Gordon Darnell NEWBY, *The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad.* Columbia SC, University of South Carolina Press, 1989. 265 p.

L'objet de cet ouvrage est de reconstruire la partie manquante de la biographie prophétique d'Ibn Isḥāq. Nous savons, en effet, que l'œuvre d'Ibn Isḥāq (*ob.* 767) comprenait deux sections : le *Mubtada'* qui considère l'histoire de l'humanité, de la création jusqu'à Muḥammad, en suivant la chaîne des prophètes bibliques; et la *Sīra* qui raconte la vie proprement dite de Muḥammad, après avoir envisagé son ascendance arabe. L'éditeur de l'œuvre, Ibn Hišām (*ob.* 833), supprima le *Mubtada'* de sa recension, et le texte s'en trouva matériellement perdu. Et c'est en regroupant les morceaux épars qu'en avait retenus notamment al-Ṭabarī que l'on peut tenter de le recomposer.

La première question, débattue dans une longue introduction, est évidemment de comprendre pourquoi Ibn Hišām s'est senti la nécessité d'éliminer un aussi vaste morceau. La thèse de G.D. Newby est qu'Ibn Isḥāq représentait une période d'ouverture — et d'intérêt fervent — des traditionnistes, et collecteurs d'histoires humaines de la révélation monothéiste, pour le savoir juif et chrétien. Puis, avec Ibn Hišām, ce fut le moment de la fermeture, définitive, à ces savoirs. Cette thèse en supporte une autre, plus importante et plus centrale, selon laquelle la fermeture est due à la promotion de Muḥammad comme référence première et obligée de tout comportement, de tout acte moral en islam. Autrement dit, l'émergence de la pratique muḥammadienne comme autorité et source de loi rendait obsolète le recours à l'exemple des prophètes qui avaient précédé.

G.D. Newby argumente comme suit. D'abord, dans un premier temps, le contexte culturel dans lequel évoluaient les premiers traditionnistes était très mêlé. Certains d'entre eux étaient des juifs convertis, d'autres des chrétiens, et tous connaissaient les récits d'une sotériologie commune aux populations des pays conquis. La stratégie de ces premiers lettrés de l'islam fut de rattachement à une histoire du salut dont Muḥammad devenait l'accomplissement. D'autre part, les premiers juristes, tel Mālik ibn Anas par exemple (*ob.* 796), mettaient en avant, lorsqu'ils considéraient les sources de la loi, les pratiques communément admises par la coutume (*sunna*). Ces pratiques pouvaient être calquées sur l'action prophétique, mais le Prophète n'était alors que le *primus inter pares* des références d'autorité et il arrivait que son action fût ignorée en faveur de coutumes solidement implantées.

Ensuite, dans un deuxième temps, le succès politique de l'islam lui a permis d'assurer son autonomie, et de se fermer aux autres monothéismes abrahamiques. À témoin, les règles régissant les conversions, les révoltes de juifs et de chrétiens, etc. C'est à ce moment-là, avec al-Šāfiʿī, qu'une juridiction réellement prophétique fut instituée. C'est al-Šāfiʿī qui fit du Prophète le modèle obligé de tout comportement, qui gomma l'idée de recours à la coutume (régionale ou non), qui théorisa et systématisa les règles d'application du principe d'autorité référentielle. Ce double mouvement, religieux et juridique, engageait un lettré comme Ibn Hišām, contemporain d'al-Šāfiʿī, à supprimer la part « biblique » de l'œuvre d'Ibn Isḥāq, et de promouvoir, en centrant le texte sur elle, la figure de Muḥammad.

BCAI 8 (1992) G.D. Newby: The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Avant d'aller plus avant, et de considérer rapidement le contenu du *Mubtada'*, reprenons ces arguments. Il est vrai que l'islam construisit son autonomie en se fermant aux autres monothéismes. Mais il n'est pas du tout certain que ceci se produisit *entre* Mālik et al-Šāfiʿī et que l'intervention d'Ibn Hišām sur le texte d'Ibn Isḥāq en fut l'un des signes.

