

HICHEM DJAÏT

La vie de Muḥammad

La Prédication prophétique à La Mecque



fayard

Hichem Djaït

La vie de Muḥammad

II

La Prédication prophétique à La Mecque

traduit de l'arabe par Hichem Abdessamad

Fayard

Table des matières

[Couverture](#)

[Page de titre](#)

[Table des matières](#)

[Page de copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[INTRODUCTION](#)

[PREMIÈRE PARTIE - Les racines de l'islam](#)

[Chapitre premier - Les principales sources. Un premier bilan](#)

[Chapitre II - Anthropologie historique](#)

[Chapitre III - Fondation et développement de La Mecque](#)

[Chapitre IV - La société mecquoise et la vie de Muḥammad avant la Prophétie](#)

[Chapitre V - Le problème des influences chrétiennes](#)

[DEUXIÈME PARTIE - Genèse et développement de l'islam](#)

[Chapitre VI - Analyse historique du *Qur'ān* mecquois](#)

[Chapitre VII - Analyse critique des ouvrages de *Sīra*, de *Ansāb* et de *Tārīkh*](#)

[Chapitre VIII - Croyants et infidèles](#)

[Chapitre IX - L'émigration à Médine](#)

[Bilan de la recherche L'itinéraire prophétique à La Mecque](#)

traduit de l'arabe par Hichem Abdessamad

© Librairie Arthème Fayard, 2008.

ISBN : 978-2-213-63283-4

978-2-213-67055-3

DU MÊME AUTEUR

La Personnalité et le devenir arabo-islamiques, Seuil, 1974.

L'Europe et l'Islam, Seuil, 1978.

Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique, Maisonneuve, 1986.

La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989.

Fī-l-Sīra Nabawiyya, Dār al-Talī,a, Beyrouth, 1999.

Azmat al-Thaqāfa al-islāmiyya, Dār al-Talī,a, Beyrouth, 2000.

La Fondation du Maghreb islamique, Tunis, 2004.

La Crise de la culture islamique, Fayard, 2004.

La Vie de Muḥammad, I, Révélation et Prophétie, Fayard, 2007.

INTRODUCTION

La Prédication prophétique à La Mecque : nous avons choisi ce titre dans le souci de souligner l'historicité de la Prédication, saisie dans le milieu, l'environnement immédiat et le monde qui l'ont vu naître.

Cet ouvrage est le deuxième tome d'une trilogie sur *La Vie de Muḥammad*¹. Il traite de l'« itinéraire » muḥammadien à La Mecque depuis sa naissance jusqu'à l'Hégire (l'émigration) ; c'est-à-dire de ce que Ibn Ishāq a appelé le *mab,ath* – qu'on peut rendre par « la levée prophétique » –, terme précis qui tranche avec le contenu des ouvrages de *Maghāzī* (campagnes, guerres prophétiques). La notion d'itinéraire dépasse la seule biographie, même entendue au sens large, pour englober l'ambiance locale ainsi que l'arrière-plan mondial dans lesquels la Prophétie est apparue. Le plus important demeurant, à nos yeux, la Prédication en elle-même, son évolution plus ou moins heurtée tout au long de cette période mecquoise, et la pensée qu'elle a colportée, telle qu'elle transparait principalement à travers le *Qur'ān*.

En effet, ce travail est différent du premier tome, qui était avant tout une recherche sur l'essence de la Révélation et de la Prophétie, à mi-parcours entre l'approche philosophique – théologique et métaphysique – et l'histoire. Notre souci était de développer sur la question le point de vue d'un penseur musulman d'aujourd'hui. Ce deuxième volet propose un changement de cap. Il s'agit de s'en tenir strictement au point de vue de l'historien sur un sujet extrêmement sensible, puisqu'il touche à la croyance et au surnaturel. Or l'histoire est une science positive, terrestre, qui a pour objet l'action passée des hommes et des sociétés humaines. Comme telle, elle se déprend délibérément de toute foi et de toute croyance.

L'histoire se pose des questions particulières et recourt à des méthodes qui lui sont propres, élaborées depuis longtemps et ayant pour unique objectif l'intelligibilité universelle des choses du passé. En ce sens, un ouvrage sur Muḥammad peut, de toute évidence, intéresser des lecteurs d'autres religions, et pas uniquement des Arabes et des musulmans. Certes, l'historien est porté – en plus de l'objectivité et de la rigueur – à l'empathie pour le sujet de sa recherche. À la fois objectif et compréhensif, il doit se défaire des *a priori* et des préjugés qui ont faussé la démarche de certains orientalistes comme Lammens et

d'autres². Le lecteur en jugera, notre objectif n'est nullement de toucher aux choses sacrées de l'islam ni à la personne du Prophète ; encore moins d'émettre des jugements dépréciateurs ou négatifs. La science explique et ne juge pas. Nous avons nous-même été meurtri par les écrits orientalistes qui se sont permis de soumettre le parcours prophétique à des appréciations morales et religieuses. Tentation qui n'a pas épargné les plus illustres, comme Tor Andrae, auteur d'une biographie riche et approfondie du Prophète qui se conclut malheureusement par un portrait plutôt sombre du personnage³. D'autres, tout à leur parti pris marxiste ou chrétien, n'ont pu réprimer des jugements, explicites ou entre les lignes, mais souvent sévères.

À vrai dire, les orientalistes islamisants les plus réputés ne se sont pas préoccupés directement de l'histoire du Prophète ni de la Prédication. Ni Nöldeke, qui s'est intéressé aux aspects évolutifs du *Qur'ān*⁴, ni Bell⁵, ni, plus tard, Blachère⁶. Quant aux travaux de Goldziher, ils ont porté sur l'historicité du *Ḥadīth*⁷ ainsi que sur les méthodes de l'exégèse coranique⁸. Wellhausen, pour sa part, s'est intéressé au paganisme arabe⁹ et à ses survivances dans l'islam. Il a traduit au passage quantité de *Maghāzī* de Wāqidī¹⁰, entre autres travaux qui font encore autorité. On peut encore citer Schacht, qui s'est intéressé à l'émergence du *Fiqh* et des *ḥadīth*-s à caractère juridique¹¹.

L'histoire – les faits comme le récit – se passe ici-bas et ne s'intéresse pas aux vérités métaphysiques en elles-mêmes, sauf à réserver l'histoire du bouddhisme aux bouddhistes, celle des religions grecques aux Grecs, *etc.* L'historien doit donc faire l'impasse sur ses convictions religieuses lorsqu'il s'apprête à étudier la naissance de l'islam. Il est comptable de l'analyse et de la description des faits religieux, de l'étude des influences et des inflexions, de la mise en perspective des événements historiques, sans s'arrêter aux impératifs de la foi. Autrement, il n'est plus de recherche possible. Le chercheur se tient toujours à la lisière des choses et des événements, il s'occupe des phénomènes et non des vérités transcendantes¹².

Pourtant, je comprends que certaines analyses pourraient susciter des réserves, voire une levée de boucliers, dans un monde musulman en pleine crise d'identité. Le sentiment d'encerclement engendre un réflexe obsidional : le choc de la modernité n'a pas fini de produire des ondes qui pèsent sur une identité en mal de repères et sur notre devenir même.

L'histoire elle-même a une histoire. L'usage méthodologique des archives a

permis à l'histoire de se hisser au rang de science dès le XIX^e siècle, en Allemagne et en France. Les connaissances accumulées tout au long du XX^e siècle l'ont encore fécondée, et elle est arrivée à maturité grâce à la greffe de l'économie, de l'anthropologie ou de la sociologie.

L'historien a beau prendre ses distances par rapport à son propre vécu, il a beau se vouloir neutre et strictement objectif, la science qui est la sienne demeure, en sa quintessence, une science de l'homme et du social, souvent prise dans les rets d'enjeux qui la dépassent et la soumettent à l'esprit du temps. À telle enseigne que, science ou pas, l'histoire renvoie les reflets de l'image que la société se fait d'elle-même.

D'un autre côté, s'il faut admettre que l'histoire est avant tout affaire de spécialistes, elle concerne de proche en proche tous ceux qui appartiennent à la civilisation ou à la société étudiée. Cet intérêt pour ainsi dire existentiel confère une importance particulière aux études historiques. Il va de soi, dès lors, qu'un travail sur Muḥammad intéresse en tout premier lieu les Arabes et les musulmans. C'est-à-dire des populations dotées d'une vision propre des choses et des préjugés qui s'y rattachent, forgés par l'éducation religieuse et les dispositifs culturels qui conditionnent tout individu. Et quel individu n'est pas habité par l'histoire de sa société, par la quête de ses racines, celles de la société à laquelle il est redevable d'être ? Chez les intellectuels, ce tropisme induit des amalgames entre l'histoire et des idéologies comme l'islamisme et le laïcisme aujourd'hui.

Notre démarche se veut précisément à mille lieues de toute idéologie. Loin de nous l'idée de démolir l'islam jusque dans ses fondations, ni, à l'inverse, d'illustrer ses significances premières. Ni à charge ni à décharge, notre propos n'est pas de plaider la cause du Prophète contre un orientalisme injuste à son endroit ou contre une opinion occidentale conditionnée par une tradition séculaire d'hostilité au Prophète de l'islam. Un seul souci anime ce travail : approfondir notre connaissance et contribuer à l'enrichir, à l'heure où la science historique connaît des avancées immenses. Mais, comparées aux recherches consacrées aux mondes romain ou grec, au judaïsme et au christianisme, au passé de l'Europe, voire aux civilisations indienne, chinoise, les productions s'intéressant au monde musulman sont relativement insuffisantes. Et si, dans l'ensemble, on évolue vers un abord plus objectif et plus subtil des choses de l'islam, on ne peut que déplorer la vogue d'une « école » néo-orientaliste qui multiplie les hypothèses oiseuses et les généralisations hâtives¹³.

Comme science humaine, l'histoire ne prétend certes pas à l'exactitude des

sciences naturelles ni à la rigueur mathématique. Mais l'historien véritable, conscient du caractère parfois hypothétique de son récit, se tient au plus près des sources, toujours prudent dans la formulation de la moindre hypothèse. Son souci constant est, encore une fois, de comprendre et d'extraire de l'entrelacs des textes une relation du passé cohérente, structurée, sans se laisser dominer par quelque vision *a priori*.

En Europe, les clameurs anticléricales sont désormais révolues. Les guerres entre la science et la foi, de Galilée à Renan, sont éteintes. Le temps où l'Église était au fondement de l'État et de la société, l'élément structurant de la conscience collective, n'est plus. À l'heure de la consécration de la technologie, produit de la science, la passion technophile s'éloigne, et, avec elle, le vieux positivisme. La science et plus particulièrement les sciences de l'homme et de la société ont gagné en sérénité et dépassé la naïveté inhérente à tout combat idéologique.

D'aucuns parmi les musulmans diront que nous avons aujourd'hui moins besoin des sciences humaines que des sciences naturelles par ces temps de modernisme tous azimuts. Quel besoin aurions-nous des études profanes sur les fondations de l'islam, d'une réflexion sur le devenir arabe ou musulman, qui risqueraient de jeter la suspicion sur des vérités enracinées dans la conscience ? Mais la science est une, et le souci de scientificité est la marque des sociétés libres. Voilà deux siècles que le savoir ne cesse d'explorer le passé de l'humanité depuis le néolithique. Nous avons aujourd'hui une bien meilleure connaissance de nous-mêmes, de nos origines et du processus historique qui nous a faits ce que nous sommes. L'histoire a bénéficié, dans cet effort, du concours de sciences annexes et de l'apport cognitif fécond d'autres sciences de l'homme.

D'un autre côté, aucune critique de l'orientalisme n'aura de sens tant que les Arabes et les musulmans n'auront pas entrepris eux-mêmes cet effort de connaissance de leur propre passé en s'appuyant sur les méthodes universellement admises. Certes, depuis un demi-siècle, de nouveaux historiens sont apparus sur la scène intellectuelle arabe, sérieux et brillants. Leur effort constitue l'apport le plus intéressant dans le domaine des sciences humaines ; on ne lui trouve pas d'équivalent dans les recherches consacrées à l'économie, à l'anthropologie ou à la sociologie. Malheureusement, ces chercheurs ne sont pas légion.

Nous autres Arabes sommes dépositaires d'un patrimoine écrit pour l'essentiel en arabe, porté par une longue tradition de culture et de connaissance assez rare chez certains musulmans non arabes. Pourtant, et alors que l'histoire de la

Prophétie est un patrimoine en partage, les écrits sérieux sur le sujet sont plutôt rares en langue arabe. Un ouvrage comme celui de Mohamed Hussein Haykal sur la vie de Muḥammad, qui demeure une exception, date un peu et n'est pas vraiment scientifique. On trouve beaucoup plus d'ouvrages en langue persane, souvent à caractère religieux, à l'exception d'un ouvrage laïcisant à forte tonalité idéologique¹⁴. Il est plus que temps pour nous d'investir un domaine qui nous concerne au premier chef, et ce, dans une optique résolument scientifique.

Durant un siècle, de 1860 à 1960, les savants européens ont arpenté de long en large l'histoire de l'islam, qu'ils appréhendaient comme l'une des grandes civilisations humaines. Leur intérêt s'est focalisé sur l'histoire religieuse, sur la littérature, sur la philosophie et les sciences naturelles. L'orientalisme est l'une des manifestations de la conscience prométhéenne d'une Europe sûre d'elle-même et convaincue qu'elle a recueilli en son sein ce que l'humanité a produit de meilleur dans les arts, la littérature et la science. D'où l'engouement pour les arts premiers, d'où l'orientalisme pictural et littéraire, comme autant d'adjuvants pour l'âme européenne. Ce fut un temps où l'Europe a dominé le monde tel qu'aucune autre civilisation n'avait pu le faire par le passé. Le « moment 1900 », qui commença en réalité vingt ans avant le tournant du siècle et se prolongea sur deux décennies, fut à tous égards étonnant : outre l'expansion impériale, il fut un moment d'ouverture sur tout et d'exploration d'à peu près tous les domaines de la connaissance et de l'art.

Tout cela ne va pas sans conséquences : mettre l'art africain à contribution, c'est l'abolir comme expression religieuse intimement liée à une culture et à une identité, en tant qu'art absolu. La science est ainsi faite : en décryptant les signes du monde naturel, elle tire la raison humaine vers les sommets, mais détruit du même geste le caractère absolu des religions, et banalise le mystère immémorial de l'Univers. Heureusement, la modernité n'est pas partout la même. Pour certains penseurs, le doute, la réflexivité et la critique de soi sont au principe de toute modernité. Cette critique devient conscience de la conscience ; une métaraison de la raison. Quant au formidable ébranlement provoqué par la modernité dans la conscience islamique, il déborde notre propos. Disons qu'il a donné lieu au sentiment tragique d'un déchirement entre la pensée et l'être, entre le soi et le monde, entre l'histoire et l'identité. Déchirement que nous vivons encore.

Pour revenir au Prophète Muḥammad, il a attiré l'attention de l'Occident dès le commencement. Mais sa vie et ses actes n'ont fait l'objet d'études approfondies

qu'à partir du milieu du XIX^e siècle, au moment où les universités modernes commençaient à roder les nouvelles méthodes historiques. C'est à ce moment-là qu'il fut perçu comme un grand fondateur de religion, initiateur d'un nouveau cours de l'histoire et d'une civilisation qui s'est étendue sur de vastes régions du monde. Une civilisation encore debout, malgré l'état de faiblesse qui s'est emparé d'elle au moment où les Européens se sont ouverts au monde ; où voyageurs et écrivains sont partis en quête d'autres horizons ; où le voyage en Orient est devenu la passion des poètes et des prosateurs.

Les grands écrivains se sont naturellement intéressés à la personnalité de Muḥammad en tant qu'il est à l'origine du fait islamique et qu'il est le symbole et l'initiateur de l'islam. De Goethe à Victor Hugo, à Carlyle, tous ont vu en Muḥammad l'inventeur de génie d'une religion, inspiré et porteur d'une grande vision métaphysique. Il faut dire qu'en tant que poètes visionnaires ils reconnaissaient l'un des leurs.

Il en va autrement de l'orientalisme académique. Il évolue dans un espace intellectuel plus exigü. Sa quête est plus prosaïque, et son intérêt se porte sur des vérités partielles et relatives. Il arrive que l'orientalisme bouscule les découpages disciplinaires et s'émançipe de leurs contraintes, mais, en général, il évolue dans un espace marginal, sauf chez les grands connaisseurs du monde sémitique comme Nöldeke et Wellhausen. Soyons justes, deux autres auteurs allemands se sont illustrés au XIX^e siècle par la qualité de leurs recherches sur l'histoire du Prophète : Sprenger¹⁵ et Grimme¹⁶. Leurs travaux ont été mal relayés par ceux, plus faibles, de F. Buhl et de W. Muir. Tous ces travaux, de toute façon, ont mal vieilli, et leurs conclusions ont été dépassées malgré le sérieux dont elles faisaient preuve en leur temps. Par la suite, le discours orientaliste sur le Prophète se fera moins direct et souvent entaché d'idées reçues sur la personnalité de Muḥammad, voire sur sa moralité et sur la sincérité de sa prédication. Tout cela n'a rien de scientifique.

Nous avons eu, dans nos ouvrages passés, à réfuter quantité d'assertions et à percer à jour la posture polémique présidant à ces idées. Durant la première moitié du XX^e siècle, de nouveaux travaux, plus rigoureux, sont venus enrichir la bibliothèque orientaliste : ceux de Tor Andrae¹⁷, de Gaudefroy-Demombynes¹⁸, de Montgomery Watt¹⁹, de Maxime Rodinson²⁰. Ces travaux écrits dans les principales langues européennes ont été le fruit de recherches rigoureuses. Malheureusement, ils pèchent par l'approche parcellaire, et aucun ne s'est hissé à une ambition holiste. L'étude de Gaudefroy, par exemple, qui séduit par son

approche plus compréhensive de la personnalité de Muḥammad, a tendance à accréditer naïvement tout ce que disent les sources, sans aucune distance critique.

La meilleure recherche, la plus approfondie et la plus fouillée, demeure, à mes yeux, celle de M. Watt, malgré son parti pris économiste et sa non-connaissance, fatale, de ce qui s'est publié ou écrit ultérieurement. Quant à Tor Andrae, son érudition et sa connaissance méticuleuse du christianisme syrien et du *Qur'ān* sont incontestables et transparaissent dans le sérieux de ses travaux, notamment à propos des influences chrétiennes sur l'islam. Mais, lorsqu'il traite de questions autres que celles relatives à la résurrection ou au jugement dernier, il retombe dans la facilité et reprend l'idée éculée du vieil orientalisme selon laquelle Muḥammad ne connaissait pas directement les textes syriens. Idée omniprésente dans le vieux fonds orientaliste qui considère que Muḥammad était soit inculte – reprenant en cela le contresens sur le mot *ummīy* hérité d'une science islamique que l'orientalisme prétend contester –, soit qu'il n'avait aucune disposition visionnaire. Le Prophète n'était en somme qu'un Arabe qui a recueilli par ouï-dire ce qui se colportait dans les foires, et ne pouvait assimiler le patrimoine judéo-chrétien.

Cette imputation d'inculture prête au Prophète une connaissance superficielle et faussée des traditions qui l'ont précédé. Ainsi, après avoir démontré la proximité intime entre les idées d'Éphrem le Syrien sur la résurrection et le jugement dernier (et les représentations corollaires sur le paradis et l'enfer) et le texte coranique, Tor Andrae n'a pas poussé plus avant sa démonstration. Car, à ses yeux, il était impensable que le Prophète ait eu une connaissance sérieuse du patrimoine chrétien. Il est pourtant clair que Muḥammad était dépositaire d'un savoir immense, qu'il ait acquis ce savoir directement de Dieu, à travers la Révélation (c'est là la conviction du musulman), ou qu'il l'ait acquis de son propre chef, quand bien même il était convaincu qu'il provenait de la toute-puissance divine. L'historien ne peut que ranger la Prédication de Muḥammad dans la catégorie des grandes religions révélées aux côtés du judaïsme, du zoroastrisme, du christianisme et de certaines prophéties indiennes. Le procès d'insincérité est à cet égard contre-productif : il ne sert à rien de mettre en doute sa sincérité, ses vastes connaissances, sa large culture, son génie créateur et son charisme incandescent, propres à tous les grands fondateurs. Du reste, ces caractères se retrouvent aussi dans d'autres religions non révélées, des religions sans Dieu, comme le bouddhisme, le taoïsme et même le confucianisme.

Lorsque Montgomery Watt avoue qu'il ne peut, en tant que chrétien, croire à

la prophétie de Muḥammad, on ne peut que lui rétorquer que ses convictions personnelles importent peu, et qu'il est tenu de formuler une interprétation psychologique du fait muḥammadien, ou du moins de tenter de le faire. L'historien anglais se fie par ailleurs trop naïvement aux textes de la *Sīra*, reprenant la liste des premiers musulmans et des premiers émigrants en Abyssinie, ou l'histoire du siège des Banū Hāshim, sans examen critique des textes, sans douter des récits qu'il rapporte. En un mot, sans s'efforcer d'analyser et de problématiser ses matériaux. Cela n'enlève rien à son effort méritoire pour renouveler le traitement de la question sur plus d'un point, ni à l'empathie dont il fait preuve pour son sujet d'étude.

À certains égards, Rodinson marche sur les pas de son grand précurseur. Le plus intéressant, dans son *Mahomet*, est l'analyse de la situation politique locale et régionale. La « psychanalyse » du Prophète qu'il propose est, en revanche, assez faible et peu probante. Et alors que M. Watt a consacré sa carrière universitaire à étudier le parcours du Prophète et l'islam primitif, s'en tenant aux canons de l'orientalisme classique, M. Rodinson était, lui, aussi libre qu'érudit, mais peut-être a-t-il pris trop de liberté en se fiant excessivement à son érudition.

En tout état de cause, l'apport de l'orientalisme de la première moitié du xx^e siècle est de loin plus fécond que les productions du xix^e sur le Prophète. Cela s'explique par les avancées de la science historique, par l'abandon des malveillances du vieil orientalisme, par l'exhumation de nouvelles sources et par la promotion de recherches originales.

Durant la seconde moitié du xx^e siècle, plusieurs autres recherches ont vu le jour. Les plus importantes ne portent pas à proprement parler sur la vie du Prophète, mais sur le milieu antéislamique, notamment le milieu mecquois. Il faut observer d'abord que l'histoire interfère, dans ces travaux, avec l'anthropologie. Par exemple, de vieux écrits, comme ceux de Wellhausen, de Goldziher ou de Robertson Smith²¹, sur la parenté et les relations matrimoniales dans l'antéislam, ont été soumis à de nouvelles lectures. Certaines études traitent d'institutions qurayshites comme le *Hums* ou le *Īlāf*, dans le souci d'expliquer l'émergence du commerce à La Mecque. Il faut ici mentionner les travaux d'historiens comme Kister²², Simon²³, Decobert²⁴, Bonte²⁵, Conte²⁶, Sahab²⁷. Tous ont examiné la « civilisation » qui a précédé et accompagné le fait prophétique. Ce qui ne manque pas d'intérêt. Mais on constate que la Prédication en elle-même demeure une question occultée. L'éclairage socio-historique ne suffit pas, à lui seul, pour l'expliquer.

La question des questions demeure : pourquoi Muḥammad ? Pourquoi Bouddha ? Pourquoi le Christ ? Question toujours recommencée, sans doute éternelle.

S'agissant des études d'anthropologie arabe, et outre les écrits de Lammens, il faut mentionner les thèses de F. Donner²⁸ sur la distinction entre tribus guerrières et tribus religieuses. Cet auteur considère que Quraysh constitue une communauté religieuse et que l'unification des Arabes ne pouvait être le fait de l'aristocratie guerrière bédouine. Citons également le récent ouvrage de Jacqueline Chabbi²⁹ sur Muḥammad et le milieu culturel-religieux arabe dans lequel il a baigné. Malgré la tendance excessive à privilégier les déterminations païennes tribales et locales, jusqu'à faire du Dieu du *Qur'ān* une divinité bédouine, l'ouvrage ne manque pas de mérites : qualité des recherches philologiques, analyse fine du rituel du pèlerinage, où elle reprend les intuitions de Gaudefroy-Demombynes auxquelles elle ajoute des analyses séduisantes. Ces deux auteurs français, appartenant à deux générations différentes, font montre, chacun de son côté, d'une grande maîtrise des sources et des textes.

Examinons, pour finir, les dernières productions du néo-orientalisme anglo-saxon. Nous reviendrons plus loin sur le *Qur'ān* considéré comme une composition plus récente qu'on ne le croit et qui daterait du II^e ou du III^e siècle. Pour ce qui concerne Muḥammad, l'ouvrage de Cook³⁰ est globalement acceptable et plutôt circonspect dans ses conclusions, sauf lorsqu'il essaie d'accréditer la fable selon laquelle La Mecque se situait en Palestine, se fondant pour cela sur une interprétation erronée d'un verset coranique. Ici l'imagination débordante vient à la rescousse de l'ignorance du lexique coranique. Sans compter que cette idée est empruntée à Patricia Crone³¹, dont la désinvolture scientifique n'est plus à démontrer.

Ces néo-orientalistes, estimant que les études islamiques en Occident n'intéressent qu'un public infime et que les savants qui faisaient autorité en la matière ont disparu de la scène, se sont crus permis d'émettre les idées les plus ineptes sans rendre de comptes à une quelconque autorité, comme il est d'usage dans les sciences dures telles que la physique ou la biologie. Cette « science » aussi imprudente qu'irresponsable confond l'histoire et les constructions imaginaires. Crone a déjà fait de la science-fiction, comme le prouve son ouvrage *Hagarism*³². Mais le livre qui nous intéresse ici est celui sur le commerce mecquois, qui imagine un commerce uniquement interarabe et purement local. Son argumentation n'est pas acceptable, et nous y reviendrons

plus loin.

Le néo-orientalisme se croit quitte de toute rigueur au nom même de la rigueur ou par goût prononcé pour la nouveauté. De leur côté, les musulmans se montrent frileux et n'osent pas exprimer la vérité historique, sans doute par peur de la pression sociale de leurs coreligionnaires. Mais, aujourd'hui, le plus à craindre pour le chercheur, dans sa quête scientifique, est l'absence d'intérêt pour la science ou l'inexistence d'institutions idoines.

Cela étant, le sujet que nous nous apprêtons à traiter est extrêmement sensible. On peut légitimement se demander quel apport nous ajouterions à la somme des recherches existantes dans toutes les langues. De là notre double démarche : le recours aux sources comme si le sujet était traité pour la première fois, et, en même temps, un regard constant sur les recherches récentes que nous aurons à analyser et, à l'occasion, à critiquer.

Les modernes doivent assumer leur rôle dans la lecture du passé, armés d'une connaissance méticuleuse des sources et des bibliographies existantes. Il y faut la sympathie et la bienveillance de mise dans le traitement de leur sujet de recherche, sans pour autant se départir jamais de la nécessaire lucidité. Nous nous en tiendrons à cette déontologie comme nous l'avons fait dans *La Grande Discorde*, par exemple. Notre objectif est d'abord d'esquisser une vision anthropologique de la culture arabe avant l'avènement de l'islam. Dans un second temps, nous proposerons une lecture historique du texte coranique, ce qui suppose une attention constante aux influences extérieures, et nous nous livrerons à un examen critique des sources historiographiques et biographiques en nous efforçant d'éviter les apories de l'orientalisme sans dédaigner le profit à tirer de ce patrimoine. Le fait est qu'en ce domaine – où les sources sont chiches et ne fournissent pas toujours une matière suffisamment crédible, en raison de la distance qui les sépare de la période prophétique – les travaux des orientalistes ne sont pas toujours cohérents : tantôt ils dénie toute importance à un récit, tantôt ils accordent une foi sans limite à un autre. Ou bien l'imagination débridée, ou bien les fables les plus fantaisistes : nous veillerons à relever l'un comme l'autre travers.

Il nous arrivera de temps à autre de laisser certaines questions en suspens si la réponse nous paraît hasardeuse. L'enjeu visé est de soustraire la *Sīra*, c'est-à-dire l'histoire du Prophète, à l'accumulation hétéroclite de présupposés, de récits incertains ou d'analyses psychologiques approximatives.

D'un autre côté, il est grand temps de soumettre au feu de la critique certains

récits de la *Sīra* qui passent pour autant de postulats d'évidence. La vie de Muḥammad ne peut se réduire à la simple biographie d'un homme, elle englobe aussi les parcours de divers acteurs parmi les compagnons, parmi les polythéistes de Quraysh et dans tout le milieu citadin arabe. Sur toutes ces questions, je formulerai des opinions qui vont à l'encontre des vérités consacrées par la *Sīra* et les autres sources. À chaque fois que je pourrai prouver ce que j'avance, je le ferai ; sinon, je me contenterai de soulever le problème et de laisser la question ouverte.

[1.](#) Le premier tome de notre *Vie de Muḥammad* a paru sous le titre *Fī-l-Sīra al-nabawiyya, I : Al-wahiy wa-l-qur'ān wa-l-nufumroa*, Beyrouth, Dār al-Talī'a, 1999 ; la traduction française a paru sous le titre *La vie de Muḥammad, I : Révélation et Prophétie*, Paris, Fayard, 2006.

[2.](#) H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928 ; *Fatima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912.

[3.](#) Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. française, Paris, 1950.

[4.](#) Th. Nöldeke, *Geschichte des Koran*, Leipzig, 1909. Nous avons utilisé la version arabe, *Tārikh al-Qur'ān*, trad. Georges Tamer, Beyrouth, 2004.

[5.](#) R. Bell, *The Qur'ān*, Édimbourg, 1937-1939.

[6.](#) R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1950.

[7.](#) I. Goldziher, *Muslim Studies*, Londres, 1967-1971.

[8.](#) *Madhāhib al-tafsīr al-islāmī*, trad. M. A. Abū Rīda, Le Caire, 1958.

[9.](#) J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin, 1887, n^{lle} éd., 1961.

[10.](#) J. Wellhausen, *Muhammad in Medina*, Berlin, 1882.

[11.](#) J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

[12.](#) Voir, au sujet du christianisme, les travaux du père Lagrange et d'Alfred Loisy.

[13.](#) Citons M. A. Cook, P. Crone, J. Wansbrough, Noth...

[14.](#) Ali Dashti, *23 āman, dirāsa fi-l- Sīra al-nabawiyya (23 ans, étude sur la vie du Prophète)*, Damas, 2004.

[15.](#) Al. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, 1869.

[16.](#) H. Grimme, *Mohammed*, Münster, 1895.

[17.](#) Tor Andrae, *Les Origines de l'islam et le christianisme*, trad. française, Paris, 1955.

[18.](#) M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1969.

[19.](#) M. Watt, *Mahomet à La Mecque ; Mahomet à Médine*, trad. française, Paris, 1958 et 1959.

[20.](#) M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, 1956.

[21.](#) W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.

[22.](#) M. J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Londres, 1980, et notamment, dans ce recueil, « Some reports concerning Mecca », « Mecca and Tamīm ».

[23.](#) R. Simon, « Ḥums et Īlāf ou commerce sans guerre », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXIII (2), pp. 205-232, 1970.

[24.](#) Chr. Décobert, *Le Mendiant et le Combattant*, Paris, 1991.

[25.](#) P. Bonte et al., *Al-Ansāb, la quête des origines*, Paris, 1991.

[26.](#) E. Conte, « Alliance et parenté élective en Arabie ancienne. Éléments d'une problématique », *L'Homme*, 1987, XXVII (2).

- [27.](#) V. Sahab, *Īlāf Quraysh, riḥlat al-shitā' wa-l-ṣayf (Īlāf Quraysh, caravanes de l'été et de l'hiver)*, Beyrouth, 1992.
- [28.](#) F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.
- [29.](#) J. Chabbi, *Le Seigneur des Tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, 1997.
- [30.](#) M. A. Cook, *Muḥammad*, Oxford, 1983, p. 70.
- [31.](#) P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987.
- [32.](#) P. Crone et M. A. Cook, *Hagarism*, Cambridge, 1977.

PREMIÈRE PARTIE

Les racines de l'islam

Chapitre premier

Les principales sources. Un premier bilan

Nous disposons, à vrai dire, de sources nombreuses, par comparaison avec les sources relatives à la fondation d'autres grandes religions : le judaïsme, le zoroastrisme, le bouddhisme ou le christianisme primitif, par exemple. Ce corpus s'est agrandi avec la publication récente de *Jamharat al-nasab* d'Ibn al-Kalbī, ou des *Ansāb al-Ashrāf* de Balādhurī, des écrits d'Ibn Ḥabīb, *Al-Muḥabbar* et *Al-Munammaq*. Notre bibliothèque historique s'est enrichie et les perspectives de recherche se sont élargies. Je m'empresse néanmoins d'émettre ici une réserve : d'Ibn Ishāq à Ṭabarī (mort en 309 H. = de l'Hégire), ces ouvrages, tous écrits, ont été composés entre l'an 140 et l'an 300 de l'Hégire. On ne peut guère se fier aux documents disponibles ultérieurs à cette période. La plupart reprennent en effet des sources qui les ont précédées, comme *Al-Iṣāba* d'Ibn Ḥajar, qui a consigné des matériaux dont on ne trouve plus les originaux, ou comme al-Qālī, qui a été trop sollicité par les travaux sur la question du *Īlāf*, par exemple.

On peut également citer les dictionnaires tardifs comme le *Lisān al-Arab*, qui a rapporté les écrits des vieux linguistes, des grammairiens et des spécialistes de poésie. Il est vrai que la consignation par écrit n'a commencé que sous les premiers Abbassides (autour de 140 H.), mais elle a surtout utilisé des relations orales. Toute la difficulté réside dans l'incertitude qui entoure l'ancienneté de ces relations et leur datation.

L'historien se doit d'examiner minutieusement chaque tradition. Il n'est pas question de privilégier un récit par rapport à un autre au gré de l'humeur du moment, ou pour conforter une opinion préconçue, comme s'y sont fourvoyés maints historiens modernes. Ni excessivement crédule ni systématiquement dubitatif, l'historien doit soumettre chaque récit à l'examen critique et aux critères de la véracité historique.

L'histoire des grandes religions et de l'origine des grandes cultures est confrontée à des difficultés liées à leur ancienneté. Toute tradition, à peine

établie et structurée, est victime du révisionnisme de ses propres zéloteurs. Le fondateur, quant à lui, est auréolé de toutes les gloires et sanctifié. On lui prête toutes sortes de dits et de textes. Cette tendance est heureusement contrebalancée partout par le souci de conservation de la pureté originelle du message. Ainsi, les *Gâthâs* incorporés à l'*Avesta* sont attribués à Zarathoustra, alors que l'*Avesta* est tardive. Mais le style des *Gâthâs*, composés dans le dialecte du Khurāshān¹, est manifestation de vieille souche et trahit les visions d'un monothéisme obsolète. De même, l'histoire de Moïse rapportée par la Genèse a été écrite au VIII^e siècle av. J.-C., alors qu'il a vécu au XII^e. Le laps de temps qui sépare l'histoire vécue de l'histoire écrite est immense, même si l'on peut admettre la transmission continue d'une tradition orale qui remonterait à l'époque des Rois. Il est pourtant difficile de nier l'existence historique du personnage, tant il est vrai que la fondation d'une religion suppose, comme le dit F. Lods, la figure d'un fondateur doué d'une personnalité hors du commun, de pouvoirs de création et de commandement. J. Bottéro, grand connaisseur s'il en est, qui nie l'existence des Patriarches comme Abraham, Isaac et Jacob², estime totalement plausible l'existence de Moïse. S'agissant de Bouddha, s'il est légitime de mettre en doute nombre de récits hérités de la vieille tradition bouddhiste et la forme littérale du fameux sermon, il serait absurde de nier que les grandes idées du bouddhisme sont l'œuvre d'une personnalité d'exception. Cette créativité et cette capacité d'atteindre et d'unifier le cœur des hommes ne sont données qu'à des figures d'exception.

Le génie religieux ou poétique est toujours le propre d'un individu, non d'une collectivité. La règle s'applique à Homère comme au Christ. Qui peut nier la teneur éthique du message de Jésus, cette avancée remarquable pour l'humanité ? Et si, aujourd'hui, on met parfois en cause la paternité de certaines *loggia*, ou du moins leur forme et les conditions dans lesquelles Jésus les auraient prononcées, personne ne songe à nier l'essence éthique de ces paroles. L'histoire de Jésus, sa naissance, sa passion, sa résurrection, procèdent de la mythologie et de la construction dogmatique *a posteriori*. Ce sont les conditions particulières de la mort du Christ qui ont commandé la réécriture de sa naissance et de sa vie. Mais l'homme Jésus, annonciateur du règne de Dieu, n'en est pas moins l'initiateur d'une éthique nouvelle qui a conditionné durablement la conduite des hommes de par le monde. Que les historiens aient été amenés à chercher les racines du christianisme dans l'essénisme et dans d'autres sectes qui prospéraient à l'époque n'enlève rien, à mon sens, au génie personnel du Christ, qui ne doit rien aux

idées collectives ayant cours dans son milieu et à son époque. De la même manière, Le message de Muḥammad ne doit rien aux Ḥunafā' en quête de la religion d'Abraham, inventés par les ouvrages de *Sīra*, comme on le verra plus loin.

Le Qur'ān

Nous sommes donc tenus de donner créance, mais aussi de la soumettre à la critique, à la substance des messages anciens qui ont survécu à travers les siècles, au-delà des scories qui les ont entachés. Pour ce qui nous concerne, le noyau c'est le *Qur'ān*, non les sources ultérieures, même si l'on peut admettre qu'elles contiennent des éléments plus ou moins crédibles à condition d'en faire bon usage.

À dire vrai, l'historien de l'islam primitif, de la vie de Muḥammad et de son parcours prophétique est assez bien loti par rapport à ses pairs. Le texte qui a consigné Le message, le *Qur'ān*, est relativement volumineux et circonstancié, comparé aux bribes qui nous sont parvenues à propos de Zarathoustra, de Bouddha ou du Christ, par exemple. Voilà qui ouvre de larges perspectives à la recherche. D'autre part, il faut faire un sort à l'idée selon laquelle le *Qur'ān* ne contiendrait que peu de renseignements sur l'histoire du Prophète : une grande partie des sourates de la période mecquoise expose par le menu la controverse avec les polythéistes de Quraysh, détaille leurs arguments ainsi que les répliques coraniques. En outre, le *Qur'ān* contient des allusions précises à l'enfance du Prophète, à l'avènement de la Révélation, aux visions de Muḥammad. Le plus important demeure, certes, l'évolution du contenu du message et de la Prédication. Sur tout cela, le texte coranique est explicite. Or quelle est la quête du chercheur, en cette période fondatrice, sinon la configuration de la Prédication, les conditions de sa réception et son contenu religieux précis ? Quant aux péripéties mythologiques ou même à celles de l'histoire concrète qui ont conditionné ou accompagné la Prédication, elles sont relatées de toute façon dans la *Sīra*, pour qui sait en user avec réserve.

Nous avons la chance de disposer, avec le *Qur'ān*, d'un texte qui contient un discours sur son discours, une manière de métatexte déclinant son code et son identité propre. Que le *Qur'ān* ait été la parole de Dieu inspirée à Muḥammad – comme le professe la croyance islamique – ou la parole d'un Prophète

convaincu qu'elle lui était inspirée par Dieu, il est de toute façon ancré dans l'historicité de la Prédication : le Prophète l'a prononcé dans le milieu mecquois à un moment précis. De ce point de vue, le *Qur'ān* est un fait historique objectif. Il en va de même de la période médinoise ; mieux : les allusions historiques aux menées hostiles et aux batailles (*Badr*, *Uḥud*, *al-Khandaq*, la conquête de La Mecque, *Ḥunayn*, etc.), de même que les codifications juridiques, sont ici plus explicites. De ce fait, le recours au *Qur'ān* comme source historique apparaît comme très pertinent, non parce qu'il fournit des détails sur les événements, mais parce qu'il en témoigne avec certitude et nous convainc de leur véracité. Dès lors, l'itinéraire de Muḥammad se présente comme une histoire à la portée de l'historien, et non comme une vue de l'esprit.

Reste un point à élucider : la concomitance entre l'élaboration du texte et le parcours du Prophète. C'est un fait que la mise en forme matérielle de la Vulgate a été réalisée à une période proche de la prophétie dans les termes que voulait le Prophète. Il est même probable, à mon sens, que le Prophète a veillé, à la fin de sa vie, et peut-être bien avant, à organiser, structurer et contrôler la teneur de la future Vulgate. J'irai même jusqu'à dire que c'est le Prophète qui a mis le texte par écrit depuis le début, à La Mecque pour ce qui est des sourates mecquoises. La forme orale du discours coranique n'aurait pas duré longtemps.

Le *Qur'ān* se confond avec la vie même du Prophète, et il est difficile de croire que celui-ci ait négligé de consigner un texte qui est au fondement de la Prédication, de la prière et du droit islamique. Je ne suis pas de ceux qui croient que Zayd b. Thābit – le « scribe » de la Révélation – a assemblé la Vulgate à partir de troncs de palmiers et d'os de chameaux. Les Arabes utilisaient le parchemin et le papyrus, et connaissaient bien entendu l'écriture. On peut supposer qu'il a procédé à une vérification entre ce qui était mémorisé chez certains et la Vulgate qu'il a couchée par écrit pour mieux consigner et disposer les sourates. Nous ne sommes pas en mesure, en revanche, de dire si la mise en ordre des sourates, surtout médinoises, et leurs titres furent l'œuvre du Prophète ou bien de la commission de ,Uthmān.

Des mots et des expressions non prononcées par le Prophète ont-ils été ajoutés au texte initial ? D'autres, à l'inverse, ont-ils été oubliés ou omis ? Tout cela est probable, mais plutôt rare. Ainsi, à lire de près la proposition « *wa amruhum shūrā baynahum* » (« *ils soumettent leurs affaires à la concertation mutuelle* », XLII, 38), on voit qu'elle ne concorde guère avec le verset où elle s'insère. On sait que ,Uthmān a été élu selon la *shūrā* (consultation, délibération). Au moment de la Prophétie, la procédure est moins compréhensible. Et puis, le mot

« *amruhum* » (leurs affaires, la direction par les musulmans de leurs propres affaires) nous laisse également perplexes³. Par ailleurs, des versets ont vraisemblablement été consignés deux fois, redondance qui peut s'expliquer par la forme orale initiale du *Qur'ān*, par la longueur des sourates médinoises intégrant des éléments d'époques différentes. En revanche, il me semble hautement improbable que des passages relatifs à l'avenir de la communauté aient été supprimés pour des raisons politiques, comme le prétendent certains chiïtes. J'en veux pour preuve la persistance, dans certains versets, de prescriptions pourtant obsolètes et remplacées par des prescriptions ultérieures. Le *Qur'ān* tel qu'il est organisé en sourates est bien le texte prononcé par le Prophète en fragments qu'ont coordonnés après coup les grands compagnons qui lui ont succédé, Abū Bakr, ,Umar et ,Uthmān. Ces derniers avaient une parfaite connaissance du texte de par leur long compagnonnage avec le Prophète. Autant que lui, ils étaient soucieux de conserver la teneur originelle du message coranique en tant que parole de Dieu, le nouveau Livre saint fondateur d'une grande et sainte histoire.

La configuration des versets et la disposition des fragments, tout comme le contexte historique immédiat à La Mecque, puis à Médine, n'intéressent pas, à vrai dire, le lecteur croyant d'aujourd'hui, ni du reste celui d'hier. L'un et l'autre lisent un texte transcendant, empreint d'une sainteté intemporelle, qui résonne au fond de leur âme. La musique des mots qu'ils perçoivent ne laisse place qu'au seul nom de Dieu, maintes fois répété, à l'évocation du paradis et de l'enfer et aux prescriptions morales, si tant est que ces choses soient claires pour le lecteur. Bref, la lecture du *Qur'ān* par le musulman abolit l'histoire et le temps. Et les exégètes, au-delà de leurs divergences dans leur manière de lire et d'interpréter le texte coranique, ne font pas autre chose lorsqu'ils relient un verset à un *ḥadīth*, s'en tenant à la seule dimension religieuse.

La Vulgate dite de ,Uthmān est incontestablement la plus fiable, la plus véridique et la plus ancienne si l'on admet qu'il y en a eu d'autres (celles de 'Ubayy, de ,Abdullāh b. Mas,ūd et de ,Alī). Ṭabarī affirme bien que ses transmetteurs ont conservé tout ou partie de ces vulgates, mais, lecture faite, on s'aperçoit qu'aucune ne soutient la comparaison avec le texte ,uthmānien. Les fragments conservés par Ṭabarī sont en grande partie falsifiés. Et les assertions de A. Jeffery⁴ sur les variantes trouvées dans les vulgates perdues, glanées chez Ṭabarī et ailleurs, ne résistent pas plus à l'examen. En tout cas, il s'agit de quelques bribes, fruits de l'imagination, rejetées d'ailleurs par Ṭabarī lui-même et finalement insignifiantes.

Certains néo-orientalistes avancent que le texte coranique remonte au II^e siècle H./VIII^e apr. J.-C., et non au VII^e siècle, et qu'il a été récrit à l'époque abbasside. Cette assertion, qui s'autorise de l'analyse – abusive – du discours, ne résiste guère à l'examen, et ce pour plusieurs raisons⁵, à commencer par la découverte à Ṣan,ā' de recueils, datant de l'époque umayyade, très comparables au texte qui nous est parvenu. Il est par ailleurs difficile de croire qu'un État reposant sur la légitimité islamique, et mettant en avant sa filiation avec Muḥammad, procède à l'écriture du texte de référence primordial ou en accepte l'idée. Il est du reste établi que les Arabes musulmans, à Médine, à La Mecque, à Kūfa ou à Baṣra, avaient connaissance du texte, ne fût-ce que pour les besoins de la prière. En effet, les mosquées ont été construites et organisées à Kūfa depuis Ziyād, à Médine et à Jérusalem au moins depuis al-Walīd b. ,Abd al-Malik ; et encore avant en d'autres lieux d'établissement des Arabes musulmans. On peut aussi invoquer l'influence du mouvement des *Qurrā'*, qui s'est politisé dès l'époque de ,Uthmān, ou le mouvement d'Ibn al-Ash,ath...

La logique et la continuité historique sont là. À supposer même que nous ne disposions que de textes du milieu du II^e siècle de l'Hégire – ce qui n'est plus le cas –, de toute façon cela ne veut rien dire, puisque les livres sont retranscrits de génération en génération et que les manuscrits nouveaux remplacent les anciens. L'épigraphie prouve également l'existence d'inscriptions de versets ou de fragments de versets remontant au I^{er} siècle de l'Hégire. Notre critique vise également certains musulmans modernes dans leur désir de trouver des traces de la Vulgate remontant à ,Uthmān, voire à Muḥammad, pour conforter leur foi. Or ils oublient souvent que le manuscrit le plus ancien de l'Ancien Testament à nous être parvenu date du IX^e siècle. Faut-il en conclure que la Bible date de ce siècle-là ? Que dire aussi des Évangiles, dont le plus vieux a été rédigé en l'an 70 apr. J.-C., et le plus récent autour de l'an 100, longtemps après la naissance du christianisme ? Pourtant, les Évangiles contiennent des relations assez détaillées sur la naissance miraculeuse de Jésus et sur sa résurrection, sachant que le dogme chrétien s'est élaboré à partir d'éléments dessinant la figure divinisée du Christ et non à partir du grand message éthique dont il fut porteur.

Il en va tout autrement de Muḥammad : il est l'Envoyé de Dieu, muni de son Livre saint, mais aussi le fondateur d'une nation, l'homme qui a réuni tout le Ḥijāz autour de son message et sous son autorité. Il paraît difficile, sinon impossible, de mettre en cause le contenu d'un livre qui se pose en parole de Dieu au bout d'un ou deux siècles, à moins d'un grand séisme qui en aurait effacé

la trace dans l'histoire. Par-dessus tout, le *Qur'ān* a pour lui une logique propre, un lexique unique dont on retrouve les constantes dans la prime période mecquoise comme dans la période tardive et le moment médinois. Le style coranique lui-même n'est pas comparable à la prose et aux textes poétiques du II^e siècle, ni à ceux de Farazdaq, de Jarīr puis d'Abū Nuwās, d'Abū Mikhnaf, de Hishām b. al-Kalbī, ni à la *Sīra* d'Ibn Isḥāq (mort en 150 H.), ni encore au *Ḥadīth*.

Le discours coranique a révolutionné la langue arabe, en a fixé les règles et enrichi le lexique grâce à son expressivité novatrice au niveau des idées et de l'argumentation. Il est vrai que les règles de la linguistique et de la grammaire arabes ont été fixées au II^e siècle, et la plus grande partie du *Qur'ān* est conforme à ces règles ; s'il y échappe de temps en temps, c'est parce qu'il a été conservé tel quel. Il en va de même de la graphie archaïque, qu'il serait mal venu de prendre pour une ruse visant à vieillir le texte.

Du point de vue de la croyance, le *Qur'ān* est d'essence divine, et le Prophète a milité sa vie durant pour enraciner cette croyance. Mais le point de vue de l'histoire est autre : à ses yeux, ni dans sa forme ni dans son contenu le *Qur'ān* n'est l'œuvre d'une collectivité ou d'une catégorie d'hommes ; il porte la marque du génie d'un homme hautement inspiré dans sa pensée et dans son expression, dans ses idées métaphysiques et dans sa capacité de convaincre. Le *Qur'ān* contient des expressions de son temps dont le sens devait évoluer par la suite, ou plutôt c'est le *Qur'ān* qui les a chargées d'un sens nouveau. Plus : le style du *Qur'ān* ne ressortit ni à la prose ni à la poésie, il est les deux à la fois, avec une prédominance du cachet poétique lors de la première période, une inclination plus prosaïque après. Même si les vieilles sourates paraissent plus belles dans leur forme, leur sens est de bout en bout d'une rigueur jamais démentie.

Enfin, le discours coranique ne peut appartenir au II^e siècle alors qu'il est traversé de résonances de l'époque antéislamique oubliées par la suite et restées énigmatiques. Mais l'oubli ne pouvait atteindre le Prophète lui-même, car sa figure emplissait son époque tout comme l'époque tumultueuse qui lui a succédé. La foi à laquelle il a appelé avait gagné les premiers groupements arabes, noyau originel d'une *Umma* conquérante unie sous la bannière de l'islam. Au fondement de cette unité réside le texte originel, pour cela incontestable et en cela sacré. Sa compilation ne pouvait advenir à l'époque umayyade, encore moins abbasside. Aucune élite, aucun groupe social n'étaient à même de le faire. J. Berque, en son temps, a timidement suggéré cette réfutation, mais sans

assurance. Pour notre part, l'affaire est claire ; nous l'assumons sans timidité ni esprit querelleur, comme une intime conviction fondée sur la raison et l'histoire.

Voilà pourquoi le *Qur'ān* est notre source la plus fiable et la plus crédible. Parce qu'il fait corps avec l'époque prophétique. Comme on l'a déjà dit, le *Qur'ān* ne détaille pas outre mesure les relations événementielles, d'où la nécessité d'un usage adéquat du texte comme source historique ; sans jamais perdre de vue que sa portée dépasse les limites de la biographie prophétique en tant qu'il est chargé d'une prédication métaphysique et éthique, d'un message purement religieux, notamment lors de la période mecquoise.

***Sīra*-s et chroniques**

La *Sīra*⁶ d'Ibn Ishāq, l'ouvrage le plus ancien dont nous disposons, s'appuie lui-même sur le *Qur'ān*, on peut même dire qu'il s'agit d'une exégèse historique du texte coranique, du moins pour ce qui concerne la période mecquoise qui nous intéresse ici. Au premier abord, Ibn Ishāq donne l'impression de citer tel ou tel verset comme preuve, après avoir rapporté un récit. Il procède en fait inversement. Il évoque des récits, cite des noms et des événements en s'appuyant sur un verset, et les réfère dans leur détail à des transmetteurs ou directement à lui-même. Au-delà du flou qui entoure l'indication coranique, celle-ci demeure à la racine, le récit n'étant que la branche qui se perd parfois dans les méandres d'une histoire imaginaire. Cette méthode est notamment vérifiable à l'évocation de l'enfance de Muḥammad et des débuts du message. Elle l'est moins après. Les historiens modernes n'ont pas toujours tort lorsqu'ils disent que la vie de Muḥammad avant la Prédication publique, au grand jour, est quasi inconnue (Tor Andrae). J. Chabbi va encore plus loin en estimant que toute biographie du Prophète est impossible. Nous ne pouvons la suivre sur ce terrain, car cette intransigeance ne jette pas le doute sur la *Sīra* d'Ibn Ishāq uniquement, mais aussi sur une série de sources anciennes et fondamentales comme les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd⁷, le *Tārikh* de Ṭabarī⁸ et les ouvrages généalogiques⁹, qui toutes puisent aux mêmes sources.

La *Sīra* d'Ibn Ishāq et les débuts de l'histoire prophétique

La *Sīra* d'Ibn Ishāq, composée autour de 120 à 150 H., est – c'est bien connu – la source la plus ancienne sur la vie du Prophète. On attribue souvent – par erreur, à mon sens – l'ouvrage à Ibn Hishām (mort en 234 H.). Ce dernier n'a fait en réalité que retranscrire la plupart des récits rapportés par Ibn Ishāq, y ajoutant ici et là une rectification, une opinion, quelques précisions généalogiques ou une digression littéraire.

Ibn Hishām est un savant de Baṣra qui a vécu deux générations après Ibn Ishāq, lequel est mort à Médine, sa ville natale, autour de 151 H., semble-t-il. Il est plausible qu'il soit né en l'an 100 H., ou en 85, comme on a pu le dire¹⁰. En pleine activité entre 110 et 145 H., il a été le disciple de Zuhri (mort en 124), dont il a retransmis les traditions.

