

Aomar HANNOUZ
Le cycle de 'Abd al-Muṭṭalib.
Restauration et naissance prophétique
dans la Sīra d'Ibn Ishāq

Leyde-Boston, Brill (Islamic History and
 Civilization, 208)
 2024, xiv, 475 p.
 ISBN : 9789004681231

Mots-clés: Islam, Sīra, Ibn Ishāq, 'Abd al-Muṭṭalib

Keywords: Islam, Sīra, Ibn Ishāq, 'Abd al-Muṭṭalib

الكلمات المفتاحية: الإسلام، السيرة النبوية، ابن إسحاق،
 عبد المطلب

Après un mémoire d'anthropologie consacré aux célébrations du *mawlid* dans la *zāwiya* soufie Balkaidiya Habriya, près d'Oran en Algérie, M. Aomar Hannouz a recentré ses recherches sur les premiers siècles de l'Islam, en s'attachant plus particulièrement aux récits relatifs à 'Abd al-Muṭṭalib, le grand-père de Muḥammad, dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq (m. 150/767). Ce nouvel objet d'étude trouve ses prémices dans une remarque entendue lors d'une enquête de terrain auprès des membres de la *zāwiya*, qui auraient appelé Muḥammad le « fils des deux sacrifiés » (*Ibn al-dhabīḥayn*), une allusion au double épisode du sacrifice: celui d'Ismaël par Abraham, et de 'Abd Allāh par 'Abd al-Muṭṭalib. En parallèle, la fréquentation des cours de Thomas Römer au Collège de France le conduit à déceler un motif narratif ancien, présent dès l'Antiquité levantine et mésopotamienne: celui du fils bien-aimé promis à la mort, puis épargné, un thème qu'il identifie dans la *Sīra*, dans une continuité narrative allant d'Isaac à Jésus. Ceci le conduit à formuler une hypothèse pour le moins audacieuse: en réactualisant à sa manière des motifs narratifs qualifiés de « judéo-chrétiens » (p. 61), la *Sīra* relèverait d'une forme d'« ingénierie » narrative, dont le véritable protagoniste – le « héros » – ne serait pas Muḥammad lui-même, mais son grand-père, associé à la figure d'Abraham (p. 11).

Après avoir dressé, dans l'introduction, un panorama substantiel des travaux sur la littérature des *maghāzī*, de la *Sīra* et du *hadith*, l'auteur entend se situer dans le prolongement des approches de

John Wansbrough⁽¹⁾ et d'Uri Rubin⁽²⁾, dont il reprend les perspectives littéraires et narratologiques, en les appliquant aux récits relatifs à la figure de 'Abd al-Muṭṭalib (p. 59). L'auteur présente, enfin, les sources sur lesquelles il fonde son analyse: principalement l'édition de la *Sīra* d'al-'Utāridī, le *Kitāb al-maghāzī* de Ma'mar b. Rāshid (m. 153/770), ainsi que les recensions d'Ibn Bukayr transmises dans les *Akhbār Makka* d'al-Fākihī (m. 275/889) et d'al-Azraqī (m. 250/865), les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd (m. 230/845) et le *Ta'riḫh* d'al-Ṭabarī (m. 310/923) (p. 66-67). D'autres textes sont convoqués de manière ponctuelle.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres. Dans le premier, l'auteur interprète le récit de la réapparition de la source de Zamzam et l'épisode de Hājar et Ismaël comme un « mythe de fondation » de La Mecque, qui constituerait le point de départ d'un cycle narratif dans lequel la mémoire abrahamique est projetée dans l'espace sacré mecquois (p. 68-104). Le puits de Zamzam est ainsi présenté dans la *Sīra* comme un signe concret de l'alliance conclue entre Dieu et la descendance d'Abraham. L'auteur identifie ensuite, dans ce même récit, un processus de désacralisation lié à l'émergence du paganisme, en particulier avec l'installation de la tribu des Jurhum. Ces derniers sont associés à un motif narratif récurrent dans la Bible et le Coran: celui des peuples corrompus, responsables de la rupture de l'alliance avec Dieu. Cette dynamique est renforcée par l'introduction du culte de l'idole Hubal, qui marque l'effacement progressif de la mémoire abrahamique. L'oubli du puits de Zamzam est ainsi conçu comme une métaphore de la rupture de l'alliance, que la mission de 'Abd al-Muṭṭalib viendrait restaurer.