Il semble d'abord de bonne méthode de renoncer à *l'a priori* qu'un Mālik fût encore gouverné par les règles d'un droit coutumier, ou régional, et que c'est avec al-Šāfiʿī qu'un droit islamique put se développer. L'importance de Mālik dans l'élaboration du droit islamique a été montrée (notamment par J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu,* 1978), il est inutile d'y revenir. Mālik n'était pas le juriste d'une autorité coutumière, bien au contraire il mit en parallèle, et en équivalence, l'exemplarité prophétique et le recours au savoir des « gens du savoir » (*ahl al-ʿilm*). Et ceci ne signifiait pas qu'il y avait alignement de celle-là sur celui-ci, ou même comparaison entre les deux sources d'autorité. Tout simplement, c'est la mise en équivalence des *positions* qui était posée; et il ne s'agissait pas tant de contenu de la loi que du principe de médiation — l'intermédiaire obligé dans l'acte du recours à l'exemple prophétique étant l'homme du savoir. En un mot, Mālik posait le principe de l'exemplarité prophétique en même temps qu'il supposait la médiation du *ʿālim*. Sur cette base, fondamentale pour l'établissement d'un droit sacré (un droit transcendant et médiatisé), un théoricien comme al-Šāfiʿī pouvait *ensuite* construire les règles du fonctionnement logique de ce principe d'exemplarité.

Il n'apparaît donc pas que l'on puisse — logiquement, sinon chronologiquement — lier le travail d'Ibn Hišām à celui d'al-Šāfiʿī. Mais à celui de Mālik. Et la partie muḥammadienne du texte d'Ibn Isḥāq peut s'entendre doublement comme la mise en œuvre d'une histoire du salut (dont évidemment Muḥammad est l'accomplissement) et la chronologisation d'un comportement pris en modèle — sotériologie et droit allant de pair, encore une fois, lorsqu'il s'agit de droit sacré. La *Sīra nabawiyya* est nécessairement complémentaire de la compilation du *Muwaṭṭa'*.

Quant à savoir quand la fermeture aux autres religions dites révélées s'est située, il n'est pas non plus certain que le début du IXe siècle soit une période à retenir spécialement. S'il faut parler d'un moment-clé, peut-être évoquera-t-on plutôt la première moitié du VIIIe, les années 720-750, au cours desquelles effectivement l'empire arabe tourna le dos à Byzance, construisit le dôme du Rocher à Jérusalem, et commença à polémiquer contre les adeptes de la Trinité. Mais, en ce début du IXe siècle, il se passait autre chose, et le hasard des dates donne parfois des idées. Cette même année 833, qui vit mourir Ibn Hišām, vit également exploser au grand jour un différend, qui couvait, entre le calife et nombre de *ʿulamā'*. Ne racontons pas l'épisode de la *Miḥna* ni ce qui opposa al-Ma'mūn à Ibn Ḥanbal, les faits sont trop connus. Mais ce que ces faits signifient clairement est qu'alors les « gens du savoir » étaient suffisamment populaires et installés dans leur rôle pour s'opposer à celui qui leur refusait le pouvoir de dire le droit, de légiférer. Or privilégier à ce moment-là, comme le fit Ibn Hišām, la personne de Muḥammad en la dissociant de la longue chaîne des prophètes bibliques était l'une des manières d'asseoir l'exemplarité obligée de Muḥammad — et conséquemment d'asseoir la médiation obligée du *ʿālim*.

Car il s'agissait bien de privilégier, d'exhiber la figure muḥammadienne, et non pas d'exclure, de rejeter cette chaîne des prophètes de Dieu. Retournons la question. S'il s'était agi de la rejeter, pourquoi un *mufassir* comme le très orthodoxe al-Ṭabarī aurait-il par la suite pu (ou accepté de) la récupérer? Il me semble qu'il n'y a jamais eu d'attitude de déni, ou de rejet des histoires

BCAI 8 (1992) G.D. Newby: The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

bibliques. Non seulement celles-ci furent pour al-Ṭabarī le fil d'une histoire de l'humanité soumise — ou insoumise — à son Dieu (*Ta'rīḫ*), mais aussi elles furent le matériau privilégié de son commentaire coranique (*Tafsīr*).

