'espérer que, tout comme ses prédécesseurs, il suscite un même sursaut critique au sein de la discipline.

Dariouche Kechavarzi
École Pratique des Hautes Études - PSL
Laboratoire d'Études sur les Monothéismes
(UMR 8584)