Le deuxième chapitre traite de la vocation de 'Abd al-Muṭṭalib, déclenchée par la redécouverte du puits de Zamzam (p. 105-198). Celui-ci s'ouvre par une comparaison des différentes versions du récit de l'année de l'Éléphant, telles qu'elles apparaissent dans les textes attribués à Ibn Ishāq, Ibn Shihāb al-Zuhri (m. 124/741-2), Ma'mar b. Rāshid et Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767). Dans la version imputée à Ibn Ishāq, 'Abd al-Muṭṭalib est présenté comme le principal protagoniste face à Abraha. À la différence de la version de Muqātil b. Sulaymān, la tribu des Thāqif y est décrite comme traîtresse, ce que l'auteur interprète comme le signe d'une réécriture

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

(2) Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis*, Princeton, Darwin Press, 1995.

de l'histoire à l'époque abbasside, car Thāqif aurait été un allié des Omeyyades. Le reste du chapitre est consacré à l'analyse de la structure du récit de la redécouverte de Zamzam, depuis le rêve de 'Abd al-Muṭṭalib – identifié par l'auteur comme un motif narratif issu du répertoire symbolique du Proche-Orient ancien – jusqu'au creusement du puits, malgré la désapprobation des membres de sa tribu, et aux traditions relatives au trésor découvert dans l'enceinte du sanctuaire. Dans ces récits, 'Abd al-Muṭṭalib est présenté comme un personnage investi d'une autorité d'origine divine opposé aux Quraysh. Le conflit contre les Quraysh, mis en scène de manière récurrente, participe à construire sa légitimité, dans un contexte que l'auteur lie aux enjeux de justification du pouvoir abbasside. Il rapproche cette séquence des récits d'appel divin dans les textes bibliques, tout en y voyant une construction inspirée des codes de légitimation royale du Proche-Orient ancien.

Le troisième chapitre est consacré à l'épisode du vœu de sacrifice de 'Abd Allāh, fils de 'Abd al-Muṭṭalib (p. 199–288). L'auteur y reconnaît de nouveau un motif ancien tiré des littératures religieuses du Croissant fertile : celui du fils unique promis à la mort, puis finalement épargné. Le récit s'ouvre sur l'épisode du tirage au sort devant la statue de Hubal, pratique que l'auteur rattache une nouvelle fois à l'univers religieux du Proche-Orient ancien. Cette séquence met en place une tension dramatique qui culmine avec la désignation de 'Abd Allāh, présenté comme le fils préféré de 'Abd al-Muṭṭalib. Tout en soulignant les proximités narratives entre cet épisode et celui de la ligature d'Isaac dans la Bible (*aqēda*) et en contexte musulman (*dhabih*), l'auteur insiste sur plusieurs différences, notamment dans la manière dont s'articulent le vœu initial, l'action humaine et l'intervention divine. L'analyse repose en grande partie sur des prières et poèmes, et se prolonge par une digression sur les pratiques divinatoires, depuis l'Antiquité jusqu'au rôle du *kāhin* de l'Arabie préislamique. Le rachat de 'Abd Allāh constitue un tournant : il devient un « don » accordé par Dieu, porteur de la lumière prophétique. Quant à 'Abd al-Muṭṭalib, son geste est interprété par l'auteur de l'ouvrage comme l'actualisation d'un modèle abrahamique, transposé dans le contexte de La Mecque. Tandis que 'Abd Allāh incarne le renouveau de l'alliance, 'Abd al-Muṭṭalib assume la fonction d'un nouvel Abraham, figure fondatrice réinvestie dans un cadre narratif propre à la *Sīra*.

La quatrième partie de l'ouvrage propose une relecture des récits de la naissance et du mariage de Muḥammad à la lumière du cycle de 'Abd al-Muṭṭalib (p. 289–399). L'auteur y distingue trois