D'autre part, ce qui avait été décrit par Ibn Isḥāq l'était également par Ṭabarī : c'est-à-dire le fait qu'une histoire biblique du salut avait comme doublet une histoire arabe du salut. En effet, la lignée d'Ibrāhīm qui se déroule dans la *Sīra* est autonome de la chaîne des prophètes bibliques, d'Ibrāhīm à ʿĪsā et aux Compagnons de la Caverne, que l'on trouve dans le *Mubtada'*. La lignée d'Ismāʿīl qui conduit à Muḥammad occupe tout l'espace historique d'avant la Révélation, mais elle n'exclut pas l'espace biblique. Le texte d'Ibn Isḥāq avait établi que les deux histoires résumaient chacune le destin humain, qu'elles étaient totales, exclusives, closes l'une à l'autre. Mais ce même texte, unique, faisait que ne s'appliquait pas entre elles la règle de non-contradiction — mais la règle d'accumulation des différences. Par là, le monothéisme islamique était à la fois arabe et biblique. Or il n'y a pas de raison de penser qu'Ibn Hišām ait été tenté de résister à ce fait de coalescence.

Pour saisir qu'il y avait à la fois distinction et coalescence, nous devons en fait renoncer à l'idée, exprimée par G.D. Newby, selon laquelle le mode de relation entre *Mubtada'* et *Sīra* était de vétéro-testamentaire à néo-testamentaire. Ce dernier mode de relation, établi par l'herméneutique chrétienne, consiste en un dévoilement, un déchiffrement du temps vétéro-testamentaire par le temps néo-testamentaire : l'action christique est de dessiller les yeux des hommes, elle n'est pas semblable à celle des prophètes qui l'ont précédée. En revanche, l'action muḥammadienne est une répétition, un retour au même, un retour à l'âge de la fondation du culte du vrai Dieu; témoins les nombreux gestes autour de la source de Zamzam, de la pierre de la Kaʿba, etc. En ce sens, la construction d'Ibn Isḥāq est identique à celle des livres successifs de la Bible, où chaque prophète reconstitue, ou tente de reconstituer, le culte et l'alliance passée avec Dieu.

Ceci est d'ailleurs conforté par l'analyse même du contenu du *Mubtada'*, résumée en introduction par G.D. Newby et développée au long des chapitres du livre. Il montre bien la présence d'un type « mythomorphique », où les structures de récit se répètent, où les mêmes gestes se retrouvent : Ibrāhīm et Muḥammad restaurent la Kaʿba, l'échelle de Yaʿqūb et le *miʿrāǧ* de Muḥammad sont identiques, Mūsā et Muḥammad sont tous deux orphelins, etc. Les exemples de tels « mythèmes » sont très nombreux.

À ce propos, la présente reconstruction est très utile, elle nous permet de suivre l'évolution de tel ou tel trait d'un prophète à un autre, et, par comparaison, éclairent vivement les actes de Muḥammad. Mais un problème d'édition alors se pose. Prenons l'histoire de Moïse-Mūsā. Dans une excellente mise au point, G.D. Newby mentionne les différentes traditions reprises (littérature biblique, rabbinique, épopée de Gilgamesh, roman d'Alexandre...), il signale que plusieurs Moïse s'entrecroisent, il démonte exemplairement le *patchwork* d'un récit réarticulé.