Ibn Hishām, qui a vécu à cheval sur les II^e et III^e siècles, ne peut être l'auteur de la *Sīra* originelle dans son noyau historique, même si sa science lui permettait de corriger les citations poétiques plus ou moins apocryphes, voire de les supprimer de temps à autre. Baṣra a en effet été le foyer de toute une école de savants, spécialistes de poésie et chroniqueurs de la fin du II^e siècle, réputés pour leur rigueur et leur sens critique. Mais les matériaux anciens de la *Sīra* biographique, spécialité des gens de Médine, ne pouvaient provenir de Baṣra. Les *Maghāzī* de Wāqidī¹¹ ont aussi été composés à Médine, comme ses autres écrits, par exemple une *Sīra* dont l'original nous est connu grâce aux fréquents emprunts qui émaillent le premier et le troisième tome des *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd. Autant de sources précieuses pour l'historien.

Quelles que soient nos réserves actuelles et à venir, l'ouvrage d'Ibn Ishāq demeure une référence primordiale. Certes, les « gens du *Ḥadīth* » n'ont pas ménagé leurs critiques à l'œuvre, mais à partir des critères, tout compte fait limités, de la science du *Ḥadīth* et de la transmission. Pour l'historien, au-delà de son intérêt historique, l'ouvrage a l'irremplaçable mérite de donner à lire la vie du Prophète telle qu'elle évoluait dans l'imaginaire islamique de l'époque. Là réside sa résistance aux siècles et son autorité, qui n'a cessé de s'affirmer sur la conscience islamique. La représentation musulmane de la vie prophétique est issue de la *Sīra*. En cela l'œuvre d'Ibn Ishāq a, pour les musulmans, le même statut que les Évangiles officiels et apocryphes qui ont nourri l'imaginaire collectif chrétien et inspiré le patrimoine pictural de la Renaissance.

Une nuance s'impose toutefois : la *Sīra* ne fait pas partie du corpus religieux sacré, dont les deux composantes sont le *Qur'ān* et le *Ḥadīth*, à l'exclusion de toute autre littérature. Il n'empêche : en fixant les jalons essentiels de l'itinéraire

du Prophète, de la naissance à la mort, en focalisant l'attention sur les souffrances qu'il a endurées et le combat qui a été le sien pour construire la religion islamique, la *Sīra* constitue une œuvre à part. Et si cette œuvre recoupe sur nombre de points les autres composantes de la Tradition, comme les *Maghāzī* de Wāqidī pour la période médinoise, les *Ṭabaqāt* d'Ibn Saʿd, divers ouvrages d'histoire et de littérature, cet autre patrimoine n'intéresse que les savants anciens et modernes. Tandis que la *Sīra* s'est diffusée et enracinée dans la conscience collective parce qu'elle est une relation, cohérente et complète, de la vie de Muḥammad. Qui plus est, une relation d'une sensibilité hautement historique, alors que les écrits plus tardifs sont traversés de légendes et de récits miraculeux, issus qu'ils étaient d'époques où la figure du Prophète était magnifiée à l'extrême. L'œuvre d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām a ainsi acquis une autorité à la fois historique et religieuse.

Mis à part une minorité – Lammens, Tor Andrae, Blachère, Chabbi –, la plupart des orientalistes qui se sont essayés à la biographie de Muḥammad ou qui ont plus modestement écrit sur Muḥammad ont puisé dans la *Sīra* tout en s'en éloignant. Ils s'y réfèrent souvent pour corroborer une opinion, présenter un point de vue ou en contester la justesse, en général sans aucune cohérence critique dans l'un comme dans l'autre cas. L'historien est ainsi fait qu'il ne peut brider sa propre soif de connaissances face à une matière si foisonnante qu'elle stimule en permanence l'imagination historique, notamment pour ce qui concerne la période médinoise.

Nous avons dit plus haut qu'on ne peut se fier exclusivement à la *Sīra*, qu'on doit en faire un usage parcimonieux pour l'étude de la quasi-totalité de la période mecquoise et pour une partie de la période médinoise. Et ce non seulement en raison de la propension légendaire et miraculeuse du récit biographique, mais également parce que certains faits plus historiques nous semblent sujets à caution. Cela n'implique nullement le rejet de l'ensemble, l'essentiel des faits et des personnages figurant à une juste place dans le corpus.

Contrairement à J. Chabbi, nous pensons qu'une biographie demeure possible à partir de la Prédication publique, ainsi que nous l'avons précisé. Au-delà de la simple biographie, une telle histoire est envisageable, où se mêlent celle du Prophète, celle de La Mecque et plus aisément celle de Médine, du Ḥijāz et du monde environnant. D'autant que cette histoire débouche sur une histoire de la pensée et de l'esprit pour lesquels la *Sīra* nous fournit des matériaux de première main. On peut dire la même chose des *Maghāzī* de Wāqidī à propos de Médine : il est en effet loisible d'y recueillir des détails et des précisions complémentaires

sur l'œuvre du Prophète lors de la deuxième période.

Ibn Ishāq nous fournit parfois une matière précieuse : la liste des musulmans de la première heure classée par ordre chronologique ; les noms des détracteurs de la Prédication parmi les *ashrāf* (nobles) de Quraysh ; la liste des morts de *Badr*, qurayshites ou musulmans ; le déroulement des batailles de *Uḥud*, du *Khandaq* ; le texte de la fameuse « constitution de Médine » (*Ṣaḥīfa*), ainsi que diverses scènes de la vie du Prophète et de ses contemporains. Face à ce matériau, il incombe à l'historien d'extraire les informations précises et pertinentes du magma légendaire et fabuleux, de mettre l'ensemble bout à bout et d'y retrouver enchaînement historique et intelligibilité.

Une critique méthodique et systématique de la *Sīra* fait encore défaut : la lecture de Horowitz, par exemple, lui a permis de dresser la liste des transmetteurs d'Ibn Ishāq, presque tous originaires de Médine, pêle-mêle fils de *anṣār*, de *muhājirūn* et de *mawālī*. À d'autres sources, il puise quelques éléments sur la vie du chroniqueur. Travail assez précis mais qui reste en deçà de la critique interne du contenu des différents récits – tâche quasi impossible, reconnaissons-le. L'auteur insiste en particulier sur quelques noms célèbres comme Zuhri, Hishām b. ,Urwa, et d'autres comme ,Abdullāh b. Abī Bakr (de la famille des Ḥazm), *etc.* Cette étude n'est pas dénuée d'intérêt, mais elle pêche par une foi naïve en tout ce que les sources indiquent sur la vie d'Ibn Ishāq, et se contente de dénombrer les transmetteurs sans soumettre leurs récits à une critique interne (le *Matn*, le corps du récit) ou externe (le *Isnād*, la chaîne des transmetteurs).

Un récent ouvrage du Marocain Abdesselam Cheddadi¹² sur l'histoire chez les premiers Arabes contient une analyse pénétrante de la *Sīra* et des *Maghāzī*, en particulier de l'œuvre d'Ibn Ishāq. Selon cet auteur, Ibn Ishāq aurait pris pour modèles les biographes byzantins des pères fondateurs et des saints de l'Église. Cette idée est difficile à admettre, d'abord parce que les modèles invoqués ne sont plus de mise depuis longtemps dans l'espace chrétien. En outre, aucune preuve ne vient étayer le propos de l'auteur. En revanche, l'idée d'une dette d'Ibn Ishāq et de ceux de sa génération, comme Mūsā b. ,Uqba, vis-à-vis des Évangiles, paraît autrement convaincante : les Évangiles sont-ils autre chose que des récits de la vie de Jésus ? C'est bien ainsi qu'ils se présentent. Ils sont largement comparables aux *Sīra*-s au sens pris par le terme en terre d'islam. Nous savons par ailleurs qu'Ibn Ishāq connaissait l'Évangile de Jean en syriaque, qu'il cite pour expliquer le terme « Paracletos/Maḥmadān ». Il avait également connaissance de l'Évangile de Matthieu, comme le prouvent certains passages

très explicites.

Il semble même que les historiens musulmans de l'époque étaient parfaitement conscients que les Évangiles n'étaient pas des livres révélés à l'instar du *Qur'ān* – qui se présente lui-même comme tel –, mais un ouvrage d'histoire recelant çà et là des paroles et des sermons du Christ. Les affirmations des spécialistes des Évangiles comme Strauss – selon lesquelles le volet historique des Évangiles est faux ou falsifié, et que seule compte la substance du message christique – nous importent peu ici. Tout comme nous indiffère leur rejet global par d'autres, qui considèrent les Évangiles comme non crédibles dans leur intégralité. Ce qui nous intéresse, c'est qu'Ibn Ishāq a mis ses pas dans ceux des auteurs des Évangiles. La *Sīra* est l'Évangile des musulmans ; c'est du moins ainsi qu'elle se donne à lire objectivement. À ceci près que chaque Évangile prétend annoncer le message du Christ et ses idées, alors que le message de Muḥammad est contenu entièrement et dans ses moindres détails dans le *Qur'ān*. Cheddadi n'a pas relevé cette différence, ce qui le conduit à certaines confusions, comme de croire qu'Ibn Ishāq cite très souvent des versets coraniques à la suite de chaque récit afin de souligner la vérité coranique. Démarche qui serait assimilable à celle d'Évangiles alternant récits profanes et messages christiques. Ibn Ishāq procède en fait à l'opposé. Chez lui, on l'a vu, un verset fait allusion à un événement appréhendé dans sa généralité, alors que les récits servent à le détailler et à le préciser (quitte à l'habiller de faits imaginaires édifiants) en convoquant des noms et des circonstances.

Tout se passe comme si la *Sīra* était un ouvrage précoce de « *asbāb al-nuzūl* », ou plus exactement une exégèse historique du *Qur'ān*, ainsi que l'a souligné Lammens. La démarche d'Ibn Ishāq ne consiste pas à mêler histoire et vérité révélée dans un plaidoyer syncrétique de la Prédication de Muḥammad, c'est-à-dire des idées fondamentales colportées par le *Qur'ān*. Chez lui, les versets sont autant de témoignages probants corroborant les récits des transmetteurs. Ibn Ishāq s'inspire du *Qur'ān*, notamment pour la période trouble de la Prophétie mecquoise, pour étayer et alimenter le récit. Il lui arrive de se tromper, par contresens ou par ignorance du contexte historique du *Qur'ān*, comme il le fait dans sa relation de la *bay'a* (allégeance) de la deuxième *aqaba* (le second pacte), qu'il appelle *bay'at al-ḥarb* (la guerre).

En raison de son éloignement, de l'oubli ou de l'omission plus ou moins volontaire du refus qurayshite après la concorde (*ta'līf al-qulūb*), l'étude de la période mecquoise est assez ardue et requiert un effort de recherche particulier pour gagner en cohérence et nous fournir des renseignements plausibles. Autant

les traditions concernant la période médinoise s'accroissent et s'entrelacent dans la *Sīra*, autant elles sont rares pour la période mecquoise, n'excédant pas la trentaine. Souvent, d'ailleurs, la chaîne de transmission est supprimée et remplacée par l'expression : « *Ibn Ishāq a dit.* » En d'autres endroits du livre, la transmission fait allusion à « *certaines de nos shaykhs ou certains hommes de science* », expression vague et énigmatique. Heureusement, les chaînes sont parfois plus détaillées.

La *Sīra* d'Ibn Ishāq demeure malgré tout le plus ancien ouvrage qui nous soit parvenu à utiliser des chaînes de transmission. Le *Muwaṭṭa'* de Mālik est plus récent. Quant aux autres livres comme ceux de Mūsā b. ,Uqba, Abū Ma,shar, il ne nous en reste que des allusions, voire des références explicites chez Ibn Sa,d ou dans la *Iṣāba* d'Ibn Ḥajar. Nous disposons bien d'un ancien fragment de papyrus reprenant un livre de Wahb b. Munabbih, mais sans grande valeur ni intérêt. Ibn Ishāq s'appuie souvent sur des transmetteurs de l'époque umayyade dont certains auraient composé des *Maghāzī* ou collecté des *Akhbār* (récits), comme ,Āṣim b. ,Umar b. Qatāda (mort en 120 H.), Ya,qūb b. ,Utba (mort en 128 H.) ,Abdullāh b. Abī Bakr b. Muḥammad b. ,Umar b. Ḥazm (mort en 130 H.), et enfin le célèbre Zuhri (mort en 124 H.). Ibn Ishāq s'est directement référé à tous ces savants et spécialistes qui appartiennent à la génération qui l'a précédé. On peut se poser à leur propos la question suivante : pourquoi et comment la science des *Maghāzī* s'est-elle édiflée ? Pourquoi est-ce cette génération-là qui a mis cette science en place ? Soit une génération dont l'activité s'est déployée entre l'an 100, ou une décennie avant, et la fin de l'époque umayyade (120 à 130 H.) On peut pousser le questionnement plus avant : y a-t-il eu une conscience ou un regain de mémoire, avant cette génération, chez des auteurs en activité entre les années 80 et 100 H., nés quelque trente ans auparavant, de sorte qu'il y aurait eu une continuité épistémologique dont l'acmé aurait été atteint à la génération suivante ? Auquel cas, il faudrait bien affirmer que la conscience historique est née à l'époque de Mu,awiya (41-60 H.) et peut-être sous son impulsion.

Parmi les plus connus de cette génération pionnière, on peut citer ,Urwa b. al-Zubayr (mort en 94 H.)¹³ et le propre grand-père d'Ibn Ishāq, Yasār al-Muṭṭalibī, un des *mawālī* des Banū al-Muṭṭalib. Indubitablement, d'autres noms moins connus font partie de ce groupe pionnier, ceux que l'auteur de la *Sīra* appelle les « gens de science¹⁴ ». Ils sont peu connus, mais leur activité dans la compilation des *Maghāzī*, d'une manière ou d'une autre, leur aurait valu cette dénomination. Ou alors ce seraient des descendants des contemporains de la

geste muḥammadienne qui auraient recueilli des récits de leurs ancêtres. On peut ranger dans cette catégorie les descendants de ,Abdullah b. Ja, far. Toujours est-il qu'une communauté « intellectuelle » aurait existé, principalement à Médine, soucieuse de fonder un savoir. L'éveil de la mémoire n'est pas un acte intermittent, fait d'oubli et d'affleurement, mais suppose une volonté consciente de reviviscence du passé et de son exploration par un effort de recherche soutenu. C'est à cette volonté que l'on doit l'existence de la lignée de ,Urwa puis de Zuhri, puis d'Ibn Ishāq, ou de celle des « gens de science »...

L'intérêt s'est concentré sur ,Urwa et Zuhri parce qu'ils sont fréquemment cités, si bien qu'ils sont devenus les références primordiales. Mais il s'est constitué par ailleurs tout un milieu qui a vu naître et se développer petit à petit un savoir relatif aux *Maghāzī* et à tout le parcours prophétique. Au vrai, les *Maghāzī* sont la substance et la racine de la *Sīra*. Le souci épistémologique qui anime ce milieu intellectuel est la grande affaire de l'époque qui s'étend de 80 à 110-120 H., et dont l'apogée se situerait autour de l'an 100 H., que ce soit à Kūfa ou à Médine, sachant que les *Maghāzī* sont une spécialité avant tout médinoise.

Le moment inaugural demeure flou, à part le rôle joué par ,Urwa b. al-Zubayr et sûrement par d'autres, demeurés anonymes. Ce moment est un temps de soudure entre mémoire et histoire. Le souci d'histoire est né du désir de mémoire. Car il est probable que cette mémoire se soit éclipsée, par moments jusqu'à s'éteindre, depuis l'époque prophétique. On peut supposer que la censure de l'État umayyade y fut pour quelque chose, au moins jusqu'au règne de ,Abd al-Malik, après la réduction de la deuxième discorde (*fitna*), autour de 80 H.

C'est dire que nous n'avons aucune assurance qu'un engouement pour l'histoire du Prophète ait vu le jour au milieu du 1^{er} siècle à Médine, comme on a pu le dire du travail de ,Abān b. ,Uthmān b. ,Affān, par exemple. On ne sait pas non plus qu'il y ait eu un quelconque ouvrage datant de ce même 1^{er} siècle, qui aurait servi ultérieurement de référence, à l'exception notable de l'épître de ,Urwa à ,Abd al-Malik.

Ce qui a eu lieu, c'est l'émergence autour de l'an 80 H. d'un milieu culturel qui s'est éveillé à l'histoire et qui a pris conscience de l'importance de ce passé fondateur de toutes choses. Conscience relative, cependant, secondaire par rapport à l'engouement pour le *Fiqh* et les problèmes de droit chez les illustres savants dont l'histoire a retenu les noms à Médine ou à Kūfa, comme al-Sha,bī ou ,Urwa. Ce dernier était en effet avant tout un *faqīh*¹⁵, et l'évocation fréquente de son nom dans la *Sīra* a transité par le *Ḥadīth* grâce surtout à Ibn Shihāb al-

Zuhrī, inventeur du *Isnād* à Médine.

Quelques grands descendants des clans qurayshites se sont consacrés à l'activité juridique à partir des années 80 H. : depuis les pionniers, Sa'īd b. al-Musayyib al-Makhzūmi et ,Urwa al-Zubayrī al-Asadī, jusqu'à leur grand successeur, Zuhrī. Cette activité devait se poursuivre sous le jeune État abbasside. Évincés du pouvoir aussi bien par les Umayyades que par les Abbassides, ces savants – d'illustre ascendance qurayshite – donnent l'impression de compenser une frustration politique par l'activité savante. Toujours est-il que cette frénésie de savoir a fondé une vocation et créé un foyer de science. Il est même possible que la révolte d'Ibn al-Zubayr ait encore renforcé ces vocations. La deuxième *fitna*, protéiforme dans ses visées, est elle aussi née d'une conscience douloureuse du présent, d'une revendication de légitimité et de vérité chez les *Ahl-al-Bayt* et leurs partisans, tout comme chez les *Zubayrites* ou les *Khārijites*. De quelque côté qu'on envisage cette dynamique, on perçoit un souci qui s'est mué en aspiration, elle-même transformée en activité savante.

La résultante en est la formation d'un noyau aux contours flous, plus ou moins épars, mais tout entier tendu vers la vérité historique. À y regarder de plus près, le constat s'impose : si les grands savants reconnus comme tels sont de souche qurayshite à Médine, la vraie pépinière du savoir historique sur la Prophétie est composée de *Anṣār*, cette histoire étant celle de leurs ancêtres. Certes, les dissidences (*fitna-s*) ont souvent mis à nu les contradictions sociales, les relations entre l'espace politique, les grands enjeux qui s'y rattachent et la religion. Mais c'est précisément le dépassement de ces *fitna-s* concurrentes qui a présidé à l'éclosion d'une conscience historique tranquille, apaisée, au cours des années 80 et 90 H.

S'agissant de la deuxième *fitna* (qui est en fait une série de multiples *fitna-s*), déclenchée après la mort de Mu,awiya puis de Yazīd, elle n'a pu être réduite qu'en l'an 78 H., après la victoire de Ḥajjāj sur les *Khārijites*. J'ai même tendance à penser qu'elle a continué jusqu'en 83 H., lorsque la révolte d'Ibn al-Ash,ath a tourné court, quand bien même cette révolte diffère des autres.

Après cette date, l'État musulman et le Dār al-Islām ont connu une certaine stabilité, du moins à l'intérieur, et ce jusqu'à la fin du règne de Hishām b. ,Abd al-Malik, soit quarante ans durant. Cette longue accalmie était propice à la méditation sur soi et à une sorte d'introspection collective. Une conscience de la grandeur de l'empire s'est aussi esquissée à la fin du règne de ,Abd al-Malik et a continué tout au long du règne de son fils al-Walīd (86-96 H.). S'ensuivit un

désir d'émancipation par rapport aux civilisations précédentes. D'où l'arabisation des *Dīwān*-s et de la monnaie. Plus significative encore est l'efflorescence de l'art architectural islamique dans des lieux emblématiques de la jeune gloire de l'islam, à Jérusalem ou à Médine.

Citons à ce propos une histoire hautement significative, même si son authenticité n'est pas prouvée : autour de la tombe du Prophète, à Médine, dans la mosquée du fondateur de la religion, de l'histoire et de l'identité de l'empire, alors que ladite mosquée était encore en construction, aurait eu lieu une rencontre entre al-Walīd b. ,Abd al-Malik et Sa,īd b. al-Musayyab, rapportée par Balādhurī¹⁶. À la fin de l'entrevue, le calife se serait exclamé : « *Ce sont ceux-ci, les gens !* » Il voulait dire : les gens proches du moment fondateur, parce qu'ils le faisaient revivre grâce au *Fiqh*, au *Ḥadīth* et à tout ce qui procède du religieux – ce religieux qui était le ciment de la communauté et le pilier de l'empire. Cette anecdote traduit la coïncidence entre le politique et le religieux, la mémoire et l'histoire, elle est symbolique et annonciatrice de l'édification d'une civilisation nouvelle et d'une renaissance culturelle. Nous savons par ailleurs qu'une relation s'est nouée entre ,Abd al-Malik et ,Urwa b. al-Zubayr. Le calife avait l'habitude de questionner le savant sur le passé et ses vicissitudes. L'idée d'histoire gît au cœur de cette relation. Une histoire inaugurée par le Livre saint et perpétuée par l'union de la communauté et l'élan pour la conquête du monde. Qu'en est-il, par exemple, de l'opposition de Quraysh à la Prédication ? La curiosité du politique a sans doute stimulé le *faqīh*, qui s'est converti à l'histoire à laquelle le prédisposait sa glorieuse filiation.

Ce type de dialectique entre politique et histoire est perceptible dans le deuxième moment, qui s'étend de l'an 100 à l'an 120 H. Plus affirmé, ce rapport s'adosse désormais à une connaissance plus profonde et plus disciplinée. En effet, du côté du pouvoir politique, les califes ont manifesté, au tournant de l'an 100, un intérêt accru pour le *Ḥadīth* et les *Maghāzī* : notamment Sulaymān b. ,Abd al-Malik et ,Umar b. ,Abd al-,Azīz. Ces deux califes ont incarné l'affirmation du sentiment islamique. C'est dire que le souci d'histoire est commandé par le tropisme religieux plus que par le souci du politique ou par l'horizon de la civilisation. On rapporte ainsi que ,Umar b. ,Abd al-,Azīz chargea ,Āṣim b. ,Umar b. Qatāda de raconter les histoires de *Maghāzī* à la mosquée de Damas¹⁷.

Rappelons aussi que le fragment de papyrus attribué à Wahb b. Munabbih a été écrit peu après 110 H. Encore un indice d'un travail de mémoire en cours

d'affinage et de professionnalisation. Les professionnels étaient en effet légion. Ils avaient pour noms : al-Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr, ,Āṣim b. ,Umar b. Qatāda, ,Abdallah b. Abī Bakr b. ,Umar b. Ḥazm, Yazīd b. Rūmān, Dāwūd b. al-Ḥusayn¹⁸, tous savants de la génération d'avant Ibn Ishāq, disparus autour de 130 H. et cités pour la plupart par le grand chroniqueur. On peut supposer que leur production se situe entre 110 et 130 H. Mais l'impulsion fut donnée au tournant de l'an 100 H. et s'est perpétuée au-delà. Le groupe en question était homogène : ayant à peu près le même âge, ces Médinois se connaissaient certainement et tenaient leur savoir de la génération des années 80 et 90 H., composée d'inconnus et d'anonymes, les « *shaykhs* » et les « gens de science » dont parle Ibn Ishāq. Et à l'époque de ce dernier, il y avait encore des hommes de savoir anonymes dont il rapporte certaines traditions, ce qui veut dire qu'il s'agit d'un milieu vaste et qui a perduré.

Toujours lors de ce deuxième moment qui s'étend sur un tiers de siècle, la recherche historique va se structurer et donner les *Maghāzī*. Une deuxième étape s'est ainsi accomplie, permettant la production de ce qui va servir de base aux écrits d'Ibn Ishāq, de Mūsā b. ,Uqba ou de Abū Ma,shar. La figure éminente de cette nouvelle étape est celle d'Ibn Shihāb al-Zuhrī, mort en 124 H., dont on peut donc situer l'activité intellectuelle entre 90 et 120 H. Le savant appartenait, comme les autres, à un clan de vieille souche qurayshite, celui d'Āmina, mère du Prophète, de ,Abd al-Raḥmān b. ,Awf et de Sa,d b. Abī Waqqāṣ. L'apogée de son activité doit se situer sous le règne de Hishām, dont il était l'ami et un peu le conseiller. Un règne long (vingt ans) et faste, puisqu'il vit l'approfondissement de la science des *Maghāzī* et l'élévation du Ḥadīth au rang de science. Cette période stable et resplendissante fut aussi le chant du cygne de l'État umayyade.

Zuhrī est un personnage central. Sa contribution à la compilation de la matière des *Maghāzī* et du Ḥadīth – qui s'entremêlaient à son époque avant de se dissocier – fut décisive, les *Maghāzī* devenant une branche de l'histoire, le Ḥadīth, une discipline du droit et des sciences de la *Sharī'a*. On dit de Zuhrī qu'il a également fondé le *Isnād*. Sa haute figure règne en tout cas sur le Ḥadīth et, partant, sur le *Fiqh*, ainsi que sur les *Sīra-s/Maghāzī*. Ibn Ishāq et Muslim b. ,Uqba sont ses débiteurs directs, et Wāqidī, plus tardif, lui doit indirectement beaucoup.

En tant qu'un des fondateurs et un des piliers des sciences islamiques qui ont prédominé tout au long de la civilisation islamique, Zuhrī ne laisse pas d'embarrasser les historiens d'aujourd'hui : a-t-il été le fondateur du Ḥadīth, ou l'initiateur de la *Sīra* ? Celle-ci était-elle une branche du Ḥadīth, comme le

prétendent l'orientalisme classique et, dans son sillage, notamment ,Abdelaziz Douri¹⁹ ?

Nous n'avons aucune certitude que l'histoire prophétique soit issue du Ḥadīth qui s'est développé aux I^{er} et II^e siècles. Quant à la chronique historique (*Akḥbār*) en général, née en Irak, elle n'a aucun rapport avec le même Ḥadīth. Les dits du Prophète sont en effet assez rares dans la *Sīra* et les *Maghāzī*, et prennent plutôt la forme d'une mise en situation du Prophète. Sans doute la raison en est-elle que le Ḥadīth n'était pas le centre d'intérêt principal des savants du I^{er} siècle²⁰. Sans compter que le souci du passé est souvent lié à des dispositions intellectuelles et psychologiques qui échappent aux déterminations purement religieuses. Il est même probable que c'est l'histoire qui accoucha du Ḥadīth, et non l'inverse. On sait par ailleurs qu'une grande partie du Ḥadīth provient du *Fiqh*, alors que l'autre partie doit son existence aux nécessités de la lutte contre les schismes qui menaçaient l'unité de la communauté.

Figure problématique, Zuhrī l'est parce qu'il est atypique. Historien de la Prophétie avant tout, ou fondamentalement *muḥaddith* ? Disons que le Ḥadīth ayant dominé l'histoire au cours des II^e et III^e siècles, Zuhrī fut perçu comme un spécialiste du genre. Peut-être même fut-il l'inventeur du Ḥadīth à Médine ? En tout cas l'un des fondateurs du genre, sans nul doute. Car les chaînes de transmission sont imaginaires, et la référence à « ,Urwa, de ,Ā'isha... » est irrecevable aussi bien pour l'histoire que pour le Ḥadīth. Ce qui, au demeurant, ne disqualifie pas les récits eux-mêmes, le *Isnād* n'étant qu'une garantie de véracité du récit.

Nombre d'historiens attribuent à Zuhrī quantité d'ouvrages de *Sīra* et de *Maghāzī*, et un seul livre de Ḥadīth²¹, ce qui ne l'empêche pas d'être la référence par excellence du *Muwaṭṭa'* et des deux *Saḥīḥ*-s. Il est aussi très cité par Ibn Ishāq, Mūsā b. ,Uqba et Wāqidī, mais selon une tradition orale. Des livres qu'on lui attribue, il ne reste rien, en effet, ni de ce qui ressortit à la *Sīra* – son centre d'intérêt primordial, à mon sens – ni du Ḥadīth.

S'il n'a pas laissé de traces écrites, c'est parce qu'il n'a rien écrit ni dans l'un ni dans l'autre genre. L'histoire des *Aḥmāl* (les monceaux de livres par lui composés) est à cet égard assez puérile par ses outrances et ses affabulations. Selon A. Douri²², Zuhrī aurait dessiné le cadre de la *Sīra*, c'est-à-dire qu'il aurait fait le départ entre Le message et les *Maghāzī*, et fixé l'ordonnancement logique des événements. Ce rôle à la fois fondateur et minimal n'est pas avéré non plus. Il est établi, à mon sens, qu'il a réuni une matière historique importante, qu'il a

hérité de l'effort collectif de la génération des années 80 H. ; il a trié, précisé ce qui était ambigu et donné sa caution à l'ensemble. En cela, il ne fut pas le seul à alimenter la *Sīra* d'Ibn Ishāq ou les *Maghāzī* de Wāqidī. À ses côtés figurent au moins ,Āsim b. ,Umar b. Qatāda, ,Abdallah b. Abī Bakr b. ,Umar b. Ḥazm, entre autres, à qui on a également attribué des livres de *Maghāzī*. Toute cette génération n'a pas composé des ouvrages au sens propre. On n'en a en tout cas aucune certitude. Leur héritage, à mon sens, consiste en un vaste corpus oral, précis et structuré.

Cette hypothèse explique l'empressement de la génération d'Ibn Ishāq, de Mūsā b. ,Uqba et de Wāqidī, plus tard, à consigner par écrit ce patrimoine. Cela expliquerait aussi les encouragements prodigués par les califes mécènes parmi les Abbassides, si l'on admet qu'ils se sont effectivement manifestés²³. Chez les auteurs des sources anciennes, il y a une inclination à accréditer l'idée de l'existence d'un patrimoine écrit plus ancien, et, chez les modernes comme F. Sezgin, une tendance à les suivre sur ce terrain. Cela procède du désir encyclopédique de rassembler tout ce qui a été écrit ou prétendument écrit.

Maintenant, pourquoi le désir d'écriture de la *Sīra* n'est-il apparu qu'entre 130 et 140 H. chez un Ibn Ishāq ou un Mūsā b. ,Uqba, alors que la plupart des sources orales remontent à la période umayyade ?

L'avènement de l'État abbasside (132 H.) y est pour quelque chose de par la libération de la parole qu'il a impulsée. On peut évoquer également la maturation des productions scientifiques et intellectuelles en terre d'islam, au début sans stimulation directe de l'État – à l'époque d'al-Manṣūr –, contrairement à ce qui a été dit à propos de la *Sīra* d'Ibn Ishāq (al-Khātib al-Baghdādī) ou du *Muwaṭṭa'* de Mālik. L'école des *Akhbār* (chroniques historiques) à Kūfa comme celle des *Ansāb* (généalogies) sont passées à l'écrit dès la première époque abbasside. L'histoire prophétique, elle, s'intéresse aux commencements. Or n'oublions pas que l'État abbasside a été mis en place au nom de l'islam et au motif de la parenté liant les prétendants au Prophète. L'ancrage de cette légitimité est congruent avec le désir de magnifier la lignée hāshimite. Tout effort visant à auréoler le Prophète, à mettre en valeur l'ascendance hāshimite commune entre les Banū al-,Abbās et lui, à souligner le rôle de ces derniers dans la consolidation de l'islam à La Mecque, était bienvenu pour l'État abbasside. C'est tout le contraire de la posture de l'État umayyade à ses débuts. Ce qui était visé était la mise en forme de l'histoire du Prophète, mais aussi de sa légende, en même temps que la diffusion de la vérité du message et de la Révélation. Sur un autre plan, le *Ḥadīth* canonique tendait à enraciner l'idée de l'autorité spirituelle du Prophète,

alors que le *Qur'ān* s'est évertué à la minimiser et à présenter le Prophète uniquement comme le dépositaire de la Révélation, même s'il a amplifié sa figure à l'époque médinoise.

Il faut cependant souligner que les savants musulmans, à commencer par Zuhri, n'allaient pas forcément au-devant des désirs de l'État, ni ne se pliaient volontiers à sa censure. Outre la piété (Mālik), ils étaient animés d'un esprit de liberté, d'un grand sens de la vérité et de l'objectivité, du souci de la recherche et du désir de comprendre le passé. Le passé du message occupe une position à part, quasi divine. C'est un moment privilégié entre tous, mais où gît la première difficulté : comment se représenter le commencement du message et la période mecquoise, moment historique, mais qui échappe à l'histoire ? Au fur et à mesure que l'on avance vers la période médinoise, l'histoire reprend petit à petit ses droits car la vie du Prophète se déroule de plus en plus en terrain profane. La période mecquoise, en revanche, est propice à l'imagination, aux « histoires » – comme le dit A. Douri –, aux récits émaillés de miracles, toutes choses étrangères à l'esprit de l'historien moderne.

La part affabulatoire dans la *Sīra* a tendance à proliférer dans l'intervalle qui sépare Ibn Ishāq de Wāqidī. Le premier fait preuve d'un certain réalisme, qui va parfois jusqu'à la trivialité lorsqu'il décrit un Prophète obsédé à Médine par les choses du sexe. Reconnaissons que la part de légende est porteuse de sens lorsqu'elle s'attache à des figures comme celle de Muḥammad, du Christ ou de Bouddha. Or le *Qur'ān*, texte historiquement vrai, décrit un Prophète sans miracle, alors que la pente naturelle de la *Sīra* et du patrimoine islamique post-coranique visait à construire cette part de légende dans le but de concurrencer les autres croyances et d'enraciner l'islam chez le *vulgum pecus*, précisément à l'heure de l'expansion de l'espace islamique.

L'ouvrage d'Ibn Ishāq contient, comme chez tous les historiens depuis les Grecs, des dialogues et des poèmes qui racontent sinon le vrai, du moins une version romancée du réel. En résumé, l'ouvrage d'Ibn Ishāq, remanié par Ibn Hishām à partir d'une transmission de Bakkā'i, ou repris *in extenso* d'une autre transmission par Ṭabarī (où l'on retrouve des récits supprimés par Ibn Hishām, comme l'histoire des *gharānīq*²⁴), reste l'ouvrage le plus ancien dont nous disposons sur la vie de Muḥammad.

Rédigé probablement en 140 H. après avoir été exposé sous forme de leçons, sa matière a été accumulée entre 110-120 et 140 H. Nous ne disposons d'aucun autre ouvrage remontant aussi loin, puisqu'il porte la marque de l'effort

médinois, lequel remonte à un demi-siècle plus tôt. Le travail d'Ibn Ishāq présente donc une matière riche et complexe offerte à l'investigation de l'historien et à son effort comparatiste avec d'autres écrits, à charge pour lui d'écartier ce qui lui semble irrationnel ou inintelligible.

Les carences de l'ouvrage ne manquent pas, surtout concernant la période mecquoise ; ce qui, *a contrario*, rehausse l'importance du texte coranique, qui devrait faire l'objet d'une archéologie plus poussée que la nôtre. Ce n'est pas une raison pour dénier toute fiabilité historique à Ibn Ishāq et aux écrits postérieurs des II^e et III^e siècles, ni pour effacer d'un revers de main toute l'histoire du Prophète et des premiers califes au prétexte qu'elle serait à la fois falsifiée et récente, comme le prétend le néo-orientalisme. Il n'est nul besoin d'appartenir à l'identité historique de l'islam pour juger cet hypercriticisme hors de propos et dénué de tout esprit de méthode.

Wāqidī et les autres

Le travail de Wāqidī à la fin du II^e siècle est d'une grande importance en raison de la précision des récits relatifs aux conquêtes de la période médinoise. Nous y reviendrons dans le troisième tome de cet ouvrage. Dans ses *Ṭabaqāt*, Ibn Sa,d a largement tiré profit de Wāqidī pour tout ce qui concerne la vie de Muḥammad et les péripéties qui l'ont entourée. Dans le premier volume des *Ṭabaqāt*, Ibn Sa,d sacrifie bien plus qu'Ibn Ishāq aux versions légendaires des débuts de la Révélation. Mais, globalement, les *Ṭabaqāt* recèlent une matière très utile, comme l'évocation des *wufūd*-s (délégations de l'an 9), les renseignements sur les compagnons ou les biens du Prophète, *etc.*

La tonalité hagiographique de l'ensemble n'enlève rien à la richesse du volume III, consacré, parmi les compagnons, aux hommes de *Badr*. Les informations fournies sont à la fois précises et variées. On est très vite frappé par la fidélité d'Ibn Sa,d à la ligne d'Ibn Ishāq et de Wāqidī, et par le dédain qu'il observe à l'endroit de Mūsā b. ,Uqba et d'Abū Ma'shar, dont il rejette le point de vue. Ainsi, à l'évocation de l'émigration en Abyssinie, il parle d'une double émigration, suivant en cela son illustre prédécesseur Ibn Ishāq et refusant la thèse de l'exode unique de Mūsā b. ,Uqba.

L'ouvrage de Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, est lui aussi hétérogène. Alors que le premier tome ne présente qu'un intérêt relatif, les autres tomes, consacrés à

Quraysh et à ses alliés, sont une véritable mine de renseignements sur le milieu qurayshite²⁵ à la veille de l'islam et après.

Il faut également mentionner les deux livres d'Ibn Ḥabīb, *Al-Munammaq*²⁶ et *Al-Muḥabbar*²⁷, qui fourmillent de détails ; les deux textes contiennent un fonds précieux pour une approche anthropologique, mais dont il faut user avec circonspection et débusquer les détails fantaisistes.

On ne saurait évidemment oublier Ṭabarī : à son époque, le travail historique sur la *Sīra* était définitivement balisé, ce qui lui a permis de s'appuyer sur un corpus varié dont quelques pans sont perdus pour nous – Mūsā b. ,Uqba, par exemple. Il offre de surcroît l'intérêt de citer une version d'Ibn Ishāq autre que celle léguée par Ibn Hishām.

Les autres ouvrages sources sont connus. Il importe cependant de noter que le chercheur arabe serait bien avisé de laisser de côté les livres sources composés après le III^e siècle ou, à l'extrême limite, après le IV^e siècle. Y recourir ne serait pas de bonne méthode, sauf à y glaner des informations introuvables ailleurs, ce qui est rare : chez Ibn Kathīr²⁸ dans *Al-Bidāya wa-l-Nihāya*, chez Ibn Ḥajar²⁹ dans *Al-Tahdhīb* ou *Al-Iṣāba*, à la rigueur. Le même jugement vaut pour les *Tafsīr*-s, à l'exception de celui de Ṭabarī³⁰.

Après ce panorama rapide qui ne prétend pas à l'exhaustivité, je me dois de faire état de quelques réserves sur la manière dont les historiens arabes et musulmans usent et abusent parfois des sources. À trop multiplier les références à des sources de toutes sortes, on court le risque de s'éparpiller et de ne recueillir que quelques renseignements plus ou moins fiables. Il est plus judicieux de concentrer l'effort et l'analyse sur les anciennes sources de première main, à condition de les soumettre elles aussi à une déconstruction critique. Malheureusement, cette démarche critique est rarement observée chez nos historiens, même les plus éminents. La tendance dominante est d'accorder foi à n'importe quel récit rapporté par les sources anciennes ou tardives, oubliant que la récurrence d'une information n'a jamais été un critère de vérité. Nombre d'orientalistes ne sont pas en reste, d'ailleurs, comme Kister ou Watt dans leur abord de la *Jāhiliyya* ou de Muḥammad³¹. Quant aux néo-orientalistes, ils pèchent par l'excès inverse³². On ne sait pas pourtant que cette méthode a été appliquée en d'autres domaines de la recherche historique. Quoi qu'il en soit, nous nous devons de combattre ces tendances par une argumentation rigoureuse, les yeux rivés sur la seule vérité historique.

¹. H.-C. Puech, *Histoire des religions*, Paris, 1970, I, p. 656.

[2.](#) J. Bottéro, *Naissance de Dieu*, Paris, 1986.

[3.](#) Il est sûr qu'il s'agit d'une interpolation au sein du verset, mais elle pourrait provenir d'une phase tardive de la Prophétie et concerner les nouveaux convertis par traité.

[4.](#) A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an, The Old Codices*, Leiden, Brill, 1937.

[5.](#) J. Wansbrough, *Qur'anic Studies*, Oxford, 1977. Selon l'auteur, il existait dans la « Maison de l'islam », au cours des deux premiers siècles, un « milieu sectaire » (« *sectarian milieu* ») regroupant des musulmans, des chrétiens, des juifs et des zoroastriens, où s'est élaboré ce qui deviendront plus tard le *Qur'ān* et le *Ḥadīth*. Le *Qur'ān* fut le premier à être composé parce qu'il fallait fixer la liturgie ; le *Ḥadīth* fut compilé plus tard, entre la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle de l'Hégire. Seulement, les preuves avancées sont peu convaincantes. Écrivant ce livre, je n'avais pas encore eu l'occasion de consulter l'ouvrage de F. Donner, *Narrative of Islamic Origins*, publié en 1998 à Princeton. J'ai pu le lire plus tard et constater qu'il expose en détail les études de l'école « sceptique » (Wansbrough, Noth et Crone) et qu'il se livre à une critique sérieuse et convaincante de l'œuvre de Wansbrough. L'idée fondamentale qu'il défend se résume comme suit : si le *Qur'ān* et le *Ḥadīth* provenaient du même terreau, ils devraient en conséquence colporter les mêmes idées et la même intentionnalité ; c'est loin d'être le cas. Et de citer quelques exemples relatifs à la question de l'autorité religieuse et politique, où les divergences entre les deux corpus sont manifestes. De même pour les récits concernant les Prophètes, pour la représentation de Muḥammad, pour la question de la *shafā'a* (intercession). Au-delà des idées, les lexiques respectifs du *Qur'ān* et du *Ḥadīth* sont différents. Autant de réfutations de la thèse de la concomitance et de l'origine commune des deux discours. F. Donner semble conscient de la nécessité d'une déconstruction, preuve à l'appui, des errements de Wansbrough, dont l'impact grandissant sur le néo-orientalisme est d'autant plus redoutable qu'il se drape de l'autorité de la science. En plus, tout rejet de ces idées de la part des musulmans est suspecté d'être une réaction fidéique dépourvue de tout souci scientifique. En réalité, Wansbrough est moins soucieux de présenter des arguments clairs et systématiques que d'établir des associations et des relations de causalité souvent confuses. On est loin de J. Schacht et de Goldziher. Le fait est que ces néo-orientalistes n'ont pas de véritable formation historique, à la différence des spécialistes des Ancien et Nouveau Testaments de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle.

[6.](#) Ibn Ishāq/Ibn Hishām, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1859. C'est cette édition qui est ici la plus couramment utilisée. J'ai également eu recours à l'édition de Dār al-Kutub al-ilmīyya, Beyrouth, 2005 (qui a repris à son tour l'édition de Saqqā et Abiyārī), agrémentée d'un index thématique qui facilite la recherche dans le texte. Malheureusement, cette édition est imprécise et comporte beaucoup d'erreurs.

[7.](#) Ibn Sa,d, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1957.

[8.](#) Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, Dār al-Ma,ārif, Le Caire, 1960-1969.

[9.](#) Ibn al-Kalbī, *Jamharat al-nasab*, éd. de Aladhīm et Fakhouri, (s. d.) ; Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1996, ainsi que les volumes édités par Iḥsan Abbās.

[10.](#) J. Horowitz, "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors", *Islamic Culture*, 1927 et 1928. Nous nous sommes appuyé sur la traduction arabe de ces deux chapitres, Le Caire, 1949.

[11.](#) Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, éd. Marsden Jones, Londres, 1966.

[12.](#) A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, Paris, 2004.

[13.](#) Ibn Sa,d, *Ṭabaqāt*, tome V, pp. 178-181 ; Fouad Sezgin, *Tārīkh al-turāth al-arabī (Histoire du patrimoine arabe)*, tome I, p. 449.

[14.](#) Ibn Hishām, *Sīra*, pp. 127 et 1149.

[15.](#) Ibn Sa,d dit de lui : « C'était un homme fiable, connaisseur des ḥadīth-s, un faqīh et un savant », tome V, p. 179. La science dont il est question est le *Ḥadīth*. Quant au *Fiqh* qui a précédé le *Ḥadīth*, il n'était pas considéré comme une science.

[16.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, p. 299.

[17.](#) F. Sezgin, *op. cit.*, p. 449.

[18.](#) *Ibid.*, p. 449.

[19.](#) Abdelaziz Douri, *Baḥṯ fī nash'āt ,ilm al-tarīkh ,ind al-,arab* (Recherche sur la genèse des sciences historiques chez les Arabes), Beyrouth, 1960, pp. 23-25.

[20.](#) J. Schacht, *op. cit.*, dans plusieurs passages de l'ouvrage.

[21.](#) F. Sezgin, *op. cit.*, p. 449.

[22.](#) A. Douri, *op. cit.*, p. 25.

[23.](#) Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, éd. Ridha Tajaddud, Téhéran, (s. d.), pp. 105 et 111 ; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, I, p. 460 ; Ibn Sa,d, tome V, pp. 425 et suiv. Selon Ibn Khaldūn (*Muqaddima*, éd. Beyrouth, p. 20), al-Manṣūr aurait encouragé Ibn Ishāq à composer la *Sīra* comme il avait encouragé Mālik à composer le *Muwaṭṭa'*. Dans *Al-Maghāzī al-ūlā wa mu'allifūhā*, le Caire, 1949, pp. 80 et suiv., Horowitz s'appuie sur le *Ma,ārif* d'Ibn Qutayba et le *Mu,jam al-udabā'* pour affirmer qu'Ibn Ishāq n'a fait qu'envoyer ses *Maghāzī* à al-Manṣūr, celui-ci ne les ayant pas commanditées : « *Ce récit ne veut pas dire que les Maghāzī ont été écrites pour le calife et sur son ordre, on peut le déduire de la chaîne des transmetteurs mentionnés qui prouve qu'il avait accumulé sa matière sur la base de ḥadīth-s collectés surtout à Médine [...]. Il est clair que l'ouvrage était déjà achevé lorsque l'auteur a quitté la ville de ses ancêtres [...]. On peut cependant imaginer qu'Ibn Ishāq a dû faire des amendements, des ajouts, ou supprimé des passages pour complaire au calife.* » Ces arguments forcent la conviction car, effectivement, Ibn Ishāq a composé son ouvrage à Médine sans s'appuyer sur des transmetteurs irakiens. Ce qui n'exclut pas chez lui un désir de se rapprocher du nouveau prince alors qu'il était encore à Médine. Accumuler la matière d'un ouvrage est une chose, le rédiger en est une autre.

[24.](#) Les oiseaux échassiers, métaphore pour désigner les déesses dans un épisode attribué au Prophète (voir les détails de l'épisode plus loin). (n. d. t.) [25.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, *op. cit.*, notamment la cinquième partie.

[26.](#) Muḥammad b. Ḥabīb, *Al-Munammaq*, Haydar Ābād Ad-Dakan, 1964.

[27.](#) Muḥammad b. Ḥabīb, *Al-Muḥabbar*, éd. Shteter, Beyrouth, (s. d.).

[28.](#) Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa-l-Nihāya*, Beyrouth, 1988.

[29.](#) Ibn Ḥajar al-,Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Dār Sādir, Beyrouth, fac-similé de l'édition indienne, 1325 H. ; *Al-,Iṣāba fī Ma,rifat-l-saḥāba*, Maktabat Misr, Le Caire, (s. d.).

[30.](#) Ṭabarī, *Jām, al-bayān ,an ta'wīl al-Qur'ān*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1988.

[31.](#) C'est valable aussi pour les anciens orientalistes qui nous accablent de citations de sources dont ils rejettent la plupart du temps le point de vue.

[32.](#) Mais P. Crone nous accable elle aussi par le nombre de références citées sans effort critique.

Chapitre II

Anthropologie historique

Le religieux, en tant qu'il recèle idées et croyances, participe du domaine de la culture au sens le plus large. Toute religion est ancrée dans son milieu culturel originel, mais, du fait qu'elle œuvre à changer l'âme humaine en ses tréfonds, elle tend à révolutionner les fondements mêmes de cette culture.

Afin de comprendre l'apparition de l'islam et le contenu de son message, d'élucider le mode du discours coranique travaillé par une tension entre l'ancien (le paganisme et ses valeurs) et le nouveau (l'islam et ses valeurs), il nous faut questionner la culture de la *Jāhiliyya* en ce qu'elle a de fondamental dans le milieu qurayshite et plus généralement ḥijāzite. La civilisation arabe de l'antéislam a certes fait l'objet d'études anciennes et modernes. Mais elle a surtout été envisagée en elle-même comme un système de valeurs, de coutumes et de comportements formant par exemple l'arrière-plan d'un patrimoine poétique. Elle a plus rarement été étudiée comme l'horizon d'émergence du fait islamique. Car si l'islam est venu subvertir le système axiologique de la *Jāhiliyya*, il en est aussi l'expression et ne peut s'y soustraire.

L'anthropologie historique, c'est-à-dire la méthode anthropologique appliquée au passé, appréhende le concept de culture comme une structure globale centrée sur des institutions enfouies au cœur de la société et régissant la vie quotidienne. La religion en fait partie, et sans doute en est-elle la structure la plus déterminante. L'étude de cette culture jette une lumière crue sur l'islam primitif, et la geste prophétique l'éclaire en retour. Muḥammad est une émanation de son milieu tout en étant l'homme du changement radical ; l'homme de la rupture avec son présent tout en se référant au patrimoine monothéiste. L'anthropologie comme recours heuristique pour l'histoire nous permet non seulement de saisir la parole coranique et la destruction des institutions antéislamiques qu'elle a induite, mais, surtout – et c'est ce qui nous importe –, de répondre aux questions suivantes : pourquoi Muḥammad ? Pourquoi en ce temps-là et dans ce milieu-là ? Qu'est-ce qui se passait à Quraysh, à l'orée de ce VII^e siècle apr. J.-C., pour

faire surgir le Prophète et ses compagnons ? Quelles étaient les conditions de possibilité de l'aventure muḥammadienne, qui a commencé par essuyer un formidable refus de la religion nouvelle, avant de s'imposer comme une religion arabe, puis universelle, et de fonder un empire et une civilisation ?

Le travail des anciens tel que l'expose la *Sīra* a généralement commencé par l'étude des institutions de Quraysh pendant la *Jāhiliyya* : les clans, les relations sociales, le commerce, le *Ḥums* (rigorisme païen), la *Umra* (petit pèlerinage à La Mecque), le pèlerinage... Il s'agit, comme il se doit, de nous éclairer sur le milieu qui a vu naître le Prophète. L'orientalisme a souvent suivi la même voie en abordant la vie de Muḥammad. La *Jāhiliyya* a d'abord fait l'objet d'études historiques avant de céder aujourd'hui – et de plus en plus – la place aux approches anthropologiques : ainsi ont procédé Lammens, Decobert, Conte, Donner, entre autres. C'était prendre acte de ce que le fait muḥammadien est apparu à La Mecque, sur le même site que la cité occupe aujourd'hui, et que le Prophète n'a pas lancé son message à Yamāma ou « *quelque part au centre de la Péninsule*¹ ». C'était admettre que La Mecque ne se situe pas en Palestine (Cook) : nous reviendrons sans vaine polémique sur ces assertions, même si elles relèvent de la science-fiction, comme on l'a dit.

L'anthropologie de la civilisation arabe révèle des formations sociales et culturelles homogènes, malgré les spécificités locales. Qu'est-ce qui cimentait cette unité ? La tribu, le clan comme structures sociales ; la croyance, la langue, les mentalités comme superstructures. Cependant, l'économie, la base matérielle, était dominée par le mode pastoral dans le centre de l'Arabie et au-delà, à l'est, à l'ouest et au nord, et de proche en proche jusqu'au Yémen. Mais le milieu où s'épanouira la Prédication est constitué par les villes occidentales, le milieu citadin vivant du commerce (Quraysh) ou de l'agriculture (Yathrib), ainsi que par Ṭā'if et, au nord, Wādī al-Qurā.

C'est dans cet espace citadin que la Prédication va voir le jour et s'enraciner. Et c'est à partir de là qu'elle va conquérir – au sens guerrier, mais pas uniquement – le reste de la péninsule. Reste à observer que cette bande ḥijāzite de l'ouest de l'Arabie vivait en osmose avec le monde bédouin. La Mecque comme Yathrib étaient immergées dans une bédouinité faite de tribus diverses : Kināna, Hawāzin, Ghatafān... Quraysh elle-même était à l'origine une tribu bédouine, et les Qurayshites étaient des pasteurs avant de se sédentariser et de changer de mode de vie, sans renoncer à l'essentiel des valeurs bédouines qu'ils partageaient avec leurs congénères.

Cette identité, citadine pour l'essentiel, caractérise Quraysh comme les gens de Yathrib, mais elle les fait participer aux valeurs générales de la bédouinité ; elle est transparente dans le texte coranique, tout comme le mépris des villes pour les *A,rāb* (les Bédouins). On est donc en présence d'une formation anthropologique complexe dans ces contrées qui vivent quelque peu en marge de la grande histoire, éloignées des grandes civilisations. Les marches de l'Arabie se sont en revanche imprégnées de civilisation : au Yémen méridional, pas totalement arabisé par le passé, comme à l'est (Hīra) et plus encore au nord depuis fort longtemps : ainsi les Thamoudéens, les Nabatéens, Palmyre, le royaume de Ghassān et, pour un temps, le royaume de Kinda. Mais ces zones civilisées, en contact avec le monde, n'existaient plus guère à la veille de la Prophétie, voire depuis plus longtemps encore pour certaines.