inflexions narratives. La première concerne la conception du Prophète, présentée comme consécutive au refus, par 'Abd Allāh, des avances d'une femme décrite comme séductrice. La seconde porte sur l'annonce et la naissance de Muḥammad, qui viennent confirmer rétrospectivement la vocation de 'Abd al-Muṭṭalib. La troisième inflexion est constituée par l'épisode de l'allaitement, envisagé comme une purification du nouveau-né, et lu dans le prolongement de l'élection dont 'Abd al-Muṭṭalib serait la préparation. Ces épisodes auraient été réécrits au début de la période abbasside, afin d'assurer une continuité narrative entre le récit mettant en scène la redécouverte du puits de Zamzam et celui mettant en scène la naissance de Muḥammad. Cette mise en intrigue aurait permis, selon l'auteur, d'unifier des récits auparavant hétérogènes, en les insérant dans une séquence téléologique qui mène à la restauration du prophétisme. Toujours selon l'auteur, le lecteur/auditeur de l'époque abbasside est ainsi invité à percevoir la naissance de Muḥammad comme l'aboutissement nécessaire d'un enchaînement narratif, initié par l'action de son grand-père. À travers cette construction, comme l'ont déjà suggéré John Wansbrough et Uri Rubin, la *Sīra* proposerait une forme « d'histoire du salut », dont la figure centrale ne serait pas Muḥammad, mais 'Abd al-Muṭṭalib.

Dans la cinquième et dernière partie, qui fait office d'épilogue (p. 400–422), l'auteur souligne la continuité entre l'héritage de 'Abd al-Muṭṭalib et la figure de l'oncle de Muḥammad, al-'Abbās. Ce dernier hérite notamment de la responsabilité du puits de Zamzam et de la *siqāya* (l'approvisionnement en eau pour les pèlerins), ce qui permet aux successeurs des Omeyyades de tracer une filiation symbolique et politique entre 'Abd al-Muṭṭalib et la dynastie abbasside. La lignée de 'Abd al-Muṭṭalib est ainsi présentée comme une lignée royale, dont la légitimité se prolonge jusqu'aux califes abbassides.

Voici à présent notre regard d'historien sur l'ouvrage. Tout d'abord, il convient de souligner qu'il faut une réelle détermination pour se confronter à des traditions textuelles aussi complexes, transmises par des recensions souvent fragmentaires, et s'intéresser à une historiographie aussi dense que technique, a fortiori lorsqu'on vient d'un champ disciplinaire différent de l'histoire et de la philologie des débuts de l'Islam. L'auteur de cet ouvrage témoigne globalement d'une bonne connaissance de la littérature secondaire et avance des pistes de réflexion intéressantes, en mettant en lumière l'association, dans la *Sīra*, de 'Abd al-Muṭṭalib – et non de Muḥammad – à la figure d'Abraham, ainsi que le processus de sacralisation du sanctuaire de La Mecque, à l'image du travail réalisé

par Harry Munt à propos du sanctuaire de Médine ⁽³⁾. Ces observations s'inscrivent dans une démarche de déconstruction des récits des débuts de l'islam qui s'avère bienvenue.

Pour autant, l'ouvrage présente de sérieuses lacunes méthodologiques qui compromettent la solidité de sa démonstration. En premier lieu, l'analyse littéraire et narratologique revendiquée dans l'introduction, présentée comme s'inscrivant dans le sillage des travaux de John Wansbrough, conduit rapidement à une impasse. Le tournant « littéraire » amorcé par Wansbrough a certes permis de renouveler l'approche des textes de la tradition islamique, mais il a aussi contribué à marginaliser les questions de chronologie, en réduisant souvent le travail de l'historien à une simple typologie des motifs littéraires attestés dans les sources, ce à quoi se limite en grande partie l'analyse proposée ici. La méthode mise en œuvre dans l'ouvrage repose sur un schéma récurrent : l'auteur inventorie les motifs narratifs qui structurent la trame des récits et confronte les différentes variantes d'un même épisode. Cette approche, essentiellement descriptive, ne permet pas une véritable analyse historique. Et pour cause : aucune méthode de datation n'est mobilisée. L'auteur n'a recours à aucun des outils critiques pourtant disponibles dans le champ de l'histoire du hadith – qu'il connaît et cite en introduction –, alors même qu'ils sont essentiels pour tenter de situer la genèse et les reconfigurations successives de ces récits. Ni la méthode de Joseph Schacht prolongée par G.H.A. Juynboll, ni l'approche dite *isnād-cum-matn* avancée par Harald Motzki et Andreas Görke, ou d'autres méthodes récentes de datation des motifs narratifs ne sont mises à profit.