Mais un problème se pose pour le lecteur. Quel est le statut des textes qui nous sont donnés à lire? L'histoire de Moïse, par exemple, quelle est-elle? G.D. Newby ne nous indique pas, dans le détail, comment il a reconstitué cette histoire (comment les épisodes s'articulent l'un après l'autre); il ne nous dit que de façon générale où — chez quel historien — il a retrouvé les différents morceaux, mais il ne renvoie jamais les citations à leurs textes de référence. Au total,

BCAI 8 (1992) G.D. Newby: The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

il nous livre un produit fini sans exhiber, l'une après l'autre et citation par citation, ses sources et sans exposer sa méthode de recomposition. Nous en sommes réduits à deviner. D'une part, et pour continuer sur le même exemple, nous sommes incapables de savoir directement quel est le rapport entre l'histoire de Moïse telle que présentée ici et l'histoire de Moïse chez (notamment) al-Ṭabarī; il nous faut, pour ce faire, retourner à Ṭabarī ... D'autre part et par conséquent, nous ne sommes pas suffisamment aidés à juger de la fidélité de la reconstruction à son modèle perdu. Nous pouvions l'être si nous étions tout simplement en mesure de comparer les versions d'une même histoire chez différents auteurs. En effet, s'il existe, chez plusieurs auteurs tels qu'al-Ṭabarī ou al-Ṯaʿlabī, plusieurs versions très semblables d'une même histoire ou d'un même épisode, il y a de fortes chances que l'histoire ou l'épisode modèle, consigné par Ibn Isḥāq, soit proche de ces versions. Le degré de fidélité de chaque morceau reconstruit pouvait nous être signifié.

En définitive, une étude du contexte historique et culturel de *l'invention* de l'image de Muḥammad reste à faire. La présentation qui en est faite ici pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Mais il est certain que cet ouvrage, d'une agréable lecture, satisfera les historiens des religions, et ceux qu'intéressent les racines de l'islam.

Christian DÉCOBERT
(I.F.A.O., Le Caire)

Fahmī ĞADʿĀN (Fehmi JADAANE), *al-Miḥna, Baḥṯ fī ğadaliyyat al-dīnī wa l-siyāsī fī l-Islām.* ʿAmmān, Dār al-šurūq li-l-našr wa l-tawzīʿ, 1989. In-8°, 404 p., index.

Voilà un livre qui bouscule allègrement les idées reçues! Qui ne connaît l'épisode de la *miḥna,* cette mise au pas idéologique décidée par le calife Ma'mūn, poursuivie par ses deux successeurs Muʿtaṣim et Wāṯiq, visant à imposer la doctrine du Coran créé, et dont la plus illustre victime fut l'imam Aḥmad b. Ḥanbal? Une thèse encore fort répandue est que cette opération a été inspirée, voire conduite, par les muʿtazilites, qui jouissaient à l'époque des faveurs du pouvoir, et qui se seraient précisément servi de ce pouvoir, totalement investi par eux, pour faire triompher leurs dogmes. Après quoi arrive le calife Mutawakkil, « restaurateur de la *sunna* » : l'État ʿabbāside cesse alors d'être l'État muʿtazilite qu'il était auparavant, Ibn Ḥanbal l'emporte.

Pour F.J., ces vues sont très largement erronées. Il fait d'abord remarquer que la thèse du Coran créé n'est pas exclusivement une thèse muʿtazilite; elle a été aussi et en premier lieu soutenue par les ğahmiyya, et ses partisans les plus déclarés à l'époque considérée, ceux auxquels s'en prennent nommément les auteurs sunnites, sont précisément des ğahmites (ou apparentés) : Bišr al-Marīsī, Burġūṯ. Ensuite, les muʿtazilites sont loin d'avoir eu, sur les premiers califes ʿabbāsides, toute l'influence qu'on leur a attribuée; il n'y a eu aucunement, entre les uns et les autres, cette complicité qu'imaginait jadis Nyberg. Ainsi (mais tel est aussi, on le sait, le point de vue de Van Ess, cf. *Une lecture à rebours de l'histoire du muʿtazilisme,* Paris, 1984), Wāṣil b. ʿAṭāʾ n'a en rien participé à la *daʿwa* ʿabbāside, ses préoccupations étaient exclusivement religieuses; s'il a eu des sympathies politiques, dit F.J., c'était plutôt du

BCAI 8 (1992) G.D. Newby: The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net