Ainsi, une impulsion historique parmi les plus impétueuses que l'humanité ait connues a eu lieu à l'écart des royaumes arabes en contact avec des civilisations extérieures, et hors des grandes confédérations tribales comme Tamīm, Asad, Bakr, ,Abd Qays, ou encore, au Hījāz, Hawāzin ou Ghatafān. Pourtant, ces tribus qui nous ont légué les grandes poésies arabes étaient dépositaires des valeurs bédouines guerrières hautement représentatives de l'arabité.

L'impulsion première de l'islam eut lieu à La Mecque, modeste centre urbain comparé aux grandes villes de l'Orient civilisé et même aux villes de moyenne envergure dans la péninsule Arabique. Une ville en devenir, en somme. L'expansion et l'enracinement de la Prédication auront pour épiscentre Médine (Yathrib), qui était alors un centre comparable à La Mecque, situé lui aussi dans l'Ouest.

Mais, d'un lieu à l'autre, l'histoire de l'islam des origines est liée à une personne qui a tout pris en charge : illustration s'il en est du rôle de l'individu dans l'histoire. On est loin de la genèse de Rome, loin de la construction de l'empire d'Alexandre de Macédoine. Celle-ci fut le fait d'un roi de vieille lignée, qui n'a légué ni religion ni civilisation durable. J'irai plus loin : l'islam est l'œuvre de deux « personnes » : le Prophète et son Dieu ; un mortel et une puissance éternelle qui gouverne les destinées humaines, une puissance omniprésente aussi longtemps que la communauté des croyants continue à croire. L'Absolu existe lorsqu'il est intériorisé par une communauté qui y croit, dit en substance Hegel. L'œuvre du Prophète est précisément d'avoir fondé cette communauté et d'y avoir insufflé la croyance en l'Absolu. Quant à l'expansion de l'islam, elle sera le fruit de conquêtes et d'une dynamique de l'histoire. Mais la figure du Prophète restera durablement présente en filigrane.

L'apparition d'un individu de la stature de Muḥammad est problématique pour l'historien, car il s'agit d'un individu unique en son temps et en son milieu. Les *Ḥunafā'* n'ont pas existé, quoi qu'on en ait dit. L'histoire de la péninsule arabe n'a jamais connu d'autre prophète que lui. Les compagnons, qui étaient les disciples de Muḥammad, n'ont contribué à l'élaboration de la Prédication ni dans son contenu ni dans sa forme, le *Qur'ān*. C'est une évidence pour le croyant, puisqu'il s'agit de Révélation divine et que Dieu aurait choisi son Prophète depuis le commencement des temps, comme disent les chroniques tardives. Ici on aborde le domaine de la foi et on quitte le terrain de l'histoire, même si l'œuvre muḥammadienne fut précisément d'ancrer cette foi dans le cœur des siens. C'est là la substance même de la Prédication : la foi n'est que la fille de la Prédication. L'historien, lui, se tient en amont de la Prédication : pourquoi a-t-elle existé ? Comment a-t-elle évolué ? Comment a-t-elle pu aboutir ? Quel rôle a joué dans tout cela l'homme Muḥammad ?

La problématique de l'individu, du bâtisseur, est sans doute vaine, car les grands fondateurs de religion possèdent tous une psychologie particulière, difficile à pénétrer. C'est déjà le cas des grands hommes et des grands artistes en général. On a rarement percé à jour leur personnalité, et pourtant ils sont beaucoup plus nombreux que les prophètes. Connaît-on vraiment Homère ? Et le génie politique et militaire de Napoléon, à quoi tient-il ? Les historiens ont l'habitude de se rabattre sur l'air du temps pour comprendre ces personnages. Cela peut à la rigueur éclairer la réussite ou l'échec des uns et des autres, mais pas la force psychologique qui les anime. La réussite, l'échec, la substance, les modalités, l'impact de la Prédication dans la vie des hommes : voilà le territoire que l'historien peut explorer, non pour percer à jour les causalités, mais pour ordonner les faits et les mettre en perspective.

Les auteurs des *Sīra*-s n'ont pas fait autre chose pour satisfaire un besoin de connaissance qui s'est exprimé à leur époque. Il nous incombe, à nous autres historiens, de pousser plus avant cette connaissance avec les normes intellectuelles qui sont les nôtres. L'étude de la situation sociale et institutionnelle, des expressions culturelles et religieuses au temps du Prophète, revêt un intérêt primordial pour nous, car elles éclairent l'itinéraire prophétique. L'histoire, aussi objective qu'elle puisse être, est le miroir de son temps. Le génie individuel est aussi à sa manière un reflet de ce temps, même s'il le dépasse.

Nous allons traiter ici des institutions sociales, des liens de parenté et de solidarité religieuse dans cette région du monde où Muḥammad est apparu. Ces thèmes, dont l'intrication est inévitable, peuvent éclairer l'espace de déploiement

de la Prophétie, même s'ils ne nous sont d'aucun secours, comme nous l'avons signalé, pour comprendre la configuration psychologique, la formation de la conscience individuelle du Prophète lui-même.

Anthropologie sociale

L'organisation sociale arabe, comme chacun sait, repose sur la tribu et le clan. Toutes les sociétés humaines, partout dans le monde, ont connu à des époques diverses ce type d'organisation : la Grèce archaïque comme l'Australie du XIX^e siècle. Le clan (*,ashīra ou baṭn*) précède la tribu. C'est l'unité de base, fondée sur les liens du sang. La tribu se forme probablement lorsque des clans se fédèrent du fait du voisinage, ou pour des intérêts communs, ou pour se défendre contre un même ennemi. L'ancêtre éponyme de la tribu est, dans ce cas, généralement mythique. Cela importe moins que le sentiment d'appartenance à un ancêtre commun. Ce lien de parenté est le garant de la coexistence.

La tribu arabe se reproduit en tant que telle sur la base de l'économie pastorale et du mode guerrier d'existence. On peut supposer que clans et tribus, à des époques très reculées dont nous ne connaissons rien, étaient régis par des relations totémiques. Durkheim l'a montré pour ce qui est des tribus australiennes. Sa démonstration vaut pour quantité de sociétés claniques : pourquoi pas pour les sociétés arabes des temps très anciens ?

Cette question de l'existence du totémisme arabe a fait l'objet de controverses. La conception classique a en général été critiquée par Lévi-Strauss. On reste cependant frappé par les noms des premiers ancêtres éponymes des tribus et des clans : Kalb (chien), Thawr (taureau), Thālabā (renarde), Dūdān (chenilles), Asad (lion) et même Quraysh (petit requin ?). L'onomastique animalière est peut-être la trace d'un totémisme qui aurait eu cours en des temps immémoriaux. Les noms auraient ainsi survécu à une tradition éteinte.

Les premiers Arabes étaient sans nul doute des « primitifs », selon les critères de l'anthropologie. Au gré des climats, ils avaient surtout migré dans les zones frontalières. Des témoignages remontant à 853 av. J.-C prouvent l'existence d'entités politiques organisées dans le nord de la péninsule. Tout ce monde tribal a en vérité évolué, y compris celui qui vivait dans le désert, les steppes, les monts du centre et de l'ouest de la péninsule. Cette évolution fut impulsée par l'usage du dromadaire comme monture ou comme moyen de subsistance depuis

le deuxième millénaire av. J.-C.

L'évolution des tribus désertiques, astreintes à des conditions de vie très frustes, fut très lente. C'est ce qui explique la persistance du clan protecteur et la force des solidarités entre les individus qui le composent, vivant dans de vastes espaces où la survie est un combat de tous les instants. Cette organisation sociale et ce mode de vie pastoral se sont ainsi reproduits durant des millénaires dans l'espace arabe.

Ce monde violent, entouré de périls de toutes sortes – rudesse de la nature, périls animaux –, nous demeure largement inconnu. L'archéologie nous fournit peu d'éléments dans la mesure où elle s'est détournée de ce monde, chiche en traces matérielles suffisamment parlantes.

Le « pays des Arabes », à part quelques poches de civilisation au nord, issues d'un exode yéménite, est resté lié au monde néolithique de diverses manières, et ce jusqu'à la veille de la période prophétique. Ceux que le monde extérieur a appelé « les Arabes », ces tribus nomades étrangères à la sédentarité civilisée de la Mésopotamie ou de l'Égypte, et qu'on désignera plus tard par « les tribus Ma,add », baignaient dans une culture proche de celle des Hébreux avant la conquête de la Palestine.

Depuis fort longtemps, la rudesse du climat poussait ces anciens Arabes à émigrer vers les espaces fertiles comme la Mésopotamie et la Syrie. Ce flux s'est interrompu lorsque les Romains et d'autres États voisins ont encerclé le « pays des Arabes », à partir du III^e siècle av. J.-C. et jusqu'au I^{er} siècle, provoquant l'extinction du royaume nabatéen, puis celui de la reine Zénobie et de Kinda. Des cités-États appuyées par les grands empires ont été créées au nord et à l'est pour refouler, surveiller et stopper l'exode des Arabes. Ceux-ci ont donc alors tenté de créer des identités politiques et commerciales plus sophistiquées que le modèle tribal, tentatives qui durent à chaque fois avorter par suite d'interventions extérieures.

Ce qu'il importe de noter ici, c'est que, juste à la veille de la Prédication, deux États frontaliers arabes ont été réduits à néant : Hīra et Ghassān². Deux royaumes qui ont pourtant déployé de grands efforts pour réduire la poussée tribale³.

Sur le plan politique, la Prédication a vu le jour dans un monde péninsulaire invertébré, marginalisé et, dans le meilleur des cas, occupé, comme au Yémen ; autant dire dans un vide quasi total.

Sur les plans économique et anthropologique, la faim était le quotidien des

hommes arabes, et ces sociétés vivaient constamment sous la menace de la famine. Les sources décrivent des Arabes du Ḥijāz ramassant les touffes de cheveux des pèlerins qui se faisaient tondre⁴ afin de se repaître des poux ! Des poèmes témoignent aussi de telles scènes. Les *Mathālib al-,arab* (littérature relatant les travers et les vices) rapportent eux aussi des récits édifiants sur les « mets » arabes composés de hérissons, de gerboises, de sauterelles, qui choquaient les populations civilisées. Les Arabes se nourrissaient aussi de chair morte, de sang animal. L'interdiction de ces habitudes par le *Qur'ān* en est une preuve *a contrario*. Il ne s'agit pas là des mœurs des seules tribus « roturières » vivant dans le dénuement ; les tribus arabes guerrières et « nobles », comme Tamīm, observaient les mêmes us, ainsi que l'a montré Sālih Aḥmad al-,Alī⁵.

Les tribus recouraient également à la chasse, reconduisant un mode de vie partiellement paléolithique où la chasse, la cueillette et la cohabitation avec les bêtes féroces sont de règle, et où l'agriculture, les pâturages et la sédentarité sont l'exception. Il faut certes nuancer, car il s'agit là de survivances plus ou moins vivaces. Ce monde vivait en fait dans un mélange de modes primitifs résiduels et d'ouverture à la civilisation.

La majorité des fils de Ma,add vivait de l'élevage des dromadaires. De là l'omniprésence de la figure de la chamelle dans la langue, l'imaginaire et la culture anthropologique. Chez d'autres peuples, c'est la vache qui joue ce rôle, comme l'observe Claude Lefort⁶. À feuilleter les grandes encyclopédies en langue arabe comme le *Lisān al-,Arab* d'Ibn Maḥḍūr, ou à relire des poèmes, on s'aperçoit que l'étymologie d'une quantité importante de termes ramène à l'anatomie, aux caractères et aux gestes des chamelles. Même des mots plus abstraits utilisent ce bestiaire ; on connaît le rôle que jouera le *Qur'ān* pour adapter la langue arabe à l'expression abstraite et la soustraire au registre sensualiste.

La menace constante de la famine incitait les Arabes à veiller jalousement sur leur cheptel, qui leur fournissait tout pour survivre, comme l'indique le *Qur'ān*. Les tribus avaient même tendance à gonfler le nombre de têtes de leurs troupeaux pour donner le change, exhiber les signes de la puissance : après Ḥunayan, Hawāzin aurait ainsi perdu des milliers de têtes de chameaux ; voir, de même, les centaines de têtes dont on parle pour la *diyya* (rançon). L'animal était la seule richesse chez les tribus bédouines : il est condition de survie, seul capital, seule monnaie d'échange. C'est ainsi que le mot *māl* (argent, au sens actuel) signifiait « les bêtes ». On peut faire un parallèle avec l'ancienne Rome et

les vieilles civilisations indo-européennes, où le mot *pecus* référait également aux bêtes et au bétail avant de désigner l'argent.

Le *qirā'* (hospitalité), directement issu de ces modes d'existence, fait partie des vertus arabes, revendiqué comme tel et hérité des premiers Sémites avant de devenir, à la veille de l'islam, une obligation religieuse, maintenue par la suite. L'acte hospitalier était un acte salvateur, faute de quoi l'hôte était guetté par la mort de faim ou de soif. Accueillir, c'était quasiment sauver une vie d'homme. L'hospitalité est une institution culturelle qui exprime la notion de *ḥaḥ* (ici, le don), cette grande invention intimement liée à l'idée même d'échange entre les humains. Je donne pour recevoir. Celui qui a plus de biens doit nécessairement donner plus. Acte ostentatoire de légitimation de la richesse, de domination aussi, le don est une institution nécessaire à l'équilibre social.

Cette institution inconsciente n'est pas caractéristique des seules sociétés primitives (cf. Marcel Mauss⁷), elle caractérise les sociétés humaines à travers l'histoire : Georges Duby a étudié de près la notion de don dans l'Europe médiévale et démontré qu'elle était un des moteurs de la vie économique⁸.

À Quraysh, les *muṭ'im-s*⁹ (les nourriciers des nécessiteux) se recrutaient parmi les seigneurs des clans. Nourrir leurs congénères dans le besoin était pour eux une obligation fonctionnelle. Comme si la fortune n'était fortune que si elle était redistribuée. Cette exigence est en vérité le propre des rois, des conquérants et des aristocrates, où qu'ils se trouvent. Après les conquêtes (en particulier après Khaybar), le Prophète avait l'habitude de procéder à la distribution de son butin. On peut même dire que le principal motif des conquêtes prophétiques fut de nourrir ses partisans de Médine.

On aborde ici de plain-pied la question du *ghazw* (expédition guerrière, raid) chez les Arabes de l'antéislam. Commençons par le définir : le *ghazw* était un acte de violence consistant à attaquer l'autre pour le dépouiller de ses biens. Institution ordinaire et communément admise, il procédait soit de la volonté organisée des seigneurs de clans, qui engageaient pour ce faire un groupe de cavaliers, soit d'un acte spontané de quelques individus sans décision préalable du clan, soit encore d'un abus commis par des pillards incontrôlés qui étaient en conséquence pénalisés et exclus du clan.

La *ghāra* (le raid) n'était pas toujours liée à la rareté des biens, à un besoin ou à une famine. Elle était enracinée dans les mœurs et les consciences, et devenue une manière de sport loué et apprécié. Elle ne touchait pas uniquement les biens (le cheptel), mais également les femmes. Le rapt des femmes est un usage ancien

dans nombre de sociétés semi-primitives ou dépourvues d'institutions étatiques. C'est même un moyen d'établir des liens matrimoniaux lorsque la violence et l'appétit sexuel sont débridés (cf. la légende des Sabines enlevées par les Romains). Georges Duby a fait là aussi une belle description de cette violence dans le haut Moyen Âge.

La *ghāra* s'explique aussi par l'existence de groupes limités en nombre, possédant armes et montures, souvent des fils du Najd, moins souvent chez les Ḥijāzites. En effet, une petite minorité d'Arabes, la plus fortunée, disposait d'armes et de chevaux. La pratique des raids était le fait de gens ambitieux, riches et puissants, désireux d'augmenter leur richesse et d'asseoir leur puissance, mais aussi souvent un acte de vagabonds taraudés par la faim. Ces derniers (les *ṣa,ālīk-s*) se comportaient en l'espèce comme des parias déliés de tout respect des règles de la guerre. Mais, d'un autre côté, la *ghāra* était considérée comme un usage normal, voire valorisée.

Les *ghāra-s* préludaient souvent à la guerre intertribale. Chaque fois qu'il y a mort d'homme, le désir de vendetta enclenche l'engrenage de la guerre. Le *tha'r* (vengeance, vendetta) fait à cet égard partie intégrante des institutions qui structurent l'univers arabe. Lammens a étudié de manière approfondie l'institution du *tha'r* ; il a fourni quantité d'indices de l'enracinement de cette pratique dans la psychologie et les pratiques arabes ; il en a conclu que le *tha'r* est d'essence religieuse en tant qu'obligation individuelle et collective¹⁰. Dans la poésie et le patrimoine historique et littéraire, les preuves ne manquent pas de la prégnance de cette obligation (dite aussi *witr* pour la parentèle de la victime) sur les individus aussi bien que sur les groupes. Lammens n'a pas tout à fait tort lorsqu'il en subodore l'origine religieuse. À ceci près que cette origine a été occultée, de sorte que le *tha'r* était devenu une coutume, un comportement, une attitude mentale. On retrouve la même disposition dans la Grèce archaïque – avant Solon et Clisthène –, comme l'a analysé Louis Gernet. Tout le droit, ou tout ce qui est devenu le droit, est d'essence religieuse. Les coutumes et l'éthique archaïques ont été instituées à partir du religieux, de la terreur face à l'interdit et au tabou. Ce qui fait peur est tabou parce qu'il échappe à la raison consciente¹¹. Tout cela est vérifiable dans toutes les sociétés balbutiantes : on le retrouve aussi bien chez les Germains et les anciens Hébreux. Le désir de vengeance est une coutume aussi vieille que le monde.

Le *tha'r* chez les Arabes ne visait pas exclusivement la personne coupable ; il s'étendait à toute sa parentèle. Le clan est un corps, et la règle voulait qu'un mort

fût racheté par un autre mort du clan adverse. Cette loi du talion est sans doute à l'origine des législations instituant la peine de mort pour l'assassin. En vérité, la responsabilité individuelle existait chez les Arabes, sauf qu'elle pouvait être remplacée par la responsabilité collective. En revanche, la distinction entre le meurtre prémédité et le meurtre par erreur ou accident était quasi inexistante. C'est l'islam qui l'a imposée explicitement.

Ce que nous appelons l'« honneur » est aussi d'origine religieuse, comme à peu près tout le reste. Le *mawtūr*, celui qui était lésé et en mal de revanche, n'était pas tenu de respecter les formes : il avait tout loisir d'attaquer en traître ou par surprise, pourvu qu'il se vengeât, même si ce comportement était considéré en même temps et paradoxalement comme avilissant et contraire à la bravoure (*murū'a*) et donc à l'honneur. Le corpus poétique arabe contient d'innombrables variations sur la psychologie du *mawtūr* et son état d'esprit. Les poèmes rassemblés par Buḥturī dans son recueil (*al-Ḥamāsa*) sont une illustration du genre.

Le *tha'r* et les *ghāra-s* entraînaient à l'occasion des guerres interclaniques ou intertribales. Ces guerres intestines étaient déclenchées lorsqu'une tribu s'emparait du parcours d'une autre, en réaction à un raid ou à la suite d'un acte de vendetta particulièrement sanglant.

À première vue, les actes de violence semblent fréquents et consubstantiels à cette société, et le *tha'r* se présente comme une terreur institutionnalisée, en l'absence de justice et de répression étatiques. Encore faut-il noter que le *tha'r* n'est pas une invention consciente, rationalisée afin de maintenir l'ordre et d'assurer la survie ; ses racines plongent très loin dans l'histoire religieuse. La lecture des sources et des odes poétiques laisse entrevoir une vie bédouine où l'individu hors du clan était menacé en permanence de mort violente.

C'est du moins ce qui se passait dans les espaces de bédouinité pure. Lorsqu'une personne était exclue, c'est-à-dire déchue de son appartenance au clan protecteur, sa vie était à la merci du premier tueur venu. Mais cet univers où la violence de la nature se conjugait avec la violence des rapports entre les hommes n'était pas aussi sanguinaire que le décrivent les sources islamiques. Il accordait en retour beaucoup de valeur à la vie humaine tant que l'individu bénéficiait de la protection du clan ou de la tribu. Les liens du sang préservaient la vie et lui redonnaient du sens et de la valeur. Sous la plume de l'auteur des *Aghānī*, les *ayyām al-Arab* (littéralement « journées », campagnes des Arabes) ne sont pas qu'une suite de massacres. Le combat s'arrêtait à la seule prononciation par les vaincus du mot d'ordre de reddition (« *baqiyya* »)

sollicitant qu'on leur laissât la vie sauve. De sorte que les petites guerres se soldaient souvent par quelques morts, tout au plus des dizaines.

Tout bien pesé, c'est la cité et l'État, nés à Sumer, qui ont organisé la violence à grande échelle et les guerres sanglantes. Les tribus arabes évoluaient encore hors de ce système. La vraie guerre est une invention de la civilisation.

Certes, les grandes tribus étaient particulièrement disposées à la guerre. C'était une question de nombre, car il s'agissait en fait de confédérations de tribus comme Hawāzin, Tamīm, Asad, Bakr, Taghlib, celles que Jāhiḍ, dans son ouvrage *Al-Buldān*, a appelé les « tribus nobles » par opposition aux tribus « roturières », les plus faibles. Le roi de Ḥīra a ainsi pu rallier certaines de ces confédérations dans ses guerres, il y a même recruté des éléments pour sa propre armée. Les tribus faibles cherchaient, elles, à s'intégrer aux tribus puissantes en contractant des alliances. Le temps aidant, la trace de ces alliances s'efface, et les alliés d'hier se retrouvent totalement assimilés.

Dans son histoire de l'antéislam et des conquêtes islamiques, F. Donner s'est fondé sur cet ouvrage ainsi que sur d'autres sources pour proposer un distinguo entre une aristocratie guerrière et une aristocratie religieuse¹², Quraysh en particulier. Selon lui, les Arabes ont fait irruption sur la scène de l'histoire grâce à la seconde et non à la première, l'islam étant un fait qurayshite. Idée originale, plutôt séduisante, mais à l'appui de laquelle l'auteur ne fournit pas d'éléments probants. À première vue, les tribus dites guerrières – appellation un peu surfaite – étaient, de fait, incapables d'unifier le monde tribal ; aucune d'entre elles n'avait réussi à fonder une cité stable. Quant au reste, les quelques cité-États arabes ont toutes été créées avec l'aide et sous la férule d'empires extérieurs, sauf au Yémen, où c'est l'agriculture et le commerce qui leur ont servi de base. Pour ce qui était de Quraysh, la situation religieuse qui y prévalait était spécifique. S'appuyant sur le Ḥaram (enclave sacrée) et non sur l'institution du Ḥajj, le paganisme pouvait-il, à terme, unifier les Arabes ? Difficile de répondre. Et s'il est vrai que Muḥammad venait de ce Ḥaram, il a opéré, contrairement à toute attente, un renversement total des croyances existantes.

La tribu ou le clan constituaient certes des creusets de réelle solidarité interindividuelle, mais, dans les faits, l'égalité sociale n'y existait pas. Les tribus étaient fortement hiérarchisées, facilitant l'émergence d'un pouvoir à la fois symbolique et réel : celui du chef ou seigneur. La catégorie des *ashrāf* (nobles) se tenait au-dessus du reste des membres de la tribu et se distinguait nettement des *sufahā'* (pluriel de *safīh*, pauvre de condition et d'esprit, on y reviendra plus

loin).

Aucune société humaine n'échappe à la hiérarchisation ni à un pouvoir au moins symbolique et religieux. Le pouvoir procède de l'inévitable besoin d'organiser le vivre-ensemble et d'imposer un lieu de la décision portant sur les questions vitales. Il procède également du besoin d'une figure paternelle, responsable, censée protéger sa progéniture. Le clan était-il autre chose qu'une famille élargie ? À l'intérieur de ce clan prévalait aussi une conception étroite de la descendance – le lignage – composée de ceux que le *Qur'ān* désigne comme « le cercle [le clan] le plus proche » (XXVI, 214). En somme, le lignage est un fait biologique enveloppé et conditionné par la culture et les croyances qui imposent la vénération des ancêtres.

À la tête de chaque tribu ou clan, il y avait donc un chef issu de l'un de ces clans ayant « maison et nombre » (*bayt wa ,adad*). Que veut dire cette expression¹³ ? Toute tribu avait-elle en son sein une famille régnante au sein de laquelle la chefferie était transmissible, fondée par un patriarche dont la puissance et le charisme étaient également héréditaires ? C'est certainement cette acception qu'il faut retenir au 1^{er} siècle H., et probablement depuis la dernière *Jāhiliyya*, juste avant l'avènement de la Prophétie. L'origine en est sans doute archaïque : les seigneurs successifs des tribus contrôlaient le *bayt* – ici le bétyle (*bayt Īl*) –, cumulant ainsi pouvoir profane et magistère religieux. Ce bétyle – « maison » du dieu – pouvait être un quelconque rocher, avant de passer à une forme anthropomorphique ; il symbolisait la tribu et incarnait une sorte de lien métaphysique entre des groupes épars. Tous les groupements humains se sont de tout temps réunis autour de symboles transcendants, extrasensibles, quelque forme qu'ils aient revêtue ; toute souveraineté repose sur le symbolique et l'utilise. Les tribus, lors des campagnes guerrières, emportaient vraisemblablement leurs bétyles ; le chef lui-même en avait la garde sous la fameuse « tente rouge » (*qubba ḥamrā'*). Cette tente était une sorte de temple ambulante qui a évolué pour symboliser la chefferie et le commandement. Le Prophète lui-même aura sa tente rouge...

Le chef de tribu cumulait donc à l'origine plusieurs fonctions : prêtre gardien du sacré et arbitre. Les maîtres de Quraysh¹⁴ ont perpétué ces traditions dans l'islam primitif. Il était ainsi le chef de guerre (*ra'īs*), dirigeant les troupes lors des campagnes, et exerçait le pouvoir de décision en temps de paix ; enfin il était le *muṭ'im*, assistant ceux qui souffraient de faim. Le seigneur de la tribu (*rabb*) est désigné dans les sources comme le maître institutionnel, sauf que

l'appellation *rabb* est devenue une survivance, l'islam ayant réservé cette qualité au seul Dieu. Mais traditionnistes et historiens ont continué d'utiliser l'expression *rabb al-bayt*. Les poètes aussi : dans une élégie funèbre attribuée à Ḥassān b. Thābit, celui-ci surnomme Muṭ,im b. ,Adīyy « *rab al-mash,arayn* » (seigneur des deux sanctuaires)¹⁵. Ibn Ishāq cite pour sa part un Qurayshite s'exclamant : « Je préfère avoir pour seigneur [“*yarubbanī*”] Muḥammad plutôt qu'un homme de Hawāzin ! » L'expression affleure aussi dans les sources consacrées aux hauts faits de la *Jāhiliyya*. À la longue, c'est le terme *sayyid* (maître) qui finit par prédominer, le mot *ra'īs* (commandeur) désignant désormais le commandant des troupes pendant les guerres. Après l'avènement de l'islam, les deux désignations se confondent parce que les chefs de tribu sont devenus des chefs de guerre pendant le *jihād*, après avoir perdu la direction des affaires terrestres, désormais monopolisées par l'institution califale de l'islam.

Quant au « nombre » mentionné dans l'expression « *al-bayt wa-l ,adad* », il réfère à la puissance matérielle et numérique de la famille du maître, les membres de la tribu liés au maître par le sang lui servant d'appui dans l'exercice du pouvoir. Dans la même tribu, la supériorité d'un clan sur l'autre se mesurait aussi bien par le « nombre » que par la noblesse de la filiation. Conjugés, les deux privilèges consacraient les familles maîtresses, les seigneuries familiales.

Résumons : un clan imposait la famille dirigeante de la tribu grâce au nombre de sa descendance (*Āl*). Au fil du temps, elle devenait la famille dépositaire de l'honneur et de la noblesse (*sharaf*), notion indissolublement liée à la chefferie transmissible à travers les générations. À l'époque umayyade, au moment de l'émergence des *amṣār* (villes-camps islamiques), l'usage du mot *sharīf* va s'étendre. C'est ,Umar qui aura été à l'origine de l'usage islamique du mot par l'institution du « *sharaf al-,atā'* », qui signifie littéralement l'« honneur du don », mais désigne restrictivement la pension allouée aux plus méritants lors du *jihād* et des conquêtes. Ce *sharaf*-là participe de l'axiologie nouvelle de l'islam conquérant. Les Umayyades, eux, sont revenus à une acception arabe plus vieille en appelant *ashrāf* les maîtres des tribus sédentarisées et en en faisant, à force de privilèges, les intercesseurs entre le pouvoir et les tribus.

Quelle était la position de Quraysh à la veille et au cours de la période prophétique ? Le *Qur'ān*, texte le plus sûr, répétons-le, permet d'établir deux séries de faits : Quraysh était constituée d'une tribu, elle-même subdivisée en clans, chacun composé de familles : les « cercles proches », comme dit le *Qur'ān*. Le Prophète est un fils de Quraysh. Il lui doit l'identité par laquelle il s'est présenté au monde extérieur, il considère les Qurayshites comme son peuple

(*qawm*) : « Seigneur, dit l'Envoyé, mon peuple [*qawmī*] tient ce Coran pour chose à fuir » (XXV, 30). Le *Qur'ān* parle du « cercle le plus proche¹⁶ », soit le lignage, mais utilise ailleurs le terme *rahṭ* : « n'était ta parentèle [*rahṭuka*], nous te lapiderions¹⁷ », désignant par là le clan détenteur du *tha'r* et du commandement.

Le Prophète appartenait donc à la tribu de Quraysh, au clan des Banū ,Abd Manāf et au lignage (sens plus restrictif du groupement clanique, le « cercle des proches ») des Banū Hāshim. Après avoir compulsé les sources de près, procédé à des recoupements et à des lectures critiques, nous sommes arrivés à la ferme conclusion que les ,Abd Manāf constituaient bien le clan au sens institutionnel. Le Prophète nous a servi ici de modèle social ; nous ne nous attarderons pas plus sur cet aspect.

Arrêtons-nous sur Quraysh, qui nous intéresse plus que le reste du monde tribal et sur laquelle nous disposons d'une information volumineuse.

Quraysh

Le fondateur de la tribu est Quṣayy b. Kilāb. C'est lui qui a instauré la sédentarisation sur la zone dépressionnaire (*biṭāḥ*) qui entoure la Ka,ba, lieu de pèlerinage visité une fois l'an. C'est peut-être Quṣayy lui-même qui a fondé ce rite. On peut supposer qu'un puits ou des puits existaient sur le site¹⁸. Cependant, Quṣayy n'était pas l'ancêtre de tous les clans dont il a permis l'établissement : Makhzūm ne descend pas de lui, ni Taym, ni ,Adīyy, ni d'autres qui se sont agrandis au temps du Prophète. Mais, à l'origine, la tribu était sans doute moins nombreuse. Il faudra effectuer d'autres recherches sur les ancêtres fondateurs des autres lignages qui ont proliféré jusqu'à constituer des clans.

Je ne crois pas pour ma part que les Qurayshites des *ḍawāhir*, les habitants de la dorsale extérieure aux *biṭāḥ*, soient véritablement de souche qurayshite. Il s'agit de segments annexés du temps de Quṣayy, ou plus tard, qui se seraient dotés de patriarches éponymes mythiques. Leur mode de vie diffère radicalement de celui de Quraysh. Fauteurs de *ghāra*-s, ils reprochaient aux Qurayshites de l'intérieur de La Mecque de s'en détourner¹⁹. C'était en fait des Bédouins enfoncés dans leur bédouinité, et on ne leur connaît guère de rôle notable après l'avènement de l'islam. Abū ,Ubayda b. al-Jarrāḥ lui-même

appartenait à un clan annexé sur le tard au Quraysh central.

Observons encore une fois que les clans faibles, au temps de la Prédication, revendiquaient un très lointain ancêtre qui les reliait aux clans nobles. Le *sharaf* à Quraysh est une question complexe ; nous ne sommes pas en mesure d'isoler une « maison » du *sharaf*, au sens bédouin, pour toute la tribu, soit une famille détentrice d'un pouvoir transmissible. Normalement, Quṣayy, à qui on attribue l'essentiel des institutions qurayshites²⁰ – *la rifāda*, *la siqāya*, *dār al-nadwa*, *la sidāna*, etc. –, devait être l'ancêtre de la maison dirigeante de Quraysh. Sa descendance s'étant divisée, il y aurait eu redistribution des institutions et nouveau partage des pouvoirs²¹. Il reste fort plausible que ce fut au clan des ,Abd Manāf, puis au lignage des ,Abd Shams qu'échut la direction de la tribu, grâce à leur supériorité numérique.

Lors de la guerre du *Fijār*, ce fut Ḥarb b. Umayya qui conduisit toute la tribu. Selon Ibn Ḥabīb²², après Ḥarb, qui appartenait à la génération de ,Abdullāh, père de Muḥammad, les clans se sont divisés et le pouvoir s'est éparpillé dans les clans. Notons que Ḥarb ne détenait pas à proprement parler un pouvoir institué et absolu ; il a seulement été chargé du commandement durant le *Fijār* pour un temps limité²³. Un pouvoir effectif détenu par une seule famille dirigeante pour toute la tribu semble donc chose introuvable au temps du Prophète. Mais tous les indices d'une autorité résiduelle, du moins dans les consciences, menaient à la descendance de ,Abd Shams et aux Banū Umayya. Ces derniers cumulaient en effet la noblesse récente que leur conférait la fortune commerciale, l'honneur de descendre directement de Quṣayy et d'appartenir à Banū ,Abd Manāf, clan le plus important en nombre. Abū Sufyān n'a-t-il pas repris après *Badr* le commandement détenu par son père après la disparition des anciens (*dhawū al-asnān*) de Quraysh ? Ce n'est pas non plus un fait du hasard si la première famille régnante en Islam aura été celle de Banū Umayya. Les Arabes leur reconnaissaient un statut de précellence dans Quraysh durant la *Jāhiliyya*. Ils ont eu tôt fait de le reconduire après. Les Marwāniyyūn ont d'ailleurs axé leur propagande en Syrie sur leur appartenance à la maison du Prophète, initiateur du nouveau cours historique, occultant du coup la légitimité des Banū Hāshim jusqu'à l'avènement des Abbassides.

Pour revenir à Ḥarb b. Umayya, les sources citent à vrai dire beaucoup de figures de la même génération, hommes réputés et influents mais ne descendant pas de Quṣayy : al-Mughīra et son fils Hishām de Makhzūm, ,Abdallah b. Jad,ān de Taym, etc.

Au moment de l'appel, la souveraineté sur toute Quraysh était de fait inexistante, chaque clan étant dirigé par un chef. Ces chefferies parallèles obéissaient cependant à des critères anciens, comme l'âge, ou nouveaux, comme la fortune commerciale : ainsi de al-Walīd b. al-Mughīra, d'al-,Aṣ b. Wā'il, d'Abū Uḥayḥa Sa,īd b. al-,Aṣ. Le *Qur'ān* évoque le *mala'*, ce qui laisse supposer qu'il y avait une sorte de direction collective composée des chefs de clan²⁴. Dans ce cas, ce serait une spécificité qurayshite sur laquelle il faudra revenir et qu'il faudra analyser, puisque Quraysh occupe une place centrale dans l'émergence et le développement de la Prédication à La Mecque. Il faudra également se pencher sur d'autres institutions comme le Ḥaram et le Ḥums, liées au développement du commerce. Certains historiens, anciens et contemporains, s'y sont attelés. Nous aurons à expliciter et discuter leurs conclusions.

Les liens de parenté

Selon Robertson Smith, qui a étudié ces liens de près²⁵, les Arabes n'imaginaient pas de relations sociales autres que celles de la parenté. Le social et le politique reposaient sur la parentèle. En dehors des cités frontalières sous tutelle extérieure, l'État était absent, mais le politique était présent dans le monde tribal et, à un degré moindre, à l'échelon clanique. Les notions d'autorité, d'obéissance et de guerre expriment l'omniprésence du politique dans ces organismes sociaux modelés par la parenté.

Les Arabes s'imaginaient toujours un père commun, même dans les grandes confédérations tribales. C'était évidemment une illusion. Au niveau clanique, le fait est légèrement moins illusoire. Les liens du sang sont, en revanche, véridiques dans les lignages, *a fortiori* lorsque l'ancêtre éponyme ne remonte pas très loin dans le temps.

Le cas de Quraysh est à cet égard exemplaire. Bien que la tribu soit loin d'égaliser la taille des grandes fédérations bédouines, le premier ancêtre, Fihri, est probablement fictif. Mais plus les lignages se resserrent, plus la généalogie gagne en vraisemblance historique. Les groupes claniques les plus grands et les plus puissants revendiquaient généralement un ancêtre assez rapproché dans le temps : c'est le cas de Makhzūm, de Zuhra et des clans descendant de Quṣayy comme ,Abd al-Dār, ,Abd al-,Uzzā, ,Abd b. Quṣayy et ,Abd Manāf. *A contrario*, les clans plus faibles, eux, revendiquaient des ancêtres très lointains.

La question des noms et des filiations généalogiques débouche nécessairement sur une configuration segmentaire. Un jour ou l'autre, les fils et les petits-fils se séparent de leurs lointains cousins. Du coup, le groupe se dote d'une généalogie resserrée et d'un ancêtre identifiable. La segmentation correspond à un moment de développement et de restructuration. L'aïeul auquel s'identifie le clan est censé avoir joué, dans ce cas, un rôle social éminent qui fait de lui une référence lumineuse garante de l'unité. À moins que les descendants de cet aïeul, après s'être affirmés dans le clan, n'aient projeté leur jeune gloire sur lui en le parant de toutes les vertus. Ainsi peut-on noter que les clans dirigeants de Quraysh descendaient d'ancêtres appartenant à la génération de Quṣayy ou à celle de ,Abd Manāf, voire à une génération plus proche lorsque le clan s'organisait, s'autonomisait et exhibait une identité forte.

L'importance numérique joue, de toute façon, un rôle décisif dans la formation des groupes lignagers patrilineaires (*aṣaba*). Et lorsque les clans faibles sont amenés à s'imaginer un ancêtre lointain, l'ancienneté convoquée vise vainement à compenser l'hypothèque de la faiblesse numérique. Ainsi va la loi lignagère : le clan se divise en lignages appelés eux-mêmes à devenir un jour des clans.

L'islam est venu précisément mettre un terme à ce processus segmentaire. Le Makhzūmī restera désormais fils de Makhzūm, et de même pour les Zuhri, les Taymī, etc. L'islam victorieux a stoppé net l'inflation généalogique et l'a figée. Le phénomène va s'étendre aux tribus et clans bédouins grâce à la sédentarisation dans les *amṣār*, impulsée par les conquêtes. Le *Dīwān* de ,Umar a ainsi pérennisé le tableau généalogique existant. Un siècle et demi ou deux siècles plus tard, à l'époque d'al-Rashīd, par exemple, les grands lignages qurayshites ont commencé à se référer aux grandes figures de l'islam parmi les leurs : on dira désormais al-Lahabī en référence à Abū Lahab, al-,Abbāsī pour les petits-fils d'al-,Abbās, al-,Umarī pour ceux de ,Umar, al-Zubayrī pour ceux de Zubayr. L'appellation Hāshimī, plus élargie, sera élaborée pour faire pièce à Umawī, Ṭālibī ou ,Alawī²⁶. Là encore, les clans bédouins vont prendre le même pli : ainsi, le lignage de Muhallab des Azd se désignera par Muhallabī. L'islam a maintenu les structures tribales et claniques existantes dans la péninsule comme dans les *amṣār* ; il n'eut pas besoin de les effacer, mais il est devenu le lien unificateur suprême, annexant, supprimant parfois les segments et recyclant l'ensemble lors des mobilisations militaires et de la redistribution du ,aṭā' (pension militaire).

Mais, tout au long de l'époque umayyade et de la première époque abbasside, le cadre tribal et clanique restait prégnant et conditionnait encore les relations

entre les hommes. La coutume de la *diyya* et les luttes intertribales pesaient encore sur ces relations. On n'en était cependant plus à l'époque préislamique, où toute l'organisation sociale reposait sur le système tribal et clanique, et où l'individu ne devait son existence et ne pouvait la sauvegarder que par et dans le clan. Le cadre tribal et clanique était, en un mot, vital et nécessaire.

La tribu et plus encore le clan étaient des institutions dont les fonctions sociales étaient précises et relativement connues. Le lignage, formation de transition vers le clan, avait un impact plus immédiat sur l'homme dans la mesure où il se fondait sur des rapports biologiques, sur la force des pulsions vitales communes. Les clans de Quraysh étaient proches de ce type du fait de leur petite taille. En cela, ils constituaient les unités sociales fondamentales.

Aucune société humaine n'échappe au lien biologique, mais les sociétés primitives ou archaïques reposent tout entières sur ces liens nettement plus complexes. La paternité, les relations matrimoniales, la filiation, la fratrie, le cousinage maternel ou paternel, la séparation masculin/féminin : autant de rapports déterminants. Non seulement parce qu'ils structurent le monde social, mais aussi parce qu'ils conditionnent d'autres institutions : le *walā'* (lien de clientèle), l'adoption, le *ḥilf* (alliance), le *jiwār* (lien de protection), tous ces rapports non biologiques fonctionnent en prenant le lien du sang pour modèle.

La parenté, comme chacun sait, est au fondement de l'anthropologie, parce qu'elle offre un angle idéal pour approcher l'homme, la structure de son esprit et ses représentations des relations humaines dans ce qu'elles ont d'essentiel. Les réseaux de parenté – au-delà des spécificités – sont fondamentalement du même type dans toutes les sociétés premières. Toutes font intervenir les notions de paternité et de maternité, l'alliance matrimoniale, les liens du sang comme la fraternité ou la demi-fraternité. L'engouement des modernes pour l'étude des sociétés « primitives » est-il autre chose qu'une quête de ce qu'il y a d'universel dans l'esprit humain, dans l'espace et dans le temps, de ce qui constitue l'unité profonde entre les hommes, celle-là même qui les élève au-dessus de la condition animale et leur permet de se réaliser en tant qu'hommes ?

Le passage de la nature à la culture, constitutif de la vie en société, apparaît clairement dans les coutumes matrimoniales, tout particulièrement dans les tabous et interdits qu'elles colportent. L'acte et le cérémonial du mariage traduisent de ce point de vue le dépassement de la simple relation biologique et le consentement à l'échange entre les groupes humains, où qu'ils soient. Les normes qui fixent les interdits peuvent varier d'une culture à une autre, mais la

notion d'inceste (*maḥārim*) est présente²⁷ dans toutes les sociétés humaines.

On entend par inceste l'interdiction de contracter mariage et, plus généralement, d'avoir des relations sexuelles avec certains membres de la parentèle. Les anthropologues sont intarissables sur l'origine et les causes de cet interdit : est-il motivé par la cohabitation depuis la tendre enfance ? Procède-t-il de la crainte de voir les liens biologiques²⁸ déboucher sur la formation de grandes communautés repliées sur elles-mêmes et hostiles aux autres ? Est-ce enfin le désir d'échange qui le fonde ? L'échange des femmes est assez proche de celui des marchandises ou de tout autre troc. Quoi qu'il en soit, ce que l'on observe dans l'Arabie de la *Jāhiliyya* est vérifiable en Australie aussi bien que chez les Indiens d'Amérique au XIX^e siècle, et peut-être également observé dans toutes les civilisations anciennes, comme de nos jours et dans toutes les sociétés. Ce tabou-là ne souffre pas d'exception. Il obéit à des règles susceptibles d'analyse, comme toutes les expressions de l'inconscient collectif millénaire : la structure des langues, les rituels religieux, *etc.*

Les orientalistes qui se sont penchés sur cette question anthropologique importante entre toutes, surtout Wellhausen²⁹, Robertson Smith et Goldziher³⁰, ont diagnostiqué une société arabe endogamique, à quelques exceptions près. C'est là une erreur flagrante. Le contresens tient au fait qu'ils considèrent la tribu à l'intérieur de laquelle se nouent les liens de mariage comme une entité de sang. Nous avons vu qu'elle l'était tout au plus symboliquement. En fait, les unités qui encadrent les coutumes matrimoniales et l'inceste sont les suivantes : la famille nucléaire composée du père, de la mère, des fils et des filles, s'élargissant aux parents collatéraux : oncles et tantes paternels et maternels. Voilà l'unité biologique de base. Au-dessus, il y a le lignage, relié à un ancêtre proche dans le temps, avons-nous précisé, comme les Banū Hāshim, Banū ,Abd al-Muṭṭalib, Banū Umayya dans le monde qurayshite que nous connaissons bien grâce aux ouvrages généalogiques. En surplomb du lignage se tient le clan, unité vivace dont la réalité se distingue de la tribu, aux frontières plus problématiques. Les stratégies matrimoniales et la notion d'inceste sont liées à ces unités concentriques fondées sur les liens du sang. Ces liens ne concernent pas la tribu au sens large, qui apparaît dès lors comme un espace anthropologique d'exogamie. Est en effet exogamique dans Quraysh, selon nous, tout mariage contracté en dehors de la famille, du lignage et du clan. Les interdits ont précisément pour fonction d'inciter les individus à se marier hors du cercle de l'inceste.

L'espace matrimonial peut s'élargir ou se resserrer en fonction des interdits. Quant aux mariages en dehors de la tribu, ils ont sans doute existé dans un passé lointain, chez les premiers ancêtres. Mais les exceptions à la règle exogamique semblent avoir toujours été présentes, comme le rapportent les écrits généalogiques³¹.

S'agissant de Quraysh, les mariages extratribaux étaient relativement fréquents : avec des conjoints issus de Kināna, Khuzā'a, Āmir b. Ṣaṣa'a, Khath,ām... Ainsi, même en admettant l'endogamie au sens élargi postulée par les orientalistes, le fait exogamique était réel, un grand nombre de mariages étant contractés à l'extérieur de Quraysh. Nous manquons certes de données quantitatives qui nous permettraient de juger s'il s'agit là d'une exception ou d'une règle. Un dépouillement systématique des ouvrages de généalogie et également de *Sīra* pour dégager des projections statistiques nous fait encore défaut. En attendant, on peut présumer que les mariages qurayshites, à l'intérieur comme à l'extérieur de la tribu, obéissaient moins aux règles régissant l'inceste qu'à des facteurs économiques. Les tribus avoisinantes accordaient leurs filles aux Qurayshites en raison de la fortune et de la noble descendance de ces derniers parmi les Arabes du Ḥijāz.

Les conclusions orientalistes, de Lammens à Wellhausen, sont à la limite pertinentes pour les tribus bédouines, mais en aucun cas pour Quraysh, où l'inceste et les règles encadrant les mariages s'appliquaient au clan, au lignage et à la famille. Mais, encore une fois, les études statistiques et quantitatives n'ont été effectuées ni par les orientalistes ni par les historiens arabes modernes. Force est en tout cas d'admettre que la société qurayshite de la *Jāhiliyya* institua des unions exogamiques compte tenu d'une conception particulière de l'inceste, c'est-à-dire hors du clan et plus encore du lignage.

Par hypothèse, cette règle ne connaissait pas d'exception, tant elle pesait sur l'individu et la collectivité. Plus les liens du sang étaient rapprochés, plus infranchissables étaient les tabous. Il était impensable pour l'homme d'épouser sa mère, sa sœur ou sa fille. Voilà la première évidence.

Plus largement, par mariage exogamique, nous entendons aussi bien les mariages hors de la tribu – relativement fréquents – que les mariages hors du clan – plus fréquents – ou que les mariages hors du lignage – ce qui était la règle intangible. Nous sommes en mesure de l'affirmer pour ce qui concerne Quraysh, qui nous est connue grâce aux livres de *Ansāb* et aux détails qu'ils fournissent incidemment sur les mères. Chaque fois qu'une personne est mentionnée, homme

ou femme, son nom est suivi de celui du père, mais aussi de celui de la mère et du père de la mère³². Il arrive même que la généalogie soit poussée plus loin. Outre l'importance accordée à la maternité dans l'antéislam, ces indications sont précieuses pour comprendre les normes et les tabous matrimoniaux. En règle générale, l'inceste concerne les parents les plus proches, ce à quoi on pouvait s'attendre, mais aussi et surtout le lignage et le clan, comme nous l'avons souligné à maintes reprises.

Qu'est-ce que tout cela signifiait au temps du Prophète ? Qu'un Hāshimite n'épousait point une femme de son lignage, ni un Umawī, une du sien. Plus : qu'un ,Adawī, qu'un Makhzūmī, s'abstenaient de prendre femme au sein de leurs clans respectifs. Nous disposons là-dessus de plusieurs exemples probants. Il convient aussi de noter que les tabous claniques étaient encore plus fréquents chez les générations les plus reculées.

La mère de Muḥammad appartenait au clan de Zuhra, sa femme, à celui de Asad b. ,Abd al-,Uzzā. Son grand-père ,Abd al-Muṭṭalib avait deux épouses, l'une de Zuhra, l'autre de Makhzūm. La mère de ,Umar appartenait elle aussi à Makhzūm et non à ,Adīyy, clan du futur calife. On peut multiplier les exemples pour s'apercevoir que les cas d'endogamie apparaissent comme autant d'exceptions. Abū Sufyān a bien épousé Hind, fille de ,Utba b. Rabī,a de ,Abd Shams ; mais il s'agissait de secondes noces après dissolution des premières. Sans compter que ,Utba n'appartenait pas vraiment au lignage de Umayya, mais lui était relié par l'ancêtre commun ,Abd Shams. En réalité, à la veille de l'islam, les lignages avaient tendance à se complexifier, tendance qui s'est encore affirmée après. En l'occurrence, celui de Umayya s'autonomisait par rapport à ,Abd Shams. Le mariage de Abū Sufyān se présente ainsi comme un acte d'émancipation du vieux lignage et de consécration d'une nouvelle unité lignagère esquissée déjà du temps de Ḥarb, son père.

À vrai dire, le clan est une réalité variable : on est de ,Abd Shams les jours ordinaires, mais de ,Abd Manāf dès lors que survient le *tha'r*, le *witr* ou la *diyya*, choses assez lourdes à assumer par une modeste unité clanique. On assiste alors à la résurgence du clan au sens élargi, consacré par les générations successives. Une génération après l'avènement de l'islam, Mu,āwiya, fils de Abū Sufyān, se chargera de venger ,Uthmān contre son cousin hāshimite, appartenant lui aussi à ,Abd Manāf. La question reste ouverte : le mariage de Abū Sufyān est-il venu défier un tabou, s'agit-il d'une simple exception, ou alors l'interdit est-il devenu caduc parce que le lignage des Banū Umayya était en passe de se transformer en clan ?

On s'en tiendra au constat : les exceptions sont rares lorsque les liens du sang sont stables, et les tabous tombent lorsque le clan tend à s'élargir. S'agissant des épousailles plus anciennes à l'intérieur des clans mentionnés par les livres de généalogie, elles s'expliquent soit par la faiblesse des liens claniques, soit plus probablement par la méconnaissance par les auteurs des vieilles unités claniques marginales ; ils ont alors tendance à combler les vides sans discernement.

Venons-en maintenant au mariage contracté avec la cousine paternelle, qui s'est répandu après l'islam tant et si bien que les anthropologues iront jusqu'à parler de « mariage arabe ». Dans l'antéislam, ce type de mariage, tout comme celui avec les filles des oncles ou tantes maternels, était considéré comme incestueux à Quraysh. Le vieux tabou est tombé en désuétude après l'islam, alors que l'Église chrétienne l'a maintenu. Le *Qur'ān* a procédé à un réaménagement de l'inceste, sériant et précisant les interdits : « *Prophète, nous te rendrons licites tes épouses, auxquelles tu as donné leur douaire ; et les droites propriétés au titre du butin que Dieu t'accordera, et les filles de tes oncles maternels et tantes paternelles et qui ont fait exode avec toi.* » Dans le même verset, on lit : « *Nous savons bien quelle obligation Nous leur avons imposée quant à leurs épouses et leur droite propriété* » (*Al-Nisā'*, Les Femmes, IV, 23).

À mon sens, ce verset ne s'adresse pas uniquement au Prophète, sauf le passage concernant les femmes qui lui ont fait don de leur personne (entendre : sans exiger de dot). Le mariage avec les cousines est scellé par l'exode, en signe de dévotion à Dieu et à son Prophète, ce qui s'explique par la situation où se trouvait la religion naissante. En tout état de cause, un autre verset fixant les interdits matrimoniaux, explicite et détaillé, ne mentionne pas les cousines (*Al-Nisā'*, *ibid.*). L'interdit était vraisemblablement déjà levé. Ce qui est certain, en revanche, c'est que cet interdit existait auparavant, sans exception aucune. Le verset visé réduit l'inceste à un cercle restreint de proche parenté, alors que par le passé ce cercle englobait les cousines paternelles et maternelles ainsi que les descendantes du même lignage, voire du même clan, que ce soit de manière explicite ou implicite.

L'islam est venu assouplir ces tabous anciens, rationaliser des interdits inconscients, établir le choix délibéré là où régnait la logique interne astreignante de la parentèle. Dans le même ordre d'idées, l'islam a levé aussi quantité d'interdits relatifs à la nourriture en se montrant plus libéral que ce qui a trait aux fils d'Israël, par exemple.

La question des cousines dans les relations matrimoniales éclaire l'histoire de

Zaynab telle qu'elle est relatée dans le *Qur'ān*³³. Les sources, relayées par nombre d'orientalistes, dont Montgomery Watt, évoquent une amourette assez triviale³⁴. Le Prophète connaissait Zaynab depuis belle lurette ; elle était sa cousine et faisait partie des premières croyantes. C'est même lui qui l'a mariée à son fils adoptif, Zayd b. Ḥāritha. Que ne l'avait-il épousé lui-même, s'il était saisi par sa beauté, comme en témoigne indirectement le *Qur'ān*³⁵ ? Il ne l'a pas fait, justement parce qu'elle était sa cousine « germaine », avant que le *Qur'ān* ne lève le tabou pour le Prophète comme pour tous les croyants.