Si l'auteur peut, pour plusieurs raisons, décider de s'écarter des anciennes méthodes de datation, il aurait dû néanmoins proposer une méthode de datation alternative. Ainsi, dans l'introduction, l'auteur affirme que la plupart des chaînes de transmission qu'il a consultées remontent à Ibn Ishāq et ne vont pas au-delà. À moins de recourir à une méthode permettant d'identifier des strates antérieures dans le texte, un tel constat compromet sérieusement la possibilité de repérer des récits susceptibles d'avoir circulé dès l'époque omeyyade. En outre, cette approche interdit d'analyser les conditions de production et de transformation des récits, en dehors de généralités sur des processus de réécriture aux périodes omeyyade et abbasside, qui restent plausibles, mais ne sont jamais démontrés. Les débats internes à la tradition,

les controverses doctrinales, ainsi que les dynamiques de réélaboration du récit, sont à peine abordés, et restent largement en dehors du champ de l'enquête. De manière générale, il en résulte une contradiction entre l'objectif initial restreint à une analyse littéraire, et les conclusions avancées, qui relèvent d'un discours sur la transmission historique des textes. Ce décalage traduit un défaut de cadrage méthodologique, qui fragilise l'ensemble de la démonstration.

L'absence de toute datation précise des traditions islamiques comme de contextualisation historique des motifs narratifs identifiés conduit l'auteur à procéder par association d'idées. Bien qu'il affirme en introduction, selon ses mots, se garder de toute reprise « servile » des motifs dits « judéo-chrétiens » (p. 61) – une catégorie par ailleurs contestée par les historiens du christianisme ancien ⁽⁴⁾ –, sa méthode revient souvent à cela : il établit des parallèles avec les traditions du Proche-Orient ancien sur la base de résonances symboliques, sans démonstration formelle des chemins possibles de filiations entre traditions textuelles très éloignées dans le temps. Il associe ainsi le récit du sacrifice de 'Abd Allāh au motif du fils bien-aimé promis à la mort, lit dans l'épisode des Jurhum la figure du peuple corrupteur, ou interprète le rêve de 'Abd al-Muṭṭalib comme relevant d'une tradition onirique antique. Cette démarche, fondée sur une lecture allégorique et intemporelle des symboles, tend à figer les récits dans un registre herméneutique détaché de toute historicité et donne l'illusion d'une filiation nécessaire et historique, particulièrement problématique. Si certaines analogies mériteraient d'être examinées de plus près, elles gagneraient à être articulées à une analyse philologique et historique plus précise, sans quoi elles risquent de produire une lecture surinterprétative, déconnectée des logiques de production et de transmission des textes.

Ce processus d'association d'idées tient également à une dépendance excessive à l'égard de la littérature secondaire sur le Proche-Orient ancien, en particulier aux travaux de Thomas Römer et de Daniel Marguerat, mobilisés comme des arguments d'autorité, sans réelle mise en discussion ni articulation critique avec les problématiques propres à l'histoire des débuts de l'islam. Si la tentation est compréhensible, tant certains motifs paraissent entretenir des parallèles suggestifs avec la tradition islamique, cette approche ne saurait, à elle seule, tenir lieu d'analyse historique rigoureuse. On rappellera à ce titre que les limites d'une application uniforme d'un modèle biblique aux textes islamiques ont d'ailleurs

(3) Harry Munt, *The Holy City of Medina. Sacred Space in Early Islamic Arabia*, New York, Cambridge University Press, 2014.

(4) Francisco del Río Sánchez (dir.), *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, Turnhout, Brepols, 2018.

été soulignées par Devin Stewart, dans sa critique de l'approche de John Wansbrough du Coran⁽⁵⁾.

L'auteur s'appuie également de manière récurrente sur les travaux de Jacqueline Chabbi, dont la méthode soulève aujourd'hui d'importantes réserves parmi les historiens des débuts de l'islam⁽⁶⁾. En effet, son approche, qualifiée par elle-même d'« anthropologie historique », privilégie une lecture du Coran à travers ce qu'elle interprète comme un contexte bédouin supposé, fondé sur des sources telles que les dictionnaires arabes tardifs et les récits de voyageurs comme Charles Doughty (1843-1926) et Lawrence d'Arabie (1888-1935). L'anthropologie historique, telle qu'elle a été appliquée en France par des historiens comme Jean-Claude Schmitt ou Jacques Le Goff dans le cadre de l'histoire des mentalités, repose précisément sur l'exploitation de sources contemporaines des faits étudiés. Or, en l'absence d'un travail de datation précis et de contextualisation philologique, les hypothèses anthropologiques avancées ici demeurent spéculatives et ne permettent pas de formuler des réponses solides aux questions posées.

Les faiblesses méthodologiques relevées tout au long de l'ouvrage conduisent ainsi l'auteur à s'appuyer davantage sur des présupposés que sur les sources elles-mêmes, et à formuler des jugements parfois hâtifs, alors même que certains d'entre eux auraient pu être aisément nuancés ou corrigés. La thèse centrale du livre, selon laquelle le véritable protagoniste de la *Sīra* serait 'Abd al-Muṭṭalib, le grand-père du Prophète, peine à convaincre : une simple lecture de la *Sīra* d'Ibn Hishām suffit en effet à constater que 'Abd al-Muṭṭalib disparaît rapidement de la trame narrative, dès les épisodes relatifs à l'enfance de Muḥammad. L'erreur réside ici dans une double confusion : d'une part, une extrapolation à partir d'un récit fixé tardivement dans la *Sīra* d'Ibn Hishām ; d'autre part, une assimilation entre la structure du récit tel qu'il apparaît dans la *Sīra* (et ses variantes), et la circulation antérieure et indépendante de certains motifs narratifs. Cette confusion met en lumière l'importance, pour un tel travail, de ne pas se restreindre à la seule *Sīra*, mais d'élargir autant que possible le corpus à d'autres sources narratives, afin de mieux comprendre les logiques de construction, de transmission et de réappropriation de ces motifs au fil du temps. Le recours au vocabulaire de

la narratologie contemporaine, en particulier l'usage du terme de « héros » pour qualifier le protagoniste, pose aussi véritablement problème, et s'apparente à un développement conceptuel quelque peu anachronique, peu adapté aux spécificités de la littérature des *Maghāzī*.

Un autre exemple de ce type de jugement hâtif concerne les affirmations relatives au texte coranique. Ainsi, si le Coran établit bien une comparaison entre les deux figures dans les versets 42 à 44 de la sourate 22 (*al-Hajj*), l'auteur de l'ouvrage affirme que, dans ces versets, Abraham ne serait en réalité qu'un prête-nom pour Muḥammad. Cette lecture, qui relève d'une forme d'exégèse implicite, n'est étayée ni par une analyse philologique du passage, ni par un examen des traditions exégétiques anciennes. Elle repose sur une interprétation personnelle, qui fait abstraction des lectures proposées dans les sources musulmanes classiques. Une telle démarche, consistant à formuler des hypothèses sans les fonder sur un appareil critique rigoureux, s'avère d'autant plus problématique qu'elle porte sur un texte aussi normatif et disputé que le Coran. L'ouvrage regorge malheureusement de ce type d'affirmations non démontrées, qu'il est impossible de relever de manière exhaustive.

M. Aomar Hannouz a, cependant, le mérite de s'attaquer à un matériau particulièrement complexe, et son intérêt pour les motifs narratifs et les figures qui structurent la *Sīra* est à saluer. Néanmoins, l'analyse littéraire proposée conduit rapidement à une impasse méthodologique en ce qui concerne leur ancrage historique. La dépendance excessive à l'égard des travaux de John Wansbrough, de Thomas Römer et Daniel Marguerat, ainsi qu'à l'approche anthropologique de Jacqueline Chabbi, conduit à des interprétations hasardeuses, voire anachroniques, qui ne s'appuient pas sur une étude philologique rigoureuse des sources. On aurait pu espérer, à cet égard, que l'éditeur soumette le manuscrit à une relecture plus rigoureuse avant sa publication. Le sujet reste toutefois pertinent : la figure de 'Abd al-Muṭṭalib dans les traditions islamiques mérite une enquête approfondie. Une telle étude, ici simplement abordée sur le plan narratif, gagnerait à être reprise sur des bases historiennes plus solides, en s'appuyant sur une méthode permettant de dater, comparer et contextualiser les matériaux. Il ne s'agirait pas seulement d'identifier des motifs narratifs, mais de comprendre dans quels contextes ils émergent, comment ils circulent, et à quelles fonctions dogmatiques, politiques ou communautaires ils répondent.

Adrien de Jarmy
Université de Strasbourg, GEO UR 1340

(5) Devin Stewart, « Wansbrough, Bultmann, and the theory of variant traditions in the Qur'ān », dans Angelika Neuwirth and Michael Sells (dir.), *Qur'ānic Studies Today*, Londres, Routledge, 2016, p. 15-17.

(6) Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus: l'Islam de Mahomet*, Paris, Éditions Noésis, 1997.