Cette histoire comporte un autre volet non dénué d'importance : le Prophète va se voir priver de toute paternité, conformément au principe selon lequel la Prophétie n'est pas transmissible. Conséquence secondaire : le contrat d'adoption si répandu pendant la *Jāhiliyya* est lui-même devenu caduc. Cette réforme visait à remettre de la clarté dans l'appartenance parentale. Dans la même sourate d'*Al-Aḥzāb* (Les Coalisés), le *Qur'ān* a écarté les bénéficiaires de la fraternisation opérée à Médine (*mu'ākhāt*) du droit à l'héritage, le ramenant à la seule parenté naturelle : « *Les parents naturels ont priorité réciproque, d'après le Livre de Dieu, sur les croyants avec ceux de l'exode. Agissez toutefois selon les convenances envers ceux à qui vous lie un rapport de clientèle* » (*Al-Aḥzāb*, les Coalisés, XXXIII, 6).

Il découle de ce qui précède que la culture préislamique multipliait les interdits, dans le mariage par exemple, dans le souci de préserver la précellence du lignage et du clan sur l'individu, et la prégnance de la règle patrilignagère (les agnats), dans l'héritage par exemple ; on aura à y revenir. Ces contraintes sont à l'occasion relayées par des institutions complémentaires comme l'alliance, la clientèle, l'adoption. Les hommes de la *Jāhiliyya* avaient recours à d'autres procédés compensatoires pour atténuer la rigueur des règles matrimoniales : des relations sexuelles plus ou moins institutionnalisées ont été imaginées. Les *Fuqahā* en mentionnent différentes formes sous diverses appellations. L'islam les a toutes abolies, mais le *Qur'ān* ne cite que la pratique de la *mukhādana* (sorte de débauche « légale ») (*Al-Nisā'*, Les Femmes, IV, 25).

Le patrimoine islamique est plus proluxe et mentionne plusieurs types d'« épousailles » : les *istibḍā'*, *musāhāt*, *badl*, *mut*, *a*, *ḍayzan*, *raḥṭ*, *ḍimād*³⁶, *sirr*. La prostitution entraine aussi dans les catégories juridiques (*ṣawāhib al-ra'yāt*)³⁷. Toutes ces pratiques sont archaïques et avaient peut-être cours encore chez les *Badw* et, à un degré moindre, à Médine.

En tous les cas, il s'agit de pratiques sexuelles reconnues et réglementées. Leur

existence dénote à la fois la liberté relative accordée aux femmes de disposer de leur corps, évidemment une grande permissivité au profit des hommes, et l'existence de garde-fous destinés à atténuer les effets de la possessivité et de la jalousie. Mais, par-dessus tout, c'est la préservation des liens du sang qui semble motiver la multiplication des pratiques compensatoires.

En effet, la *mukhādāna* consistait, pour la femme, à prendre un amant plus ou moins reconnu ; dans le *ḍimād*, elle en a même plus d'un. L'*istibḍā'* est l'autorisation accordée aux femmes par leur époux de copuler avec un autre homme juste pour enfanter un héritier de belle allure ou de constitution robuste. Le *badl* est une manière d'« échangeisme » avant la lettre pour le pur plaisir des protagonistes. La signification de ce dispositif parallèle est double : d'un côté, la confirmation d'une liberté relative accordée aux femmes, de l'autre, l'assimilation de la sexualité féminine à un simple échange inaccessible au scandale. S'agit-il là d'une survivance de mœurs primaires du néolithique, ou est-ce l'infériorité numérique des femmes qui explique cette permissivité, les grands interdits participant d'un dispositif culturel socialement adapté ? Il y a là certainement une revanche de la nature sur la censure culturelle, du moins chez les *Badw* et les hommes de petite condition : la culture est le propre des tribus nobles et, en leur sein, des aristocrates. Au reste, cette dialectique de la nature et de la culture touche toutes les sociétés humaines, y compris de nos jours.

Toutes ces pratiques sexuelles ont une fonction sociale et permettent aux petites gens³⁸ de la *Jāhiliyya* de satisfaire leurs appétits sexuels en contournant les tabous et les contraintes matérielles : le douaire, dot qui a fait des femmes une marchandise onéreuse, n'est pas à la portée de tous.

Enfin le déséquilibre démographique entre hommes et femmes n'est pas exclu en raison de la pratique du *wa'd* (l'enterrement des nouveau-nés de sexe féminin). Selon Jāhīḍ, Quraysh aurait banni cette pratique, mais rien ne prouve que le reste des Arabes, en particulier les Bédouins, y avaient eux aussi renoncé. Le *Qur'ān* nous décrit le père arabe accablé par la naissance d'une fille³⁹ : « *Son visage noircit, il suffoque* » (XLIII, 17), hésitant entre enfouir le nourrisson sous terre ou le garder. La condamnation coranique de cette coutume est sans appel. Et pour cause : ce crime, totalement irrationnel, affectait aussi l'équilibre social et démographique. Si la coutume avait été plus répandue, la sexualité et la reproduction mêmes auraient été directement menacées. Certes, les raids et les rapt de femmes jouaient un rôle de rééquilibrage en ce qu'ils permettaient de satisfaire les besoins sexuels, de compenser le déficit de la démographie

féminine et le coût du mariage.

Rares, les femmes étaient enclines à la liberté sexuelle. Elles aimaient les hommes de belle allure, le clamaient ouvertement et n'hésitaient pas à prendre l'initiative, nous disent les sources. Au surplus, dans la société médinoise par exemple, les femmes demeuraient chez leurs parents même après le mariage, dédaignant le logis conjugal et gardant avec elles leur progéniture. La figure de l'« époux visiteur », récurrente dans l'anthropologie des sociétés primitives, était aussi médinoise. Abū Bakr résidait à la périphérie de Médine chez sa femme *anṣāri-e*⁴⁰. De même, selon les sources, ,Abd al-Muṭṭalib vivait chez sa mère, des Khazraj, à Yathrib, jusqu'à ce que son oncle paternel l'eût emmené avec lui à La Mecque⁴¹. Il s'agit là d'une légende forgée par les *anṣār*, mais elle n'en est pas moins significative : l'enfant restait avec sa mère. Vestiges d'un vieux matriarcat ? Certains historiens l'affirment. Notons que si Abū Bakr et ,Umar ont épousé des femmes des *anṣār* après l'émigration, le Prophète n'en fit rien. Il n'a épousé que des Qurayshites ou des esclaves de guerre. Il a même épousé Umm Ḥabība de Umayya, de Banū ,Abd Manāf, c'est-à-dire de son propre clan. Entre-temps, l'islam avait aboli l'interdit préexistant.

La prédilection prophétique pour les femmes de Quraysh ne doit pas être prise pour une loi. D'abord parce que beaucoup de Qurayshites épousaient des femmes non qurayshites de Kināna, Kūzā,a, Banū ,Āmir b. Ṣa,ṣa,a, comme on l'a évoqué précédemment. La proportion des épousailles externes grandissait de génération en génération. Du côté des femmes de Quraysh, on assistait à la même tendance, si l'on en croit les textes sur le Ḥums incluant les clans descendant de femmes qurayshites. Il s'est agi là d'une stratégie matrimoniale d'ordre politique.

Il n'empêche que la plupart des relations matrimoniales à l'époque du Prophète se nouaient dans Quraysh à l'intérieur de la tribu. Témoin le fait que Quraysh n'était, deux ou trois générations auparavant, qu'un simple clan, lequel s'est métamorphosé en une tribu dont les membres se connaissaient les uns les autres et cohabitaient dans un petit espace. Les clans étaient, de par leur coexistence même, appelés à contracter des alliances matrimoniales à l'intérieur de la tribu, et parce que les liens du sang s'étaient distendus. Ainsi, la parenté entre Muḥammad et Khadīja remonte au grand ancêtre commun Quṣayy. À supposer même que les alliances intratribales relèvent de l'endogamie diagnostiquée par les orientalistes, il faut observer que le fait tribal référait à l'époque à des unités élargies vivant sur de vastes espaces dont les membres n'étaient pas liés par une

parenté effective.

Si endogamie il y avait, elle n'était pas ritualisée ni soumise aux règles du licite et de l'illicite. Reste que cette société arabe était structurellement une société patriarcale et masculine : c'est le père qui marie ses fils et ses filles, et c'est à lui, à son père et à ses aïeux que la descendance en ligne masculine s'identifie.

L'identité des individus procède donc du parent mâle, sauf à suivre les généalogistes qui ont cru déceler des ancêtres éponymes femmes, comme Rabī'a ou Kināna. Cette antique ascendance est probablement mythique⁴². Plus important est le rôle de la ,*aṣaba* (la parenté patrilinéaire) dans le *tha'r* ou l'héritage. Le *ta,ṣīb*, institution agnatique, concerne les oncles paternels, les cousins paternels, les lointains cousins inclus dans le cercle lignager ou même clanique. Ceux-là étaient inclus dans l'obligation de vendetta, de *diyya* (prix du sang), de rançon pour les parents captifs, et seuls les hommes héritaient de leurs frères et de leurs cousins, à l'exclusion des épouses. Le droit islamique a au demeurant gardé des traces du *ta,ṣīb*. La ,*aṣaba* concernait d'une certaine manière la femme : c'est vers son père ou ses frères qu'elle se retournait en cas de divorce ou de veuvage. Ce sont eux qui la recueillaient, la remariaient et, le cas échéant, se chargeaient de la rendre à son ex-mari.

Le *Qur'ān* a fait le tri dans cette tradition. Dans sa codification des relations humaines, en l'espèce matrimoniales, il a souvent recours à la notion de *ma,rūf*, dérivé du substantif ,*urf* (pluriel : *a,rāf*), qui réfère aux coutumes et implicitement aux *bonnes* coutumes, au bien reconnu. Notion sociologique, le *ma,rūf* a aussi une connotation éthique.

Les mariages reflétaient la hiérarchie sociale, les disparités économiques, la noblesse ou la basse extraction. Les clans, les lignages, les individus, ne partageaient pas la même condition chez les *Badw* comme chez Quraysh. Les différences sociales pouvaient référer à une vieille gloire ou à une noblesse récente, mais aussi à la fortune : l'introduction du commerce à Quraysh devait cristalliser de nouvelles différenciations liées à l'argent.

Les transactions matrimoniales et les échanges de femmes étaient contractés le plus souvent entre un lignage et un autre, ou entre un clan et un autre, rarement entre individus, mais le statut social n'était jamais évacué. Ce principe régit toutes les sociétés historiques postprimitives. Le tabou n'y est plus le seul critère d'échange.

La femme de ,Abd al-Muṭṭalib était de Makhzūm, celle de ,Umar également,

celle de Abū Lahab de ,Abd Shams (le clan des Banū Hāshim était en cours de formation à l'époque). La *Sīra* insiste sur le fait que Muḥammad, l'orphelin, n'a pu épouser Khadīja que parce qu'elle le voulait bien. Certaines sources évoquent le refus du père de Khadīja – déjà mort, en fait –, ou alors de son oncle. Cette union est de toute façon décrite comme difficile à nouer⁴³ : une femme noble et fortunée, vers l'an 600 apr. J.-C, ne pouvait épouser un orphelin désargenté que parce qu'elle lui était fortement attachée. Certes, elle était divorcée et veuve, et lui était célibataire ; elle était âgée (40 ans), il était dans la fleur de l'âge (25 ans) ; de surcroît, il était son employé. Ce que la *Sīra* a oublié, c'est que le critère social ne tenait pas uniquement à la fortune, malgré son importance grandissante, mais aussi à la noblesse du lignage. Les Banū Hāshim étaient peut-être en pleine déchéance sociale, mais ils n'en descendaient pas moins de ,Abd Manāf.

M. Watt, tout à son idée de l'importance du facteur économique dans le modelage du paysage social à Quraysh, abonde dans le sens de la *Sīra* et insiste sur l'importance des critères de fortune dans les relations matrimoniales. Pour rester sur le plan anthropologique, les situations à Médine et à La Mecque étaient-elles comparables ? Rappelons que le *Qur'ān* a légiféré dans le sens de la limitation de la ,*aṣaba* en instituant des obligations religieuses nouvelles dans l'héritage. Or, à Yathrib, il y avait à l'époque médinoise beaucoup de croyants, contrairement à La Mecque.

Pour commencer, quelle était la situation des femmes à La Mecque ? Celle des jeunes filles était-elle différente de celle des femmes (mariées ou divorcées), comme en décidera plus tard le *Fiqh* ? Comment Khadīja a-t-elle pu accumuler sa fortune alors que la loi patrilinéaire captait aussi bien l'héritage du père que celui de l'époux ? À moins que la ,*aṣaba* n'ait eu tendance à décliner à La Mecque et pas à Médine ? Les femmes de vieille noblesse avaient-elles un statut à part ? Autant de questions qui restent ouvertes.

On a vu que le patriarcat arabe supposait la vénération des pères et la préférence pour les enfants mâles. D'ailleurs, l'opposition au Prophète s'appuyait sur un argument central : le projet novateur de Muḥammad bafouait l'héritage sacré des pères de Quraysh. Le *Qur'ān* dit à ce propos : « *Nous avons trouvé nos pères constituant une communauté, et nous nous guidons bien tant que nous suivons leurs traces* » (*Al-Zukhruf*, Les Enjolivures, XLIII, 22). La croyance aux pères était constitutive du groupe. Transmetteurs du patrimoine culturel, les pères sont ontologiquement à l'origine du fait social tribal. Au point que, s'appuyant sur le verset « *La piété ne consiste pas à tourner votre tête du levant*

au couchant » (La Vache, II, 177), certains orientalistes⁴⁴ en ont conclu que Quraysh cultivait le culte des ancêtres. Nagel imagine même une curieuse liturgie : des Qurayshites se mettant face au couchant ou au levant et agitant la tête ou tout le corps. Il s'agit là d'un contresens sur le mot *birr*, qui réfère, dans l'usage coranique, à la piété et à la fidélité dues au père et à la mère. Par exemple : « *être pieux envers ma mère* » (*Maryam*, Marie, XIX, 32). Cette piété confine au culte, mais elle n'est nullement un acte d'adoration religieuse. Du moins elle ne l'était plus. Si l'on devait chercher un équivalent au *birr* en latin, ce serait *pietas*.

Certes, beaucoup de civilisations, grandes ou petites, ont connu ce culte des ancêtres : en premier lieu la Chine confucéenne, mais aussi l'Inde et les premiers Romains. La civilisation arabe n'en était pas là. Elle était moins stable et moins complexe. Dans le même sens, l'idée de présence de l'esprit des pères n'avait pas cours dans l'espace arabe. Les esprits, c'étaient les génies (*jinn*), c'est-à-dire des divinités déchues et perverties. Le prétendu culte était en fait tout autre chose : un sentiment fait de vénération, de remémoration, de loyauté envers les pères : « *Après vous être acquittés de vos rites, rappelez le nom de Dieu, comme vous faites de celui de vos ancêtres, voire d'un rappel plus intense* » (*Al-Baqara*, La Vache, II, 200). Il s'agit là d'une sorte de sentiment religieux sans conséquences culturelles ou rituelles, comme en Chine.

S'agissant de la nécessité pour les pères d'avoir des enfants mâles, posture éminemment patriarcale, elle revêt plusieurs significations. Les fils étaient censés perpétuer la mémoire du père, la défendre contre l'oubli si dommageable pour la cohésion du lignage. D'autre part, dans des sociétés impitoyables, les fils sont les protecteurs de la famille, alors que la figure féminine, de par son genre même, est toujours source de honte. Celui qui n'avait pas d'enfant(s) mâle(s) ou les avait perdus était dit *abtar* : celui dont la descendance est rompue, mutilée. La métaphore avilissante renvoyait aux animaux auxquels on coupait la queue : « *Qui te veut du mal, le mutilé (abtar), c'est lui* », dit le *Qur'ān* (*Al-Kawthar*, L'Affluence, CVIII, 3).

La précellence des mâles procède des structures sociales et mentales dominantes dans toutes les civilisations prémodernes (la Chine, l'Inde, le monde musulman). La fréquence du recours à l'adoption à Quraysh prend tout son sens dans ce contexte. J'insiste sur Quraysh parce que les sources sont muettes sur le monde bédouin. L'adoption, abandonnée dans le monde musulman à cause de l'interdit coranique, est un phénomène connu des premiers Romains : la dynastie des Antonins est constituée de fils adoptifs des empereurs. Le culte des ancêtres

masculins chez les Chinois ne pouvait, de son côté, que favoriser les adoptions d'enfants mâles.

Les institutions paramatrimoniales évoquées plus haut, l'adoption, la fratrie, l'alliance, l'allégeance (*walā'*), sont autant de pratiques volontaires, culturelles. L'idée selon laquelle les Arabes cultivaient la pureté de la descendance et de la proche parenté paraît dès lors excessive. Certes, il s'agit de pratiques mimétiques où les liens biologiques sont projetés dans l'ordre symbolique, où la volonté et la psychologie remplacent, en le sublimant, l'ordre naturel. Le fils adoptif était chéri autant que le fils biologique. Il bénéficiait du droit à l'héritage et de toutes les règles patrilinéaires. Autant que les enfants biologiques, il était, en retour, tenu de respecter les interdits matrimoniaux. Il prenait le nom de son père adoptif ; c'est d'ailleurs pour cela qu'on disait d'eux : « les *ad,yā'* ». Désignation parfois malveillante, mais pas toujours. Le terme *ad,iyā'ikum* (vos prétendus fils), utilisé par le *Qur'ān* (*Al-Aḥzāb*, Les Coalisés, XXXIII, 4), ne connote, en l'occurrence, aucun mépris.

Ces nuances étant précisées, la préférence pour le fils biologique n'en demeure pas moins la règle à l'intérieur du clan. Ce dernier est dit « issu de l'âme » de ses géniteurs et donc de pure appartenance. Expression qui dit tout sur l'importance du véritable lien du sang.

Le statut du *mawlā* (affranchi, client), lui, est inférieur à celui du fils adoptif, même s'il intégrait lui aussi le clan comme membre à part entière. Tout lien à une personne, quelle qu'elle fût, passait en effet par le clan. On disait cependant du *mawlā* qu'il était « gratifié », allusion à la grâce qu'il devait au maître qui l'avait affranchi. Zayd b. Ḥāritha était ainsi désigné, car il ne faut pas oublier qu'il avait le statut de *mawlā* avant que d'être adopté par Muḥammad. Zayd n'était d'ailleurs pas le seul dans ce cas.

La filiation adoptive passait parfois par le *walā* comme un second degré de légitimité. Mais ce n'était pas le seul mode. Dans la plupart des cas, l'homme adoptait les fils d'une femme épousée après la perte d'un premier mari. D'autres cas d'adoption existaient. Les sources en fournissent maints exemples. Le cas de Zayd est bien connu : il était l'esclave de Khadija avant de devenir *mawlā* de Muḥammad, qui l'adopta, puis répudia l'adoption après la descente du verset l'interdisant. On peut citer aussi l'exemple de Sālim, *mawlā* d'Abū Ḥudhayfa, ou celui de Muqḍād b. al-Aswad⁴⁵. Le poète Ḥassān b. Thābit fait de son côté des allusions perfides à la généalogie d'al-Walīd b. al-Mughīra, un *sharīf* de Makhzūm qui n'aurait été qu'un adopté de basse extraction⁴⁶. Le genre *hijā'* (art

poétique de l'injure) est pratiqué moins pour répercuter des vérités insultantes que pour jeter le doute sur certaines filiations. Le procédé, repris par les généalogistes, consiste à décliner une descendance suivie de la nuance : « on dit aussi... »

Le paradoxe de l'adoption est là : la préférence sociale pour les fils biologiques vrais et la propension à s'attacher aux fils adoptifs. Dans les deux cas, c'est la précellence de l'enfant mâle qui dictait la conduite.

Attardons-nous un peu sur le cas de Sālim, un croyant et un *qāri'* (récitant du *Qur'ān*) très respecté. Après l'abolition de l'adoption par le *Qur'ān*, sa mère est venue se plaindre auprès du Prophète, lui assurant qu'elle et son mari Abū Ḥudhayfa, privés de fils, vouaient un amour vrai à Sālim et le considéraient comme un enfant né de leur flanc. Le Prophète lui conseilla alors de l'allaiter, même s'il n'était plus un nourrisson. L'enfant de lait étant reconnu par l'islam, la filiation fut avalisée. Le souci de préserver les relations humaines permet ainsi de contourner les interdits, fussent-ils coraniques. Un anthropologue assez audacieux en conclut que le cas de Sālim traduit une résurgence matriarcale⁴⁷, la filiation maternelle l'ayant, en la circonstance, emporté sur la patrilinéarité.

À ce propos, il convient de rappeler que les Arabes accordaient une grande importance, sur le plan sentimental, au lien avunculaire maternel. La vieille tradition de solidarité associait les oncles maternels à la *nuṣra*, à la protection (Quṣayy, puis ,Abd al-Muṭṭalib). Plus généralement, l'usage distinguait *ūlī al-aṣaba* (la parenté patrilinéaire) et les *ūlī al-arḥām* (cognats). Celui-ci, qui désigne littéralement la parenté utérine ou matricielle, avait aussi un usage extensif : les parents en général. Cette distinction sera répercutée plus tard par le *Fiqh*, véritable mine pour l'anthropologue.

Le *Qur'ān* désigne quant à lui par *ūlī al-arḥām* les parents liés par le sang en général, réservant le signifiant *dhawī al-qurbā*⁴⁸ aux lignages patrilinéaires. C'est cette dialectique complexe des relations lignagères qui explique le recours à une *ḥīla* (« astuce » juridique) pour maintenir le statut filial de Sālim. Au demeurant, le Prophète est resté, en son for intérieur, attaché à Zayd comme à un fils, et il vouait un amour de grand-père à Usāma, fils de Zayd. Mais, le temps aidant, et l'adoption ayant disparu comme institution et comme pratique, ce type de dispositions affectives finit par disparaître à son tour.

Comme nous l'avons déjà signalé, *le walā'* (allégeance après affranchissement, proche de la clientèle dans l'Empire romain) vient après le *tabannī*, qui est une filiation choisie, compensatoire et mimétique du lien (de sang). Durant la

Jāhiliyya, le *walā'* est une voie de sortie de l'esclavage qui institue un rapport d'allégeance entre un *mawlā* supérieur et un *mawlā* inférieur. L'islam a conservé cette institution qui s'étendra encore avec les conquêtes.

Commençons par rappeler que l'esclavage existait chez les Arabes et entre Arabes, et se reproduisait grâce aux *ghāra*-s et à la traite marchande. Toutes les sociétés anciennes ont connu l'esclavage, statut réservé habituellement à des étrangers ou à des prisonniers de guerre. Chez les Arabes, l'esclavage ne dérogeait pas à la règle générale : une grande partie des esclaves de Quraysh provenait d'Abyssinie, du Soudan, du Yémen, de Byzance et de Syrie. Les esclaves arabes, grâce à la langue et à la culture qui les unissaient à leurs maîtres, étaient les plus habilités à recevoir la « gratification » du *walā'*. Ce statut suppose en effet des affinités : une relation de protection et d'entraide, une appréciation de l'ancien esclave, éventuellement des liens d'amitié. De toute façon, les esclaves arabes étaient relativement peu nombreux. Les maîtres avaient tendance à les affranchir pour en faire des alliés. Ceux-ci étaient encore plus nombreux que les *mawālī*, comme on peut le vérifier en compulsant les listes des combattants cités dans les sources. Le *walā'* est une catégorie spécifiquement arabe, même si d'autres civilisations connurent des catégories proches, comme les *affranchis* chez les Romains. Ce type d'institution semble accompagner les premiers pas des sociétés humaines en cours d'évolution.

Les guerres de conquête vont augmenter le nombre des esclaves et des prisonniers de guerre, et élargir par conséquent l'assiette démographique du *walā'*. Dans les *amṣār* irakiens, à Médine et en Syrie, les tribus arabes sédentarisées ne pouvaient intégrer les allogènes affranchis en leur sein que par le biais du *walā'*, qui suppose nécessairement une conversion à l'islam.

Aussi bien le *Fiqh* que le *Ḥadīth* sont prolixes sur cette question du *walā'*. Leurs analyses prennent toujours la période prophétique comme cadre de référence pour tout effort d'interprétation juridique en la matière. Aussi les *Fuqahā'* et *Muḥaddithūn* insistent-ils sur la force des liens du *walā'*, sur leur rôle dans l'intégration de nouvelles populations et sur l'ouverture du droit à l'héritage pour le *mawlā*. Cette insistance dénote l'affaiblissement de l'institution au cours du II^e siècle. De fait, le I^{er} siècle est la période d'expansion sociale du *walā'*, qui était encore assez proche de l'esclavage. Le fait que le *Qur'ān* insiste sur les vertus expiatoires de l'affranchissement n'est pas étranger à cette tendance. Dans l'islam primitif, l'esclave affranchi accède au statut de *mawlā'* en vertu du principe selon lequel tout affranchi devient client (*lā ,itq bilā walā'*). Exceptionnellement, l'esclave pouvait être libéré de tout lien (*sā'ib*).

Autre catégorie : *le ḥilf* (alliance). Il s'agit de tout autre chose : c'était un contrat horizontal entre des hommes ou des groupes libres, le lien individuel engageant tout le lignage : lorsqu'une personne contractait une alliance avec Abū Sufyān ou avec Ḥarb, son père, la descendance de ces derniers comme celle de l'allié était concernée par les clauses du ḥilf. Tel était le cas de Jaḥsh, par exemple.

Les alliances entre groupes étaient fréquentes dans la première *Jāhiliyya*. Au commencement de l'islam, la force du ḥilf semble s'être relâchée. Mais, dans sa forme ancienne, l'alliance était aussi contraignante que les liens du sang. Le rituel lui-même était à cet égard éloquent : les alliés trempaient leurs mains dans le sang ou se faisaient des entailles et mélangeaient leurs sangs – symbolique très forte d'un engagement corps et âme. Le mot ḥilf lui-même dérive de ḥalaf, qui veut dire serment. Ce gage de fidélité était renforcé par le caractère sacré du lieu où se déroulait ce rituel : au marché de ,Ūkāḍ, à Minā ou face à la Ka,ba, lieux éminemment religieux. Le sang et la religion, si prégnants dans l'imaginaire arabe, encadraient donc l'institution du ḥilf.

On trouve quelques mentions de ḥilf-s chez les tribus arabes dans des sources beaucoup plus prolixes sur les ḥilf-s entre les Qurayshites et leurs voisins. Les lignages qurayshites étaient, dans un passé reculé, divisés entre *Muṭayyabīn* et *Aḥlāf*. Ces derniers avaient pour coutume de consacrer leur alliance en trempant leurs mains dans le sang. L'exemple le plus connu est celui survenu après la grande dispute entre les Banū ,Abd Manāf et les Banū ,Abd al-Dār à propos de l'héritage de Quṣayy, qui faillit déclencher une guerre. *Al-Munammaq*⁴⁹ évoque à plusieurs reprises un type particulier de ḥilf, celui dit de soutien mutuel. Que certaines de ces alliances de groupe aient été fictives, que d'autres aient fait long feu, l'essentiel est que la culture de l'époque prévoyait ce type d'alliance. On peut ranger dans cette catégorie le contrat qui unissait ,Abd al-Muṭṭalib à Kuzā,a, ou d'autres⁵⁰ passés entre Quraysh et les Khazraj ou les Aws. De même, les gens de Ṭā'if étaient composés des Banū Mālik et des *Aḥlāf*, lesquels avaient sûrement été intégrés à Thaḳīf. Ici, la dualité des dénominations prouve l'existence d'une alliance à l'origine. La récurrence, dans les sources, de l'expression « ils sont entrés » (*dakhalū*) dans tel lignage, prouve l'intégration de groupes en d'autres par le biais du ḥilf. Les uns phagocytèrent le plus souvent les autres, mais, parfois, la survivance de certaines traces permet de déceler la diversité des origines.

On le voit, le ḥilf n'a rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui

« alliance », qui réfère à un contrat provisoire pour une action précise.

L'autre grande catégorie de *ḥilf* chez les Arabes engage au départ deux personnes et s'étend, comme on l'a dit, à leurs lignages respectifs, chaque lignage étant tenu de prêter main-forte et de protéger le nouvel allié. Le *ḥilf* le plus connu à Quraysh est celui conclu entre Jaḥsh b. Ri'āb et Ḥarb b. Umayya⁵¹, reconduit par la descendance : ,Abdullāh b. Jaḥsh, ,Ubayd Allāh, Zaynab b. Jaḥsh. ,Ubayd Allāh devait épouser Umm Ḥabība, fille de Abū Sufyān, tout comme son père avait épousé une des filles de ,Abd al-Muṭṭalib. Preuve que le *ḥalīf* (allié) pouvait être traité sans aucun mépris, comme un égal, conservant son *nasab* et son ancien statut. Il arrivait aussi que le *ḥalīf* habitât chez ses alliés, mais ce n'était pas une règle stricte.

Le cas de Jaḥsh doit être médité comme un cas à part : les sources fournissent des informations sur son ascendance noble, de Banū Asad b. Khuzayma, ce qui explique le statut égalitaire dont il bénéficiait auprès des fils de Umayya. Cette égalité revenait aux *ashrāf* d'origine et ne s'appliquait guère aux autres. En tout cas, le *ḥilf* individuel était mieux accompli et plus intégrateur que le *ḥilf* collectif. La dimension religieuse y était plus prononcée : le contrat se déroulait le jour du sacrifice à Minā ou face à la Ka'ba, les nouveaux alliés se tenaient la main et « s'attachaient par leurs vêtements ». Le fait que ces alliances se nouaient entre gens connus pour leur bravoure et leurs vertus guerrières n'est pas indifférent. L'institution était courue comme un moyen de protéger et de renforcer le lignage. La multiplication des *aḥlāf* chez les Banū Zuhra, par exemple, s'explique à l'origine par leur faiblesse numérique. Ils avaient même failli être expulsés de La Mecque. Les mariages avec des femmes de Quraysh ont permis à ces alliés de mieux s'intégrer au clan mecquois. Une de leurs figures de proue, ,Uthmān b. Maḍ,ūn, avait un grand-père maternel *ḥalīf*. Le père de Khālīd b. ,Urfuṭa, un des conquérants de l'Irak, est aussi *ḥalīf*. Ibn Mas,ūd était quant à lui allié aux Banū Zuhra, et al-Nabbāsh b. Zurāra, aux Banū Nawfal b. ,Abd Manāf.

Les sources s'accordent sur le fait que le *tha'r* (vendetta) et le *,aql* (ou *diyya*, prix du sang) engageaient autant le *ḥalīf* que le descendant de pure souche. En témoigne l'épisode très connu de la punition infligée à ,Abdullāh b. Mas,ūd par ,Uthmān. Les Banū Zuhra auraient à cette occasion menacé de tuer en représailles un homme de grande stature des Banū Umayya. Nous évoquerons plus loin le cas similaire d'un *ḥalīf* de Abū Sufyān tué par les Makhzūm.

Le *ḥilf* est une vieille institution arabe tombée en désuétude après l'avènement

de l'islam. Tous les Arabes de la *Jāhiliyya* s'y adonnaient, et pas seulement Quraysh. Les *ḥulafā'* étaient même plus nombreux à Médine, si l'on en juge par la longue liste des martyrs de *Uḥud*⁵², où nous pouvons compter plusieurs alliés originaires de Baliyy et de Muzayna. Ces alliés de Médine ne furent pas introduits pour le travail de la terre. Pour cela, les esclaves et les *mawālī* suffisaient. Les futurs *ḥulafā'* émigraient de leur propre chef à Médine – comme d'ailleurs à La Mecque –, attirés qu'ils étaient par des conditions de vie sûres et stables. En mal d'hommes, les villes les accueillait volontiers. Les nouveaux venus étaient des parias des tribus bédouines, parfois des *ashrāf*-s ou de simples migrants qui voulaient manger à leur faim. N'oublions pas le fléau de la famine qui guettait en permanence les populations arabes bédouines. La vie citadine était, en ce sens, une chance de survie pour ces nomades. Les grandes vagues migratoires ne s'expliquent pas autrement, qu'il s'agisse du flux vers le sanctuaire prophétique de Médine après la conquête de La Mecque, ou de l'émigration vers le Shām et l'Irak qui accompagna les conquêtes ultérieures. L'attrait romantique de la vie bédouine n'était pas de mise ; il faudra attendre l'époque umayyade, lorsque les gens se seront rassasiés, pour voir naître un retour nostalgique à ce mode de vie.

L'institution du *ḥilf* individuel apparaît ainsi comme l'un des cadres culturels qui structuraient l'espace arabe. Inscrite dans l'organisation économique, guerrière et religieuse, elle constitue une composante du lien social.

Contrairement au *ḥilf*, qui établit une relation durable, le *jiwār* (protection) est un contrat temporaire qui permet à une personne de se mettre sous la protection d'une autre. Ce qui supposait que le protecteur fût suffisamment puissant et capable d'assurer effectivement cette fonction : ce rôle était rempli, en règle générale, par un seigneur écouté et craint dans le clan ou la tribu. Là encore, selon la vieille règle clanique, l'engagement du chef impliquait les siens. S'en prendre au protégé, c'était porter atteinte à l'honneur du protecteur et à celui du clan.

Le *jiwār* était en définitive un moyen de sauvegarder des vies humaines dans une société violente, en l'absence du rôle pacificateur d'un État. L'institution du *jiwār* s'appliquait en toute logique à des gens étrangers au clan ou à la tribu, les autres étant couverts par les règles claniques du commandement et de la vendetta.

Les *Akḥbār* et les odes poétiques fournissent des exemples de demandes de protection : ainsi, les musulmans prétendument revenus d'Abyssinie vinrent

demander le *jiwār* auprès de seigneurs de Quraysh comme al-Walīd b. Muḡhīra et Abū Ṭālib⁵³, soit des étrangers à leur clan – cela pour préserver leur intégrité physique et morale dans un contexte de vindicte et de ressentiments. Même le Prophète, de retour de Ṭā'if, aurait sollicité un *jiwār* auprès d'al-Akhnas b. Sharīq. Allié du clan de Zuhra, ce dernier s'était hissé à la dignité d'un chef (c'était donc socialement possible). Il éconduisit pourtant Muḡhammad parce que, malgré cela, « *un allié ne pouvait prendre sous son aile un descendant de sang (ṣarīḥ)* ». Ces mots, mis dans la bouche d'al-Akhnas, en disent long sur les coutumes claniques. Le Prophète se retourna alors vers Muṭ,im b. ,Adīyy, seigneur des Banū Nawfal, épisode connu⁵⁴ et immortalisé par des vers de Ḥassān b. Thābit à la mémoire de Muṭ,im.

On ne sait d'ailleurs si le poème en question, associant les deux figures du protecteur et du protégé et fustigeant l'environnement hostile, est vraiment de Ḥassān. On peut encore citer un autre épisode connu : celui du recours de Abū Bakr à la protection d'Ibn al-Dughunna, seigneur des Aḡābīsh⁵⁵.

Que ces anecdotes aient eu lieu ou pas n'ôte rien à leur intérêt comme indicateurs d'une institution qui fonctionnait à plein régime. Le *jiwār* devait survivre un moment après l'islam, notamment dans les *amṣār* où s'agglutinaient les tribus mobilisées. Au plus fort de la *fitna*, lorsque le pouvoir de ,Alī commença à décliner à Baṣra, Ziyād b. Sumayya, nanti du trésor du *bayt al-Māl*, obtint refuge auprès des Azd⁵⁶ et de leur chef. L'anecdote recèle plus d'un sens : la protection est accordée par un chef de tribu à un représentant de l'État ; tout se passe donc comme si une coutume archaïque et purement arabe l'emportait alors dans les conditions de la guerre ; malgré l'avènement de l'État islamique et du califat, qui vont radicalement changer la donne sociale et politique, une institution privée – non publique au sens d'aujourd'hui – pesait encore sur les consciences et les comportements.

Le *jiwār* ne fonctionnait donc pas uniquement pour pallier le désordre de la *Jāhiliyya* ; il était si bien enraciné dans l'inconscient de la société arabe que ses rémanences seront perceptibles au-delà de la période prophétique. Précisément parce qu'il charriait des valeurs culturelles durables et finalement congruentes au message islamique : la protection, le secours, l'orgueil, le refus de l'oppression. Valeurs synthétisées par la notion d'honneur. Refuser le *jiwār*, c'était, pour les *ashrāf*, encourir un grave risque moral : le déshonneur.

Par glissement sémantique, le substantif *jiwār* en est venu à désigner le voisinage et l'ensemble des valeurs de courtoisie qu'il implique. À mon sens,

c'est la notion de proximité, induite par l'idée de protection présente dans la *Jāhiliyya*, qui a favorisé ce glissement⁵⁷.

Le statut des femmes

L'anthropologie a pour objet les relations humaines telles qu'elles sont modelées par les civilisations et les cultures. Elle s'intéresse nécessairement aux liens de parenté et aux modalités de passage de la nature à la culture. Pour ce qui nous concerne, nous avons déjà abordé la question de l'inceste et celle des parentés symboliques inventées par les anciens Arabes. Les stratégies et procédures matrimoniales que nous nous proposons d'aborder à présent dépassent l'étude des institutions informelles et des tabous. Mais le mariage en tant qu'institution formalisée est sous-tendu par des règles qui tout à la fois conditionnent les comportements culturels et symbolisent et codifient les dispositions naturelles.

Le mariage se fonde sur des besoins naturels : satisfaire le besoin sexuel et l'instinct de reproduction. La vie elle-même, au sens biologique, vise à la perpétuation de l'espèce de génération en génération. La culture advient lorsque les rapports sexuels sont saisis par les dispositifs de la durée : la cohabitation, l'assentiment des familles respectives et de la société en général. Il va de soi qu'il y a, dans toute posture culturelle spécifique, une part d'universel. Ainsi, pour les Arabes, les relations parallèles au mariage coutumier étaient honteuses, entachées de *,ār* (honte), qui n'est qu'une des formes du déshonneur au sens le plus large. Le scandale ou la honte, en l'espèce, sont consubstantiels à la figure féminine. La peur suscitée par l'autre sexe chez les hommes arabes est toujours liée à l'impératif d'honneur.

Le *,ār* est l'atteinte absolue à cet honneur constitutif du patrilignage. La *,aṣaba* rendait les hommes responsables des femmes de leur parenté agnatique : ils se devaient de les protéger, y compris de leurs propres maris s'il le fallait, de veiller à leur vertu tout en les exploitant à l'occasion. Charge lourde et génératrice d'angoisse, comme celle, symbolique entre toutes, qui étreignait les pères à l'annonce de la naissance d'une fille. Toutes leurs pensées étaient alors absorbées par la nécessité de protéger le lignage contre la honte annoncée. Les filles, les femmes, la femelle, personnifiaient la honte, à leur corps défendant. Au-delà même des pères, la naissance d'une fille imposait une responsabilité

supplémentaire aux frères, aux oncles, aux cousins, en un mot à la ,*aṣaba*, tenue de protéger la nouvelle venue et de se protéger du mal qu'elle incarnait. L'obligation du *witr* pesait sur leurs épaules. Cette obligation était plus large que la protection des femmes, mais les risques de déshonneur inhérents à la figure hypersexuée de la femme rendaient la tâche plus lourde encore. Le contexte de guerre intertribale, ponctuée de raids et de rapt de femmes, explique l'enracinement de cette angoisse archaïque chez les *Badw* en particulier. Sans doute les croyances primitives y étaient-elles aussi pour beaucoup.

À l'intérieur de Quraysh, au temps du Prophète et avant lui, les actes attentatoires à l'honneur étaient beaucoup plus rares. Il s'agissait souvent d'actes de violence et non de simples adultères, comme l'épisode de l'enlèvement, par un jeune homme éperdument amoureux, d'une belle visiteuse de La Mecque. L'intervention heureuse de quelques *ashrāf* empêcha l'enlèvement de tourner au drame. À Médine aussi, ce genre de chose était peu fréquent. Paradoxalement, le regain de raids prophétiques qui se dérouleront selon les vieilles règles de la guerre tribale va relancer le phénomène du *saby*. Le rapt des captives a de lourdes conséquences sur leur devenir. Il abolit par exemple leur statut de femmes mariées pour les livrer corps et âme au bon plaisir des nouveaux maîtres, puisqu'elles sont désormais devenues des possessions (*mā malakat aymānukum*), comme le dit le *Qur'ān*. Plus tard, les troupes des Banū Tamīm crièrent aux armées des musulmans, lors de la *Ridda* : « *Nos femmes seront prises sans fiançailles [khutba] !* » Cri de guerre et de ralliement finalement euphémique, en rapport avec l'air du temps.

À propos de fiançailles (*khutba*), cette coutume consistait en un accord entre le futur conjoint, flanqué de ses parents paternels, et la promise représentée par les siens. Cet assentiment préalable de la communauté était obligatoire. Contrat entre deux lignages, il était aussi l'occasion de l'acquittement du *ajr* (le douaire).

Un point mérite qu'on s'y arrête un peu : l'âge du mariage, du moins chez les citadins. Selon toute vraisemblance, chez les Qurayshites, cet âge, aussi bien pour les filles que pour les garçons, correspondait à la puberté, ou un peu plus tard, avec une légère différence d'âge entre filles et garçons. Les filles en âge d'être mariées ont douze, treize ou quatorze ans, au gré de leur croissance et fécondité. Pour les garçons, un autre critère est pris en compte en sus de la puberté : la capacité de manier les armes, de se défendre et de défendre sa future femme. L'âge adulte commençait, dans le cas des mâles, au plus tôt à quinze ans. L'exemple de ,*Amr b. al-Āṣ* prouve cependant que l'âge pouvait coïncider avec la puberté : selon les sources, quatorze ans seulement séparaient ,*Amr* de son fils

,Abdullāh. En comptant la période de conception, on peut conclure que le futur *wālī* d'Égypte s'était marié à treize ans, soit à peine pubère. Un autre exemple, celui de Muḥammad b. ,Alī al-,Abbās⁵⁸, prouve que le mariage précoce existait. En même temps, le fait que les sources en fassent mention avec force détails prouve qu'il était exceptionnel chez les mâles.

S'agissant des filles, la règle était de les marier dès la puberté ou peu après. Chez les citadins de Quraysh, le mariage des filles se faisait à l'âge de la fécondité. J'en ai acquis la certitude à la lecture répétée et méticuleuse des sources. De ce point de vue, l'histoire d'Ibn Ishāq selon laquelle le Prophète aurait épousé ,Ā'isha alors qu'elle avait neuf ans me semble erronée, et ce pour plusieurs raisons : d'abord parce qu'une fille n'est pubère qu'après la dixième année au moins, quelle que soit sa constitution ; ensuite, parce que les sources font peu de cas de l'âge exact des personnages qu'elles décrivent, la rigueur et l'exactitude n'étant pas toujours de mise, sur ce point, chez les *Ikhbāriyyūn*, souvent approximatifs et peu crédibles. Le souci dominant dans les sources était de détailler les faits rapportés sans prêter attention à l'exactitude de la chronologie ou des chiffres. Pour en revenir à Muḥammad et à ,Ā'isha, le doute est d'autant plus permis que les sources elles-mêmes prétendent que le Prophète dut attendre que sa future épouse grandisse, c'est-à-dire qu'elle soit en âge d'être féconde. Et pourquoi Muḥammad et son beau-père et ami, Abū Bakr, étaient-ils si pressés d'enfreindre les coutumes ? Ne serait-il pas plus rationnel de les croire respectueux, comme les autres, de la loi naturelle selon laquelle le mariage visait à la reproduction et supposait l'union avec des femmes en âge de se reproduire ?

Qu'en est-il maintenant de la polygamie chez les Arabes ? À l'évidence, elle existait chez les plus fortunés parmi les seigneurs de Quraysh ou de Thaḳīf, par exemple. Encore ne faut-il pas en exagérer les proportions. Les sources parlent d'un *sharīf* de Thaḳīf qui aurait épousé dix femmes. En faire mention prouve que le cas n'était pas si fréquent.

L'habitude dans ces milieux était d'épouser deux femmes. Nous en voulons pour preuve les exemples de ,Abd al-Muṭṭalib, d'al-,Abbās, d'Abū Bakr. La polygamie était rendue possible par les unions permises et fréquentes hors de la tribu. S'y ajoutait une polygamie encouragée par l'existence de nouvelles fortunes acquises à Quraysh et à Thaḳīf. En conclure que l'habitude majoritaire fut la polygamie me semble par trop hâtif. L'attachement dans le couple semble favoriser la famille quasinucléaire : que l'on songe à Abū Sufyān et Hind, à Muḥammad et Khadīja, à Abū Lahab, à Abū Jahl, à Abū-l-Ḥakam b. Hishām al-Makhzūmi, à son fils ,Ikrima – les exemples ne manquent pas... Il y a par

ailleurs, chez les femmes de noble souche, un amour-propre très affirmé, soutenu par une ,*aṣaba* jalouse et peu disposée à voir ses filles réduites à partager un époux très sollicité. Enfin, le facteur démographique et le déséquilibre numérique entre hommes et femmes rendaient la polygamie d'autant plus difficile. À La Mecque, Muḥammad ne fut pas polygame, et pour cause : telles étaient la règle et la coutume dans le milieu où il avait grandi. Les choses allaient changer à Médine. C'est le contexte politique nouveau qu'il convient ici d'interroger, ce que nous verrons plus tard. Notons seulement que le Prophète n'a épousé de toute façon qu'une seule vierge, ,*Ā'isha*, à l'exclusion de toutes les autres. Plus tard, au temps des Umayyades, l'idée s'est enracinée qu'un noble se devait d'épouser une veuve ou une femme divorcée de même condition que la sienne, afin de l'aider à rester dans son milieu et d'éviter qu'elle ne se fourvoie dans un mariage inégal.

Les *A,rāb* avaient pour habitude de dire des épouses qu'elles étaient des *ḍa,īna*-s, soulignant que les maris se devaient de les prendre en charge et de les protéger. En retour, elles suivaient les troupes, stimulaient le zèle guerrier depuis l'arrière. Il arrivait même que des femmes prissent part au combat, voire qu'elles en fussent l'enjeu : ce fut le cas si emblématique de ,*Ā'isha* lors de la bataille du Chameau. Hind, de son côté, aurait participé à la bataille du Yarmūk avec d'autres femmes, ainsi qu'à celle de *Uḥud* contre le Prophète.

En tout état de cause, il est établi que ces traditions arabes non abolies par l'islam furent maintenues au moins jusqu'à l'époque umayyade. Les femmes conservaient alors une position importante dans la société et continuaient à jouer un rôle agissant au sein de l'institution familiale. Ce rôle va se maintenir jusqu'au III^e siècle, puis décliner lorsque la notion de *muḥṣṣana* (femmes « préservées ») sera instituée avec rigueur.

La vie quotidienne

Toute civilisation se donne à voir dans la vie quotidienne des gens. Le vivre-ensemble et ses traits caractéristiques relèvent de l'ethnologie – de l'ethnologie historique pour ce qui nous concerne. Hérodote⁵⁹ a montré la voie depuis fort longtemps par ses enquêtes sur la vie quotidienne des Scythes, des Égyptiens ou des Nubiens. L'habitat, le manger et le boire⁶⁰ ont une grande portée

anthropologique. Aux II^e et III^e siècles H., les savants se sont livrés de leur côté à des enquêtes sur la vie des Arabes et des Bédouins, en particulier telle qu'elle se révélait dans leur patrimoine linguistique et poétique. Ils nous ont ainsi légué une image de la culture de la *Jāhiliyya*⁶¹ dont l'empreinte marque encore les consciences. Image connue, mais quelque peu fallacieuse. On peut cependant glaner quantité d'informations chez al-Jāhīḍ, dont les œuvres sont une aubaine pour l'ethnologue. Il a le mérite d'avoir collecté et dressé une typologie à partir des travaux du II^e siècle H. Ibn Ḥabīb a fait de même en se focalisant sur Quraysh. On ne peut pas ne pas citer le *Kitāb al-Aghānī*, ce gisement inépuisable qu'il faut néanmoins manipuler avec circonspection.

Nous nous intéresserons donc aux habitudes alimentaires, au type d'habitation, etc., chez les citadins, en particulier ceux de La Mecque. On laissera de côté le nomadisme, les passions amoureuses, les comportements déviants des *Ṣa,ālīk*, les vocations poétiques ou oratoires, la fierté, le sens de l'honneur, toutes choses intéressantes mais qui concernent surtout le monde bédouin et qui ont fait par ailleurs l'objet d'assez bonnes études.

Commençons par les habitudes alimentaires. Les Arabes sont avant tout des mangeurs de viande, ce qui est dans l'ordre des choses pour un peuple de chameliers et, en second lieu, d'éleveurs de moutons dans l'espace des sédentaires. Les activités agricoles sont très rares et se concentrent autour des points d'eau, dans les zones oasiennes ou montagneuses : au nord du Ḥijāz, à Yamāma, à Ṭā'if et bien sûr au Yémen, qui est un tout autre monde.

On a trop insisté sur le mode de vie nomade. Le nomadisme existait certes dans des espaces plus ou moins vastes, mais il exerçait son emprise sur les mentalités plus que sur les modes d'existence. Ce qui frappe avant tout, c'est l'éparpillement de l'humanité péninsulaire dans un grand espace qui rend difficiles les échanges de marchandises et la mobilisation des guerriers⁶² contre les coups de main tribaux.

Les nomades ne mangeaient de la viande qu'occasionnellement, se contentant de consommer les provisions céréalières et les dattes rapportées des oasis, ainsi que le fameux *tharīd* (sorte de ragoût mélangé à des miettes de pain).

À la différence des anciens Grecs ou des Israélites, les Arabes n'étaient pas amateurs de viande grillée et préféraient la viande cuite en pot ou sautée : deux modèles culinaires distincts, donc. Les « mets » étaient aussi constitués de gibiers divers : gerboises, reptiles, onagres. Ces us sont hérités du néolithique, à ceci près que la cueillette des fruits, elle, était rarissime.

La plus grande partie des habitants était composée de pauvres et de miséreux en situation de survie et de précarité permanente. Toutes les formes de solidarité clanique ne pouvaient pallier cette misère généralisée. Le lexique coranique est un véritable miroir de cet état de dénuement matériel. Les occurrences comme *faqīr* (pauvre), *miskīn* (misérable), *ibn sabīl* (fils du chemin), *sā'il* (mendiant), *mu,tarr* (quémandeur, mendiant), reviennent dans plusieurs sourates. Le *Qur'ān* a interdit pour des raisons religieuses certains aliments comme le porc, le sang. Les autres interdits obéissent à d'autres motivations, comme de limiter des habitudes culinaires dégradantes chez les *Badw*, dont la chair morte, le bétail non égorgé, les bêtes étouffées, les animaux carnivores, les restes d'animaux dévorés par les prédateurs. Tous ces interdits visent des habitudes que la misère a imposées. Nécessité faisait loi : ces habitudes, primitives au plus haut point, remontaient au temps des cavernes. À travers ses prescriptions et recommandations, le *Qur'ān* fit œuvre de civilisation.

C'est dans ce contexte de pauvreté qu'a germé la coutume du *qirā'* (l'hospitalité), qui s'imposera comme une obligation au profit de tous les étrangers à la tribu. Déjà, en Grèce ancienne, les étrangers, c'est-à-dire ceux qui n'appartenaient pas à la cité, devaient être accueillis et bien traités (Homère). La coutume du *qirā'* plonge aussi ses racines dans la culture sémitique archaïque. Plus généralement, elle procède de formes d'échange primitives. Inconsciente à l'origine, cette habitude millénaire permettait de constituer des réseaux d'entraide fondés sur le principe premier de la vie en société : celui qui se montre accueillant sera accueilli à son tour.

Dans la péninsule, ce sont surtout les éleveurs qui offraient la viande à leurs hôtes. Coutume vertueuse, le *qirā'* constituait un moyen de se préserver et d'atténuer les effets de la violence omniprésente dans le monde bédouin : lorsqu'un étranger était accueilli dans une tente, mangeait à sa faim et buvait à sa soif, il devenait sacrilège d'attenter à sa vie. Réciproquement, ses hôtes devenaient pour lui inviolables. Un double tabou frappe celui qui est reçu et celui qui reçoit.

La dimension salutaire du *qirā'* trahit donc une origine religieuse. Alors que, par définition, dans ce monde hostile, tout étranger était un ennemi potentiel, la nourriture et la boisson réciproquement offertes et acceptées valaient salut pour les deux parties. Le *Qur'ān* rapporte à ce propos l'épisode de la visite des anges à Ibrāhīm⁶³. Lorsqu'ils refusèrent d'honorer le veau qu'il leur offrit, Ibrāhīm eut peur pour sa vie.

Le manger et le boire sont au fondement des rapports entre les hommes, et entre ceux-ci et les divinités surnaturelles. L'acte sacrificiel est en ce sens une projection sur les dieux de la convivialité créée par le repas et la boisson pris en commun. Dans les sociétés anciennes, et parfois dans les sociétés modernes, le vin consommé en commun permet de nouer des relations de grande amitié entre individus. Il y a comme une grâce qui enveloppe ces moments de plaisir partagé, et le lien amical qui en résulte établit une sorte de parenté choisie.

D'autres paramètres interviennent pour encadrer ces liens sociaux, comme l'âge et l'honorabilité. Ibn Ḥabīb⁶⁴ a consacré tout un chapitre aux compagnons de boisson de la génération du Prophète et de celle qui l'a précédée de peu. On apprend ainsi que Abū Uḥayḥa était le commensal d'al-Walīd b. al-Mughīra al-Makhzūmi, que ,Uqba b. Mu,ayṭ al-Umawī était celui d'al-Aswad b. ,Abd Yaghūth al-Zuhrī, que ,Utba b. Rabī,a était le partenaire de Muṭ,im b. ,Adīyy, Abū Sufyān, celui d'al-,Abbās b. ,Abd al-Muṭṭalib, cependant qu'Abū Jahl avait l'habitude de boire avec al-Hakam b. Abī al-,Āṣi. La liste est longue, et on peut douter de son exactitude, tant elle est d'une symétrie parfaite : le *sharīf* est systématiquement flanqué d'un *sharīf* de même rang. Il importe de noter, en revanche, que les compagnons de boisson n'appartenaient pas aux mêmes lignages ni non plus au même clan (Umayya aux côtés de Makhzūm, par exemple). L'ivresse partagée contribuait ainsi à tisser des complicités entre les clans et de substituer d'autres solidarités aux liens du sang lorsque ceux-ci venaient à se distendre.

À propos du type d'habitat chez les citadins du Ḥijāz et surtout à La Mecque, j'observerai en premier lieu qu'un grand nombre de Qurayshites habitaient encore dans les tentes, même dans la *baṭḥā'* (cuvette centrale), et plus encore sur les *ḍawāhir* (plateaux environnants, surtout au nord) peuplés de pauvres. Aux côtés des « Qurayshites des *ḍawāhir* », les esclaves, les artisans divers, étaient tous « gens de tentes ». Seuls les clans nobles, et surtout ceux parmi eux qui s'étaient enrichis grâce au commerce, possédaient des habitations en dur (*madar*). La pierre de construction existait à La Mecque comme à Médine.

Les tentes – vieille invention de la civilisation bédouine – étaient appelées *bayt* (maison), et les habitants, les « gens du *bayt* ». Par extension, le terme en était venu à désigner toute unité d'habitation autonome. Le mot *al-Bayt*, précédé de l'article défini, référait à la Ka,ba.

Le logement familial comprenant plusieurs pièces était appelé *dār*. Les différentes pièces donnaient sur une sorte de patio (*finā'*) dont on trouve

plusieurs mentions dans les livres de *Sīra*. À moins que le mot *finā'* ne s'applique au « parvis » qui se trouvait à l'extérieur des demeures des *ashrāf* comme Abū Sufyān, où venaient se regrouper les têtes des caravanes chargées de grain, de miel et de raisins secs.

En tout cas, ce modèle architectural était inspiré du Nord, et non du Yémen, où les maisons étaient à étages. Les espaces à ciel ouvert à l'intérieur des maisons familiales, que le monde méditerranéen connaissait depuis des millénaires, étaient un héritage de Sumer. À Baṣra et à Kūfa, on retrouvera le même modèle à côté d'autres, de type yéménite, introduits par les descendants de l'aristocratie yéménite.

Les clans mecquois se répartissaient, selon toute probabilité, dans des lotissements appelés *arbā*, (littéralement quartiers) hérités, selon les sources, de la génération des fils de Quṣayy (Azraqī)⁶⁵. Le mot et la chose étaient répandus dans les *amṣār*, mais leur origine péninsulaire est établie. Selon la *Sīra*, le Prophète résidait dans le *rub*, des Banū ,Abd Manāf. Il aurait eu pour habitude de se plaindre du voisinage de ses persécuteurs, détail probablement imaginaire et anachronique ajouté par les auteurs de la *Sīra*. Selon Lammens, l'architecture urbaine à Ṭā'if⁶⁶ était plus raffinée que celle de La Mecque. Yāqūt indique de son côté que les maisons de Ṭā'if, à la différence du modèle yéménite⁶⁷ pourtant géographiquement proche, ne comportaient pas d'étages, tout comme celles de La Mecque.

La cité de Ṭā'if était entourée de fortifications, celles-là mêmes qui empêchèrent le Prophète de la conquérir par la force. Le site montagneux de la ville compliquait encore la tâche des assiégeants. En règle générale, d'une manière ou d'une autre, les citadins du Ḥijāz connaissaient les fortifications : alors qu'une enceinte entourait toute la ville de Ṭā'if, à Yathrib les nombreux forts se trouvaient à l'intérieur des divers groupements claniques. Des fortifications existaient également à Khaybar, à Dūma et pratiquement dans tous les groupements citadins désireux de se protéger. Exception notable : La Mecque, dotée d'une fortification symbolique, le Ḥaram, enclave sacrée de la *Jāhiliyya* et de l'islam.

Ainsi étaient les villes de l'ouest de la péninsule. Cette mosaïque de mondes – du Yémen à Oman, à Baḥrayn, au Najd et jusqu'aux frontières syriennes – a été en partie étudiée par Ṣāliḥ al-,Alī⁶⁸, qui s'est intéressé de près à Oman et à Bahrayn. C'est à l'époque de l'islamisation des tribus, lors des guerres contre l'apostasie (*Ridda*) et au début des conquêtes, que les sites urbains donneront

toute leur mesure, beaucoup plus qu'au commencement de la Prédication et de ses vicissitudes au Ḥijāz.

Retenons que la situation de Quraysh était assez privilégiée aux premières heures de l'appel, vers 610 apr. J.-C. Entré en civilisation et jouissant d'un certain confort, Quraysh tranchait avec un environnement fruste où émergeaient çà et là quelques foyers de civilisation urbaine dans un océan de bédouinité. La Mecque appartenait en fait à la génération des villes nouvelles. Civilisation encore balbutiante, car les Arabes ne disposaient pas de rivières permanentes : les seuls points d'eau étaient des sources et des puits. La sécheresse était donc une menace constante, et les soins du corps, un luxe hors de portée de ces « pouilleux » qui attendaient la fin du pèlerinage ou de la ,*Umra* pour se couper rituellement les cheveux.

La chevelure et la coiffure chez les Arabes méritent qu'on s'y arrête pour dégager quelques significations culturelles et religieuses, les deux dimensions étant indissociables. Premier constat : les Arabes, y compris les citadins, avaient des cheveux longs qu'ils laissaient pousser en franges ou tressaient en nattes. Parfois la chevelure était ramenée derrière la nuque, comme le Prophète aurait eu, semble-t-il, l'habitude de le faire. Cela explique pourquoi ce type de port était apprécié par la *Sunna*. On laissait pousser des franges sur le front, signe de fierté et de virilité. Pendant les guerres, lorsqu'un homme prenait le dessus sur un autre, il arrivait qu'il lui coupât sa frange en signe de victoire, tout en lui laissant la vie sauve. La chevelure comme emblème de force vitale est en vérité une vieille croyance chez les Sémites (voir la légende de Samson). La poésie du 1^{er} siècle contient des échos de cette fierté guerrière symbolisée par les franges : ainsi ce vers décrivant les « soixante-dix mille guerriers aux franges tressées » de l'armée de ,Alī à Ṣiffīn (Naṣr b. Muzāḥim, *Waq,at Ṣiffīn*).

L'ouvrage de Burton, qui a exploré la péninsule au milieu du XIX^e siècle, contient des photographies significatives de la coiffure des *Badw* de cette époque : tous arboraient des cheveux longs, des nattes et une raie (*farq*)⁶⁹ qui ne sont pas sans rappeler les Indiens d'Amérique. Ce qui tend à démentir les miniatures du VI^e siècle H. qui montrent un Prophète coiffé d'un turban aussi auguste que fictif. Muḥammad avait une longue chevelure tout en mèches, ou carrément raide, selon les sources, qu'il avait l'habitude de couper une ou deux fois l'an à l'occasion du pèlerinage. Le ḥalq consistait, à l'époque, à se couper les cheveux ou à les tondre totalement. Tel était l'usage chez les compagnons, chez les Qurayshites et chez tous les Ḥijāzites.

Les sources tardives prétendent que des aristocrates parmi les vieux Qurayshites, comme Abū Uḥayḥa, se coiffaient d'un turban yéménite, en soie ou autre, signe ostentatoire de richesse et de grande noblesse. Cette habitude est sujette à caution, ou alors elle concernait une minorité de *ashrāf*. Le port du turban était en usage au Yémen – importé d'Inde ? – et limité aux Arabes d'origine yéménite. À Kūfa, Ibrahīm al-Nakha,ī arborait un turban du Yémen. Rien n'indique que les Arabes de Muḍār et de Qays auraient renoncé à leurs vieilles habitudes pour adopter celles des Yéménites. Les sources décrivent le Yémen comme étant à l'origine de toute la civilisation matérielle, faite d'habits, d'encens, de khōl et de parfums. Cette image est vraie, et était du reste colportée dans tout l'Orient ancien ; on en trouve même des échos en Occident chez un Shakespeare, par exemple (Macbeth). Cela n'implique pas pour autant la disparition des atavismes et usages des Arabes du Ḥijāz. Le rite du ḥalq ne se déroulait pas uniquement à La Mecque après la ,*Umra* (le petit pèlerinage), ou à Minā après le grand pèlerinage ; il se pratiquait dans tous les lieux voués à la liturgie et à l'invocation des dieux avec circumambulation et sacrifices.

Intervenant en phase finale, le rasage de la tête apparaît ainsi comme un ultime rite sacrificiel où l'on immolait symboliquement son propre corps. La chevelure symbolisait tout le corps, et on lui attribuait à ce titre une dimension magique. Cette ancienne croyance sémitique était d'ailleurs encore très présente chez les anciens Hébreux. Hors les moments rituels, en l'occurrence le Ḥajj et les sacrifices, les Arabes avaient pour habitude de garder leurs chevelures, de les laisser pousser et de les coiffer de diverses manières, comme on a vu.

La fixation rituelle sur les cheveux se manifestait aussi lors de la ,*aqīqa*, rite sacrificiel par lequel on fait un vœu pour préserver l'enfant (l'étymologie renvoie au duvet couvrant la tête du nourrisson). Chez les femmes, cela se manifestait d'autres manières : les citadines cachaient leurs cheveux sous le *khimār* ; elles ôtaient leur coiffe et libéraient leur chevelure en signe d'agitation extrême, de colère ou de tristesse ; cette coutume de découvrir ostensiblement sa chevelure survivra à l'avènement de l'islam. L'acte de se couvrir la tête aurait bien sûr à voir avec les rituels sacrés de tout l'Orient ancien. La chevelure symbolisait par ailleurs la sexualité, mais cette partie du corps était avant tout chargée de tabous et de magie, ce que les Grecs exprimaient par le mot *dynamis*. On retombe là en dernière analyse, une fois encore, dans le champ du sacré et du religieux.

Anthropologie religieuse

Le religieux est l'une des plus hautes expressions de la culture humaine. Le terme *Dīn*, chez les Arabes, recouvre aussi bien les croyances surnaturelles que les rites, les usages, les traditions et les normes qui étaient les leurs. Le *Dīn* référait à la religion au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais aussi à la culture et aux composantes identitaires dont nous venons d'évoquer quelques aspects. Ce mixte religion-culture est appelé *Dīn al-,Arab*, qui signifiait « la voie des Arabes dans la vie », la manière arabe d'être au monde⁷⁰.

Ce qu'il importe de noter en premier lieu, c'est que ce *Dīn* au sens strict – les divinités, les bétyles, les rituels – comme au sens de civilisation matérielle – la vie citadine, le troc, le commerce, la subsistance – provenait en partie d'influences extérieures. Même s'ils ne s'en apercevaient qu'après coup, les habitants de la péninsule Arabique étaient très sensibles à ces influences. En même temps, cette religion-culture est liée à des atavismes qui remontent au patrimoine néolithique des anciens Sémites. D'un côté, il y avait al-Lāt, al-,Uzzā, Manāt, celle-ci étant une vieille divinité adorée ailleurs dans l'Orient civilisé ; de l'autre, les *anṣāb* (bétyles), les *azlām* (fléchettes divinatoires) et les statuettes de pierre, ainsi que l'institution du Ḥajj à ,Arafa, à Muzdalifa et à Minā, sans oublier la Ka,ba abritant la pierre noire : croyances, divinités et rites religieux locaux et très archaïques.

La figure de Dieu elle-même, celle du dieu du Ciel, Allāh, est une très vieille appellation dont on retrouve la trace dans les inscriptions d'Ugarit-Rā's Shamra autour de 1400 av. J.-C. La syllabe *Āl*, dans ces inscriptions, renvoie à une vieille figure de la tradition sémitique prémosaïque (*Īlūhīm*) ; elle a été reprise pour désigner le dieu suprême chez les Thamoudéens, comme en témoigne l'inscription *Alāh abtar*, datant du III^e siècle av. J.-C. Les chrétiens syriaques invoquaient *Ilāh* ou *Alāh*. C'est le même Dieu que celui que les Arabes de la *Jāhiliyya* appelaient Allāh. L'ancien signifiant, puisant dans la tradition des Sémites, recouvre cependant un signifié changeant. Le Dieu en question a commencé par effacer les autres divinités et s'est imposé comme le Dieu unique dans le judaïsme, puis le christianisme, deux religions sémitiques. Les Arabes, sémites eux-mêmes, habitant dans la même aire, n'étaient pas imperméables aux apports du Nord ou du Sud. En cette veille de la Prophétie, ce qui dominait, c'était donc un mélange de religiosités de types nouveaux chez les Arabes du Nord civilisé et de l'Arabie centrale, chez les fils de Ma,add, et de survivances locales remontant aux siècles obscurs, faites d'adoration des pierres, d'arbres

sacralisés et de la vénération plus institutionnelle du Ḥaram.

C'est cette ambivalence qu'essaient d'expliquer les orientalistes dans leur approche du *Dīn al-ʿArab*. Certains parlent de litholâtrie⁷¹, d'autres relèvent un polydémonisme⁷² peuplé d'esprits et de génies divers. En même temps, à l'étude du *Qur'ān*, l'orientalisme ne pouvait que reconnaître la tradition polythéiste que le texte coranique appelle *shirk* (association). Encore faut-il préciser que ce polythéisme supposait l'adoration de plusieurs dieux, mais sans renier pour autant l'existence d'Allāh. La dénonciation coranique du *shirk* repose sur l'exigence de l'unicité de Dieu et sur le refus de tout autre « associé ». Chez les Arabes, le divin est originellement pluriel, ce qui explique l'étonnement mêlé d'indignation face à l'unicité qui leur fut proposée : « *Ne veut-il pas faire des dieux un dieu unique ? Absurdité, vraiment !* » (sourate *Ṣād*, XXXVIII, 5). Observons au passage que la Prédication muḥammadienne, si puissamment hostile au polythéisme, n'a pas entamé la couche de croyance la plus reculée dans le temps – et de souche purement arabe –, ni n'a touché aux rituels qui lui étaient attachés : la Ka,ba, la pierre noire, et le pèlerinage. Elle a seulement infléchi cette adoration vers le Dieu unique en lui insufflant un nouveau contenu, sans l'éradiquer. Le fait est que les rituels en question étaient un héritage du temps d'avant les dieux, cheminant dans l'inconscient ; une émanation d'un esprit typiquement arabe, façonné par un nomadisme séculaire et ne devant rien aux influences extérieures.

Sous tous les cieux et dans toutes les sociétés, l'humanité de l'homme s'est forgée à force de croyances et d'inventions culturelles modelées par les tabous et les interdits destinés à civiliser les rapports de violence et à préserver l'échange avec les mondes environnants. Appréciée à cette aune, l'histoire des Arabes n'a rien d'exceptionnel. Dès lors, il est vain – et pour tout dire contre-productif – de qualifier les Arabes anciens de peuple dénué, ou presque, d'esprit religieux (Lammens). La foi et la piété sont les choses les mieux partagées par toute l'humanité ; en cela, les Arabes n'ont rien à envier ni à enseigner aux Romains, ni, avant eux, aux Grecs et aux Égyptiens, ni à aucun autre peuple.

Les divinités

Les musulmans des siècles classiques ont dénié toute piété aux hommes de la *Jāhiliyya* dans leur commerce avec les dieux, et leur ont imputé une religiosité

sommaire. Certains orientalistes ont emboîté le pas à leurs prédécesseurs et postulé, tel Lammens, que le Bédouin était littéralement de peu de foi, en raison de sa psychologie même. Or, si l'on peut admettre que le Bédouin n'était guère porté sur la contemplation métaphysique de par un mode d'existence où la survie de tous les jours demeurait sa quête suprême, sa religiosité était sans le moindre doute authentique.

Les divinités sont toujours liées aux besoins vitaux ressentis par leurs adorateurs ; elles recueillent les invocations et les supplications, les vœux, les sacrifices, le sang dru des bêtes immolées par des hommes accablés, tendus vers le moindre signe de satisfaction, le moindre bienfait. Cette quête et la psychologie dont elle découle sont communes à l'humanité antique. Ni les Arabes ni même les religions universelles comme le christianisme et l'islam n'échappent à la règle : dans son essence, toute religion repose sur l'appel au dieu pour solliciter sa protection, son pardon, ou pour satisfaire un besoin vital.

Dans *Al-Aṣnām*⁷³, Ibn al-Kalbī mentionne plus de vingt-neuf divinités. Chaque tribu avait un dieu qui lui était propre, à ceci près que le paganisme tribal était ouvert et refusait tout monopole, tout exclusive. Toute personne désireuse de le faire pouvait adorer la divinité d'une autre tribu que la sienne. Par divinité tribale, il faut donc entendre le dieu dont le siège était au sein de la tribu où il convenait de pratiquer le culte en son honneur. Mais quiconque voulait adorer le même dieu pouvait le faire. Et, comme de juste, les gens de la tribu eux-mêmes ne dédaignaient pas d'invoquer les autres dieux, de leur faire des sacrifices au cours de leurs déplacements sur d'autres terres.

Le *Qur'ān* cite surtout les noms des grandes divinités du Ḥijāz : al-Lāt, al-Uzzā et Manāt. Il fait également allusion à d'autres dieux, ceux du Yémen ou des tribus nordiques : *Nisr*, *Ya,ūk*, *Sawā'*, etc. Ibn al-Kalbī énumère plusieurs autres divinités : al-Uqayṣir, Dhū al-Khalaṣa, Ruḍā, Sa,d, Dhū al-Sharā', al-Fals, Dhū al-Kaffayn, Manāf, Hubal, Yaghūth, Wadd⁷⁴. Il ne s'agit là que des divinités les plus réputées. Ibn al-Kalbī distingue entre l'idole (*wathan*) et la statue (*ṣanam*), c'est-à-dire entre les dieux figurés par des roches naturelles non ciselées et les statues construites à partir d'autres matériaux et à figure anthropomorphique. En réalité, l'une comme l'autre sont des représentations physiques, visibles et palpables de divinités cachées, surnaturelles, dotées de pouvoirs et de sensibilités supérieures. Les religions monothéistes – judaïsme, christianisme et islam – ont toutes rabaisé ces idolâtries en confondant les statues et les divinités elles-mêmes, l'esprit et la matière. Les Grecs, eux,

s'étaient gardés d'annihiler l'esprit des dieux, et ils distinguaient les sculptures faites de main d'homme des dieux qu'elles représentaient.

Les origines du paganisme

L'archéologie et l'épigraphie du nord de la péninsule sont plus instructives sur les origines du paganisme arabe que l'ouvrage d'Ibn al-Kalbī. Elles ont levé le voile sur les civilisations nabatéenne, thamoudienne, sur Palmyre, sur les Şafaïtes et les Liḥyanites. Ce faisant, elles nous permettent de retrouver quelques traces des divinités qui devaient transiter par la suite vers le Ḥijāz.

Dès le v^e siècle av. J.-C., Hérodote a évoqué la déesse Alīlāt⁷⁵, adorée par les Arabes. Par Arabes, il entendait ceux qui habitaient la Jordanie actuelle face à la Palestine, terre des Iduméens, passée plus tard aux mains des Nabatéens. Ces derniers étaient, comme l'a montré Nöldeke, des Arabes de souche parlant l'arabe et l'araméen, langue de la Syrie. Leur établissement autour de Hā Sal, – Petra en latin – fait partie du long processus de migrations et d'incursions arabes vers le nord. Déjà, autour de 300 av. J.-C., avant les Séleucides, ils avaient fondé un centre de commerce caravanier reliant le Sud – le Yémen – et la Méditerranée, par lequel transitaient des marchandises comme l'encens, les parfums, la myrrhe.

Située au carrefour du Yémen, de l'Inde – producteurs de produits très recherchés – et de la Méditerranée, bordée de foyers de civilisation et de consommation, l'Arabie jouait depuis longtemps un rôle primordial de trait d'union entre le Nord et le Sud. Seul l'axe maritime reliant l'Inde à Babylone était plus ancien que l'axe terrestre passant par l'Arabie, passage qui favorisa l'émergence de cités et autres entités politiques. L'exemple de La Mecque, qui a rayonné sur son environnement huit siècles plus tard, est significatif de l'ancienneté du commerce interrégional.

Le royaume nabatéen a été fondé autour de 200 av. J.-C. et devait durer trois siècles avant d'être détruit et avant que la cité de Petra fût annexée à Rome en 106-107 apr. J.-C. Outre la prestigieuse cité de Petra, découverte par Burckhardt en 1812 et qui était la capitale et le lieu de repliement des Nabatéens, ceux-ci s'étaient établis au Ḥijr et à Madyan. Ils ont également fondé Buṣrā, avec ses fortifications inexpugnables, avant de se répandre dans le Sinaï. Petit à petit, entre 169 av. J.-C. et 106 apr. J.-C., les Nabatéens ont construit, au-delà de la cité-État, une civilisation citadine qui force l'admiration. Le *Qur'ān* y fait

allusion : « *Vous entaillez les montagnes ingénieusement d'habitations* » (XXVI, 149) ; il s'agit des grands monuments de Hegra, taillés dans les massifs rocheux. Al-Ḥijr, qu'on appelle aujourd'hui Madā'in Ṣāliḥ, était, au temps du Prophète, certainement plus prospère que ce qu'elle est devenue au début du xx^e siècle. Nous en avons aujourd'hui une connaissance approfondie grâce aux récentes missions archéologiques françaises, qui ont mis au jour la splendeur de la ville montagnaise, ses stèles funéraires, ses inscriptions enfouies. Depuis les années trente, et bien avant les fouilles opérées à al-Ḥijr-Hegra-Madā'in Ṣāliḥ, des études archéologiques d'une valeur inestimable ont permis de découvrir la ville de Petra.

Nous nous attacherons surtout ici aux aspects religieux dont l'origine arabe est incontestable. Conformément au style nabatéen, les autels sont taillés à même la pierre avec un fond en terre destiné à absorber le sang des bêtes sacrifiées. Les Nabatéens avaient l'habitude de maculer de ce sang toute la pierre de l'autel. Les Arabes de la *Jāhiliyya* procédaient aux mêmes rituels lors des sacrifices (*itr* ou *anṣāb*) en l'honneur des dieux sur les pierres dressées.

Les pierres sacrées sont appelées bétyles par les Grecs, par emprunt à l'hébreu. Nous savons que l'étymologie (*bayt-Īl*) signifie demeure du dieu. R. Dussaud parle de roches hébergeant l'esprit des dieux et focalisant les rites cultuels⁷⁶, roches sacrées et *ḥaram* par excellence. Cet ancien culte était pratiqué par les Sémites de l'Ouest, les Cananéens⁷⁷ et les anciens Hébreux. Tradition qu'ils partageaient avec les Arabes et qui existait sans doute même en Anatolie à l'âge néolithique. La litholâtrie sommaire prêtée aux Arabes relève pour le moins d'une conclusion hâtive, sinon malveillante : la pierre n'était qu'un symbole de la demeure du dieu. Ajoutons que la notion de *bayt* s'est élargie avec le temps pour désigner un lieu fermé, suffisamment vaste pour abriter une pierre sacrée. Elle désigne aussi la tente (*qubba*) du chef de clan chez les *Badw*, même lorsqu'elle ne contient aucune pierre sacrée.

On sait par ailleurs que la Ka,ba, que Quraysh et le *Qur'ān* surnomment *al-Bayt al-atīq* (l'antique Maison), s'appelle ainsi parce qu'elle hébergeait un bétyle, la pierre noire. Son caractère sacré s'était étendu de la pierre à tout l'espace de la Ka,ba⁷⁸, l'épicentre de cette sacralité demeurant la pierre, sans que l'on sache de quelle divinité elle était la demeure. La mémoire religieuse s'est en l'occurrence évanouie, mais le culte a survécu.

Les grandes divinités connues au Ḥijāz à l'orée du message existaient chez les Nabatéens – Āl = Alāh = Allāh : autant de déclinaisons successives d'un même

radical. Le féminin s'est prononcé Ilāt, puis al-Lāt. Autres divinités féminines : al-,Uzzā et Manawt ou Manawāt, qui donneront Manāt, vieille déesse dont le culte était répandu dans tout le Croissant fertile depuis le deuxième millénaire av. J.-C.

Toujours au nord existait le culte du dieu Qays – d'où les dénominations ,Abd al-Qays (adorateur et serviteur de Qays) et Umru' al-Qays-Shay, al-Qawm, Yagūth et Gad⁷⁹. Toutes ces divinités étaient arabes. Elles provenaient d'un patrimoine cultuel commun au monde sémitique, et les Arabes les ont maintenues et arabisées. Lorsque Hérodote évoque Alilāt, il l'assimile à Aphrodite, devenue Vénus chez les Romains. Alilāt peut également être une variante d'Astarté, la déesse syrienne. Wellhausen⁸⁰ se trompe donc lorsqu'il l'assimile au Soleil ou à la Lune.

Cent ans après l'annexion de Petra et des autres villes nabatéennes par les Romains et la création de la province d'Arabie romaine, c'est Tadmur (Palmyre), la cité caravanière, qui va émerger et prospérer. Ses habitants ainsi que les populations des petites villes et des montagnes avoisinantes étaient originaires du pays des Arabes. Acculturés au contact de la civilisation grecque, ils abandonnèrent l'arabe pour adopter la langue araméenne, au moins dans leur capitale. Disposant d'une puissante armée, ils ont activement contribué aux guerres romaines contre les Parthes. Cette double vocation, caravanière et guerrière, devait causer la perte de la cité palmyrénienne en raison de l'ambition de la reine Zénobie, de ses erreurs et surtout des appréhensions de Rome.

Ce qui nous importe ici avant tout, ce sont les métamorphoses religieuses et culturelles au cours des cinq siècles qui séparent Petra de Palmyre. Les recherches épigraphiques attestent que le nom propre *Gad* désignait la divinité en général, exactement comme le mot *theos* en grec⁸¹. On sait par ailleurs que dans les zones septentrionales, en Palestine, à l'est du Jourdain comme à al-Balqā', où s'étaient installées les tribus de Quḏā,a, le « *jīm* » était prononcé « *g'* » comme dans l'hébreu. Ce mode de prononciation s'étendra à l'Égypte après les conquêtes en raison de la présence massive des Quḏā,ites dans la nouvelle province, comme Judhām ou Baliyy. Le « *gad* » du dialecte nordique se prononçait donc « *jad* » dans celui de Muḏar. Dans la sourate *Al-Jinn*, il est question de « *jadd rabbīnā* » (LXXII, 13), que les exégètes n'ont pas réussi à élucider, parce qu'ils n'étaient pas à même de déceler les nuances philologiques remontant aux temps les plus reculés. Il nous semble qu'il serait plus judicieux de lire « *jadd rabbūna* » ; la différence de vocalisation change radicalement le

sens du verset : « *Gad, soit Dieu Notre Seigneur.* » Ce n'est pas l'unique exemple où le *Qur'ān* nous restitue des pans entiers du lointain passé des Arabes. Ce grand texte est dépositaire de la mémoire longue des civilisations et des croyances arabes (,Ād, Thamūd, Madyan, al-Ḥijr...), du patrimoine judéo-chrétien et par-dessus tout de la mémoire d'Abraham, quêteur solitaire de la vérité et ancêtre commun aux Arabes et aux Juifs.

À Palmyre, à côté de la divinité syrienne Bēl – à ne pas confondre avec Ba, l –, on trouve des dieux arabes ou arabisés comme al-Lāt, Manāt, ,Azīzū, Raḥm, Raḥīm, Manāf. Dans les villages ruraux alentour, des inscriptions safaitiques en langue arabe attestent l'existence de divinités de même origine. Les fouilles effectuées à Palmyre ont permis d'exhumer le temple de Bēl, où l'on peut admirer un bas-relief représentant un chameau portant une pierre sacrée sous une tente. Autour de l'animal, on aperçoit une foule en procession, alors qu'à gauche et à droite on distingue des femmes voilées et des hommes en train de pousser des acclamations⁸². La scène décrit à l'évidence la mise en place d'une idole dans le temple, nous dit R. Dussaud. Les acclamations faisaient partie de la liturgie, de même que le port du voile chez les femmes, dont on a vu qu'il visait à contenir la force magique et envoûtante émanant de la chevelure féminine (*dynamis*).

Des formes de liturgie similaires existaient encore à La Mecque au début de la Prophétie, comme les processions autour de la pierre noire sacrée. Le *Qur'ān* y fait ironiquement allusion : « *Leurs prières devant la Maison ne consistent qu'en sifflements [mukā'] et battements des mains [taṣḍiya]*⁸³. » L'Exégèse le confirme : *muka'* était une sorte de sifflement, et *taṣḍiya*, des applaudissements ; les fidèles s'adonnaient en fait à une liturgie bruyante, sifflant et tapant des mains, gesticulant dans une sorte de danse sacrée. Ce sont là les manifestations de vieilles traditions et non des usages repris des Palmyréniens. Elles font partie du *Dīn al-,Arab*, dont les racines plongent jusqu'au néolithique.

On a vu plus haut que beaucoup de noms propres étaient des noms théophores, soit composés comme les ,Abd ou Taym ou Aws suivis du nom d'une divinité. Le premier (,Abd) était fréquent chez Quraysh : ,Abd al-,Uzzā, ,Abd Manāf, ,Abd Shams, ,Abd al-Ka,ba, ,Abd al-Dār, ,Abd Yaghūth. Parmi les patronymes fréquents chez d'autres tribus comme les Khazraj ou les *Badw* : Taym al-Lāt, Aws al-Lāt, ,Abd al-Qays. Le terme « ,Abd », qui signifie serviteur ou esclave, est l'antonyme de *rabb* (ici le seigneur-dieu). Certaines grandes figures de Quraysh avaient pour noms ,Abd al-Muṭṭalib, ,Abd ,Amr, ,Abd Quṣayy, mais,

curieusement, aucun ne porte le nom de Hubal. On trouve juste quelques traces épigraphiques de cette divinité au nord de la péninsule. En tout cas, rien ne vient attester l'assertion de Wellhausen selon laquelle Hubal n'était autre qu'une figuration de la pierre sacrée⁸⁴, même si cette idée ne laisse pas d'intriguer et mériterait une analyse approfondie. Il n'était pas non plus le dieu Archer dont parlent d'autres orientalistes. À l'époque prophétique, le culte de Hubal, dieu cléromancien, consistait à manipuler les *azlām* (fléchettes divinatoires) pour solliciter des oracles.

D'autres divinités étaient adorées dans les civilisations du Nord aux côtés de celles dont le culte s'est épanoui à Petra et à Palmyre : les dieux qui ont essaimé grâce à l'immigration yéménite. Ainsi, l'épigraphie thamoudéenne s'étale sur neuf siècles, du v^e siècle av. J.-C. au iv^e siècle apr. J.-C. On y trouve mention de Hubal et de Manāf, divinités propres à Thamūd, mais aussi de Wadd, Saḥar, Sīn, ,Amm, Yagūth, Ilāh ou Alāh (Allāh), Ḥawl, Manāt, Shams. Le *Qur'ān*, qui s'est intéressé de près à Thamūd, fait mention de Yaghūth, entre autres divinités.

Dans la région du ,Alā', les inscriptions exhumées donnent des indications sur les cultes et les dieux d'un autre peuple immigré du Sud, les Liḥyanites : Aws, Īl, Ilāt. Du i^{er} siècle av. J.-C. au iv^e apr. J.-C., cette dernière semble être la déesse de référence, tant son nom est cité dans les inscriptions. Son audience paraît s'être étendue aux tribus bédouines nordiques. Divinité guerrière à l'origine, ses fonctions se sont multipliées : elle est devenue la déesse de l'Amour et de la Beauté, à l'instar de Vénus, comme on l'a déjà vu.

Formant souvent un couple divin avec al-,Uzzā – l'étoile nocturne et l'étoile diurne –, ces déesses étaient à n'en point douter arabes, alors que Manāt était une déesse importée du Croissant fertile (voir *supra*). Les mêmes inscriptions contiennent des mentions de divinités sous diverses déclinaisons : le nom d'al-Lāt figure à côté de celui d'Allāh ou Lāh (à rapprocher de Lāhumma), non précédé de l'élément prénominal ,Abd (comme dans ,Abd Allāh) ; le prédicat *raḥmanā*, qui doit dériver de Raḥm, figure également. On sait par ailleurs que l'adjectif ḥimyarite *raḥmanān* est souvent accolé au dieu Ba,l Shamīn. On relève enfin le nom du dieu Raḥīm.

Dans la *Jāhiliyya* tardive, juste à la veille de l'islam, un dieu ou une déesse, qu'ils soient représentés par une forme rocheuse improbable ou par une véritable statue, trônaient sur des sites particuliers, des sortes de mausolées de fortune différents des temples caractéristiques des civilisations agraires, à l'exception d'al-Lāt, abritée à Ṭā'if à l'intérieur d'un monument assez proche du temple. Ces

idoles faisaient l'objet de visites qui avaient toutes les caractéristiques du pèlerinage. À propos de Dhū al-Khalaṣa, à Tubāla, en contrebas de La Mecque, al-Azraqī écrit⁸⁵ : « *Ils l'affublaient de colliers, lui faisaient des offrandes d'orge et de froment, répandaient sur lui du lait, et des bêtes étaient immolées en son honneur.* » L'offrande de l'orge est un rite récurrent dans les vieux cultes païens. Les sources grecques – Homère notamment – en parlent souvent. On peut aussi noter que les mots *sha,ā'ir* (rites, coutumes), *sha,īr*, *sha,r* (ou *shi,r*, poésie ?), ont le même radical dans la langue arabe.

Mais l'acte cultuel est multiforme : il est fait d'un long recueillement auprès de l'idole, d'offrandes, d'égorgement de bêtes de sacrifice dont on répand le sang, de processions autour de l'idole : autant de piliers du culte païen arabe. Pratiques similaires à ce qui se passait à La Mecque, de même qu'ici et là le sacrifice constitue l'élément central du culte.

La *sidāna* (la garde du lieu de culte) était habituellement confiée à une tribu, plus précisément à un clan spécialisé au sein de la tribu. Ainsi le service d'al-,Uzzā, à Nakhla, appartenait-il au Banū Shaybān des Sulaym, mais c'était Khuzā,a qui avait la garde du bétyle. Il est aussi possible que cette tribu ait été chargée du culte dans cette région du Ḥijāz. Il faut dire que la déesse était courue, en particulier par les clans qurayshites, par ceux de Kināna, Khuzā,a et Hawāzin, soit les Muḍar du Ḥijāz méridional. Le culte d'al-,Uzzā ne se limitait pas à cette région, mais couvrait toute la péninsule, y compris Ḥīra, où, selon certaines sources, on lui immolait des captifs syriens⁸⁶. En revanche, les Khazraj et les Aws, au nord, ainsi que tous les Azd communiaient dans le culte de Manāt, sur la côte de Qudayd. Toujours selon al-Azraqī, « *après avoir fait leurs processions autour du Bayt et accompli leurs obligations à ,Arafa et à Minā, ils s'en allaient auprès de Manāt pour la célébrer avec force acclamations, avant de procéder au ḥalq [rasage]* ». Le rite du ḥalq annonçait la clôture du iḥrām (la « sacralisation » habilitant le pèlerin à pénétrer dans l'enclave sacrée) et de la liturgie du pèlerinage.

,Umra, Ḥajj et autres rituels

Le culte individualisé de ces diverses divinités constitue une étape avancée par rapport au mana, au totémisme, à l'animisme et à toutes sortes de cultes attachés à la nature. Ces divinités existaient bien dans les cultes accomplis à la

Ka,ba, au moment de la station à ,Arafa et à Minā. Rappelons que la Ka,ba était la demeure d'un dieu qui n'est ni Allāh ni Hubal, quoi qu'en dise Wellhausen. Au sens étroit, la demeure en question était la pierre noire ; elle était le bétyle (*bayt Īl* ou *Āl*), la maison du dieu, un dieu littéralement immémorial, puisque les Arabes ne lui connaissaient plus de nom. Lorsqu'on lit dans le *Qur'ān* : « *Puissent-ils adorer le Seigneur de cette maison* » (CVI, 3), il ne faut pas perdre de vue que ce verset est descendu au cours de la première période prophétique, c'est-à-dire avant le dévoilement du nom de Dieu, Allāh, dans la sourate La Figue, XCV, 8. Ce verset vise à rappeler que le *Bayt* avait un Dieu, ce qui avait été oublié ou omis. Et si le nom de Dieu n'est pas explicitement prononcé, il est fortement suggéré ; la finalité même du *Qur'ān* n'était-elle pas d'établir l'unicité de Dieu ?

Ce Dieu unique était sans aucun doute présent dans l'esprit de Muḥammad, mais il ne figurait probablement pas dans les croyances de Quraysh, comme on a pu le dire. Le panthéon qurayshite comptait bien un dieu nommé Allāh, mais ce n'était pas le seigneur de la Ka,ba. D'un autre côté, le dieu qui habitait les pierres sacrées des Sémites de l'Ouest s'appelait Āl, dénomination vague, ambiguë, héritée d'époques plus lointaines. Au moment de la Prophétie, la situation à Quraysh était autre : la pierre était sacrée, tout comme la maison qui l'abritait, mais nul dieu connu ne les habitait. Quraysh avait oublié que la pierre et son monumental écrin étaient censés être une demeure divine.

Reste le problème de Hubal : les habitants de al-Ṣafā' le connaissaient bien, mais aucun patronyme n'y renvoyait. Et puis il s'agissait d'un dieu mâle, alors que la Ka,ba était un nom féminin, comme *Dhāt al-Ka,bāt* chez Rabī,a. Certains ont cru déceler une parenté entre le mot Ka,ba et le qualificatif *kā,ib*⁸⁷, qui désignait les jeunes filles à peine pubères (aux seins naissants), et donc de conclure à une supposée féminité sacrée. Interprétation somme toute plausible, mais la « piste » de la déesse Cybèle semble plus sérieuse.

Cette déesse fut importée d'Anatolie au cours du II^e siècle av. J.-C., et introduite à Rome sous la forme d'une pierre noire. Son culte fut inauguré par des fêtes mémorables. À l'origine, le bétyle – dont on prononçait le nom *kūbāl* ou *kūbal* – était adoré de longue date en Anatolie⁸⁸. Son culte dut se confondre à un moment donné avec celui de la déesse-mère dont les statues qui jonchent la région remontent à l'âge néolithique (IV^e ou V^e millénaire av. J.-C.). À une époque très reculée, mais moins ancienne, le même culte aurait gagné le monde syrien, dont on connaît les influences sur la péninsule Arabique.

La pierre est omniprésente dans la culture religieuse sémitique, et pas uniquement sous forme de bétyles. Les Arabes, dont les progrès furent lents, pour des raisons climatiques évidentes, l'utilisaient pour repérer leurs tombes ; à Minā, le jet de pierres (*jimār*) faisait partie des rites du pèlerinage ; sans compter l'usage guerrier sous forme de projectiles. Si l'on admet que la géomorphologie du Ḥijāz comportait des roches volcaniques noires, il ne faut pas oublier que d'autres roches de couleur plus claire existaient aussi. Et pourquoi une pierre noire était-elle le symbole de Cybèle-Kūbal à l'époque de son transfert d'Anatolie à Rome ? On peut multiplier les interrogations.

Rien n'incline à croire qu'il y avait un rapport entre la pierre noire et Hubal. La proximité phonétique entre Hubal et Kūbal est en revanche frappante. Au surplus, Hubal appartenait au monde syrien, à l'exclusion du Yémen, de Babylone et de toute la Mésopotamie. Était-ce une déformation de Kūbal ? Ou alors ce dernier désignait-il la partie masculine d'un couple de dieux ? Autre hypothèse : la pierre noire était-elle le bétyle oublié de Kūbal, dont il n'est resté que le nom déformé d'un dieu oraculaire ? Ce ne sont là qu'hypothèses. Il est tout de même étonnant que le *Qur'ān* ne mentionne à aucun moment ce Hubal. Ajoutons que toutes les grandes divinités du Ḥijāz étaient féminines – y compris Shams –, exception faite de Manāf, dont le culte était tombé en désuétude à l'époque du Prophète. Tout comme, du reste, le culte d'Allāh, vieille divinité de la tradition sémitique que le *Qur'ān* allait, dès ses débuts, réhabiliter.

Le Ḥajj

On ne peut que suivre J. Chabbi lorsqu'elle distingue nettement entre le Ḥajj et la ,*Umra*, contrairement à l'idée si répandue d'une confusion entre les deux rites. Le Ḥajj, c'est-à-dire le grand pèlerinage, n'avait pas La Mecque pour destination, alors que la ,*Umra* (ou petit pèlerinage) s'y déroulait entièrement. Il convient d'observer à cet égard que la partie du Ḥijāz regroupant La Mecque et son arrière-pays plus ou moins proche était parsemée de sites religieux : le Ḥaram, les trois foires, ensuite ,*Arafa*, al-Muzdalifa, Minā, situés à un peu plus de vingt kilomètres de l'épicentre mecquois. Un peu plus loin se trouve Nakhla, qui abritait le bétyle d'al-,*Uzzā*, entouré d'arbres sacrés ; puis al-Lāt, dans le ḥaram de Ṭā'if. Nous ne savons pas de quand date la fondation de tout ce réseau de lieux de culte qui quadrillaient le Ḥijāz méridional et l'ouest de la péninsule.

Tout ce que l'on sait, c'est que certains rites cultuels étaient très anciens, interférant parfois avec ceux d'autres civilisations proches ou éloignées (l'Extrême Orient d'avant les Mongols) : ainsi les processions ou circumambulations.

Il est établi que le Ḥajj au sens strict attirait des foules de pèlerins composées de Bédouins et de pasteurs du proche Ḥijāz, du Najd occidental et bien sûr de Quraysh. Relevons tout de suite que le contrôle du Ḥajj échappait complètement à Quraysh avant l'avènement de la Prophétie et l'annexion de l'institution du pèlerinage par l'islam en l'an 10 H.

Selon certains récits, c'était Khuzā'a, Ṣūfa et 'Udwān, voire Tamīm, qui avaient la charge du *daf*, (dévalement) à 'Arafa, alors que la *ijāza* (l'autorisation de terminer le rite à Minā et de repartir) était une prérogative exclusive de Ṣūfa, qui s'en acquittait au coucher du soleil, comme le souligne Ṭabarī. C'était Ṣūfa qui ordonnait le dévalement de 'Arafa et autorisait le *nafr* de Minā : « *Le jour dit, lorsque les pèlerins venaient pour le jet des jimār, ils étaient dirigés par un homme de Ṣūfa qui donnait le signal en lançant lui-même les pierres. Parfois, certains pèlerins pressés l'interpellaient en disant : "Que ne te lèves-tu pour jeter, et qu'on te suive !" ; il leur répondait alors : "Par Dieu, non, j'attends le coucher du soleil..." S'enfermant dans son obstination, il obligeait les pèlerins à l'attendre et à lui emboîter le pas*⁸⁹. »

La 'Umra se déroulait, elle, à La Mecque au printemps, au mois de *rajab*. Le rite fut maintenu tout au long du premier siècle de l'islam ; on l'appelait d'ailleurs la « 'Umra de *rajab* ». Le rendez-vous ne se confondait jamais avec le Ḥajj, qui se passait durant « *les mois bien connus* » : *dhū-l-qi'da*, *dhū-l-ḥijja* et *muḥarram*, ou seulement les deux premiers, c'est-à-dire en automne. Deux institutions distinctes, donc, comme le prouve la répétition des mêmes rites de clôture dans les deux endroits : le sacrifice et la tonte des cheveux se déroulaient à Minā pour le grand pèlerinage et à al-Marwa pour le petit, celui de La Mecque. Lors de la 'Umra dite du *qaḍā'* (compensatoire) de l'an 7 H., le Prophète procéda lui-même au sacrifice dit de la chamelle rituellement préparée, rituel loué par le *Qur'ān* dans la sourate du Ḥajj (versets 27 à 37). On y lit par exemple : « *Vous en tirez des avantages jusqu'à un terme fixé, puis leur aboutissement est l'Antique Maison* » (XXII, 33) ; « *De (chamelles) ventruées Nous vous prescrivons l'immolation au titre d'observance de Dieu : elles vous seront bénéfiques ; rappelez sur elles, quand elles sont en rangs, le nom de Dieu : une fois gisant sur le côté, mangez-en, donnez-en à manger au suppliant et au quémandeur. Ainsi mettons-Nous (ces bêtes) à votre disposition,*

escomptant que vous en aurez gratitude » (XXII, 36). Ce sacrifice auquel réfère le *Qur'ān* n'a pas été pratiqué par le Prophète à Minā, mais bel et bien à La Mecque. Au demeurant, il sera supprimé dès l'an 10 H. pour la ,*Umra*. Cette année-là, celle du pèlerinage de l'Adieu, a marqué le parachèvement de la liturgie amendée. Les *Fuqahā* iront encore plus loin et ne maintiendront que le sacrifice de Minā.

La ,*Umra* était une visite au bétyle (au sens que l'on sait) de la pierre noire, demeure du dieu inconnu. Incidemment, c'était aussi un pèlerinage à la « Grande Maison », la Ka,ba, et le sacrifice y était le rite essentiel. À bien lire le *Qur'ān*, on ne trouve nulle mention du bétyle. Il n'est question que de la Ka,ba, de l'« Antiquité Maison » ou de la « Maison bien lotie » construite par Abraham.

Un des principaux rites du pèlerinage, le *ṭawāf* (la procession circumambulatoire), peut être considéré soit comme une forme de communion avec la divinité locale, soit comme un rite lustral de purification du lieu sacré. Je penche volontiers pour cette seconde interprétation. La procession est aussi appelée *sa,y*, allusion au parcours des pèlerins entre Ṣafā' et Marwā, deux rochers sacrés situés dans une ancienne vallée de La Mecque jalonnée d'arbres. On est donc loin des spéculations de Gaudefroy-Demombynes⁹⁰ selon lesquelles les deux rochers étaient des hauts-lieux destinés aux cultes, comme chez les Cananéens et les premiers Hébreux. On peut à la rigueur le dire de la dune de Alāl⁹¹, à ,Arafa, ou de Quzaḥ, à Muzdalifa. Il faut remarquer à la décharge de Gaudefroy-Demombynes que l'immolation des bêtes égorgées, acte annonciateur de la fin de la ,*Umra* (petit pèlerinage), se déroulait sur al-Marwa, qui est légèrement en hauteur. Après quoi la chair sacrifiée était laissée aux vautours ou consommée au cours de repas collectifs, conformément à une vieille coutume arabe dont on trouve des traces archéologiques à Petra.

Certains chroniqueurs estiment que Quraysh tirait un profit économique substantiel des pèlerinages (le Ḥajj et la ,*Umra*). Cette thèse, qui n'est pas dénuée de fondement, appelle deux observations : si profit il y avait, c'était bien avant l'épanouissement du commerce, et forcément bien avant l'avènement de la Prophétie, et uniquement lors du petit pèlerinage. Les sources rapportent qu'al-Mughīra b. ,Abdullāh b. ,Umar b. Makhzūm – notable de la génération de ,Abd al-Muṭṭalib et de Umayya b. ,Abd Shams – obligeait chaque pèlerin à payer à Quraysh quelques têtes de bétail en guise de « taxe⁹² ». En fait, les sources insistent peu sur cet aspect et sont plus prolixes sur des institutions dont la paternité est attribuée à Quṣayy : la ,*imāra* (l'entretien de la Ka,ba), la *sidāna* (la

garde), la *rifāda* (l'approvisionnement des pèlerins) et la *siqāya* (le breuvage). Ces activités étaient plus coûteuses que lucratives. En fin de compte, Quraysh tirait du pèlerinage un profit moral indéniabable – lié au prestige de la maison sacrée – doublé d'un profit matériel indirect : le commerce tributaire de la sûreté de l'enclave sacrée. Le *Qur'ān* lui-même parle de Ḥaram ou de cité sûrs (XCV, 3).

Le Ḥaram est une notion à géométrie variable : en tant qu'institution durable, elle enveloppe la Ka,ba, le parvis qui l'entoure (le *masjid*) et l'espace mecquois dans son ensemble. Durant les mois de pèlerinage, le sacré s'étend à ,Arafa, à Muzdalifa, ce « *repère consacré* », selon la qualification coranique, à Minā ainsi qu'aux trois foires : ,Ukād, Dhū al-Majāz et Majanna. La notion de ḥaram, espace sacré dans une période sacrée, se déploie ici dans l'espace et dans le temps.

L'espace mecquois est quant à lui le lieu privilégié d'un ḥaram pérenne dont l'acmé est atteint au mois de *rajab*, lors du petit pèlerinage (la ,*Umra*). Vient ensuite l'espace d'un sacré provisoire, celui du grand pèlerinage (Ḥajj). Le temps sacré est lui aussi à double détente : les mois de *muḥarram*, *rajab*, *dhū-l-qi,da*, *dhū-l-ḥijja* sont sacrés en tant que durée et dans toute la péninsule ; leur caractère sacré est en même temps conditionné par le pèlerinage et postule l'arrêt de tout combat.

Cette ambivalence est compliquée à souhait par les sources qui séparent le ḥaram du grand pèlerinage du ḥaram strictement mecquois, qui s'arrêtait à Namura, près de Muzdalifa, et n'atteignait pas ,Arafa. Selon les mêmes sources, si les Qurayshites ne stationnaient pas à ,Arafa, c'est parce qu'elle se situait hors de leur ḥaram⁹³. Cette stricte séparation semble s'être accentuée au cours de la *Jāhiliyya* tardive.

Mais les récits des sources sont confus, et leur interprétation de la sourate *Al-Baqara* (La Vache, 198) est erronée. Elles oublient d'abord que la notion de ḥaram ou espace sacré n'était pas l'apanage des Arabes. Nombre d'anciens cultes sémitiques ou romains comportaient des institutions similaires. Dans la langue akkadienne, le mot ḥaram renvoie à l'idée de séparation spatiale, sans que l'on sache entre quoi et quoi. Chez les Arabes, la démarcation sépare le ḥaram du ḥill, c'est-à-dire de l'espace profane, permis, non marqué du sceau du sacré. Cette dichotomie a toujours structuré le fait religieux. On la retrouve chez les peuples primitifs étudiés par Durkheim⁹⁴, puis chez Mircea Eliade. Tous ceux qui se sont intéressés aux racines du religieux, à ses formes primitives et aux

concepts qui le fondent relèvent la même dichotomie.

La configuration culturelle de la *Jāhiliyya* ne saurait donc se réduire à une idolâtrie généralisée, concrétisée par des bétyles et autres statues. On est confronté aux mêmes structures culturelles qui travaillent l'inconscient et l'imaginaire des sociétés humaines depuis les commencements. Les Arabes n'échappent pas à la règle ; ils ont connu les mêmes structures primitives, puis les idoles anthropomorphes, avant d'accéder au monothéisme. L'évolution ne fut pas linéaire, et les formations culturelles et religieuses interféraient, se chevauchaient au temps du Prophète ; c'est aussi le sentiment aigu d'un héritage complexe qui prédisposa ce dernier à recueillir Le message.

Le *ḥaram* est avant tout synonyme de sécurité et de renoncement à toute violence, même vis-à-vis du monde animal, voire végétal. L'impératif est autant spatial que temporel⁹⁵. La guerre était ainsi bannie durant les mois sacrés : « *Combattre en cette période est chose grave* » (La Vache, II, 217), dit le *Qur'ān* à propos du mois de *rajab*. Pas de violence, pas d'atteinte aux personnes et aux biens, ni dans ces mois ni dans l'enclave mecquoise : « *Tout entrant s'y trouve en sûreté* » (*Āl ,Imrān*, III, 97). Ainsi, lorsque les gens de Quraysh ont voulu se venger d'un des compagnons du Prophète, ils ont dû le faire sortir hors de l'espace sacré⁹⁶ afin que son exécution devienne possible. Le *Ḥaram* était donc un asile.

Ce droit est cependant subordonné à une condition primordiale : la personne demandeuse de refuge ou tout autre entrant dans l'espace sacré doit être en situation de *iḥrām*, c'est-à-dire purifié dans sa manière de s'habiller comme dans son comportement. Selon les sources, le *muḥrim* doit porter les mêmes vêtements que les gens du *Ḥaram*⁹⁷, ou se dévêtir entièrement au moment de la procession. On a pu dire que cette obligation fut introduite à une époque tardive par le *Ḥums*. En ce cas, l'institution du *Ḥums* aurait repris tout ou partie d'un rituel ancien : se conformer au modèle vestimentaire local ou se résoudre à la nudité. Louis Gernet⁹⁸ a montré à partir de l'exemple grec que la nudité rituelle est une coutume ancienne et universelle. Sa démonstration est convaincante. Elle conforte l'idée que la procession des hommes nus préexistait à l'institution du *Ḥums*, qu'elle était ancienne et a pu être réactivée.

La notion de *ḥaram* est d'essence purement religieuse, elle suppose un ensemble de tabous intériorisés et consensuels. S'agissant de La Mecque, il est évident que le consensus n'a pu se réaliser que grâce à l'existence de la Maison sacrée, symbole d'une sacralité enracinée depuis si longtemps. La sacralisation

d'un lieu, quel qu'il soit, ne se décrète pas du jour au lendemain, et ne transforme pas d'emblée les mentalités et les comportements. Tout le charisme du Prophète n'a pas suffi à forcer le consensus lorsqu'il a voulu rendre *ḥaram* l'espace médinois⁹⁹ après l'émigration. Les ennemis du Prophète ne se sentaient pas liés, en effet, par la décision prophétique. Ṭabarī raconte que Musaylima, dans son entreprise visant à lancer une nouvelle prophétie, voulut en vain « instituer un *ḥaram*¹⁰⁰ » à Yamāma.

Ce qui mettait La Mecque à l'abri de toute hostilité et agression extérieures, c'était la prégnance de la croyance. Elle était immunisée par le sacré intériorisé qui dessinait autour d'elle une muraille imaginaire inexpugnable. Les autres lieux de culte jouissaient de la même immunité, mais de manière saisonnière.

Le grand pèlerinage (Ḥajj) se déroulait sur trois sites précis : ,Arafa, Muzdalifa (appelée aussi *jam*,)¹⁰¹ et Minā. La Ka,ba n'entrait pas en ligne de compte, nulle procession autour de la Maison ne clôturait ce pèlerinage. Les cérémonies finales du sacrifice et de la tonte s'effectuaient à Minā.

La liturgie, multiforme, était composée de rites divers, opaques de prime abord, magnifiques dans leur étrangeté : parcours complexes faits d'arrêts contemplatifs, d'accélération, de *daf*, ou dévalement, de processions puis à nouveau de *daf*, à Muzdalifa ; à Minā, les sacrifices, le lancer de pierres disposées en monticules en des endroits prévus à cet effet.

Tout se déroulait en plein air. De temple il n'y avait point, ni grand ni petit. Le rite principal était la station à ,Arafa de midi au crépuscule, sous un soleil de plomb. Moment d'adoration probablement entrecoupé d'invocations dont nous ne savons rien. Cette station prenait fin peu avant le coucher du soleil, lorsque l'astre solaire commençait à ressembler « *au turban sur la tête des hommes* », selon l'expression de Wāqidi¹⁰². Lors du pèlerinage de l'Adieu, le Prophète prolongea la durée de la station à ,Arafa un peu après le couchant. Le *Fiqh* s'en saisit pour fixer définitivement la nouvelle liturgie. La décision prophétique n'était pas gratuite : Muḥammad était pleinement conscient que le rite avait à voir avec le soleil et supposait la présence de l'astre solaire. En décidant de prolonger le rituel, il abolissait cette relation. Les remaniements effectués sur le rite de la veillée à Muzdalifa ou de la *ijāza* à Minā ont obéi à la même logique.

On peut en déduire que ,Arafa et l'ensemble de la liturgie du Ḥajj participaient avant tout d'un culte du soleil, astre grandiose et effrayant. Cette idée, défendue par Gaudefroy-Demombynes, a été reprise par J. Chabbi, qui l'a étayée par une analyse plus fine et plus subtile. Selon l'historienne, la longue

station sous le soleil était une supplique adressée à l'astre divinisé pour que sa chaleur soit plus clémente et que les pluies d'automne soient généreuses¹⁰³. S'adressant à un dieu régnant sur tous, le rite était censé rassembler les fidèles dans la même ferveur et la même aspiration à la protection. Le fait même que les cérémonies se déroulaient sur des emplacements élevés renforce l'impression d'une prière collective adressée au dieu-soleil.

La station à ,Arafa, suivie de la *ifāḍa* ou dévalement, était déterminée par l'invocation adressée au soleil et par la sollicitation de la pluie. Rapport symbolique et inconscient, car le rituel ne comportait pas de supplications explicites ; c'est la forme rituelle elle-même qui est ici grosse de sens. La référence culturelle au soleil est directe à ,Arafa ; de la même manière, la *ifāḍa* ou le *daf*, réfère à l'eau et à la pluie. La philologie est instructive : le substantif *fayaḍān* et *fayḍ*, le verbe *afāḍa*, renvoient à des mouvements aquatiques ; « *Afīḍū ,alaynā min al-mā'* » (« épanchez sur nous de l'eau »), lit-on dans le *Qur'ān* (Les Redans, VII, 50).

J. Chabbi s'appesantit sur l'étymologie du mot *daf*, : *al-duffā*, rappelle-t-elle, signifie le flot torrentiel descendant, et le *madfa*, le lit de ce torrent. En effet, le relief local se présente comme une pente qui va de ,Arafa à Minā, se poursuivant vers La Mecque jusqu'à la mer dans le sens est-ouest. Selon la thèse de l'historienne, le rite de la *ifāḍa* de ,Arafa à Muzdalifa est une course métaphorique, les pèlerins imitant le flot désiré et sollicité auprès du soleil.

Entamée à l'issue de la prière silencieuse à ,Arafa, la *ifāḍa* peut s'interpréter soit comme une manifestation de joie et de reconnaissance anticipée de ce que le torrent a pris corps, soit comme une posture mimétique destinée à forcer la volonté du dieu-soleil de manière magique, les pèlerins devenant eux-mêmes le torrent. Cette seconde hypothèse me paraît plus pertinente. On peut aussi imaginer autre chose : la *ifāḍa* pouvait bien être une prière adressée à Quzaḥ, dieu du Tonnerre et de la Pluie à Muzdalifa, en raison de sa relation avec l'eau. On sait par ailleurs que le chemin qui va de Muzdalifa à Minā était aussi celui qui menait vers les idoles. Parlant de la précipitation des infidèles au jour de la résurrection, le *Qur'ān* l'assimile à la « course à des bétyles » (*Al-Ma,ārij*, Les Paliers, LXX, 43) en employant le terme « *yufīḍūn* ». La métaphore renvoie explicitement à la cérémonie de l'« épanchement » entre Muzdalifa et Minā, siège des bétyles.

En effet, Muzdalifa deviendra le « repère consacré » (*mish,ar*), selon l'expression coranique. C'est là que se tenait la divinité du Tonnerre, de l'Éclair

et des Averses, c'est-à-dire le mont Quzah. Cette dénomination, à l'origine de l'expression *qaws quzah* (arc-en-ciel), connote le lien intime entre la lumière-soleil et l'eau-pluie. Ce qui nous amène à risquer une autre interprétation de l'acte de *ifaḍa* : une fuite, un détournement précipité de l'impitoyable soleil en direction de Quzah, censé être plus clément et tout prêt à exaucer le vœu des pèlerins.

La théorie de l'exhortation mimétique des éléments serait, dans ce cas, caduque. En tout état de cause, ces rites se rapportent d'une manière ou d'une autre au couple soleil-pluie : chaleur écrasante *versus* onde désirée, dans ce monde bédouin constamment en proie à la soif et à la sécheresse. N'oublions pas que le grand pèlerinage est avant tout un rituel bédouin. Là encore, on retrouve la vieille capillarité entre les diverses cultures religieuses en vigueur dans cette région du monde. Le culte du soleil était répandu en Égypte, en Mésopotamie, au Yémen, en Syrie et chez les Romains (Aurélien). Ici, il est intégré à la configuration culturelle existante, et des temples lui seront érigés à côté de ceux des autres divinités.

Le *Hajj* constitue cependant un moment à part ; la symbiose cosmique qu'il suggère nous laisse un peu perplexe : le culte solaire était-il un culte adressé à un dieu ou à une force cosmique vive et visible dans sa pureté ? En ce cas, le soleil serait considéré comme une puissance à part, non domestiquée dans les temples, intégrée à l'idolâtrie naturaliste ambiante. De toute façon, le pèlerinage « païen », dans son habillage si archaïque, laisse une impression de splendeur, marque d'une cosmogonie originaire où la matrice terrestre et le ciel géniteur rejoignent l'onde océanique et donnent sur l'infini.

Cette religiosité magique aspire à forcer une nature ingrate à se plier à la volonté de vivre d'une humanité malheureuse. Le soleil brûlant était symboliquement dompté et l'homme se transformait en flux irrésistible à l'assaut de la pluie, de l'eau fertilisante.

De Muzdalifa, le pèlerin devait débouler une seconde fois vers Minā au lever du soleil. En obligeant les fidèles à se mettre en route avant l'aube, le Prophète a définitivement rompu le lien qui rattachait le pèlerinage au culte du soleil, fût-il inconscient. L'islam a en définitive démantelé l'ancienne symbolique, l'a vidée de sa substance tout en préservant la gestuelle rituelle comme la *ifaḍā*. Il y a substitué une nouvelle sémiologie destinée à unir les cœurs dans la seule adoration de Dieu et dans la stricte observance de règles éthiques neuves. Cette formidable inflexion sera de plus en plus manifeste au fur et à mesure que l'audience de l'islam se fera plus large. Désormais, le pèlerinage sera un moment

de communion entre les musulmans et tous les hommes, même si le Prophète tenait à l'origine à préserver une institution au cœur de l'identité culturelle des Arabes.

Cela dit, la différence de lieux de *ifāḍa* entre Quraysh et les *A,rāb* pose un problème qu'on ne pourra aborder ici. On se contentera de signaler que les versets 198 et 199 de la sourate *Al-Baqara* contredisent les récits des autres sources, et même de l'Exégèse. Retenons que le Ḥajj comportait une seconde *ifāḍa* vers Minā, dont le départ était donné à l'aube après une veillée pieuse au pied du mont sacré Quzaḥ, qui deviendra « *le repère consacré* ». On y allumait des feux, au début dans des foyers en bois avant l'usage de torches et de chandelles à la première époque abbasside, soit jusqu'au calife al-Rashīd¹⁰⁴ : survivance païenne à une période avancée de l'islam, comme du reste les offrandes compensatoires, les égorgements sacrificiels et le lancer des *jimār* à Minā.

Les *jimār* étaient des monticules de cailloux qui s'étaient formés à côté des bétyles du fait des jets successifs. Ce que l'on appelait le jet des *jimār* était en fait un dépôt de pierres édifié dans l'endroit sacré en signe de glorification des divinités cosmiques premières, puis des bétyles. Il s'agit, du point de vue de l'anthropologie culturelle, d'un acte de piété (*birr*) qui n'a rien à voir avec la violence inspirant le rite tel qu'il est pratiqué de nos jours, puisque les fidèles actuels sont convaincus que, par cet acte, c'est le diable qui est lapidé !

Ultime rite, le *naḥr*, l'égorgeement du bétail destiné au sacrifice : cette coutume était présente dans toutes les anciennes cultures sans exception. À vrai dire, la notion de sacrifice, le totémisme originel ou les tabous sexuels n'étaient pas chez les Arabes des emprunts à des cultures extérieures, ils étaient depuis longtemps ancrés dans l'inconscient collectif. Mais la coutume du *naḥr* s'était petit à petit transformée en offrande faite aux dieux ou aux esprits, en signe de reconnaissance, dans un geste d'apaisement, pour se prémunir de leur courroux ou pour exprimer un vœu. L'offrande, distincte du présent désintéressé, était incontournable : un Ḥajj sans sacrifice était inaccompli. Jacqueline Chabbi¹⁰⁵ considère qu'il s'agit là d'un acte de reconnaissance anticipée. En simulant eux-mêmes, magiquement, le débit précipité des flots une première fois à ,Arafa, puis une seconde fois à Muzdalifa, les fidèles faisaient comme si la sollicitation de la pluie avait été exaucée, comme si la pluie tombait à verse. Ils exprimaient par le sacrifice une reconnaissance imaginaire à un soleil déclinant. Le choix de l'heure n'était donc pas arbitraire. Cette revendication pour ainsi dire passive était

doublée un peu plus tard d'une revendication active soumise au dieu pourvoyeur de pluie, comme on l'a développé plus haut.

Sur le rôle dévolu aux bétyles de Minā, nous ne savons pas grand-chose ; on ne sait s'ils avaient un quelconque rapport avec le culte de la pluie et du soleil. Minā semble être le siège de vieilles divinités sans noms connus. Il est même possible que le « moment Minā » constitue un rite supplémentaire ajouté tardivement. Dans ce cas, le pèlerinage se serait élaboré par couches successives ou par la jonction de rituels à l'origine séparés et qui seraient au nombre de trois : la station face au soleil, la poussée vers Quzaḥ, la course vers les idoles (« *la précipitation vers les bétyles* », selon l'expression coranique).

Les rites et coutumes qu'on vient d'égrener sont symptomatiques d'une crise permanente entre les habitants de la péninsule et les forces de la nature. Vu sous cet angle, l'acte sacrificiel apparaît comme un exorcisme, une sortie magique de la crise. Une fois les immolations faites, et le sang des bêtes ayant coulé à flots, venait le temps des cérémonies festives : trois nuits de *tashrīq* (dissection et déshydratation des bêtes sacrifiées) au cours desquelles on s'adonnait à de véritables « agapes » dans la compagnie imaginaire des dieux. Une partie du festin était, selon toute probabilité, destinée aux pauvres. À en croire les sources, les *muṭ, imūn* (donneurs de nourriture aux pauvres), qui se recrutaient parmi les seigneurs de Quraysh, ne se contentaient pas de nourrir les miséreux des clans de La Mecque, à Minā leur charité s'étendait à tous les pauvres.

De plus, il existait sans doute des *muṭ,imūn* chez les autres tribus participant au pèlerinage. Mais les dépenses charitables n'étaient pas incompatibles avec le souci du lendemain. Le *tashrīq* est, en ce sens, une activité préventive consistant à stocker des victuailles durables, précieuses en cas de besoin ou de famine toujours possible.

C'est enfin le rite de la coupe des franges – si symbolique chez les Arabes – ou de la tonte intégrale des cheveux, du rasage des aisselles, qui constituait l'ultime étape du pèlerinage. Il s'agit là aussi d'un sacrifice où c'est en partie le corps du pèlerin qui est sacrifié. C'est alors seulement que les gens de Ṣūfa procédaient à l'*ijāza*, à l'heure où le soleil s'apprêtait à se coucher¹⁰⁶.

À l'époque préprophétique, il n'y avait aucune procession autour de la Ka,ba après le pèlerinage, même chez les Qurayshites. Les récits selon lesquels les Aws et les Khazraj clôturaient leur pèlerinage par un tel défilé autour de Manāt ne semblent pas fondés. Des visites pieuses étaient sans doute effectuées aux dieux sur le chemin du retour, mais en marge des rites du pèlerinage, censé se dérouler selon un calendrier et en des lieux précis. Les prétendues processions ne sont que des anachronismes, l'islam ayant annexé le pèlerinage à « l'Antique Maison » au Ḥajj proprement dit, et imposé au passage la procession autour de la Ka,ba.

C'est également l'islam qui a inventé la notion de *tamattu*,¹⁰⁷ entre le petit et le grand pèlerinage, ce qui confirme que les deux coutumes étaient à l'origine dissociées.

Le Ḥimā

Le Ḥajj était manifestement une liturgie prisée par les A,rāb, ce sont même eux qui l'auraient inventé, ainsi qu'en témoigne l'empreinte pastorale, l'invocation – même non dite – des pluies d'automne. Quraysh ne jouait aucun rôle agissant dans le grand pèlerinage ; elle incitait même les gens à s'en détourner afin de valoriser le Ḥaram et le Ḥums. Il y avait pourtant des Qurayshites parmi les pèlerins, aux côtés d'autres citadins de Thaqīf et de Yathrib, ce qui veut dire que les gens des cités étaient présents eux aussi.

Le *Ḥajj* apparaît ainsi comme une institution englobant tous les Arabes de la *Jāhiliyya*, et par conséquent comme la plus représentative du *Dīn al-ʿArab*. Les autres éléments religieux, comme les divinités, le *ḥaram*, le *Ḥimā*, reflétaient certes une vision commune, mais étaient diversement répartis entre les groupements et les tribus. Par exemple, toutes les divinités étaient sacrées aux yeux de tous les Arabes, qui leur offraient des sacrifices sans distinction aucune, mais chaque tribu avait un dieu préféré qui lui était propre, qu'elle abritait sur son sol et dont elle organisait le culte. On peut dire la même chose du *ḥaram* et du *Ḥimā*.

La triade divinité-*ḥaram*-*Ḥimā* était en fait indissoluble. Le dieu et le *Ḥimā* personnifiaient le groupe dans ses rapports avec le *ḥaram* dans l'acception extensive qui en est faite aujourd'hui, désignant le sacré.

Le *Ḥimā* est un espace assez vaste où les plantes pouvaient pousser et le bétail paître en liberté sous l'aile protectrice de la divinité locale et du *sādin*, chargé du culte. Cet espace interdit s'ouvrait seulement à l'occasion d'événements comme les festins collectifs, après les sacrifices sacrés. À la confluence du religieux et du tribal, il était confié à un lignage spécialisé au sein de la tribu. Les sources parlent aussi de certains *Ḥimā*-s appartenant à des chefs de clan comme Kulayb¹⁰⁸. Dans ce cas, le terme désigne des espaces privatifs appelés ainsi métaphoriquement, et qu'un lignage était chargé de sa *sidāna*, soit une usurpation pure et simple. Le *Ḥimā* véritable était un *ḥaram* instituant un rapport triangulaire entre la divinité, la tribu et la nature, faune et flore réunies.

Comme institution, il était certainement plus ancien que les *ḥaram*-s (enclaves sacrées) de La Mecque ou du Yémen. Intégré à la microéconomie tribale, ne contenant aucune maison sacrée, inhabité, le *Ḥimā* était en complète symbiose avec la tribu, ainsi que l'a bien démontré Decobert¹⁰⁹.

Dans les sociétés anciennes, les activités économiques, les croyances et plus encore le cérémonial les accompagnant, les totems et les tabous, les rites saisonniers relatifs aux produits de la terre, étaient inextricablement entrelacés¹¹⁰. Le *Ḥajj* était ainsi lié à l'automne et au désir de pluie. Dans les civilisations agraires, sémites ou autres, le printemps était au centre de toutes les préoccupations. Les Arabes avaient coutume d'offrir la primeur de leurs cultures et les prémices de leurs bêtes en sacrifice aux différentes divinités, parmi lesquelles émergeait aussi la figure d'Allāh, dieu de l'ancienne tradition, le *Qur'ān* en fait foi. La coutume est *a priori* admise dans le Livre, mais la distribution des offrandes est vilipendée comme un « *règlement inepte* » (VI,

136). Le ton ironique du verset en question tient au fait que les païens, même lorsqu'ils reconnaissaient l'existence d'Allāh, ne lui rendaient pas justice. Injustice dont le *Qur'ān* ne nous dit rien, car ledit verset est plutôt hermétique. Toujours est-il que l'offrande sacrificielle adressée indifféremment à Allāh et aux multiples idoles ressortissait à de vieux usages sémites que l'on retrouve par exemple chez les anciens fils d'Israël. Le verset fait-il allusion aux usages en vigueur chez les *Badw* immolateurs de bétail, au Yémen ou en d'autres aires agropastorales ? Chez les Arabes, les offrandes étaient-elles effectuées à l'intérieur du *Ḥimā* ? Le texte reste muet sur l'une et l'autre questions. En revanche, le *Qur'ān*, relayé par Ibn Ishāq et d'autres¹¹¹, évoque longuement d'autres traditions d'origine bédouine comme la *baḥīra*, la *sā'iba*, la *waṣīla*, directement liées à l'institution du *Ḥimā*.

L'immolation du bétail participe à n'en pas douter du religieux : la dimension économique – ici l'élevage – et le rapport à l'univers clivé – masculin *versus* féminin – du patriarcat sont patents. La *sā'iba* est une bête rendue à l'état sauvage « *que l'on ne monte pas, dont le poil n'est pas tondu et dont le lait n'est offert qu'aux hôtes* » (*Sīra*, p. 57) ; lorsqu'elle mettait bas pour la onzième fois, le fruit de ses entrailles était appelé *baḥīra*. La *waṣīla* était la brebis qui avait donné naissance à dix femelles, et le *ḥāmī*, le mâle reproducteur également géniteur de dix femelles. Le statut privilégié de ces bêtes est significatif du culte de la fécondité : ni montées ni consommées, elles étaient sacralisées. L'économique et le sacré se prêtent toujours main-forte : la *sā'iba* était livrée aux bons soins de la divinité. Il n'est pas exclu que ce type de bêtes étaient acheminées au *Ḥimā*.

Le tabou animal est là encore une constante dans le vieux patrimoine religieux, quoi qu'en disent les sources islamiques, qui préfèrent n'y voir qu'une récompense faite au bétail « méritant ». Même dans ce cas de figure, la gratification était empreinte de religiosité. La chose est transparente dans le *Qur'ān* : « *Dieu n'a institué ni baḥīra, ni waṣīla, ni ḥāmī. Mais les dénégateurs fabulent sur lui le mensonge. La plupart déraisonnent* » (V, 103).

Le cas de la *waṣīla* convoque la dialectique du mâle et de la femelle. Les bêtes nées après onze couches étaient réservées aux hommes, discrimination contre laquelle s'élève le *Qur'ān* : « *Ils disent enfin : "Ce que ces bêtes de troupeau ont dans le ventre est voué à nos mâles, interdit à nos femmes ; si c'est un mort-né, il y aura dessus association." Dieu les rétribuera de leurs élucubrations. Il est le Sage, le Connaisseur* » (VI, 139). Dans un autre verset, le *Qur'ān* souligne que les païens avaient illégitimement fixé ce qui était licite et ce

qui ne l'était pas en matière d'alimentation. Ailleurs, il leur dénie le droit de se réclamer dans cette distinction des préceptes d'Allāh. Ce qu'il faut relever ici, c'est que le texte coranique ne conteste pas le registre religieux du permis et de l'interdit tel qu'adopté par les Arabes. Ce qu'il met en cause, c'est la référence fallacieuse à Allāh et, en définitive, le recours à un culte autre que la religion véritable.

Malgré le faible niveau d'évolution par comparaison avec les grandes civilisations agraires, malgré l'absence d'une institution étatique dans cette Arabie centrale, l'imaginaire culturel et religieux y était, on a pu le constater, d'une grande richesse. Nous avons énuméré diverses manifestations de cet imaginaire. On peut y ajouter les diverses formes de mantique. Tawfiq Fahd les a minutieusement étudiées et en a dressé une typologie : les rites divinatoires (*kaḥāna*), les formes élémentaires et ritualisées de physiognomonie (*qiāfa* et *iyāfa*), entre autres antiques croyances. Ces coutumes culturelles et religieuses étaient devenues autant de normes aussi vivaces qu'à Akkad ou chez les Romains. On peut aussi citer l'institution religieuse du Ḥums, directement liée au Ḥaram de La Mecque et qu'on abordera plus loin.

Cet enchevêtrement de rites et de coutumes culturelles issu de l'inconscient religieux arabe était assumé en tant que tel par les Arabes eux-mêmes. Mais la péninsule Arabique était également entourée et parcourue de courants divers provenant des grandes civilisations, qu'ils aient été monothéistes, polythéistes ou manichéens : au sud, à l'est, au nord, du côté romain ou du côté perse pour ce qui est des influences externes ; du Yémen, de Ḥīra, du côté des Arabes de la Ḍāḥiya, des Ghassanides ou des Juifs de Médine et de Wādī-l-qurā, pour ce qui est de l'osmose intérieure.

De Ṭā'if à Yathrib, l'Arabie centrale et occidentale reste malgré tout le siège d'une idolâtrie bien ordonnée. L'historien ne peut se contenter du facteur hasard pour expliquer l'apparition de l'islam en ces contrées plutôt qu'ailleurs. L'islam est certes né au cœur de ce monde païen ; encore faut-il ajouter : un monde fortement attaché à son identité culturelle, notamment à La Mecque, mère des cités, et alentour ; un monde désenclavé aussi grâce au commerce, et ouvert sur les grandes civilisations sédentaires du Nord. Les Arabes du Ḥijāz, citadins ou bédouins, n'étaient guère disposés à renoncer au *Dīn al-Arab*, aux fondements anthropologiques de leur culture, tout comme leurs congénères des confins et d'ailleurs. Ainsi la greffe chrétienne n'y a-t-elle pas pris. C'est pourquoi, lorsque l'on scrute l'état dans lequel se trouvait cette région du monde à la veille de la Prophétie et ce qu'elle est devenue un siècle ou deux après, on est littéralement

saisi. « Prédestination » historique ? Et la part de la contingence ? Qu'en est-il enfin dans cette histoire de l'homme en tant qu'individu ?

1. P. Crone, *Meccan Trade*, op. cit., pp. 241-249.

2. Nöldeke, *Les Princes de Ghassān* (traduction arabe), pp. 36-39, estime que le royaume ghassanide était officiellement dissous en 582 apr. J.-C. En réalité, il est resté en place bien au-delà.

3. Aucune tribu n'avait de poids réel face à ces deux royaumes, même affaiblis, *Al-Muḥabbar*, p. 253.

4. Hishām b. al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām*, 3^e éd., 1995, Le Caire, p. 48 : « Quḍā'a, Lakhm, Judhām, et les gens du Shām adoraient en commun une statue nommée al-Uqaysar. Ils venaient la visiter en pèlerinage, se tondaient les cheveux en sa présence. À chaque fois qu'un pèlerin finissait la tonte, il jetait avec ses cheveux une poignée de grains pilés. Des gens de Hawāzin accouraient à chaque fois. Lorsque l'un d'eux arrivait avant que le pèlerin ne jette les grains, il s'écriait : "Je te supplie de me les donner, je suis de Hawāzin." S'il arrivait trop tard, il ramassait la touffe, mélangée aux poux et aux grains, la cuisait en pâte et la mangeait. » Al-Jāhiḍ reprend le récit d'Ibn al-Kalbī, à peine modifié, dans *Al-Bukhalā'* et *Al-Ḥayawān*.

5. Sālih Aḥmad al-,Alī, *Dawlat al-rasūl*, Bagdad, 1988.

6. Cl. Lefort, *Les Formes de l'histoire*, Paris, 1978, pp. 36-37.

7. M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, 1925.

8. G. Duby, *Guerriers et paysans*, Paris, 2003, pp. 60-68.

9. Dans les sources, le *iṭ,ām* concerne les pèlerins, les guerriers et les étrangers. Je pense toutefois que l'assistance alimentaire des membres pauvres du même clan était d'un usage si courant qu'on ne sentait plus le besoin d'en faire état. En tout cas, le *Qur'ān* en parle explicitement : « ... donner de son bien [...] aux proches, aux orphelins, aux miséreux, aux enfants du chemin... » (*Al-Baqara*, II, 177).

10. H. Lammens, *L'Arabie occidentale...*, op. cit., pp. 182 et suiv.

11. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 2001, pp. 285 et suiv.

12. F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

13. Cette expression est récurrente chez Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-,arab*, Le Caire, 1962. Ṭabarī l'utilise aussi en parlant de l'époque umayyade.

14. *Al-Munammaq*, op. cit., pp. 527-528.

15. Recueil de poésies de Ḥassān b. Thābit, éd. Walid Arafat, Beyrouth, 1974, tome I, pp. 198-199. Le mot *rabb* (seigneur) a accaparé l'attention de J. Chabbi au point qu'elle a intitulé sa thèse *Le Seigneur des tribus*. Dans cet ouvrage, l'islam des commencements est totalement immergé dans le tribalisme arabe. Même la description de l'enfer serait, selon elle, d'origine tribale. Pourtant, toutes les religions donnent à leurs dieux des noms puisés dans leur langue : seigneur, lord, adonāi, dominus, kyrios... Les influences extérieures, la part créatrice de l'individu, sont ici totalement ignorées. Par ailleurs, il n'est pas établi que les vers susmentionnés soient de Ḥassān. Balādhurī les attribue à Abū Ṭālib. En outre, l'éloge funèbre de Muṭ,im n'est guère convaincant. La notion de *,ālamīn* qui l'a troublée ne signifie ni les tribus ni les « univers », comme dans les traductions, mais *tous les hommes*.

16. Sourate *Al-Furqān* (XXV, 30). Le mot *qawmī* renvoie à Quraysh ; dans l'expression « *,ashīrataka al-aqrabīn* » (« cercle le plus proche ») figurant dans la sourate *Al-Shu,arā'* (Les Poètes, verset 214), *al-aqrabīn* réfère sans doute au lignage des Banū Hāshim, auquel cas « *al-,ashīra* » serait le clan des ,Abd Manāf. Il se peut également que « *aqrabīn* » signifie tout le clan et « *,ashīra* » toute la tribu. Dans les textes anciens, les deux termes étaient interchangeables, mais au regard du lexique coranique, *al-aqrabīn* veut plutôt dire Banū ,Abd al-Muṭṭalib. Dans le *Qur'ān* médinois, l'occurrence est fréquente lorsqu'il est question d'héritage et d'héritiers.

17. *Hūd* (XI, 91). Berque traduit *rahṭ* par le mot *parentèle* et dans le verset suivant par celui de *peuple*.

(n. d. t.) [18](#). Al-Azraqī, *Akhbār Mekka*, Beyrouth, (s. d.), tome I, p. 112.

[19](#). Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, p. 576.

[20](#). Ibn Hishām, *Sīra*, p. 53 ; Azraqī, *Akhbār Mekka*, tome I, p. 107 ; *Ansāb al-Ashrāf*, tome I, pp. 58-62 ; Ṭabarī, *Tārīkh*, tome II, p. 260.

[21](#). *Sīra*, p. 55 ; Watt, *Mahomet à La Mecque*, p. 26.

[22](#). *Al-Muḥabbar*, p. 165.

[23](#). *Ansāb al-Ashrāf*, quatrième partie, tome I, pp. 3-4.

[24](#). Sourate *Ṣād* (XXXVIII, verset 6).

[25](#). Robertson Smith, *op. cit.*, p. 54.

[26](#). Ṭabarī, *Tārīkh*, tome IV, p. 205, tome V, pp. 476 et *passim*.

[27](#). C. Lévi-Strauss, *Les Liens élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, *passim*.

[28](#). C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, I et II, Paris, 1958 et 1973.

[29](#). J. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, cité par Conte, *op. cit.*, p. 137.

[30](#). I. Goldziher, « Polyandry and Exogamy among the Arabs », *The Academy*, XXIII, 26, Londres.

[31](#). Exemples : Abū Lahab a épousé une femme de Umayya et Abū Sufiyān une femme de ,Abd Shams. Le jeu des ramifications lignagères aidant, cela peut s'expliquer par l'éloignement de Umayya par rapport à ,Abd Shams et de Hāshim par rapport à ,Abd Manāf. *Jamharat al-Ansāb* d'Ibn al-Kalbī n'est pas très proluxe sur les généalogies de la *Jāhiliyya*. On peut consulter en complément *Kitāb Nasab Quraysh* de Mus,ab al-Zubayrī, (Le Caire, 1953, p. 275) pour se rendre compte que la vieille tradition des mariages à l'intérieur des clans a été délaissée. Il y a bien quelques exceptions chez Taym ou dans d'autres petits clans (*Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, pp. 121-233). Ou les mariages de ce type sont anciens, ou ils adviennent dans les clans faibles. Aucun Hāshimite n'a épousé une Hāshimite, à l'exception de ,Alī Ibn Abī Ṭālib, qui s'est marié durant la période médinoise au moment où les règles étaient déjà changées ou en voie de l'être. À propos du mariage avec une étrangère (dite *nazī'a*), cf. *Maghāzī*, I, p. 176. Nous reviendrons dans le troisième volume sur la polyandrie médinoise et la fréquence des mariages endogamiques (à l'intérieur du clan).

[32](#). Et de la mère de la mère : *Ṭabaqāt*, vol. III et IV.

[33](#). *Al-Anfāl*, (Le Butin, VIII, 37).

[34](#). *Sīra*, p. 504 ; Ṭabarī, *Tārīkh*, II, p. 563.

[35](#). *Al-Aḥzāb* : « *Illicites te sont les femmes, hors celles-là, et que tu les échanges pour en épouser d'autres, dût te plaire leur beauté* » (Les Coalisés, XXXIII, 52). Le Prophète était certes sensible à la beauté des femmes, mais la sexualité débordante que lui prête la *Sīra* est une vue de l'esprit. Cela s'explique par la tendance universelle à célébrer la puissance sexuelle chez les prophètes ou, plus trivialement, par le fait qu'Ibn Ishāq était lui-même obsédé par les choses du sexe, comme l'affirment nos sources.

[36](#). Hayat Kétat aborde longuement cette question dans sa thèse sur l'anthropologie historique de la *Jāhiliyya*, récemment publiée sous le titre *Al-,Arab fi-l-Jāhiliyya al-akhīra wa-l-islām al mubakkir (Les Arabes dans la Jāhiliyya tardive et l'islam primitif)*, Amal Édition, Sfax, 2006.

[37](#). On appelait *ṣawāḥib al-ra'yāt* dans le monde bédouin des femmes qui mettaient des enseignes de fortune sur leurs tentes pour indiquer leur disponibilité à la fornication en contrepartie d'une compensation leur permettant de subsister. (n. d. t.) [38](#). Mais les nobles jouissaient aussi d'une grande liberté de mœurs. D'après la *Sīra*, on leur présentait la religion de Muḥammad comme à ne pas suivre, parce qu'elle interdisait toute fornication (*zinā*). En fait, ces interdits n'ont été clairement promulgués qu'à Médine.

[39](#). *Al-Naḥl* (Les Abeilles, XVI, 58).

- [40.](#) Ibn Sa,d, *Ṭabaqāt*, tome III, p. 186 ; *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, p. 141.
- [41.](#) *Sīra*, p. 58 ; *Ansāb al-Ashrāf*, tome I, p. 72.
- [42.](#) Les femmes comme ancêtres lointains sont mythiques. Mais les dénominations de facture féminine des tribus sont bien réelles.
- [43.](#) *Sīra*, p. 76 ; *Al-Muḥabbar*, pp. 77-78.
- [44.](#) H. M. T. Nagel, « Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Caliphate », *Studies on the First Century of Islamic Society*, éd. Juynboll, 1982, pp. 180 et suiv.
- [45.](#) Ibn Sa,d, *Ṭabaqāt*, tome III, pp. 85-88 et 161.
- [46.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, pp. 235-236.
- [47.](#) E. Conte, *op. cit.*, p. 126.
- [48.](#) L'expression *dhawū al-arḥām*, telle qu'elle est en usage dans les livres de *Fiqh*, réfère à la parenté matrilinéaire, alors que *ahl al-ʿaṣaba* (ou *ʿaṣaba*) désigne les parents du côté paternel ; *al-ta,ṣīb* renvoie à la capacité d'hériter des oncles et des cousins, et bien entendu des frères, capacité qui a d'ailleurs partiellement survécu après la codification coranique. On relève des occurrences de l'expression *dhawū al-qurbā* dans la période mecquoise (cf., par exemple, *Al-Rūm*, Rome, XXX, 38 ; *Fāṭir*, Créateur intégral ou Les Anges, XXXV, 18), mais elle est plus récurrente dans la période médinoise. Plus extensive, l'expression *ūlī al-arḥām* recouvre tous les parents.
- [49.](#) *Al-Munammaq*, p. 280.
- [50.](#) *Ibid.* pp. 281 et suiv.
- [51.](#) *Sīra*, p. 101.
- [52.](#) *Sīra*, p. 352 ; *Al-Munammaq*, pp. 280 et suiv.
- [53.](#) *Sīra*, pp. 146-147.
- [54.](#) La *Sīra* est muette sur cette *ijāra*. On la trouve en revanche chez Ṭabarī, tome II, pp. 242-243, et dans *Al-Muḥabbar*, qui précise que le droit de protection est limité à un mois. Précision plutôt problématique : dans ce cas, comment le Prophète est-il resté sans protection alors qu'il était sous le coup d'une décision d'exclusion, comme on le verra plus loin ?
- [55.](#) *Sīra*, p. 147.
- [56.](#) Ṭabarī, *Tārīkh*, tome V, p. 110.
- [57.](#) Max Weber dit le contraire : la relation primitive de voisinage a été fondamentale pour tisser des liens économiques et sociaux ; *Histoire économique*, Paris, 1993.
- [58.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, tome IV, éd. Dār al-Fikr, p. 97.
- [59.](#) Hérodote, *L'Enquête*, Gallimard, « Folio », 1964, III, 3.
- [60.](#) F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, 1991.
- [61.](#) Voir par exemple Ibn al-Kalbī ; al-Jāḥiḍ, *Al-Bayān wa al-Tabayīn* et *Al-Ḥayawān* ; le recueil de Buḥturī *Al-Ḥamāsa* ; *Al-Aghānī*, etc.
- [62.](#) Les expéditions du Prophète ainsi que celles auxquelles il n'a pas participé (dites les *Sarāyā*) illustrent cette tactique. Le raid était lancé pour ne pas laisser à la tribu attaquée le temps de rassembler ses forces pour se défendre. Cf. Wāqidi, *Maghāzī*, qui évoque cette question à plusieurs reprises.
- [63.](#) Sourate *Al-Ḥajar* (XV, 51) ; sourate *Hūd* (XI, 69).
- [64.](#) *Al-Munammaq*, p. 330.
- [65.](#) Al-Azraqī, *Akhbār Makka*, tome II, p. 233 ; *Sīra*, p. 55.
- [66.](#) H. Lammens, « La cité de Ṭā'if à la veille de l'Hégire », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, fasc.

46, Beyrouth, 1922, p. 184.

67. Hichem Djaït, *Naissance de la cité arabo-islamique. Al-Kūfa*, (en arabe) Beyrouth, 3^e édition, 2005, pp. 204-205.

68. *Op. cit.*, pp. 573 et suiv., n^{elle} éd., Beyrouth, 2001.

69. À propos des franges, des tresses et des cheveux longs, voir Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, tome II, p. 278 ; R. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage*, éd. Dover, 1964, p. 81.

70. G. von Grunebaum, « The Nature of Arab Unity Before Islam », *Arabica*, X, 1963, p. 6.

71. Tor Andrae, *op. cit.* Les grandes pierres et les statues sont des variétés de mégalithes.

72. Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. française, Paris, 1950.

73. *Kitāb al-Aṣnām*, pp. 100-103.

74. *Op. cit.*, pp. 32-39.

75. Hérodote, *Enquêtes*, I, 131.

76. R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, Paris, 1955, p. 42 et pp. 110-115.

77. A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris, 1930.

78. *Sīra*, p. 356. Le Prophète aurait touché la pierre noire à l'aide d'un bâton.

79. R. Dussaud, *op. cit.*, p. 110.

80. J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, n^{elle} éd., 1961, p. 33.

81. R. Dussaud, *op. cit.*, p. 90.

82. *Ibid.*, p. 110.

83. Sourate *Al-Anfāl*, verset 35.

84. J. Wellhausen, *op. cit.*, dit à propos de Hubal qu'il s'agit d'une antique appellation d'Allāh dieu, et qu'il habite la pierre noire.

85. *Op. cit.*, tome I, p. 123.

86. N. Pigulevskaja, *Araby u granic Vizantii i Irana*, Moscou, 1964.

87. P. Crone, *Meccan Trade*, *op. cit.*, p. 192.

88. *Histoire des religions*, I, pp. 37 et suiv.

89. Ṭabarī, tome II, p. 247.

90. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 33.

91. J. Chabbi, *op. cit.*, p. 359.

92. *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, p. 236. Balādhurī écrit : « Tous les pèlerins arabes sont accueillis par des familles [*buṭūn*] de Quraysh qui leur donnent des vêtements pour la procession, qu'ils mettent après s'être débarrassés des leurs. La famille hôte reçoit en contrepartie leur bétail égorgé, jusqu'au jour où un homme de Fazāra, des Banū Shamkh, accueilli par al-Mughīra, s'est vu refuser ce qu'il avait égorgé. Il déclara alors, après avoir quitté le pèlerinage (en substance) : “Dieu as-tu une ,aqīra [bête égorgée] ? Mon bien a été refusé et al-Mughīra m'a interdit Minā”. » Les allusions aux présents offerts lors du pèlerinage au Bayt et à La Mecque sont assez instructives, mais la référence à Minā est fautive, parce que le site n'était pas sous le contrôle de Quraysh. En tout cas il ne l'était pas, comme on le verra, à l'époque de Quṣayy.

93. *Sīra*, pp. 81-82 ; al-Azraqī, tome I, p. 180.

94. E. Durkheim, *Les Structures élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1900, pp. 55-56 ; Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, 1965, pp. 25-32.

95. Dans son ouvrage sur le paganisme arabe, Wellhausen consacre tout un chapitre aux mois sacrés ;

Mircea Eliade, de son côté, analyse la notion de temps sacré en général, *Le Sacré et le profane*, *op. cit.*, pp. 63-66.

[96.](#) *Sīra*, p. 371.

[97.](#) *Ibid.*, p. 81 ; *Al-Munammaq*, p. 143.

[98.](#) L. Gernet, *op. cit.*, pp. 205 et suiv.

[99.](#) *Sirā*, p. 202 ; on lit dans la *Constitution de Médine* que « Yathrib est sacrée, son accès est réservé à qui ce document est adressé ». La sacralisation réserve la ville aux croyants et aux juifs habitant Yathrib ainsi qu'à ceux qui ont agréé le document, à l'exclusion des éléments extérieurs.

[100.](#) Ṭabarī, *Tārīkh*, tome III, p. 283.

[101.](#) Le mot *jam*, figure dans le verset 5 de la sourate *Al-Ādiyāt* (Galoper, C, 232). Il a été interprété comme désignant al-Muzdalifa. Il s'agit donc du *daf*, vers Muzdalifa. Selon une autre interprétation, le mot décrirait plutôt une *ghāra*. Mais Ṭabarī, Wāqidī et l'Exégèse retiennent la première interprétation.

[102.](#) Wāqidī, *Maghāzī*, tome III, p. 1104 : « *L'Envoyé de Dieu est resté jusqu'au coucher du soleil à prier. Les gens de la Jāhiliyya avaient l'habitude d'entamer leur sortie de ,Arafa lorsque le soleil sur les cimes des montagnes ressemblait au turban sur la tête des hommes. Quraysh croyait que le Prophète allait faire de même. Celui-ci retarda sa sortie jusqu'à ce que le soleil se fût couché. Ainsi était le daf, du Prophète.* »

[103.](#) J. Chabbi, *op. cit.*, p. 321.

[104.](#) Al-Azraqī, tome II, p. 187.

[105.](#) J. Chabbi, *op. cit.*, p. 365.

[106.](#) Ṭabarī, *Tārīkh*, tome II, p. 247.

[107.](#) Littéralement, pèlerinage de « jouissance » (sous-entendu des bienfaits de la liturgie). Il s'agit d'une formule tierce de pèlerinage, la plus souple, puisqu'elle permet de faire la *Umra*, de suspendre le *'iḥrām*, puis d'attendre les journées du Ḥajj pour le reprendre et accomplir le reste des rituels. (n. d. t.) [108.](#) Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fi-l-Tārīkh*, Dār Ṣādir, Beyrouth, tome I, p. 524.

[109.](#) Ch. Decobert, *op. cit.*, p. 167.

[110.](#) G. Dumézil, « Apollon sonore », in *Esquisses de mythologie*. À propos de la naissance d'Apollon de Délos, l'auteur explique que la mère du dieu considérait qu'elle allait leur attirer moult bienfaits en raison de l'afflux de visiteurs au temple de son fils. Les cultes pratiqués à large échelle permettaient d'échapper à la faim et au dénuement grâce aux victuailles et aux biens prodigués sur les lieux où ils étaient célébrés.

[111.](#) *Sīra*, pp. 57 et suiv.

Chapitre III

Fondation et développement de La Mecque

La fondation de La Mecque

Un historien ne peut aborder la vie de Muḥammad sans s'arrêter sur la cité mecquoise, sa fondation, son développement. La Mecque est la ville du Prophète, là où il a vu le jour et grandi, là où il a inauguré la Prédication. C'est le berceau de l'islam, malgré son opposition initiale à l'appel de Muḥammad. Celui-ci a dû faire un détour par Médine avant de s'imposer dans la ville de ses ancêtres.

La religion muḥammadienne a éclos dans le terreau mecquois : en restituant la Ka,ba au Dieu inspirateur d'Abraham le bâtisseur, l'islam des origines a établi un rapport intime avec La Mecque. Il a fondé par là un mythe formidable. L'étude du contexte mecquois est donc d'une importance stratégique pour toute recherche sur la vie de Muḥammad. Par « contexte », nous entendons ici la situation spécifique de La Mecque dans le cadre général où elle baignait, afin de cerner les conditions de possibilité de l'avènement et de la genèse de l'islam sans verser pour autant dans le déterminisme.

L'histoire est aussi le champ de déploiement de la liberté et de l'initiative de l'homme. Toutes les religions procèdent d'une impulsion divine, mais l'intervention du divin dans la vie des humains se rétrécit assez vite, cédant le pas à leur initiative.

De La Mecque des temps les plus reculés, nous ne savons pratiquement rien, faute de fouilles archéologiques. Les indications fournies par la *Géographie* de Ptolémée à propos de Mocaraba, que certains ont prise pour La Mecque, correspondent plutôt à une ville du Yémen, si tant est que cette ville ait vraiment existé. Tout ce dont nous disposons, ce sont les sources arabes anciennes. Quoi qu'en dise P. Crone¹, il n'existe pas d'informations sérieuses sur l'islam provenant

de sources étrangères qui lui soient contemporaines.

De surcroît, les sources arabes, unique recours, contiennent une matière hétéroclite où les récits vraisemblables côtoient les constructions mythiques et les légendes, où les informations parcellaires et éparses côtoient des développements trop cohérents pour ne pas trahir une rationalisation *a posteriori*. Il n'empêche, pour peu que l'on fasse preuve de circonspection, le matériau dont nous disposons n'est pas négligeable. D'autant que le corpus initial se trouve enrichi par l'effort d'exploration du passé et de consignation du patrimoine oral que nous devons aux historiens des II^e et III^e siècles H.

Dans quelles conditions la cité mecquoise a-t-elle vu le jour ? Sur quelles bases institutionnelles la vie mecquoise reposait-elle alors ?

La fondation et la croissance de cette ville durent tout au travail, à l'imagination et à l'intelligence des hommes, car la nature était ingrate : le *Qur'ān* évoque « *une dépression impropre aux cultures* » (XIV, 37). Aux origines de la ville, la religion était première, l'économie, seconde. Les initiatives fondatrices et la structuration de l'espace social reposèrent sur ces deux piliers. Essayons de remonter aux sources.

Au commencement étaient le *Bayt* et l'organisation du pèlerinage. Il faudra donc se pencher avant tout sur le *Ḥaram* et sur les conditions de son implantation, de sa croissance, puis sur celles de l'émergence du *Ḥums*.

L'existence de la ville que le *Qur'ān* surnomme « *mère des cités* » (XLII, 7), sa prospérité, demeureront indéchiffrables tant qu'on n'aura pas étudié l'organisation qui accompagna la sédentarisation du premier groupement sur le site mecquois. C'est l'implantation et la stabilisation de ce complexe originel dans cet espace précis qui fondent l'identité qurayshite. Comme on le verra, le religieux a certes rendu possible un contexte économique qui aura donné naissance au grand courant commercial entre le Sud (le Yémen et l'Afrique de l'Est) et le Nord (la Syrie). Mais l'intrication des phénomènes historiques, ici poussée à l'extrême, est telle que tout déterminisme risque d'appauvrir et de fausser notre propos. Sans trop nous en tenir à une causalité stricte, nous essaierons de démonter et d'élucider les faits.

Les sources ont réduit les itinéraires individuels ou collectifs, et, partant, le devenir de la ville à une série de hautes figures et de grands événements² : Quṣayy, la guerre du Fijār, l'épisode des *Muṭayyabīn*³ et des Aḥlāf opposant ,Abd al-Dār et ,Abd Manāf, l'alliance du *fuḍūl*, l'inauguration du commerce avec l'extérieur par les fils de ,Abd Manāf, et, pour finir, la conquête d'Abraha,

l'année de l'Éléphant. Ce réductionnisme escamote la complexité de l'histoire, ce qui ne signifie nullement que les figures et les événements en question n'aient pas existé. Ce qui est en cause, c'est l'effet d'hyperbole qui dresse une chronologie trop idéale et un récit trop cohérent pour être totalement vrai.

Il est établi, par exemple, que l'impulsion du grand commerce a eu lieu à l'époque des ,Abd Shams, Hāshim et al-Muṭṭalib, fils des ,Abd Manāf, mais les choses ne se sont pas déroulées de la manière cohérente et volontariste⁴ que rapportent les récits. De même pour la campagne d'Abraha : elle a certes eu lieu, mais pas à la date retenue par les sources, ni d'ailleurs contre La Mecque. La figure et le rôle de Quṣayy ne sont pas non plus négligeables, mais il est évident que les sources ont exagéré ce rôle et nous ont livré un portrait épique de l'ancêtre du Prophète et des califes des deux premières dynasties.

Quṣayy

Le Prophète s'appelle Muḥammad b. ,Abdullāh b. ,Abd al-Muṭṭalib b. Hāshim b. ,Abd Manāf b. Quṣayy. Ancêtre du Prophète, Quṣayy est, selon les sources, le vrai fondateur de Quraysh. C'est lui qui aurait installé les premiers groupes au centre (*baṭn*) de La Mecque. C'est lui qui aurait arraché le *Bayt* des mains de Khuzā'a. Il ne fut pas simplement l'ancêtre géniteur, mais le père spirituel, le « rassembleur », comme on le surnommait. Les sources attribuent au même Quṣayy la paternité des principales institutions qurayshites⁵ encore en place à l'époque de Muḥammad : *dār al-Nadwa*, le *liwā'*, la *sidāna* de la Ka'ba, la *siqāya*, la *rifāda*...

L'apport de Quṣayy a-t-il été magnifié par les sources en tant qu'ancêtre du fondateur de l'islam et des califes ? On est fondé à croire que la stature d'illustre fondateur du descendant a été projetée sur l'aïeul. À ceci près que le rôle de Muḥammad a revêtu une dimension universelle inscrite dans une durée infinie. À un siècle ou un peu plus de distance, le rôle de l'un semble avoir été balisé par l'autre. Ici le doute de l'historien n'est pas tout à fait de mise. Après tout, le génie héréditaire était assez fréquent dans les anciens temps : Périclès était le descendant de Clisthène, législateur athénien tout comme Platon de Solon ; Bouddha appartenait à une lignée royale ; le Christ descendait d'Aaron par sa mère. La vie de Quṣayy avait quelques traits du mythe fondateur. Les Arabes n'étant pas très versés dans la mythologie, disons que cette histoire fut

entrecoupée de légendes, comme l'appel à *Quḍā,a* ou la guerre contre *Khuzā,a* pour le contrôle du *Bayt*.

Nous disposons en fait de deux récits sur la vie de *Quṣayy*, l'un très long, truffé de légendes, l'autre plus concis et plus réaliste⁶. Nous nous appuyerons en toute logique sur le second, qui raconte les origines de La Mecque et l'apport civilisateur du grand patriarche. Bien sûr, nous procéderons à une lecture critique et à des recoupements avec des informations glanées ailleurs afin de restituer un portrait tant soit peu véridique.

La Mecque constituait vraisemblablement, à l'origine, un *Ḥimā* pour les tribus avoisinantes, particulièrement pour *Khuzā,a*. Cette terre interdite comportait un marécage⁷ parsemé d'arbustes et d'herbes touffues voués aux dieux ou à une divinité unique, probablement celle des *Khuzā,a* et des tribus contiguës. Les bêtes vivant dans le même espace étaient elles aussi offertes aux dieux.

Terre vierge, donc, parce que sacralisée, le *Ḥimā* en question n'était pas encore doté d'une maison sacrée. S'y dressait juste un édifice primitif de pierres disposées sur un socle rocheux. À proximité de ce bétyle, on avait creusé un puits où venaient s'abreuver les gens de passage. On ne sait si l'idole servait de lieu de pèlerinage ; en revanche, le lieu abritait des cérémonies sacrificielles en l'honneur du dieu local, au cours desquelles on mangeait et on buvait l'eau du puits. Rien n'atteste que ces coutumes aient été régulières et strictement ritualisées. Le même flou entoure le pèlerinage à *ʿArafa*, deux siècles avant l'islam. Ce lieu existait-il déjà ?

Cette préhistoire nous est largement inconnue, mais la logique historique incline à penser que des formes de pèlerinage et des sites *ad hoc* devaient exister ; sinon, on comprend mal la centralité mecquoise dans la configuration religieuse d'alors et sa prédisposition au rôle décisif qui l'attendait.

Une première certitude : *Khuzā,a* avait la haute main sur le lieu, tout comme elle contrôlait le siège d'al-,*Uzzā* à *Nakhla*. Cette tribu présente tous les traits d'une tribu religieuse assez forte pour concurrencer *Kināna*, l'autre grande tribu.

Plus largement, cette région à cheval sur le *Ḥijāz* méridional et la *Tihāma* représente le parcours des tribus de petite ou moyenne taille : en premier lieu *Kināna* et *Khuzā,a*, puis venaient *ʿUdwān*, *Ṣūfa*, *Daws*, *al-Qāra*, *al-Diyal*. Ces différentes tribus étaient encore en partie sauvages. Le parcours des unes et des autres, relativement étroit, était limité à l'est par le *Najd*, à l'ouest par la côte de la *Tihāma*. Les petites unités ne s'aventuraient pas plus loin, de peur d'entrer en conflit – sur le pâturage – avec des tribus plus puissantes en nombre, et d'être

éventuellement phagocytées.

Pas très loin vers le sud-est se déployaient les grandes tribus de Hawāzin, ,Āmir b. Ṣa,ṣa,a, et, vers le nord, les unités moins grandes des Hudhayl, Sulaym et Hilāl. La zone regroupant La Mecque et Tihāma n'était pas très fertile et le pâturage y manquait douloureusement à cause d'un relief accidenté, parsemé de roches volcaniques et à la pluviométrie incertaine. Les averses intermittentes provoquaient des crues et l'érosion des reliefs allant du Najd à la mer. Le bétail était en conséquence menacé en permanence par la rareté des pacages. L'existence du Ḥimā est d'autant plus précieuse qu'elle constitue, dans ces conditions, un espace de préservation de la faune et de la flore, et donc d'approvisionnement du groupe. Le statut fondamentalement religieux du Ḥimā était complémentaire de son statut économique comme refuge nourricier.

Selon Azraqī, les pèlerins avant Quṣayy, sous le « règne » de Khuzā,a, malmenaient les arbres et piétinaient l'herbe du *maghīḍ* (la clairière plus ou moins aride à l'intérieur du Ḥimā), qui s'aplatissaient puis se redressaient après leur passage.

Mais le pèlerinage existait-il vraiment au sens que l'on connaîtra plus tard ? Ce qui est sûr, c'est qu'il y avait des visiteurs du lieu sacré ; avant tout des Khuzā,ites et d'autres clans qui leur étaient liés. Avant Quṣayy, Khuzā,a gardait jalousement le site où officiait une *sidāna* du ou des bétyles dressés au-dessus du tumulus.

Maintenant, comment Quṣayy a-t-il pu mettre la main sur la *sidāna* et par conséquent sur le puits (ou les puits) ? Comment a-t-il réussi à installer sur ces lieux ses frères de Banū Ka,b b. Lu'ayy ?

Quṣayy était, semble-t-il, le gendre du seigneur (*rabb*) de Khuzā,a. N'ayant pas d'héritier mâle, ce dernier aurait cédé la *sidāna* à son petit-fils, ,Abd al-Dār (serviteur de la Maison), fils de Ḥubba b. Salūl b. Ḥubshiyya. Ce type de cession – au profit des descendants de la fille – était fréquent dans la péninsule (dans l'ancienne Ṭā'if, par exemple) et ailleurs dans d'autres sociétés. En conséquence, Quṣayy n'aurait pas usurpé la *sidāna*, comme il a été dit, mais en aurait hérité à l'issue d'une procédure dérogatoire. Le petit-fils – ,Abd al-Dār, héritier légitime conformément à la règle matrilineaire – étant trop jeune, les affaires auraient alors été confiées à son père. Ainsi se fit le transfert de Khuzā,a à Banū Ka,b (Quraysh). Quṣayy installa alors les siens au centre de La Mecque (la *baṭhā'*), probablement sur un terrain appelé Bakka. Ce groupe pionnier légua à ses descendants le nom de Quraysh *al-biṭāḥ*, immortalisé par la poésie

sous l'appellation de Banū Ka,b, auxquels on adjoint parfois les Banū ,Āmir b. Lu'ayy.

L'autre aile qurayshite, dite Quraysh *al-ḍawāhir* (les plateaux), se réclamait d'un ancêtre commun plus lointain, Fihr. C'était peut-être un groupe annexé que Quṣayy – ou ses fils – aurait installé sur le plateau entourant La Mecque. À moins qu'il ne s'y soit établi de son propre chef. Demeurés en marge, ces Qurayshites-là ont conservé le mode de vie bédouin, y compris les *ghāra*-s, et ne pratiquèrent le commerce que tardivement, et assez peu. Un segment (*baṭn*) du groupe s'est cependant détaché pour rejoindre les *biṭāḥ*-s, Banū al-Ḥārith b. Fihr, lignage auquel appartenait Abū ,Ubayda al-Jarrāḥ. Un petit nombre d'entre eux devaient se convertir assez tôt à l'islam. Les mêmes plateaux, un peu plus au nord et au sud, devaient accueillir plus tard des nouveaux venus à La Mecque au moment de son expansion, au VI^e siècle H. : alliés, clients (*mawālī*), esclaves ou artisans qui vont constituer un *rabḍ* (faubourg), plus vaste et plus ouvert que la *baṭhā'* repliée sur elle-même et entourée de monts.

Quṣayy serait mort vers 480, selon les calculs de René Simon. La date de 500 serait à mon sens plus proche de la vérité ; elle correspond à la sédentarisation définitive des Banū Ka,b dans l'ancien Ḥimā. Cette sédentarisation ne les a pas empêchés de continuer à habiter des tentes ni à élever des dromadaires. La division du site en *rab*,-s (lots) se sera faite à l'initiative des ,Abd al-Dār, des ,Abd Manāf et des autres fils de Quṣayy, ainsi que le disent les sources.

À l'époque de Quṣayy, l'unique institution existante était la *sidāna*, liée de toute manière au Ḥimā. Les autres institutions comme la *siqāya*, la *rifāda*, le *liwā'*, *dār al-nadwa*, auraient été mises en place par les fils et, pour partie, par les petits-fils de Quṣayy. Le conflit qui aurait opposé ,Abd al-Dār à ,Abd al-Manāf, et la division qui s'est ensuivie entre *Muṭayyabīn* et *Aḥlāf*, auraient été occasionnés par la nécessaire redistribution des rôles et l'invention de nouvelles institutions comme la *siqāya* et la *rifāda*, confiées à Banū ,Abd Manāf, la *sidāna* restant entre les mains des Banū ,Abd al-Dār – ils vont alors la cumuler avec le *liwā'* (fonction de porte-étendard).

Le Ḥaram

Le Ḥimā mecquois s'est transformé en Ḥaram avec la colonisation qurayshite, ce qui laisse supposer que le *Bayt* commençait à prendre forme. À

l'époque de Quṣayy, l'institution de la *sidāna* était probablement la seule à exister.

À mon sens, Quṣayy n'avait eu aucune emprise sur le grand pèlerinage, qui était l'affaire des *A,rāb*. Ṭabarī reprend à son compte un récit d'Ibn Ishāq : « *Quṣayy s'est établi à La Mecque parmi les siens, respecté et honoré, sans que personne ne vienne lui disputer la moindre autorité à La Mecque. En revanche, il s'est abstenu de se mêler du pèlerinage et des autres usages des Arabes. Il considérait que c'était un culte auquel il n'avait pas le droit de toucher* » (tome II, p. 259).

Ce passage peut se lire comme le constat de l'incapacité de Quṣayy à intervenir dans les affaires du pèlerinage. Il n'en était pas capable parce qu'il n'avait aucune légitimité cultuelle pour le faire. Ṣūfa demeura ainsi chargé de la *ijāza* à Minā, et ,Udwān, de la *ifāḍa* à ,Arafa, en attendant l'avènement de l'islam.

Le rôle de Quṣayy doit être relativisé à l'intérieur même de La Mecque : le *Bayt* ne s'était pas encore hissé au rang qu'il devait acquérir par la suite. La notion de *Ḥaram* attachée au *Bayt* semble être tout aussi relative à l'époque. Le processus qui allait conduire au statut privilégié du *Bayt* est l'œuvre de deux générations de Qurayshites, de fils et de petits-fils de Quṣayy en particulier : ,Abd al-Dār, ,Abd Manāf, ,Abd Shams, Hāshim, Nawfal, Asad b. ,Abd al-,Uzzā. Cette durée a été comprimée par les sources, qui ont tout ramené à l'effort solitaire de Quṣayy.

Si l'on considère que le rayonnement et la sacralité du *Bayt* et du *Ḥaram* vont gagner petit à petit en puissance, l'organisation du pèlerinage à La Mecque ne pouvait qu'accompagner ce processus, du moins la fixation du calendrier, les rites étant plus anciens. Ainsi, c'est le mois de *rajab* qui deviendra le mois sacré de la ,*Umra*, sans rapport aucun avec les mois sacrés du grand pèlerinage : *dhū-l-qi,da*, *dhū-l-ḥijja* et *muḥarram*. Certains pèlerins pouvaient bien sûr pousser la piété jusqu'à effectuer la ,*Umra* de *rajab* après le *Ḥajj* à *muḥarram*⁸.

Ce qu'il faut surtout noter, c'est que le grand pèlerinage ne se déroulait pas dans les mêmes conditions que dans l'islam califal. La saison était ouverte trois mois durant et n'avait aucun rapport avec la ,*Umra* de *rajab*, comme on l'a expliqué. Certains pèlerins se contentaient du grand pèlerinage, d'autres, du petit, d'autres encore s'acquittaient des deux, se rattrapant au dernier mois. L'islam maintiendra la distinction entre les deux liturgies. Le Prophète ne fera qu'intégrer la procession autour du *Bayt*, devenue obligatoire lors du grand pèlerinage.

On ne saurait trop insister sur la spécificité et l'autonomie religieuse du Ḥaram mecquois. Durable ou en train de le devenir, la sacralité attachée au *Bayt* lui conférait un statut à part, différent de celui des autres lieux et *sūq*-s (foires), dont la sacralisation était limitée dans le temps. Le sacré du Ḥaram engageait au moins les tribus avoisinantes qui l'avaient intériorisé. Cette reconnaissance impliquait une renonciation à toute violence, étant convenu « *que tout entrant s'y trouve en sûreté* », selon les termes du *Qur'ān* (III, 97). Les sources nous fournissent des détails probants sur cet impératif durant la guerre du Fijār (590 ?), et certainement bien avant.

La *ḥurma* (sacralité) attachée au *Bayt* était un processus en devenir ; elle a accompagné le développement de l'institution et ne s'est pas improvisée du jour au lendemain, ni n'est advenue par suite d'une décision volontaire. L'interdit n'était concrétisé par aucune palissade. L'inviolabilité s'est imposée au cœur et à l'esprit. Le facteur temps joue un rôle décisif dans l'assimilation du sacré. À cet égard, l'institution du Ḥums a dû peser de tout son poids dans le renforcement et la pérennisation du sacré inhérent au Ḥaram⁹, comme on le verra.

Le rôle des fils et petits-fils de Quṣayy autour de 480-530 H. fut décisif dans l'élaboration et le développement des institutions mecquoises, et, partant, dans la croissance de la cité elle-même. L'existence du Ḥaram, d'une population bien installée, l'organisation de l'accueil des visiteurs, se sont conjuguées pour stimuler le flux des pèlerins : processions, parcours et sacrifices à Marwa se multiplièrent. Cette intensification au sein du pèlerinage a renforcé en retour le prestige et le rayonnement du Ḥaram. Un engrenage salutaire était ainsi enclenché : l'existence du Ḥaram encourageait le pèlerinage, qui, par contrecoup, incitait à une organisation supérieure de la *siqāya* et de la *rifāda* inventées par les fils de ,Abd Manāf. Ces offices se tenaient bien à La Mecque, et non à Minā, comme on l'a prétendu par anachronisme : le transfert ne se fera en fait qu'à l'époque des califes des deux États.

Dans quelle mesure le pèlerinage à La Mecque en pleine expansion allait-il concurrencer le pèlerinage de ,Arafa ? On ne peut que constater que chaque liturgie avait ses lieux et son calendrier, mais que les Qurayshites participaient également au grand pèlerinage, où ils rejoignaient les autres Arabes. Force est aussi de constater que Quraysh contrôlait au surplus ,Ukāḍ et les autres *sūq*-s après la défaite de Ḥawazīn à Fijār.

Le renoncement au contrôle des foires par cette grande tribu a donné les coudées franches à Quraysh. Par ailleurs, en dehors des sacrifices, du rasage et

des processions, la ,*Umra* incitait les pèlerins à visiter le *Bayt*, rituel spécifique et grandiose qui se distinguait du grand pèlerinage. La question qui se pose dès lors est la suivante : les Qurayshites ont-ils tenté, à un moment donné, d'élargir la surface du *Ḥaram* mecquois et de l'imposer même pour le pèlerinage bédouin ? L'institution du *Ḥums* procédait-elle de cette ambition ? Les sources le soutiennent ; les chercheurs, eux, n'ont pas fini d'étudier la question.

Le *Ḥums*

Toutes nos sources – Ibn Ishāq, Ibn Ḥabīb, entre autres – insistent sur deux points : le *Ḥums* était indissolublement lié au *Ḥaram* ; il procéderait de l'activisme religieux de Quraysh. La racine HMS du terme connote en effet l'idée d'enthousiasme et de zèle¹⁰. Quraysh aurait ainsi mis en place des rites et des interdits auxquels elle se conformait et invitait les pèlerins, les gens du *ḥill* (hors le territoire sacré), à se conformer. « *Nous sommes les gens du Ḥums, et le Ḥums fait partie du Ḥaram* » : « mot d'ordre » identitaire que les sources attribuent aux Qurayshites. Autre variante du même credo : « *Nous sommes les fils d'Allāh* », c'est-à-dire les gens du *Bayt*. Ce qui suppose que le dieu du *Bayt* n'était autre qu'Allāh lui-même, prétention d'autant moins convaincante que cette conception est purement coranique. En réalité, le *Ḥums* était venu consacrer et rehausser l'introduction de tabous supplémentaires, mais aussi l'élargissement de l'institution à d'autres tribus, comme Kināna, Thaḳīf et Khuzā'a, et à tous ceux nés de mère qurayshite. Les « nouveaux » tabous n'étaient en fait qu'une reconduction d'éléments culturels anciens, perdus de vue ou affaiblis à l'époque. De même, l'obligation de nudité durant le *ṭawāf* (circumambulation) était un rite très ancien, remis au goût du jour. Réhabilité, il fut en même temps réaménagé : le pèlerin pouvait s'y soustraire en se procurant un habit appartenant aux habitants de l'enclave sacrée. De même pour les interdits touchant à la consommation du *qatā* (une espèce d'oiseau), du beurre rance, de certains types de lait fermenté, qui existaient auparavant, à mon sens, mais que l'on exhuma et rehaussa. On peut dire la même chose de l'obligation de pénétrer dans les maisons par l'arrière et non par la porte principale. Toutes ces dispositions seront abrogées par le *Qur'ān*.

Quraysh n'a rien inventé, ni à l'époque de l'épanouissement du commerce, comme se risque à l'affirmer René Simon, ni lors de l'épisode de l'Éléphant,

comme on peut le lire dans les sources¹¹. Tous les interdits existaient auparavant ; tout au plus les a-t-on ranimés après une période de permissivité.

Des tabous de ce type ne pouvaient de toute façon être inventés *ex nihilo*, tant ils recelaient de symbolique et de sens cachés. Issus de la vieille notion religieuse de ḥaram, imprégnés de sacré et de surnaturel, ils provoquaient la grande frayeur qu'ont toujours inspirée les forces occultes. Cette emprise de la peur était encore plus forte durant le mois sacré.

La zone ḥill était déliée des tabous¹² en même temps qu'elle était considérée comme lieu de la souillure. Le religieux s'articulait autour de la dualité ḥaram/ḥill, interdit et ouvert, sacré et profane, pur et impur. Le monde impur ne pouvait accéder au monde interdit, terrifiant de par sa pureté même. Tout ce qui provenait de la zone profane était interdit de cité dans la zone sacrée, qu'il s'agisse des aliments ou des habits – on parlait d'habits *laqā* (littéralement : jetés), irrévocablement délaissés et intouchables.

Les interdits touchant les consommations animales n'étaient liés ni à un mépris citadin pour la culture bédouine, comme on a pu l'interpréter, ni à quelque morgue des fortunés vis-à-vis des misérables. Ils ne procédaient pas non plus d'une logique de profit commercial visant à obliger les *Badw* à acheter leurs provisions à l'intérieur du Ḥaram. L'étrange interdiction du beurre rance, par exemple, ne peut s'expliquer que par sa provenance profane, incompatible avec l'espace sacré. La fixation sur les produits d'origine animale s'explique par l'extraction bédouine des pèlerins, habitués à consommer de la viande et des dérivés animaux. Par généralisation symbolique, l'interdit se concentrait sur ce type de nourriture.

Autre tabou à première vue incongru : l'obligation de contourner les maisons et d'éviter l'entrée par la façade. Selon Decobert, durant la saison du pèlerinage, les pèlerins étaient considérés comme les dépositaires provisoires de l'espace mecquois en lieu et place des résidents permanents. Afin de faire bonne mesure, l'obligation de pénétrer dans les maisons, en toile ou en dur, par-derrière, en catimini, était censée les rappeler au caractère provisoire de cette appropriation. Les « clefs » de la ville leur étaient symboliquement prêtées, mais pas la véritable propriété. Cette lecture me semble plausible, tout comme l'analyse du même auteur au sujet des interdits alimentaires liés au Ḥums : ils seraient, selon lui, un rappel symbolique du temps où la consommation des produits animaux était taboue à l'intérieur du Ḥimā.

Le *Qur'ān* a également abrogé tous ces interdits, comme en attestent les

versets : « *Entrez donc dans les maisons par leurs portes* » (II, 189) ; « *Dis : qui donc a interdit la parure de Dieu, qu'Il a mise au jour pour Ses adorateurs, ou les choses bonnes d'entre Ses attributions* » (VII, 32).

D'autre part, en reconduisant des interdits révolus ou en appliquant plus strictement des tabous existants, les Qurayshites tenaient à associer à cette austérité religieuse – le Ḥums – nombre de tribus voisines. Un front du zèle a ainsi été mis en place entre les tribus gagnées par l'enthousiasme mecquois. Il importe, sur ce point, de relativiser les récits qui élargissent ce « front » à toutes les tribus de l'Arabie occidentale, ou peu s'en faut. Sur ce plan, on ne peut plus suivre R. Simon¹³ lorsqu'il affirme que le Ḥums a été créé pour des raisons commerciales et que les tribus en question, en adhérant à ce pacte, le faisaient dans un souci de subsistance ou de profit. Dédaignant la structure du tabou, il s'obstine à ne voir dans le Ḥums qu'une procédure banalement profane destinée à élargir les alliances tribales. Le même auteur estime que le *Īlāf* obéissait aussi à un impératif d'alliance avec les tribus contrôlant la route du commerce. Pourquoi deux institutions semblables pour un même objectif : la protection du transit commercial ? R. Simon ne l'explique pas. Le parti pris résolument économiste de cette approche évacue systématiquement le religieux. Certes, le renforcement du Ḥaram avait, de fait, des retombées commerciales. Dans ce monde de raids et de violences, la sûreté du Ḥaram était même la condition *sine qua non* de toute activité commerciale. Le *Qur'ān* s'en fait explicitement l'écho dans la sourate *Quraysh* : « *Puissent-ils adorer le Seigneur de cette Maison qui leur fournit nourriture en place de faim, sûreté en place de crainte* » (CVI, 3-4). La dialectique du religieux et de l'économique est ici transparente : c'est le *Bayt* et le Ḥaram qui garantissent la sécurité des familles qurayshites lors des deux expéditions annuelles. Du point de vue coranique, c'est le Dieu du *Bayt*, Allāh, qui doit être loué et adoré pour ce bienfait.

À bien lire les sources, le renforcement de l'enclave sacrée signifiait un surplus de sacré dans un espace élargi. En contrepartie, les Qurayshites s'étaient engagés à ne pas déborder les limites du Ḥaram, même pour accomplir les rites du Ḥajj. Ils durent ainsi renoncer à la station à ,Arafa en compagnie des pèlerins bédouins, parce que le site était hors des limites nouvellement fixées par Quraysh, lesquelles s'arrêtaient à Namura, à quelque huit cents mètres de ,Arafa. Les Qurayshites prirent alors l'habitude de s'« épancher » vers Muzdalifa à partir de cette frontière, tandis que les autres pèlerins entamaient toujours leur *ifāḍa* à ,Arafa¹⁴. On assiste ici manifestement à un décollement par rapport au culte bédouin, à un décentrement du culte qurayshite, désormais axé sur une autre

identité et concrétisé par deux types de pèlerinages concurrents. Je ne crois pas pour autant que Quraysh ait voulu supplanter le grand pèlerinage et le remplacer par le pèlerinage au *Bayt*. Elle continuait à participer aux autres rites. Le but poursuivi était de mettre l'accent sur la grandeur du *Ḥaram*, à leur avantage et à celui de leurs alliés, les gens du *Ḥums*, quitte à perturber l'institution sacrée du pèlerinage et à bousculer le consensus arabe. Ce souci particulariste allait de pair avec l'accroissement de la position sociale et du prestige moral de la tribu mecquoise.

Toutefois, celle-ci était incapable d'annexer le pèlerinage bédouin et de l'imposer aux Arabes. L'islam – et l'islam seulement – saura le faire en décrétant l'obligation de la procession autour du *Bayt*. Dans le même temps, l'islam a contraint les gens du *Ḥums* à « se répandre » (*afiḍū*) à partir du même endroit que les pèlerins bédouins, c'est-à-dire de ,Arafa. Les sources sont unanimes sur ce point, et il y a là comme une logique cachée. Pourtant, le texte coranique, lui, n'est pas très clair. Ainsi y lit-on : « *Quand vous vous répandez du haut de Arafāt, appelez le nom de Dieu auprès du repère consacré. Rappelez-le comme Il vous accorde Sa guidance, alors qu'auparavant vous étiez de ceux qui s'égarer, puis [thumma] répandez-vous de là où on le fait communément, en implorant le pardon de Dieu. Dieu est tout pardon, Miséricordieux* » (II, 198-199). Dans son *Exégèse*, Ṭabarī ne cache pas, à juste titre, sa perplexité à la lecture de ces deux versets. Le texte coranique considère *a priori* que la *ifāḍa* à partir de ,Arafa s'est déjà accomplie. C'est la préposition de coordination *thumma* (puis) qui fait problème. Doit-on comprendre le passage : « *Répandez-vous de là où on le fait communément* » comme l'injonction de la faire ailleurs qu'à ,Arafa ? Doit-on au contraire conclure à une redondance ? Ṭabarī préfère en bonne logique se rabattre sur « *le consensus dont nous avons parlé* », celui de ses prédécesseurs exégètes, les *ahl al-ta'wīl* (*Tafsīr*, tome II, p. 294). Tout semble indiquer que le deuxième verset a été ajouté après coup et que la coordination *thumma* ne connote pas l'enchaînement dans le temps – de deux gestes rituels, en l'occurrence –, mais l'insistance, comme on dit « par ailleurs ». Il s'agit de souligner, de rappeler, la préposition étant souvent utilisée dans cette acception dans la Vulgate coranique. Ce qui importe, c'est que les sources sont ici « unanimes », à bon escient, sur le fait que le *Qur'ān* a ordonné à Quraysh de renoncer à sa « dissidence » et de rejoindre le commun des pèlerins à ,Arafa. Toute autre interprétation référant à une *ifāḍa* à Muzdalifa ou ailleurs ajouterait à la confusion.

Le commerce ne peut donc expliquer, comme le soutient le marxiste

R. Simon, tout le destin de Quraysh. On ne peut raisonnablement réduire un faisceau de déterminations au seul facteur commercial. La Mecque et son espace environnant, terre de vieilles croyances, constituent un espace empli de religiosité. C'est même ce qui explique l'apparition dans ces contrées d'un réformateur, d'un grand fondateur de religion, lui-même imprégné d'une forte religiosité et indubitablement animé d'une foi profonde. Le message porté par Muḥammad, appelant au Dieu unique et transcendant, né dans le contexte polythéiste que l'on sait, devait logiquement révolutionner les choses, introduire des innovations radicales, et, par-dessus tout, une nouvelle historicité.

Commerce et *Īlāf*

Le *Ḥums* a peut-être favorisé le grand commerce dans la mesure où les Arabes ont non seulement consenti à la sacralité du *Ḥaram*, mais ont au surplus accepté l'inviolabilité des habitants qurayshites. Pourtant, le besoin du *Īlāf* s'est fait sentir.

Jusque-là, le commerce mecquois était tributaire des pèlerinages, grands et petits. Des commerçants yéménites avaient ainsi l'habitude de visiter La Mecque et son grand *sūq*, *Ukāḍ*. C'est Hawāzin qui contrôlait ce marché jusqu'en 590 (?), date à laquelle Quraysh prit le relais et imposa le *iḥrām*. Le grand commerce caravanier était vraisemblablement entre les mains des Yéménites, avant de passer aux Abyssins puis aux Lakhmides. Quraysh n'allait entrer dans le jeu qu'autour des années 530-540, en s'orientant au départ vers le Yémen. Petit à petit, les Qurayshites évincèrent les fournisseurs yéménites et pénétrèrent en Syrie autour de 560, soit après le pacte entre Byzance et la Perse. Ensuite, le grand axe reliant le Shām au Yémen allait structurer le grand commerce, c'est-à-dire, vu de La Mecque, la caravane d'hiver et la caravane d'été. Les deux fameuses migrations devaient durer d'environ 570 jusqu'à 630, date de la conquête de La Mecque, et non 624 (*Badr*), comme on l'a affirmé par erreur.

Le commerce de l'encens avec le Yémen et l'Afrique orientale, couplé avec le commerce syrien, durera ainsi pendant deux générations, soit plus d'un demi-siècle, avant d'être détruit par l'islam. Il s'agissait en fait d'un « transit international », mais les Qurayshites y avaient leur mot à dire : les esclaves de La Mecque fabriquaient des peaux de qualité destinées à la vente ; des vêtements de laine et de peau faisaient l'objet d'échanges avec les *Badw* à *Ukāḍ*. Le grand

commerce était de la sorte aussi alimenté par le petit. Mais l'essentiel de l'activité mecquoise, à ce niveau, était d'acheminer l'encens, les parfums, l'oliban, les vêtements du Yémen vers la Syrie, et de s'approvisionner en blé, en denrées alimentaires et en monnaie nécessaires à la vie mecquoise.

Quel était le point de départ de ce commerce ? À vrai dire, l'évolution se fit par à-coups. La décision délibérée et irréversible des quatre fils de ,Abd Manāf, à l'origine de la vocation commerciale de La Mecque et décrite par nos sources¹⁵, relève de la pure fiction. Et on a peine à croire qu'une impulsion première orienta les Mecquois simultanément dans les quatre directions. La stabilisation de l'activité nouvelle a occupé toute une génération, de 540 à 570. Elle n'a atteint son apogée que vers la fin du VI^e siècle.

Les tentatives initiales ont probablement été le fait de plusieurs protagonistes de la génération des fils de ,Abd Manāf, de ce clan et d'autres clans comme Makhzūm. L'activité s'est par la suite enracinée aux époques de Umayya b. ,Abd Shams, puis de Ḥarb, d'al-Mughīra al-Makhzūmī, qui passa le témoin à son fils Hishām, d'autres encore comme ,Abdullāh b. Jad,ān, *etc.*

Sur ce point, les sources induisent souvent le chercheur en erreur par leur manie de tout ramener à ,Abd Shams, et en particulier à Hāshim, aïeul du Prophète et des Abbassides. En réalité, ce dernier n'a joué aucun rôle notable, puisqu'il devait mourir jeune. R. Simon puis P. Crone ont raison d'émettre des réserves, voire de refuser la thèse du patronage initial des fils de ,Abd Manāf.

L'intérêt s'est porté ces dernières années sur l'institution du *Īlāf*. Le mot est d'origine coranique, inscrit dans la sourate *Quraysh* : « *Ne fût-ce que pour le rassemblement [Īlāf] de Quraysh, leur rassemblement en vue de la caravane d'hiver et celle d'été. Puissent-ils alors adorer le Seigneur de cette Maison qui leur fournit nourriture en place de faim, sûreté en place de crainte.* » Le mot est quelque peu équivoque. De prime abord, il voudrait dire que Quraysh s'était accoutumée aux expéditions caravanières, lesquelles étaient liées aux notions de *Bayt* et de *Ḥaram*. En effet, l'enclave sacrée garantissait la sécurité des Mecquois en l'absence de leurs commerçants. Le « Seigneur de la Maison », de son côté, veillait sur les fils du *Ḥaram* en route vers le nord ou vers le sud. L'interprétation du *Īlāf* comme alliance intertribale ou quelque chose d'analogue nous semble un peu courte : d'abord parce que la structure grammaticale du mot le contredit, mais surtout parce que la référence au *Bayt* et à sa bénédiction, soulignée par le *Qur'ān*, y est négligée.

Les historiens modernes ont eu recours à l'interprétation du même verset citée

dans le *Dhayl al-Amālī*¹⁶ de Qālī (IV^e siècle H./X^e siècle apr. J.-C.). Il en ressort que le *Īlāf* était un pacte entre Quraysh et les tribus qui contrôlaient la route du commerce, pacte aux termes duquel ces tribus s'engageaient à assurer la sécurité des caravanes, ou du moins à ne pas les attaquer. En contrepartie, Quraysh devait restituer une part du bénéfice commercial aux seigneurs des tribus. Selon Ibn Ḥabīb aussi, le *Īlāf* était « *la garantie de sûreté chez eux, sur leur terre, sans alliance, juste leur sûreté le long de la route* ». Le vieil historien n'évoque à aucun moment ni pacte avec les tribus, ni compensation versée aux chefs des tribus, ni *a fortiori* cession d'une partie de la plus-value¹⁷. Al-Qālī, lui, ne se contente pas de donner cette définition minimaliste, il s'arrête longuement sur la notion et la procédure du *Īlāf*. Dans le *Dhayl*, plus précisément dans les *Nawādir*, volume particulièrement précieux, il rapporte un long récit d'Ibn Durayd, transmis initialement par Muḥammad b. Sallām, qui met l'accent sur le rôle particulier de Hāshim b. ,Abd Manāf, à l'exclusion de ses frères : « *Il reçut une lettre [de César] garantissant la sécurité pour tous les arrivants d'entre eux [Quraysh]. Hāshim prit la lettre et la fit connaître à tous ceux par les localités desquels il passait sur la route du Shām, afin de recueillir un Īlāf auprès de leurs ashraf. Le Īlāf, c'était la garantie de sûreté chez eux, sur leur terre, sans alliance, juste en contrepartie de la sécurité [des caravanes] le long de la route. Les Qurayshites devaient aussi transporter pour eux des marchandises et leur restituer, après, leurs capitaux et leur bénéfice. Hāshim arrangea ce Īlāf entre Quraysh et les gens du Shām. De retour à La Mecque, il apporta avec lui une grande chose et une grande espérance [...]. Hāshim sortit en compagnie des siens pour écouler des biens immenses [mettant en pratique les bienfaits du Īlāf contracté avec les Arabes]. Il les emmena jusqu'au Shām où ils se distribuèrent dans les différentes villes. Il mourut lors de ce voyage à Ghazza...* » (*Kitāb al-Nawādir*, p. 199).

Al-Qālī ajoute plus loin que les frères de Hāshim entreprirent les mêmes démarches en Abyssinie, au Yémen et en Perse.

On retiendra de ce long passage qu'à l'origine il y a eu la missive de paix de César que Hāshim a utilisée pour concocter avec les *A,rāb* de la route une entente comportant des « clauses » ou conditions. Il s'agissait sans doute d'Arabes du Shām et des confins. On retiendra enfin que le *Īlāf*, sans constituer à proprement parler une alliance, en tenait lieu pour un objectif précis.

Cet épisode ne résiste pas longtemps à la critique historique. D'abord, le sens du mot est tout autre dans le *Qur'ān*. Que des accords aient été contractés avec

les *ashrāf* des tribus campant sur les routes du commerce, que ceux-ci aient été associés aux bénéfiques, c'est fort possible, mais on a du mal à croire que le *Īlāf* advint d'un coup, comme le laisse accroire le récit de Qālī. Il est aussi peu probable que l'accord se soit maintenu jusqu'à la Prophétie. D'autant que les sources nous décrivent par ailleurs des caravanes escortées par des guerriers armés jusqu'aux dents. Les accords contractés avec les Arabes du Shām étaient peut-être de type commercial, non de protection.

L'activité commerciale, encore une fois, s'est installée progressivement. Elle ne peut avoir été inventée d'un seul coup. R. Simon a eu raison d'insister sur ce point. Comme nous l'avons souligné, le *Īlāf* n'avait aucun rapport avec le *Ḥums*, mais il a constitué une condition nécessaire à la continuité d'une activité commerciale sans encombre entre le Yémen et le Shām en passant par La Mecque. Le témoignage coranique qui décrit cette activité est de la plus haute importance, parce qu'il prouve que le commerce battait son plein au moment de l'apparition de l'islam, autour de 610 H. ; peut-être même était-il à son apogée.

L'axe commercial – les sources concordent là-dessus – commençait à Shabwa, passait par Ma'rib, puis par Najrān, avant de s'orienter vers le nord jusqu'à Ghazza, puis Buṣrā, voire parfois jusqu'à Damas. Ce qui ne veut pas forcément dire que Quraysh s'arrêtait à toutes ces étapes. Selon les saisons, les caravanes devaient s'arrêter avec plus ou moins de fréquence à chaque point de commerce.

Le circuit proposé par P. Crone est trop strictement tracé pour être crédible : selon elle, les stations extrêmes étaient Najrān, au Yémen, et Ghazza, au nord. À part Wāqidī dans les *Maghāzī* (I, p. 200), aucune source ne permet de l'affirmer. Tout semble même indiquer le contraire. La même historienne revoit fortement à la baisse le volume des transactions en les réduisant aux échanges de laine et de peaux¹⁸ avec les *Badw*. Ce type d'échanges existait évidemment, mais en quoi serait-il en contradiction avec le commerce de l'encens, de l'oliban, des parfums et même des épices indiennes ? Ces denrées étaient au cœur du commerce caravanier qui existait depuis des époques très reculées.

La Mecque ne s'était certes pas enrichie dans les mêmes proportions que Petra ou Palmyre. D'abord, ces cités-États étaient beaucoup plus grandes que la ville ḥijāzite. En outre, celle-ci ne s'était engagée durablement dans le commerce caravanier au long cours que depuis peu, tout au plus un demi-siècle, durée courte pour l'accumulation et la reproduction élargie des capitaux.

La Mecque a cependant su profiter d'une conjoncture historique opportune : la paix, puis la reprise de la guerre entre Byzance et la Perse, les deux événements

ayant paradoxalement profité aux Mecquois ; d'autre part, la chute du royaume ghassanide autour de 582 apr. J.-C., suivie de l'effondrement de Ḥīra en 602 apr. J.-C. Autant de facteurs qui ont donné à chaque fois un coup de fouet au rôle commercial mecquois, au point que La Mecque finit par monopoliser le transit terrien et par s'assurer une part notable du capital généré par le grand commerce.

Il est vrai que les Perses se sont emparés du Yémen entre 570 et 575, qu'une trêve a été conclue entre les mêmes et Byzance. Mais rien ne permet de dire que l'un ou l'autre événement ait eu un impact négatif sur l'activité commerciale, si vitale. D'autre part, un gros volume des transactions était composé d'encens venu d'Abyssinie et de tout l'Est africain. Or l'Abyssinie était l'alliée de Byzance. Et les Arabes avaient l'habitude, en période faste (autour de l'an 600 H., par exemple), de pousser jusqu'en Abyssinie pour participer à des échanges¹⁹ qui, de tout temps, purent résister aux aléas politiques.

En résumé, La Mecque était le pilier terrestre du grand commerce orienté vers la Méditerranée. Comparée au commerce maritime, la branche caravanière était plutôt secondaire, mais le volume des échanges transitant par La Mecque était suffisant pour garantir à la ville une certaine aisance et lui permettre de dominer tout l'ouest de la péninsule.

Ḥaram, Ḥums, Īlāf : cette triade ne peut à elle seule résumer la personnalité de Quraysh. La tribu mecquoise avait gardé des traces de la mentalité bédouine. Au regard de l'histoire longue, la citadinité était récente. Des origines bédouines, les Qurayshites avaient avant tout conservé les dispositions guerrières, renforcées par des alliances avec les clans voisins appartenant à Kināna ou à Khuzā, a comme les Aḥābīsh, ,Idhl, Qāra, Daysh, Muṣṭalaq. Ces alliances ont démontré leur efficacité à l'occasion de guerres comme celle du *Fijār* (580-590), et plus tard lors des campagnes contre le Prophète, à *Uḥud* par exemple. La solidité des alliances était aussi cimentée par la plus-value commerciale, qui permettait à Quraysh de dispenser ses bienfaits aux clans voisins pauvres. Au reste, c'est également grâce à sa fortune que Quraysh s'attira des alliés individuels ainsi qu'esclaves, *mawālī* et fils adoptifs en grand nombre.

La Mecque était devenue un pôle dont le champ magnétique aimantait quantité de clans et d'individus. L'existence même de la ville, sa prospérité ensuite, tiennent du miracle de l'intelligence combinée à la ténacité et à l'esprit d'initiative. De là à dire que la cité était une sorte de « république », comme s'y risque Lammens, alors que le pouvoir étatique et l'autorité en étaient absents, c'est aller un peu vite en besogne. Si on devait la rapprocher d'un exemple,

La Mecque serait un peu le modèle arabe le plus approchant des cités grecques archaïques, sans la violence intérieure et sans le pouvoir coercitif de l'État.

Le *mala'* qurayshite cité par le *Qur'ān* était un pouvoir collégial, mais reposant sur le consensus, l'influence et le charisme de quelques chefs. Aucune décision n'était cependant imposée par la force au sein de la tribu, tant les *baṭn*-s étaient jaloux de leur autonomie. Le *baṭn* (clan) était la cellule de base de la société mecquoise, et le pouvoir disséminé dans la tribu était aux mains des chefs de *baṭn*-s. L'autorité de chaque chef sur les siens ne pouvait être entamée par celle du *mala'*, dont le pouvoir avant tout moral n'existait que pour assurer l'unité de Quraysh autant que son intégrité face au monde extérieur. Le *mala'*, c'était l'aristocratie marchande des chefs de clan.

La cohésion qurayshite tranchait en effet avec le pouvoir bicéphale écartelé entre Banū Mālik et les *Aḥlāf*, à Ṭā'if, par exemple, et plus encore à Yathrib, où les rapports ne cessaient de s'envenimer entre les Aws et les Khazraj. Cohésion et unité, certes, mais qui n'excluaient pas les disparités jusque dans la répartition du pouvoir. Les clans étaient en fait d'importance et donc d'influence inégales.

C'est dans cette ville et dans ce contexte que naquit Muḥammad autour de 580 apr. J.-C., lequel allait lancer son appel autour de 610.

[1.](#) P. Crone, *Meccan Trade*, *op. cit.*, p. 178.

[2.](#) R. Simon, *op. cit.*, p. 207.

[3.](#) Substantif adjectivé, dérivé de *ṭīb*, qui veut dire parfum, allusion à un récipient contenant du parfum dans lequel les chefs de ,Abd Manāf, Taym, Asad, Banū Zuhra... ont plongé les mains pour sceller leur alliance, dite depuis *ḥilf al-muṭayyabīn*.

[4.](#) Kister, *op. cit.*, pp. 116-118.

[5.](#) Toutes les sources sont unanimes quant à son existence historique.

[6.](#) Pour la liste raccourcie, cf. *Sīra*, p. 80, et Ibn Sa,d, tome I, p. 72 ; pour la liste longue, cf. Azraqī, tome I, p. 169, et *Al-Munammaq*, p. 143.

[7.](#) Al-Bakrī, *Al-Masālik wa-l-Mamālik*, p. 58 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, Le Caire, 1955, tome XVI, pp. 30 et suiv., al-Azraqī, *op. cit.* ; Ṭabarī, tome II, p. 259. Ce dernier soutient que c'est Quṣayy qui fut à l'origine du lotissement en *arbā*,.

[8.](#) Mais ici se posent des problèmes. Quand le *Qur'ān* affirme que le Ḥajj doit être effectué lors de mois connus et précis, est-ce qu'il n'inclut pas le pèlerinage à La Mecque, voire ne vise-t-il pas que ce pèlerinage ? Aussi : comment expliquer que le Prophète ait décidé de faire sa ,*Umra* de l'an VII en *dhū-l-qi,da* ? D'un autre côté, la *Sīra* affirme bien que l'attaque de Nakhla s'est déroulée en *rajab* et que les musulmans se faisaient passer pour des pèlerins allant à la ,*Umra*. Il y a là des incertitudes provenant de cette source, le *Qur'ān* ne disant rien à ce propos. Peut-être que le *Qur'ān* dans ces versets utilisait la notion de ḥajj de manière globale, visant aussi bien celui du *Bayt* que celui de ,Arafa.

[9.](#) *Sīra*, pp. 80 et suiv.

[10.](#) On en trouve des échos dans le *Qur'ān*, sourate *Al-Mā'ida*, versets 94 et 95.

[11.](#) *Sīra*, pp. 80-81.

[12.](#) Certaines sources lui ont inventé des tabous spécifiques.

13. R. Simon, *op. cit.*, p. 217. L'auteur utilise la liste longue composée d'un grand nombre de tribus, ce qui correspond à sa thèse selon laquelle les gens du Ḥums sont les tribus par lesquelles passent les caravanes. Ce raisonnement est, à mon sens, irrecevable.

14. *Al-Maghāzī*, tome III, p. 1101 ; *al-Azraqī*, tome I, pp. 180-181. Certains disent qu'ils ne dépassaient pas Muzdalifa. Quant à Namura, elle est contiguë à ,Arafa, dans les *Ma'zamayn* (litt. les Deux Vallons).

15. Ibn Sa,d, *Ṭabaqāt*, tome I, p. 78, qui ne cite que Hāshim ; *Al-Munammaq*, pp. 32-35. M. Watt, J. Kister et avant eux H. Lammens reprennent le récit à leur compte, ce que P. Crone leur reproche : *Meccan Trade*, *op. cit.*, pp. 3 et 109. Le récit tel qu'il est rapporté est en effet sujet à caution. La chronologie, en revanche, est intéressante. Le commerce a bien été impulsé par la génération des fils de ,Abd Manāf, avec le concours de membres de Makhzūm, de Sahn et de Jumaḥ. À l'époque du Prophète, les hommes les plus riches parmi les ,Abd Manāf étaient Abū Uḥayḥa, Abū Sufyān, les deux fils de Rabī,a b. ,Abd Shams, auxquels s'en ajoutaient d'autres de Makhzūm, du lignage de Mughīra, de Sahn et de Jumaḥ appartenant tous à des lignages de vieille noblesse.

16. Al-Qālī, *Dhayl al-Amālī*, tome III, pp. 199 et suiv. ; *Al-Muḥabbar*, p. 162.

17. *Al-Munammaq*, pp. 32 et suiv. ; on ne trouve nulle mention du *Īlāf* chez Ṭabarī : *Tārīkh*, tome II, p. 252.

18. P. Crone, *Meccan Trade*, *op. cit.* En réalité, il ne s'agit pas d'un ouvrage d'histoire, mais d'un argumentaire destiné à valider un présupposé, où l'auteur fait feu de tout bois. Le point de départ de P. Crone, comme à son habitude, est un paradoxe, ou plutôt le rejet de tout ce qui a été écrit jusque-là sur les origines de l'islam, sur le califat et en l'occurrence sur le commerce mecquois. Le cadre intellectuel et les textes auxquels elle se réfère sont peu convaincants, malgré la débauche d'efforts dans la compulsions des sources. Le souci obsessionnel du livre est de bout en bout la réfutation de tout ce que les orientalistes ont écrit à propos du commerce mecquois. Cible privilégiée : M. Watt, qui défend la thèse de l'existence d'un commerce de l'encens entre le Yémen et la Syrie, transitant par La Mecque à la veille de la Prophétie. Crone entend réfuter cette thèse en s'appuyant sur les sources anciennes, qui ne contiendraient, selon elle, aucune preuve de ce qu'avance M. Watt. En fait, il y a une vieille tradition de l'orientalisme, une manière de « chaîne de transmission » (de Lammens à Donner en passant par M. Watt et bien d'autres), unanime sur l'existence et l'importance de ce commerce de l'encens à La Mecque et sur le rôle mecquois dans le grand commerce. Or P. Crone est plus clémente envers M. J. Kister, qui, le premier, avait affirmé que le commerce en question était limité et ne procurait que peu de revenus. Sous-estimant le commerce de l'encens, ce dernier insiste sur celui des peaux et des vêtements vendus par les Mecquois en Syrie. Dédaignant la première tradition orientaliste, Crone s'appuie donc sur une autre « chaîne de transmission » remontant à Kister. Ce faisant, elle ne sort pas de l'épure orientaliste dont elle prétend critiquer les thèses à courte vue historique.

Selon P. Crone, entre autres arguments sur l'inexistence ou la faiblesse du commerce mecquois, seul le commerce maritime transportait l'encens du Yémen à Byzance. Ce à quoi on peut rétorquer que cela n'est pas contradictoire avec l'existence d'un circuit caravanier complémentaire au circuit maritime, bien que de moindre ampleur. Le commerce caravanier existait depuis les époques les plus reculées. Le trafic mecquois colportait l'encens vers Ghazza et Buṣrā et non à Constantinople même. C'était un commerce régional, mais suffisamment important pour assurer une certaine prospérité à La Mecque. On sait par ailleurs que les Perses se sont installés au Yémen en 575 apr. J.-C., ce qui était de nature à affaiblir quelque peu la voie maritime et à stimuler en retour la branche terrestre. La Mecque a pris en charge une part du commerce de l'encens parce qu'il s'agissait d'une denrée essentielle, objet d'un trafic pratiqué depuis les civilisations antiques. Et rien ne laisse penser qu'il s'interrompt. Que les sources anciennes soient muettes ou peu prolixes sur le sujet, cela peut s'expliquer par la force de l'évidence ou par le fait que ce commerce cessa d'exister au II^e siècle de l'Hégire.

Très critique à l'égard des orientalistes modernes, P. Crone l'est moins dans son usage des sources arabes

anciennes (II^e et III^e siècles H.), dont elle prend les affirmations pour argent comptant et dont elle valorise les silences. Les détails puisés chez les auteurs anciens peuvent donner l'impression d'une connaissance circonstanciée des sources. Ce savoir compilatoire n'est en fait d'aucune utilité. L'histoire vise à l'intelligibilité du passé, non à l'accumulation des faits ni à l'argumentation vainement sophistiquée. Ce que les sources relatent doit être bien pesé, parce tout n'est pas fiable pour être utilisé comme argument à l'appui ou en réfutation d'une thèse ou d'une théorie. Les développements de l'auteur aboutissent à l'idée que Quraysh ne connaissait que le commerce de denrées lourdes (nourritures, vêtements, peaux, laine...) difficiles à transporter sur de longs trajets, de La Mecque à Ghazza. Quelle est l'issue de cette théorie, puisqu'il en faut bien une ? Faut-il convenir que La Mecque se situait en réalité en Syrie, tout près des débouchés des marchandises ? Un auteur inconnu du VI^e siècle du nom de Nonnosus, cité dans l'ouvrage de Photius, *Bibliothèque*, affirme bien qu'il existait en Syrie une ville – ou un temple arabe – où se tenaient des rituels proches du pèlerinage...

Le *Qur'ān*, parlant de Sodome, ville de Loth, dit : « Vous passez devant eux matin et soir, ne raisonnez-vous pas ? » (*Al-Şāfāt*, En rang, versets 137 et 138). Faut-il en conclure, comme le fait l'auteur, que La Mecque se trouvait en Syrie ou en Jordanie ? Le *Qur'ān* utilisait en fait une simple métaphore pour souligner la fréquence des passages. Il est malheureux, tout compte fait, qu'un effort aussi important dans le dépouillement des sources soit gaspillé dans la construction de théories bancales dépourvues de toute méthode historique ou simplement rationnelle. Ce n'est pas le goût de la provocation, comme s'en offusquent certains auteurs musulmans, qui est ici mis en cause, mais l'attrait pour la nouveauté à tout prix qui fait des ravages en un temps où les grands spécialistes ont disparu. C'est l'éthique de la responsabilité scientifique qui fait défaut. Que reste-t-il, au bout du compte, de la démonstration de P. Crone ? La négation de l'existence d'un commerce mecquois de l'encens ? Il demeure qu'un commerce caravanier et saisonnier vers le sud et vers le nord existait. Le *Qur'ān* en fait foi. Cette activité générerait des profits qui ont permis à La Mecque de prospérer. C'est cela qui compte du point de vue de l'histoire.

[19.](#) *Maghāzī*, I, p. 197.

Chapitre IV

La société mecquoise et la vie de Muḥammad avant la Prophétie

Mentalités

En cours d'unification, le milieu mecquois était sans doute encore en deçà de la cohésion du modèle athénien, par exemple. En effet, la cité grecque est passée du modèle gentilice, encore dominant jusqu'au VI^e siècle, à une communauté intégrée fondée sur la citoyenneté, grâce aux réformes de Dracon, de Solon et de Clisthène, bref, grâce à l'émergence de l'État. Tel sera le destin de La Mecque après le triomphe de la Prophétie, qui va précisément mettre en place, dans l'ouest de la péninsule, une autorité capable de légiférer et de démanteler les croyances et coutumes de l'ancien monde de l'Arabie. On n'en est pas encore là.

Avant la naissance de Muḥammad, l'organisation sociale reposait sur le paganisme et sur le Ḥaram mecquois. Les clans étaient encore vivaces : à Quraysh, une dizaine de clans des *biṭāḥ* auxquels s'était agrégé un *baṭn* des *ḍawāhir*, celui des Banū al-Ḥārith. La loi du sang et du *tha'r* régnait encore sur les lignages, cimentés par les solidarités en matière de subsistance et par l'autorité « seigneuriale » confiée par le clan à un chef reconnu. La mosaïque clanique était encore renforcée par des lieux de réunion (*nādī-s*) séparés où chacun retrouvait les siens.

Il faut néanmoins relativiser ce tableau, car le commerce opéra un brassage relatif entre les différents groupes de la société mecquoise, rapprochant les individus, nombreux, qui participaient aux mêmes activités commerciales. La redistribution des parts du gain était un moment important de convivialité interclanique au sens strict. Brassage, mais aussi hiérarchisation grandissante entre les clans, les lignages et les individus : ainsi, les ,Abd Shams – Umayya en

particulier – cumulaient, avec Makhzūm, fortune et honneurs. Leur autorité déployait son aile sur l'ensemble des clans. Des personnages comme Ḥarb b. Umayya ou, plus tard, Abū Uḥayḥa Sa,īd b. al-,Āṣ, d'autres comme al-Mughīra b. ,Abdullāh b. ,Umar b. Makhzūm, suivi de son fils Hishām, connurent fortune et honneurs tout au long de leur vie.

Au sujet de Ḥarb b. Umayya, les sources signalent qu'il fut le dernier à jouir du titre de *ra'īs* (chef de guerre) avant l'éclatement de cette fonction décisive dans la chefferie tribale¹. À propos de Hishām b. al-Mughīra, on disait que le repère de base du calendrier qurayshite était l'année de sa mort. Les deux hommes étaient contemporains de ,Abdullāh b. ,Abd al-Muṭṭalib, père du Prophète, mais peut-être plus âgés que lui.

Le commerce a modifié la notion de *sharaf*. Il n'était plus uniquement lié à une autorité ancestrale, aux fonctions religieuses ou à une extraction glorieuse, mais aussi aux richesses nouvellement acquises grâce au commerce. Le critère de la fortune était complémentaire de l'honneur atavique, ou générateur d'un *sharaf* de type nouveau. Al-Walīd b. al-Mughīra, frère de Hishām b. al-Mughīra et l'Ancien de Quraysh au moment de l'appel, s'était ainsi enrichi grâce au commerce des esclaves avec le Yémen. Al-'Āṣ b. Wā'il al-Sahmī tirait son autorité également de sa fortune. Le cas de Abū Sufyān, encore jeune à l'époque, est hybride : il avait pour lui la haute lignée et la fortune, et il eut plus tard la compétence politique. De même, lorsque les sources parlent du *sharaf* acquis par Khadīja parmi les siens, elles font allusion à sa richesse.

Il convient d'ajouter que l'âge et l'expérience comptent également dans la constitution du *sharaf*. Le groupe des chefs de clan qui se réunissaient à *Dār al-Nadwa* ou au Ḥijr, ou qui s'asseyaient au *masjid al-ḥarām*, le parvis entourant la Ka,ba, était composé de personnes d'influence, des *ashrāf* fortunés, des gens de haute lignée, mais aussi de patriarches respectés au sein de leurs clans respectifs (*dhawū al-asnān*). On raconte qu'à la mort de Ḥarb son fils Abū Sufyān voulut s'asseoir à la place de son père à *Dār al-Nadwa*, et qu'il y fut refusé en raison de son jeune âge.

Les seigneurs (*asyād*) des clans jouissaient, on ne saurait trop y insister, d'une grande autorité sur les membres du clan. La *siyāda* était une vieille institution chez les Arabes, ici renforcée à la veille de l'islam par l'argent du commerce. Les *ashrāf* étaient avant tout des gens fortunés, l'âge leur conférant un magistère supplémentaire. Tous étaient en tout cas conscients de la responsabilité qui leur incombait pour préserver la solidarité de la tribu, et ils s'acquittaient des

obligations inhérentes à leur statut, comme l'assistance alimentaire (*iṭ'ām*) due à leurs pauvres. Cette dernière fonction pouvait même se montrer décisive : sinon, comment expliquer que al-Naḥḥām, réputé pour sa générosité de *muṭ'im*, soit demeuré le seigneur de ,Adīyy, malgré le charisme de ,Umar b. al-Khaṭṭāb et le grand nombre de ses alliés et *mawālī* ?

C'est cette emprise des *ashrāf* sur les clans qui explique aussi qu'une minorité de Qurayshites seulement osera au début suivre le Prophète. Muḥammad aura d'ailleurs vainement tenté d'obtenir l'adhésion des chefs de clan en vue d'entraîner les leurs.

Nourrir les pauvres (*iṭ'ām*) et venger le sang des morts (*tha'r*) étaient les deux obligations essentielles pesant sur les épaules des *asyād*. Et pour cause : il s'agit là des deux conditions essentielles de reproduction du lien clanique.

Les concertations en vue de résoudre les conflits internes étaient toujours délicates, car il fallait éviter l'arbitraire et surtout ne pas toucher aux intérêts des individus. La construction des solidarités ménageait donc une marge d'autonomie conséquente aux niveaux clanique et individuel. C'est grâce à ces « brèches » inhérentes au fait tribal que le Prophète put entreprendre sa Prédication sans risques majeurs. Certains esclaves parmi les adeptes de Muḥammad, et même des hommes libres, furent certes persécutés. À chaque fois, c'était le fait d'un chef autoritaire particulièrement hostile à l'islam, mais appartenant à leur clan. Au début, les choses n'allèrent guère plus loin, alors même que l'appel de Muḥammad était d'emblée considéré comme une atteinte à l'identité qurayshite dans son ensemble, au lot commun qui fondait la tribu, à commencer par le culte : « *Allons-nous-en ! Soyons patients pour nos dieux ! Provocations que tout cela !* » dit le *Qur'ān* en citant les incroyants. Sauvegarder les dieux, préserver le Ḥaram et respecter le commerce : ces impératifs catégoriques étaient garants de l'équilibre de la communauté et de sa stabilité, et constituaient du même coup la mission permanente du *mala'*, ensemble des chefs de clan.

Le sentiment d'appartenance à une communauté supraclanique était donc réel et s'exprimait dans le complexe de supériorité vis-à-vis du monde bédouin, tout au moins celui du Ḥijāz. La fierté d'être qurayshite ou mecquois n'était pas sans conséquences. Le *Qur'ān* a célébré la « mère des cités » et sauvegardé le culte voué à l'« Antique Maison » et au Ḥaram, l'élevant à un haut degré de spiritualité, mais sans supprimer les symboles si représentatifs de La Mecque. Le souci d'unité était inséparable de ce sentiment de fierté. On disait par exemple d'Abū Sufyān qu'il aimait tellement son peuple, Quraysh, qu'il était allé jusqu'à

renoncer à son droit et au droit des ,Abd Manāf à se faire justice après le meurtre de son gendre et allié, un homme de Daws. Il fallait un attachement indéfectible à l'unité qurayshite et à la concorde entre les clans – ici entre ,Abd Manāf et Makhzūm² – pour renoncer ainsi au *tha'r*.

Le souci de la cohésion entre les clans, ajouté au contexte de paix intérieure réelle, était propice à la liberté de parole et de débat. On sait que la liberté d'expression n'a pas été interdite au Prophète ; quant au débat (*jadal*), le *Qur'ān* relate à longueur de sourates les joutes qui opposèrent Quraysh au Prophète. La haute rationalité de ces échanges était inédite : on n'en trouve nul précédent chez les tribus bédouines, ni même dans les autres cités.

Ce processus de rationalisation aurait accompagné l'expansion du commerce ainsi que les pratiques d'écriture, de logique et de calcul qu'il devait forcément promouvoir. Sans parler de l'influence plus ancienne des civilisations limitrophes. Le précédent grec est là aussi paradigmatique. J.-P. Vernant³ et d'autres ont démontré que le relâchement de l'emprise mythologique, l'émergence d'une architecture géométrique, l'idée d'égalité entre les citoyens, furent les préconditions de l'émergence de la philosophie et de la science. L'arrière-plan de l'ouverture athénienne fut aussi un solide réseau commercial propice au progrès intellectuel.

Pour revenir à La Mecque, l'organisation urbaine, plus rudimentaire, était relativement rationnelle : un centre public et religieux entouré des lotissements claniques, et, à la périphérie, les « faubourgs » peuplés d'éléments marginaux (qurayshites des *ḍawāhir*, esclaves, étrangers, etc.). Les futures villes-camps (*amṣār*) reprendront d'ailleurs en partie ce modèle.

À l'organisation de l'espace s'ajoute le facteur temps dans l'élaboration d'un univers mental nouveau. Le commerce qurayshite n'occupait finalement les hommes que peu de temps : que ce fût vers le sud ou vers le nord, il ne durait qu'environ deux mois. Et encore, tous les hommes n'étaient pas de chaque expédition. Même en y ajoutant la saison du pèlerinage, le temps libre restant était très long. À en croire nos sources, les *ashrāf* et leurs fils occupaient ce loisir en se livrant à des distractions diverses : la consommation de vin servi par les esclaves femmes (*qayna-s*), les soirées chantantes, etc. Notons au passage que l'activité poétique n'était pas le passe-temps favori à La Mecque. De jour se tenaient au centre de la ville des réunions animées dans les *nādī-s*, au *masjid ḥarām* et au Ḥijr : palabres d'oisifs où on s'exerçait à la rhétorique et où se formaient les vocations discursives dont on trouvera les échos dans les

polémiques avec le Prophète.

Une notion mérite qu'on s'y arrête à ce niveau de l'analyse : le substantif *ḥilm* et l'attribut *ḥalīm*. Lors de la période califale, le *ḥilm* était une des qualités reconnues à Quraysh et plus généralement à tous les *ashrāf* dans l'histoire des Arabes. Le *ḥalīm* était un homme doué de raison, de discernement, capable de contenir ses émotions et de juger les choses en toute sérénité. Les antonymes *safāha* et *safīh* connotaient l'ignorance et l'inintelligence. À l'origine, c'est le statut social qui était déterminant : le noble *versus* le vil. Par extension, ces mots désignèrent des comportements sociaux. Le *sharīf* était raisonnable ; le misérable, incapable de raisonnement et de sagesse. Par un renversement sémantique, le leadership social fut identifié aux qualités raisonnables et intellectuelles : les pauvres d'esprit devaient se soumettre aux *aḥlām* ; incapables par définition de se guider dans la vie, les *sufahā'* devaient obéissance aux gens raisonnables. L'adresse qurayshite au Prophète rapportée par la *Sīra*, « *saffahta aḥlāmanā* », doit se lire comme suit : « *Tu nous as assimilés aux pauvres d'esprit, Tu as nié à nos sages leur capacité de raisonnement, et Tu les as rabaissés au rang des sufahā'* », ceux précisément que le *Qur'ān* qualifie de « *peuple incapable de sûre connaissance* » (VIII, 65).

Le concept renvoie donc à la fois au statut social et aux dispositions mentales. Les *sufahā'*, c'était le petit peuple au service de ses maîtres, qu'il se devait de protéger et à qui il devait obéissance en tout. Sociologiquement, la catégorie renvoyait aux éléments tribaux frustes et sauvages comme les Qāra-s, les Diyal ou les Aḥābīsh en rupture de ban avec leurs tribus et installés à La Mecque. On peut leur adjoindre les esclaves, les membres de clans très appauvris, les immigrés divers, tous démunis et frustes.

Selon Ibn Ḥabīb dans son *Munammaq*⁴, les *sufahā'* constituaient un groupe organisé sous les ordres d'un chef non qurayshite, une sorte de milice. On trouve des catégories similaires en d'autres cités comme Ṭā'if. Selon la *Sīra*, les seigneurs de cette ville les auraient manipulés et incités à s'attaquer au Prophète. Ils étaient considérés comme non responsables de leurs actes, et leurs menées n'engageaient pas leurs instigateurs.

Le paysage social et le rayonnement de La Mecque

Le paysage social mecquois était donc complexe. La cité abritait les *ashrāf* et

leurs clans de pure souche qurayshite, des lignages issus des clans, des alliés, clients et esclaves de toutes origines : Arabes, Byzantins, Abyssins et Syriques oisifs ou artisans. Cette hiérarchie recoupait la distinction transversale entre les Qurayshites du centre (*biṭāḥ-s*) et ceux de la périphérie (*ḍawāhir*), pauvres et peu nombreux. Tout ce monde bigarré était uni face à la pression du monde bédouin extérieur. La complexité sociale, témoin d'une citadinité accomplie, faisait de La Mecque une quasi-métropole à l'époque qui a vu naître et grandir Muḥammad, même s'il faut nuancer les conclusions de Lammens à ce propos.

L'étude approfondie de *Ansāb al-Ashrāf* nous permet d'estimer le nombre des vrais Qurayshites, hommes et femmes réunis, autour de deux mille, répartis entre les *biṭāḥ-s* et les *ḍawāhir*. Ce chiffre atteindrait le double si l'on comptait les esclaves, les *mawālī* et les migrants sédentarisés – voire peut-être moins, autour de trois mille, chiffre élevé au regard de la situation démographique de l'Arabie occidentale de l'époque.

Le dynamisme démographique est renforcé par l'activité saisonnière, par l'existence de grands marchés comme ,Ukāḍ et Dhū al-Majāz. Le brassage des populations ainsi créé laisse entrevoir la dynamique autocentrée d'une société citadine se démarquant de plus en plus de la mentalité proprement tribale.

L'influence et l'autorité qurayshites sur toute la partie occidentale de l'Arabie sont réelles. Au-delà des tribus bédouines, elles s'étendaient au monde des villes, de Najrān à Wādī al-Qurā en passant par Ṭā'if et Yathrib, avec lesquelles Quraysh entretenait des relations suivies. Mais les sources – je pense notamment à Ibn Ḥabīb – exagèrent dans leur description du rôle central et de l'ouverture du monde mecquois. Ibn Ḥabīb se livre dans ses différents écrits à des « fouilles » anthropologiques autour d'institutions très archaïques dont l'existence même me semble douteuse. En ressort une série de généalogies trop conjecturales, relatives aux descendants des Juifs ou des hérétiques qurayshites, notamment ceux qui se seraient convertis au manichéisme. Les orientalistes, de leur côté, cherchant à retrouver les sources de la culture du Prophète, se contentent de détecter les circuits d'un savoir oral ; ils décrivent à l'arrivée une zone de circulation intense, faite d'incessants allers et retours, et où l'on rencontre toutes sortes de gens : moines, rhéteurs, poètes, vieux sages arabes et non arabes. Ce dynamisme n'était qu'en partie réel : les Juifs étaient par exemple peu nombreux à La Mecque, peut-être même inexistantes ; en revanche, les esclaves, les commerçants et les artisans chrétiens étaient légion.

Quraysh avait connaissance des grandes religions environnantes comme le manichéisme et le christianisme. ,Ukāḍ était le rendez-vous des Arabes du Nord

et du Sud, et, parmi eux, des hommes d'Église missionnaires : ceux que le *Qur'ān* désigne comme les *Sā'iḥīn*, « ceux qui allaient et venaient » à travers le monde. L'expression coranique *Abnā' al-Sabīl* (fils du chemin) renvoie également à une foule de personnages ambulants : vagabonds, miséreux, moines ou simples voyageurs en quête d'hospitalité. Le dynamisme et le brassage des populations étaient malgré tout intermittents et limités dans l'espace. La Mecque n'était pas Athènes au ^v^e siècle av. J.-C. En s'en tenant au seul point de vue de l'histoire, on ne peut concevoir que l'immense savoir colporté par le *Qur'ān* ait été le fruit d'informations orales circulant d'un marché à l'autre. Il n'est nul besoin d'être croyant pour trouver ces conclusions bien légères.

Montgomery Watt parle, lui, de l'émergence dans le milieu mecquois d'un quasi-individualisme lié au développement d'une conscience de soi chez l'homme mecquois, désormais soucieux de ses intérêts, aux dépens de la conscience et de la solidarité du groupe clanique ou tribal. Il faut reconnaître que le profit commercial était de nature à encourager le sens de l'intérêt personnel, de l'appât du gain et de l'accumulation de capitaux chez une fraction de la population. Tendance corroborée par les sources, qui décrivent des aristocrates de Quraysh si enrichis qu'ils planaient au-dessus de la mêlée sociale.

Les mêmes sources nous décrivent un Prophète contraint, après la conquête de La Mecque, d'emprunter de grosses sommes, des armes et des boucliers auprès de Ṣafwān b. Umayya b. Khalaf⁵, entre autres néo-*ashrāf*, et auprès des descendants des anciens *ashrāf* qui finançaient naguère les grandes caravanes, armaient les troupes de *Uḥud* et entraînaient les tribus derrière leur bannière et leur fortune.

D'un autre côté, sur les listes des *muṭ,imīn* de Quraysh – qu'il s'agisse des donateurs à l'intérieur des clans ou de ceux qui s'occupaient des pauvres durant la saison du pèlerinage – n'émargent dans les sources que les anciens, ceux d'avant la génération du Prophète : al-Mughīra al-Makhzūmī, Hishām son fils, ,Abdullāh b. Jad,ān, de Taym. Faut-il en conclure que la tradition du *iṭ,ām* s'était éteinte et que la charité envers les pauvres n'était plus institutionnalisée ? C'est peu concevable entre les membres d'un même clan. Mais on peut aisément imaginer que le vieux modèle bédouin du *iṭ,ām*, avec ses festins collectifs, l'égorgeage d'un grand nombre de têtes de bétail, avait fait long feu, remplacé par l'ouverture de l'activité commerciale à un plus grand nombre de fils de Quraysh. Quant à la charité ordinaire à l'intérieur du clan et à la distribution de nourriture aux pauvres, elles ne pouvaient que se maintenir. Dans l'ancienne

Rome, par exemple, cette tradition-là a longtemps résisté.

Si ce type de coutume persistait au-delà de la restructuration sociale, c'est qu'il correspondait à des besoins durables. Au sein du même clan, il y avait des lignages ou des individus qui monopolisaient la fortune, l'autorité et la noblesse, à côté d'autres de condition moyenne ou inférieure. Tous les ,Abd Shams n'étaient pas gens fortunés ni notables, et il en allait de même pour Makhzūm, Sahn ou d'autres. Le temps et la croissance économique ont généré des disparités sociales, comme il en va dans toutes les sociétés.

Au bout du compte, l'individualisme dont parle Watt a pu émerger parallèlement aux nouvelles hiérarchies sociales : on ne peut expliquer autrement l'adhésion précoce d'un nombre somme toute conséquent de Qurayshites à la Prophétie. Pour autant, on ne saurait parler de crise sociale avancée qui aurait bouleversé les assises de la vieille société ; sinon, Quraysh n'aurait pas opposé une résistance aussi farouche au Prophète, jusqu'à l'émigration et au-delà.

Qui sont dès lors les pauvres et les misérables dont parle le *Qur'ān* dans les premières sourates ? Des esclaves, des Qurayshites de la périphérie, des migrants, des nomades en rupture de clan, des pèlerins. Les pauvres parmi les Qurayshites de l'intérieur me semblent par contre peu nombreux, encore qu'ils existassent. Le *Qur'ān* insiste sur la nécessité de leur venir en aide. En évoquant les nécessiteux parmi les « *dhawī al-qurbā* », le texte coranique témoigne d'un certain relâchement des anciens équilibres et des anciennes solidarités. On abordera plus loin la position coranique vis-à-vis des catégories enrichies vilipendées au départ. Le travail que lui a consacré Jawād ,Alī est à cet égard fort utile.

Une grande question reste cependant posée : quelle que soit la situation sociale, stable ou en crise, en état de stagnation ou de progrès accéléré, elle ne peut rendre compte de l'appel prophétique. Ni Jésus, ni Mani, ni Muḥammad ne sont réductibles à des déterminations purement sociales qui ne suffisent pas à expliquer la force intérieure, métaphysique et religieuse, qui animait ces fondateurs. Les conditions sociales permettent de comprendre l'apparition des réformateurs, des grands juristes, des hommes d'État et des conducteurs de peuples. Les grands fondateurs de religions, eux, échappent aux causalités sociales. Le facteur psychologique, difficile à cerner, joue ici un rôle primordial.

Depuis l'époque umayyade, les musulmans ont toujours conçu la Prédication muḥammadienne comme une réforme radicale de la société de la *Jāhiliyya* : les Arabes baignaient dans le chaos et la violence, s'entre-tuant régulièrement, et

Muḥammad fut envoyé par Dieu pour les guider vers une autre vie. L'appel fut-il autre chose que cette guidance, une invitation à sortir de l'état de sauvagerie vers la Cité idéale ? Fort bien ! Les questions se bousculent néanmoins : pourquoi le *Qur'ān* de la première période a-t-il revêtu cette forme fébrile ? Pourquoi le Prophète s'est-il de tout cœur engagé dans la voie divine en marchant sur les pas de Moïse, de Jésus et même de Zarathoustra et Mani ? Le musulman animé d'une foi sincère dira : parce que Dieu l'a élu pour porter son message. Quant à l'historien, il ne peut que constater que Muḥammad était convaincu de sa mission divine. Cela ne souffre aucune contestation. Reste la question suivante : une réforme radicale était-elle possible sans religion ni religiosité ? On peut d'ores et déjà dire que Muḥammad était porteur d'un projet hautement religieux – c'est le fait premier – qu'il a entrepris de mettre en œuvre avec les moyens d'ici-bas durant les deux périodes de sa vie de Prophète.

Muḥammad à La Mecque : origines et vocation

Disons-le d'emblée, Muḥammad n'est pas né avant 580 apr. J.-C. ; peut-être même est-ce un peu plus tard. La date de 570, largement admise, ne résiste pas à l'examen, pour deux raisons. D'une part, la campagne d'Abraha contre les Arabes date de 547, comme en témoigne l'épigraphie ; et du reste, rien n'indique que l'« année de l'Éléphant », qui est un repère comme un autre, corresponde à l'année de naissance du Prophète. D'autre part, si l'on admet que la Révélation est advenue vers 610 et que l'émigration à Médine s'est déroulée à coup sûr en 622, ainsi qu'en témoignent le papyrus⁶ dont nous disposons, on comprend mal que les sources aient fixé l'âge du Prophète à quarante ans en cette année fatidique 610. L'unanimité des sources n'est ici aucunement probante, car la quarantaine, à l'époque, c'était déjà la vieillesse, non la force de l'âge. Or le Prophète a vécu, après 610, une vingtaine d'années d'activité intense.

Le chiffre quarante est chargé de significations magiques chez les Sémites. Nous avons déjà abordé cette question dans le premier tome. Il est cependant curieux que le *Qur'ān* lui-même parle de la quarantaine comme de la force de l'âge : « *Jusqu'à ce qu'ayant atteint le plein de sa force adulte, à quarante ans, il dise : Seigneur* » (XLVI, 15). Que veut dire cette expression (soulignée par nous) ? Les sources se sont-elles trompées dans son interprétation ?

Quoi qu'il en soit, je pense que les livres de *Sīra*, déjà fascinés par le chiffre

quarante et sa portée magico-religieuse, se sont également appuyés sur un autre verset : « *C'est qu'avant cela je sois resté parmi vous tout un âge d'homme* [,umur]. *Ne raisonnez-vous point ?* » Que veut dire le substantif ,umur : une vie entière ou une durée équivalente ? En réalité, il désigne dans les cultures anciennes ce que nous appelons « génération », soit la quantité d'années suffisante pour qu'un homme soit biologiquement en mesure d'enfanter et que sa progéniture soit elle aussi en mesure de le faire. Telle est la définition de « génération » depuis le philosophe Héraclite, ce qui nous ramène à peu près à trente ans. Âge tout aussi magique, si l'on songe qu'Alexandre conquiert le monde à trente ans, que Jésus est devenu prophète à trente ans⁷. Le ,umur arabe correspond sans aucun doute à cette durée, les gens se mariant à la puberté ou peu après. La trentaine était en tout cas considérée comme un âge assez avancé, celui de l'homme mûr.

Il me paraît en conséquence que Muḥammad est devenu l'Envoyé de Dieu à trente ans, peut-être même un peu avant. Sa naissance ne peut donc remonter plus loin que 580. Il n'aura ainsi vécu qu'une cinquantaine d'années, ou un peu plus.

Toutes les sources concordent sur l'appartenance de Muḥammad aux Banū Hāshim du côté de son père, sa mère étant une qurayshite des Banū Zuhra. Les Banū Hāshim descendent des Banū ,Abd Manāf. Le nom complet du Prophète est le suivant : Muḥammad b. ,Abdullāh b. ,Abd al-Muṭṭalib, b. Hāshim b. ,Abd Manāf b. Quṣayy. ,Abd Manāf est l'ancêtre éponyme du clan regroupant les Banū Hāshim, Banū ,Abd Shams, Banū al-Muṭṭalib et Banū Nawfal. Au temps du Prophète, le clan était encore opérant, malgré la segmentation en lignages (Hāshim, etc.) et des alliances étaient nouées entre eux : ainsi les Nawfal avaient-ils pris le parti de ,Abd Shams et les Muṭṭalib, celui de Hāshim⁸. Le clan institutionnel restait cependant ,Abd Manāf.

L'appartenance de Muḥammad à Quraysh et à son lignage est difficilement contestable, mais elle reste néanmoins de l'ordre du probable sans plus, ou du plus que probable. Les assertions selon lesquelles il serait originaire de l'Arabie centrale (P. Crone) sont arbitraires. Elles brouillent inutilement l'histoire de l'islam, qui échapperait ainsi à toute intelligibilité et sombrerait, pour tout dire, dans l'absurde durant cinq cents ans. Le *Qur'ān* constitue sur ce point une archive sûre, comme on le verra.

En revanche, les livres de généalogie comme les chroniques rapportent sur les Banū Hāshim quantité de données imprécises, peu fiables ou carrément

imaginaires. À les en croire, une grande partie des membres du lignage avaient un lien avec Yathrib : Hāshim aurait épousé une femme issue des Banū al-Najjār, avec qui il aurait eu ,Abd al-Muṭṭalib, qui aurait grandi à Yathrib ; ,Abdullāh aurait été enterré entre La Mecque et Médine, et Āmina reposerait à al-Abwā'. Tout cela ne résiste pas à la lecture critique des textes. Il y a fort à parier que les liens avec Médine ont été imaginés par les successeurs des *anṣār* au début de l'époque abbasside pour se rapprocher des nouveaux gouvernants. C'est d'ailleurs ce qu'a observé à juste titre ,Īsā b. Mūsā⁹.

On est également étonné quand on compare l'âge des oncles du Prophète avec celui de leurs fils. On peut à la rigueur admettre que cinq années seulement séparent le Prophète de son oncle Ḥamza et trois de son autre oncle al-,Abbās. Mais la comparaison avec la seconde génération laisse perplexe. Quant à ,Abd al-Muṭṭalib, sa vie a été truffée de légendes inventées dans le souci manifeste de complaire aux Abbassides. Tout ce que l'on a dit de la protection du Prophète par les Banū Hāshim relève du même souci.

Le statut social de ces derniers a également été enjolivé. En réalité, le lignage était plutôt marginalisé, numériquement clairsemé et peu fortuné. Son unique privilège était l'appartenance à une lignée noble remontant à Quṣayy par ,Abd Manāf. Cela ne met pas en cause l'ascendance hāshimite de Muḥammad, mais ce dont on est absolument certain, c'est avant tout de son origine arabe, attestée par un texte coranique : « *Un Envoyé élu sorti de vos flancs* » (IX, 128), mais moins de son extraction qurayshite : Abraham lui-même a adressé une prière à Dieu lui demandant de dépêcher « *un envoyé pris parmi eux^a leur réciter tes signes* » (II, 129), allusion transparente à Quraysh ou aux habitants de La Mecque, mais du temps d'Abraham.

Les fils de Hāshim ne jouissaient pas d'une grande notoriété, exception faite de ,Abd al-Muṭṭalib (parce que grand-père du Prophète ?). Curieusement, les fils de ce dernier n'étaient pas non plus des notabilités de la société mecquoise : les noms de Abū Ṭālib, al-Zubayr, al-Ḥārith (et plus encore de son fils, le poète Abū Sufyān), al-,Abbās, Ḥamza, Abū Lahab, nous sont connus, en particulier les quatre derniers, cités dans la *Sīra*. Nous disposons de quelques vers, probablement apocryphes, qui égrènent les noms des fils de ,Abd al-Muṭṭalib¹⁰. Curieusement, le nom de ,Abdullāh, père du Prophète, ne figure pas dans la liste. Le poète présumé fait allusion à « *al-fatā al-ra''ās* », qu'on peut traduire approximativement par « le jeune homme devancier ». Rien ne nous permet toutefois d'affirmer que ,Abdullāh était l'aîné de ces fils. Les sources hésitent

entre lui et al-Hārith ; elles lui associent parfois une jumelle, al-Bayḍā'.

La dénomination « ,Abdullāh » était cependant en usage à Quraysh et chez les Arabes en général. L'un des ancêtres des Banū Makhzūm se prénomait ,Abdullāh b. ,Umar, père de al-Mughīra. De Taym, on connaît aussi ,Abdullāh b. Jad,ān. On a vu plus haut que les prénoms composés avec des noms de divinités étaient très fréquents : ,Abd Shams, ,Abd al-,Uzzā... Mais, à la différence de Makhzūm, aucun des vieux ancêtres ne s'appelait ,Abdullāh chez les ,Abd Manāf. Or la règle voulait que les prénoms des pères et des grands-pères fussent repris de génération en génération. Ainsi, Abū Ṭālib se prénomait en fait ,Abd Manāf, comme son arrière-grand-père ; Abū Lahab s'appelait ,Abd al-,Uzzā ; al-Muṭṭalib, frère de Hāshim, reprit le prénom de son père pour son fils ,Abd Manāf, et le fils de celui-ci fut prénommé Hāshim, du nom de son oncle¹¹. Mais on ne rencontre guère de ,Abdullāh dans le lignage. On peut toujours arguer que cette dénomination pouvait malgré tout exister, d'autant que la mère de ,Abdullāh et d'Abū Ṭālib descendait de Makhzūm, donc de ,Abdullāh b. ,Umar b. Makhzūm. En réalité, on prénomait les fils plutôt en référence à la généalogie patrilinéaire. Ajoutons à cela que le Prophète, porteparole d'Allāh, Dieu unique, avait l'habitude d'islamiser les noms de ses compagnons à connotation païenne. Cette habitude a été reprise par ses adeptes.

Il nous paraît donc assez peu probable que le père du Prophète se soit appelé, à sa naissance, ,Abdullāh. Il est assez logique de penser que c'est le Prophète qui lui décerna en fait ce prénom. Il se peut aussi que les compagnons ou leurs adeptes aient pris l'habitude de désigner ainsi le père de l'Envoyé de Dieu. Bref, à mon sens et selon toute probabilité, ,Abdullāh s'appelait autrement. D'ailleurs, il n'est pas cité par son nom dans les vers rapportés par Balādhurī.

On ne peut non plus éluder d'autres interrogations qui se posent avec insistance : par exemple, l'histoire de la mort du père de Muḥammad alors que sa mère était encore enceinte de lui. Pour commencer, ce détail de la vie du Prophète ne fait pas l'unanimité chez les auteurs anciens. Surtout, le récit de la naissance du Prophète ne pouvait échapper aux constructions épiques destinées à magnifier les biographies de ceux que les historiens appellent les « héros fondateurs ». Figures démiurgiques, créateurs de civilisations, de nations ou de religions : Sargon, Moïse, Jésus, n'avaient pas non plus de père « connu ». **Muḥammad ne devait donc pas avoir de père vivant.** Il n'avait pas d'héritier mâle non plus : jamais né ou mort très jeune, peu importe. Les ouvrages tardifs de *Sīra* soulignent que Muḥammad est né orphelin de père parce qu'il était l' élu qui ne **devait rien devoir** à un mortel, quel qu'il fût. Sa mère elle-même devait

décéder alors qu'il n'avait que six ans. Enfin, par la volonté divine, son grand-père disparut lui aussi très tôt. « *Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin ? Il t'abrita* », dit le *Qur'ān*. Le Prophète n'avait pas non plus de fils issu de son propre sang, et même l'adoption lui fut plus tard interdite.

Si l'on écarte les constructions légendaires échafaudées *a posteriori*, on peut estimer que le père du Prophète disparut **après sa naissance**¹² et que c'est son grand-père qui est mort avant sa naissance. Les *Sīra*-s rapportent qu'il eut avec Maria, sa concubine d'origine copte, un enfant mort en bas âge. Cela est peu probable, la Prophétie étant intransmissible et Muḥammad n'ayant jamais eu d'enfant de ses autres femmes, si nombreuses à Médine.

Ce ne sont là que des interrogations qui nous semblent légitimes pour qui entend faire œuvre d'historien critique.

À vrai dire, la vie du Prophète avant la Prophétie est difficile à reconstituer avec netteté. Le devoir de rigueur nous dicte de nous en tenir aux quelques indices fournis par le *Qur'ān*, quitte à laisser en suspens certains détails. Parmi ces détails, il y a le prénom donné au Prophète à sa naissance, celui qu'il a porté avant l'appel. Premier constat : la dénomination Muḥammad n'est pas mentionnée avant la phase médinoise de la Révélation. On relève durant cette période quatre occurrences : « *Muḥammad est l'Envoyé de Dieu et ceux qui sont avec lui...* » (XLVIII, 29) ; « *Muḥammad n'est qu'un envoyé ; d'autres envoyés ont passé avant lui* » (III, 144) ; « *Muḥammad n'est père d'aucun de vos mâles, mais l'Envoyé de Dieu, le sceau des prophètes* » (XXXIII, 40) ; « *Ceux qui croient en ce qui descend sur Muḥammad en tant que c'est le vrai, venant de leur Seigneur* » (XLVII, 2).

On relève par ailleurs une seule occurrence du prénom Aḥmad dans une sourate également médinoise : « *Et faire l'annonce d'un envoyé qui viendra après moi et dont le nom sera Aḥmad* » (LXI, 6). Le mot *muḥammad*, en tant que nom commun, désigne en arabe celui qui fait l'objet de beaucoup de louanges. À peine une nuance le sépare du vocable *aḥmad*, qui qualifie celui qui est loué, sachant que le dérivé *ḥamīd*¹³, dans le *Qur'ān*, est un attribut de Dieu. Le dernier verset relie Muḥammad à la chaîne des prophéties précédentes et à la plus immédiate, soit le christianisme. La mise en relation avec l'Évangile de Jean est manifeste. Ce texte mentionne le *Paracletos*, mot ambigu traduit en latin par *advocatus* et en français par une expression signifiant « le Consolateur après moi ». La traduction syriaque, la plus proche du texte coranique, sur laquelle s'est appuyé Ibn Ishāq¹⁴, ne nous est malheureusement pas connue. Mais il n'y a

pas de doute là-dessus : le mot *muḥammad* est repris du syriaque. En témoigne la mention par les sources d'un surnom approchant donné au prince ghassanide al-Ḥārith b. Jabala. Ce dernier, vassal de Byzance, portait les titres officiels de patrice et de phylarque. Nöldeke¹⁵ écrit à ce sujet : « *On leur donnait [aux patrices], comme à leurs pairs des classes supérieures, le titre de vir illustris.* » Ce titre est rendu en syriaque par « *maḥmadān* » et décerné aux princes ghassanides. Il signifie « le plus glorieux, le plus célèbre », l'équivalent d'*illustrios* aussi bien en grec qu'en latin.

Le mot est une traduction du terme *paracletos* utilisé par Ibn Ishāq. Il s'agit d'un titre exprimant la grandeur et la hauteur, adopté par le Prophète à Médine lorsqu'il s'était élevé à la dignité de chef incontesté. Le Prophète insuffla en outre à ce titre un sens religieux et le relia à la tradition chrétienne, tout en maintenant, à mon sens, la signification profane. Muḥammad est donc un surnom plutôt qu'un nom – pratique rare, en vérité, chez les Arabes de l'époque. Surnom politique, dans la mesure où il renvoyait à l'autorité prophétique naissante, et surtout religieux par la continuité qu'il établit avec l'héritage du Christ.

Le Prophète avait pour tâche de parachever la mission de ce dernier, il devait donc se doter d'un titre, d'un surnom, tout comme Jésus fut appelé « Christ » en sus de son nom de naissance par ses compagnons et adeptes. L'appellation Muḥammad présentait l'avantage d'exprimer, outre la grandeur terrestre, le rang élevé du Prophète dans le devenir du monothéisme qu'il était venu continuer et parachever. Mani était lui aussi sensible à la notion de *Paracletos*, qui ouvrait sur les prédications à venir, sans compter que lui aussi s'était donné pour le « Sceau des Prophètes¹⁶ ».

Quel fut alors le prénom du Prophète à sa naissance et durant son premier séjour à La Mecque ?

Le Christ s'appelait Jésus – ,Īsā, dans la langue coranique. Les Évangiles mentionnent aussi le nom d'Emmanuel. Les sources de l'islam, elles, ont occulté le premier nom du Prophète et considéré qu'il se prénommait Muḥammad depuis sa naissance. Plus encore, certains Arabes auraient, selon les mêmes sources, donné à leurs nouveau-nés le nom de Muḥammad dans l'attente de la Prophétie¹⁷. En même temps, les auteurs anciens reconnaissent que ce nom n'était pas courant à Quraysh, ni en règle générale chez les Arabes. Ces hésitations sont un indice supplémentaire du caractère légendaire de la dénomination mecquoise de Muḥammad¹⁸. Légende tout à fait dans l'ordre des

choses, car, au fond, peu nous importe de connaître le nom originel du Prophète. Le recoupement de certaines informations nous permet cependant d'avancer l'hypothèse d'un autre nom.

Dans son *Ansāb al-Ashrāf*, Balādhurī¹⁹ écrit, parlant de la *kunya* (surnom) de ,Abdullāh : « On le surnommait *Abū Qutham*, et on disait aussi, paraît-il, *Abū Muḥammad*. » L'auteur penche à l'évidence pour le premier surnom. Ailleurs, il note que l'un des fils de ,Abd al-Muṭṭalib, mort en bas âge, s'appelait Qutham, et il ajoute que son père lui vouait beaucoup d'affection. Il n'est pas incongru d'en déduire que le Prophète reçut le nom de son oncle disparu, comme il était d'usage à Quraysh.

Lorsque le Prophète se fit appeler Muḥammad, ou plutôt lorsque la Prédication le dénomma ainsi, al-,Abbās reprit le nom de Qutham, auquel le Prophète avait renoncé, pour l'un de ses fils. Voilà qui confirme notre première déduction, d'autant que Balādhurī, dans sa biographie dudit Qutham b. al-,Abbās²⁰, raconte qu'on avait l'habitude de louer « sa ressemblance avec l'Envoyé de Dieu », détail corroboré par d'autres sources.

Le Prophète se prénomma peut-être Qutham. Les récits recoupés incitent à le penser. Il se peut cependant que certaines intentions aient été instillées subrepticement, à travers l'histoire du surnom de ,Abdullāh, dans le but de flatter les Banū al-,Abbās²¹. L'historien doit de toute façon tenir compte de tous ces récits. Ce n'est pas ce qu'a fait Blachère, qui affirme que Muḥammad s'appelait à l'origine ,Abd al-,Uzzā ; cette thèse, qui n'est fondée sur aucun document, fait fi des usages de Quraysh : le propre oncle du Prophète, Abū Lahab, encore vivant, s'appelait ,Abd al-,Uzzā.

Venons-en au mariage de Muḥammad avec Khadīja. L'histoire est connue et a été maintes fois ressassée. En résumé : Muḥammad s'occupait au début des affaires commerciales de Khadīja avant de devenir son associé. C'est elle qui l'aurait choisi comme mari. Elle était veuve, assez vieille. On lui donnait la quarantaine – chiffre magique, comme on sait. Les sources insistent sur la pauvreté de Muḥammad et sur la difficulté qu'il avait à prendre femme parmi les Qurayshites. Le verset : « *Ne t'a-t-il pas trouvé nécessaire [,ā'il] ? Il te combla* » [« *wajadaka ,ā'ilan fa aghnā* »] (XCIII, 8) est souvent cité à l'appui de cette thèse. Les sources les plus anciennes, à commencer par Ibn Ishāq, avaient certainement à cœur de souligner les difficultés et la marginalité du jeune Muḥammad : il était rejeté par la société qurayshite avant l'appel ; la preuve : il n'a pu se marier qu'à l'âge de vingt-cinq ans.

Mais l'interprétation du verset en question est peut-être hâtive. Le terme ,*ā'il* est polysémique : il est synonyme de pauvre, mais peut signifier aussi « avoir la charge des ,*iyāl* » (les enfants). Le mot *aghnā* a lui aussi plusieurs significations : il réfère en l'occurrence à l'autonomie matérielle. Le *Qur'ān* fait ici implicitement allusion au fait que le Prophète ne cherchait, par sa Prédication, aucun avantage matériel : « *Je ne vous demande pour cela aucun salaire* » (VI, 90). Le *Qur'ān* atteste par ailleurs que le Prophète était déjà marié lorsqu'il eut la Révélation : « *Ordonne à ta famille la prière* » (XX, 132)²².

L'allusion à Khadīja n'est sans doute qu'une simple histoire. Selon un récit rapporté par Balādhurī, elle aurait épousé Muḥammad à l'âge de vingt-huit ans alors qu'il en avait vingt-trois²³. Ce récit-là est plus réaliste. Selon le même auteur, elle avait été la veuve d'un homme de Tamīm, puis fut répudiée par un autre de Makhzūm. On lui attribue deux enfants dont les sources ultérieures parlent rarement. Quant au rôle de Khadīja dans l'islam primitif, le *Qur'ān* n'y fait aucune allusion. Ce que rapporte la *Sīra* à ce sujet est ou partiellement véridique, ou intégralement inventé. L'imaginaire religieux se nourrit de légendes – en toute légitimité, d'ailleurs.

Le point le plus important, à ce niveau de notre analyse, est l'activité commerciale de Muḥammad et les voyages qu'il a pu faire en Syrie, peut-être aussi au Yémen. Muḥammad le commerçant fut donc amené à connaître un horizon plus large que celui de La Mecque. Il devait effectuer plusieurs voyages par an, peut-être séjournait-il plus ou moins longtemps en Syrie. C'est ce qui explique sa connaissance étendue du patrimoine juif et surtout du patrimoine chrétien, dont témoigne le *Qur'ān*. Dans un de ses livres, Tor Andrae se livre à une analyse minutieuse de l'eschatologie coranique – la promesse du paradis, la menace des feux de l'enfer – qui confirme la grande culture muḥammadienne. Les concordances précises entre le *Qur'ān* et la Bible, Ancien et Nouveau Testament réunis, et même avec les Évangiles apocryphes, dépassent en fait la seule question de la résurrection et de l'au-delà.

Au-delà du religieux, le *Qur'ān* reflète également une claire conscience des influences des autres civilisations anciennes sur tout le nord de la péninsule, ainsi qu'une parfaite connaissance de la géographie du territoire syrien. Une telle maîtrise d'un si grand patrimoine ne pouvait s'acquérir à partir de La Mecque ou de la péninsule. Tout ce que l'on a pu dire sur la culture du Prophète, acquise par ouï-dire et agrémentée progressivement d'informations recueillies tout au long de la Prédication, ne résiste pas à un examen méticuleux. Ces présomptions sont

tout aussi fausses que les dénégations et accusations de Quraysh.

Tor Andrae, qui s'est longuement penché sur l'analyse comparée du *Qur'ān* et des sermons d'Éphrem qui ont pu être consignés, en déduit que Muḥammad n'avait fait que recueillir les paroles de quelques moines se promenant à la foire de ,Ukāḏ. Pourquoi cette conclusion dépréciatrice ? Serait-ce parce que Muḥammad était réputé illettré, selon les sources ? Ou alors parce qu'il aurait été incapable d'acquérir une si haute connaissance de la théologie chrétienne ? Notre orientaliste dénie de toute façon à Muḥammad tout savoir acquis par l'étude. Dans sa biographie de Muḥammad, il va même jusqu'à dire que le poète al-A,shā fait plus souvent allusion aux fêtes chrétiennes que le *Qur'ān* !

Muḥammad a séjourné au Shām, c'est un fait. Il a forcément assimilé une grande partie de la culture religieuse de son époque²⁴. Ce que la *Sīra* raconte à propos des voyages de Muḥammad dans ces contrées est fondamental. Reste la grande question : comment le savoir muḥammadien s'est-il élaboré ? La périodisation des thèmes abordés par le *Qur'ān* présente une progression : du dialogue avec son Dieu et de l'éthique universelle à l'annonce de l'apocalypse, à l'eschatologie, puis, dans un second temps, à l'affirmation du monothéisme et à la condamnation du polythéisme après l'évocation des anciens prophètes. La référence aux prophètes d'Israël et aux prophètes arabes dans ce deuxième volet souligne la continuité dans laquelle s'inscrit l'islam, et la mise en mémoire du long passé religieux qu'elle implique.

On n'est pas en mesure de dire si les « idées » de Muḥammad, comme disent les orientalistes, se construisirent petit à petit ou si elles étaient déjà acquises avant de se révéler progressivement. La première hypothèse, celle d'une progression dans la connaissance et la transmission, est faible. Tout acte créatif, qu'il soit philosophique, littéraire ou religieux, suppose une pensée de départ, un noyau dur qui se déploie peu à peu et émerge à la conscience avant l'élaboration finale. Tout ce qui est fondamental est d'abord inconscient, puis prend le temps d'affleurer, de gagner en clarté et de s'accomplir. Les idées essentielles exprimées par le *Qur'ān* mecquois n'échappent pas à la règle : elles étaient « déjà là » au départ, puis elles ont été extériorisées suivant une stratégie progressive de dévoilement.

L'historicisation de l'itinéraire prophétique par la *Sīra* ménage un temps de préparation de quinze ans – du mariage à l'appel – qui aurait été consacré par le Prophète à se pénétrer de la culture nécessaire et à mûrir sa vocation. En fait, la *Sīra* prévoit cette période par défaut : elle est floue et le plus souvent

complètement occultée. De toute façon, la périodisation proposée n'est pas exacte, selon nous, puisque l'appel a eu lieu à l'âge de trente ans, de sorte qu'il ne reste qu'une décennie à peine de formation à partir de l'âge de vingt ans. Or il était difficile à un jeune Qurayshite, quels que fussent son génie, sa sensibilité et ses capacités de contemplation métaphysique, de plonger dans la recherche théologique en Syrie, et *a fortiori* d'apprendre des langues étrangères comme le syriaque ou le grec, sans y avoir été préparé dans son pays et sans que son intérêt pour le religieux s'y fût éveillé.

On est ici contraint de se pencher sur les fameux récits relatifs aux Ḥunafā', en particulier sur le cas de Waraqa b. Nawfal. Comme d'habitude, la *Sīra*, toujours soucieuse de construire un parcours prophétique d'une cohérence sans faille, n'est jamais loin de la vérité, jusque dans ses contradictions et ses légendes. Qui étaient les Ḥunafā' ? C'était un groupe de gens qui, lassés de la religiosité médiocre du paganisme ambiant, s'étaient mis en quête d'une autre vérité. Après plusieurs hésitations, recherches et voyages initiatiques, ils se retrouvèrent au seuil du christianisme sans se résoudre à franchir le pas de la conversion. La *Sīra* les considère comme des quêteurs de la religion d'Abraham, à la recherche de ses traces en toute indépendance par rapport aux religions existantes. Ils seraient en quelque sorte des précurseurs qui avaient, avant le Prophète, éprouvé la même angoisse métaphysique et pratiqué la même retraite dans les montagnes.

La *Sīra* s'enferme ici dans une formidable et féconde contradiction : la Révélation, acte de dévoilement brusque, faisant table rase de tout, aurait été précédée par une quête pionnière de la vérité à La Mecque. Au-delà des récits contradictoires, c'est la sensibilité historique qui l'emporte chez les auteurs de la *Sīra*, qui conviennent ainsi implicitement qu'un événement historique majeur est forcément enraciné dans un terreau culturel et intellectuel. L'intuition historique semble balayer l'apparente contradiction : d'un côté, la Révélation procéderait d'un Dieu transcendant, bien au-delà de l'humaine historicité, et n'avait nul besoin d'un modèle historique préexistant dans le milieu mecquois ; en même temps, l'islam est la religion d'Abraham, « croyant originel » par-delà le judaïsme et le christianisme. Les prétendus Ḥunafā' étaient précisément à la recherche de cette religion occultée, altérée par l'idolâtrie à travers l'histoire. Mais il est clair que la référence est coranique, la *hanīfiyya* aussi, et qu'il s'agit là d'une projection.

Cette construction de la *Sīra* est astucieuse et somme toute assez plaisante, mais malheureusement fictive. Le fait est que le christianisme avait séduit un

petit nombre de gens à La Mecque. C'est là un fait quasi établi et historiquement explicable : les Arabes chrétiens étaient nombreux aux frontières des empires, en Syrie, en Irak ou au Yémen. Dans ces conditions, l'existence d'un personnage comme Waraqa b. Nawfal n'est pas totalement incongrue. Les sources parlent de lui comme d'un cousin de Khadīja, du côté des Banū Asad b. ,Abd al-,Uzzā. A-t-il existé ? Il est indirectement évoqué à travers la mention d'un de ses cousins dans la liste des infidèles tués à *Badr*²⁵ : Nawfal b. Khuwaylid (ainsi nommé en mémoire de son oncle, le père de Waraqa), opposant farouche à l'islam. Mais ce que raconte la *Sīra* à propos du personnage de Waraqa et des encouragements qu'il aurait prodigués à Muḥammad sitôt après la Révélation est peu crédible. À l'évidence, ses conseils à Muḥammad ne pouvaient avoir aucun sens à ce moment crucial, d'autant moins que sa figure de conseiller chrétien s'évanouit presque aussitôt dans les sources. Et puis on se demande pourquoi les transmetteurs auraient choisi pour ce rôle un homme des Banū Asad, si farouchement hostiles à l'islam.

On peut toujours invoquer la parenté de Waraqa avec Khadīja, personnage central de cet épisode tel que relaté dans la *Sīra*, laquelle s'appuie sur des transmetteurs remontant à la famille d'al-Zubayr, elle-même appartenant aux Banū Asad, proches parents de la femme du Prophète.

L'épisode Waraqa apparaît ainsi comme l'adjuvant nécessaire pour conférer un semblant de véracité à la perplexité et au doute prêtés au Prophète à ses débuts. Il permet ainsi de parfaire la construction téléologique de l'itinéraire prophétique : de la phase originelle d'angoisse au triomphe final en passant par les persécutions.

L'histoire de Waraqa, telle qu'elle est rapportée, est manifestement fictive. Mais un personnage du même nom – tenté par le (ou converti au) christianisme –, qui aurait émigré ou séjourné en Syrie pour pratiquer sa nouvelle religion, a pu exister. Après tout, un personnage comme Muḥammad a émergé dans le même milieu. On peut même imaginer que Waraqa ait pu influencer le Prophète à la veille de son mariage, ou peu après. Comme les auteurs des *Sīra*-s, nous avons besoin d'hypothèses, mais notre optique est ici différente : elle obéit au souci d'analyser l'impact du milieu local sur la formation du Prophète, non de légitimer son parcours *a posteriori*. Les influences locales ont fatalement existé, mais l'éveil de la conscience religieuse de Muḥammad ne pouvait provenir du contact avec de simples esclaves ou artisans étrangers, thèse vigoureusement réfutée, du reste, par le *Qur'ān*.

L'hypothèse d'une initiation locale est heuristique : elle suppose l'existence d'une curiosité préalable chez le jeune Mecquois, bientôt si sensible à la culture religieuse chrétienne en Syrie. Muḥammad aurait ainsi acquis à La Mecque une préparation qui lui aurait permis de s'ouvrir à la grande spiritualité chrétienne du Nord. Il y fallait également un esprit constamment en éveil et les dispositions contemplatives d'un jeune génie. Il fallait aussi que s'éveillât dans le jeune âge la vocation ou l'amorce d'une vocation.

Dans ces conditions, le rôle d'un personnage comme Waraqa est donc hypothétique, mais l'essentiel reste que Muḥammad était parvenu à une conscience nouvelle par des échanges au sein de son propre milieu. Qu'importe ici avec quel(s) personnage(s) ? L'appétit de connaissances et le souci du dialogue avec les chrétiens ne se sont d'ailleurs jamais démentis chez lui, même après la Prophétie, ainsi qu'en témoigne le *Qur'ān*.

Les infidèles de Quraysh reprocheront à Muḥammad d'avoir été initié par un « *a, jamī* » vivant à La Mecque, ce à quoi le *Qur'ān* répond : « *La langue de celui qu'implique leur allégation est barbare [a, jamī], alors que ce texte est en claire langue arabe* » (XVI, 103). Le verset n'infirme pas l'existence d'un interlocuteur du Prophète, ni d'un apprentissage du Prophète à ses côtés ; il se contente de dire que la langue coranique ne peut avoir été dictée, dans la forme où elle se présentait, par un initiateur allogène. Ses détracteurs disaient aussi qu'il avait étudié (*darasa*) et avait été instruit (*mu, allam*). Or la haine est souvent perspicace, même si cette perspicacité est toujours parcellaire et extérieure. Il me semble évident que le Prophète connaissait la langue étrangère (le syriaque) incriminée. Qu'il ait eu également des échanges religieux avec un autre ou avec d'autres hommes aussi pieux que lui, c'est tout aussi évident. Mais cela n'allait pas plus loin. Le *Qur'ān* tel qu'il fut énoncé d'emblée ne pouvait être le fruit de l'influence de quelques chrétiens vivant à La Mecque.

Pour nous en tenir à l'essentiel : il y avait des chrétiens et une culture chrétienne dans la cité de Muḥammad ; ce dernier a puisé dans cette culture avant la Révélation et avant même son séjour en Syrie. Mais c'est dans ce pays qu'il allait parachever ses connaissances, à même les sources profondes du christianisme.

La jeunesse de Muḥammad ! Vaste et grande question, impossible à élucider. La rigueur absolue exigerait de dire que tout ce qui a précédé l'appel reste, pour nous, totalement opaque, hormis quelques indices coraniques. Tout ce qui est relaté par les sources sur cette période relève en tout cas de la fiction et d'une imagination religieuse débridée. Tout se passe comme si les auteurs anciens

cherchaient à combler les lacunes de l'ignorance pour parfaire une biographie tronquée. En a résulté une dilatation de la séquence qui a précédé la Révélation : composée d'une longue phase comprise entre vingt-cinq et quarante ans, elle-même précédée d'une phase moins longue de gestation, de dix-huit à vingt-cinq ans. Mais toutes ces tentatives sont vaines et retombent dans le même dilemme : soit une séquence biographique aussi longue que brouillée, soit une séquence vide durant laquelle le Prophète vécut hors de l'histoire comme un homme ordinaire, jusqu'à la veille de la levée prophétique, où apparurent quelques symptômes de l'appel imminent.

Le Dieu de Muḥammad, *Allāh* ou *Ilāh*, est le même que celui des chrétiens du Shām, qu'ils soient syriens ou arabes. Sous le nom de *Raḥmanān* ou de *Raḥmān*, les chrétiens du Yémen adoraient le même Dieu, d'où les occurrences de cette appellation à certains moments de la période mecquoise. Ces influences extérieures doivent faire l'objet d'études aussi approfondies que prudentes, sans jamais perdre de vue que le *Qur'ān*, tout en puisant dans ce patrimoine, le surpasse pour construire une spiritualité neuve et transformer profondément la notion du divin.

Avant d'aller plus loin, quelques interrogations supplémentaires s'imposent au sujet de la vaste culture du Prophète. Je rejoins Gaudefroy-Demombynes lorsqu'il observe que le *Qur'ān* y a fait très tôt allusion : « *Lis ! De par ton Seigneur Tout générosité. Lui qui enseigne par le calame, enseigne à l'homme ce que l'homme ne savait pas* » (XCVI, 3-5). Le savoir auquel le *Qur'ān* se réfère est le savoir religieux, celui des Saintes Écritures. L'enseignement par le « calame » signifie l'étude approfondie. Par ces versets, le *Qur'ān* s'adresse à l'humanité entière, mais au Prophète en tout premier lieu. L'enseignement, l'étude et l'instruction du Prophète sont inspirés par un Dieu protecteur qui a inspiré avant lui l'écriture et la traduction des Évangiles. Le Prophète en était parfaitement conscient et convaincu.

Le *Qur'ān* revient sur cette thématique de l'apprentissage et de l'instruction dans la sourate *Al-Najm* (L'Étoile) : « *dont l'instruisit un pouvoir intense et pénétrant... Il révèle à l'adorateur de Dieu ce qu'il lui révèle* » (LIII, 5-6, 10). L'instruction évoquée ici a été acquise avant la Révélation, celle-ci venant couronner la période d'apprentissage. Sur ce point, les ouvrages de *Sīra* et de l'Exégèse se fourvoient en considérant qu'il s'agissait d'une initiation au rituel de la prière dispensée au Prophète par *Jibrīl*. En fait, tout ce que Muḥammad avait emmagasiné dans sa mémoire remonta à la conscience lors de la Révélation. La voix inspiratrice qu'il entendit en son for intérieur, dans un état de saisissement,

Muḥammad savait qu'elle n'était pas la sienne, qu'elle était la Révélation divine. Il en éprouva une exaltation et une joie intenses. La prime Révélation est advenue comme un immense éclat, un séisme intérieur qui allait laisser peu à peu la place à des idées claires, bientôt soumises à la grande controverse qui allait s'ouvrir. Le processus d'éclaircissement, de densification et d'élaboration des idées allait s'opérer au fur et à mesure de l'évolution du discours coranique.

Le Prophète ne s'est pas seulement instruit – le mot revient fréquemment dans les bouches impies, dans le texte coranique –, il s'est aussi livré à une longue méditation : « *réfléchir sur la création des Cieux et de la Terre* », dit le *Qur'ān* (III, 191). Au moment de la Révélation, le Prophète avait une conscience aiguë du message qui lui était confié. Il s'était pénétré d'ores et déjà de ce qui allait être le fondement de l'islam : l'unicité, la résurrection et le jugement dernier. Il savait que la religion était une, depuis Adam jusqu'à Muḥammad en passant par Jésus, tous puisant aux mêmes sources et creusant le même sillon. Dieu était le seul Vrai, le reste n'étant qu'idolâtrie, erreur et vanité. Les siens, Muḥammad en était convaincu, étaient dans « *l'égarement manifeste* ».

Plus tard, la notion de *Jāhiliyya* allait s'élaborer avec d'autres concepts et d'autres mots qui informeront le lexique coranique. Au-delà des mots empruntés aux autres langues²⁶ et aux noms propres arabisés²⁷, le *Qur'ān* va opérer une révolution lexicale et hisser la langue arabe à un haut degré d'abstraction, alors qu'elle baignait dans le sensualisme jusque dans sa poésie. Au fond, cette transformation était inéluctable, elle accompagnait la métamorphose de l'univers mental et culturel symptomatique d'un changement de civilisation. Les Grecs, entre autres, ont connu la même évolution.

Cette révolution était-elle le fait d'un esprit solitaire ? Le *Qur'ān*, tel qu'il se présente lui-même, est descendu dans une langue arabe « manifeste », c'est-à-dire compréhensible pour les Arabes. Certes, il est difficile de se représenter l'idiome parlé par les Qurayshites, même si le *Qur'ān* jette quelques lumières sur les idées que ces derniers défendaient et sur la teneur de leurs polémiques avec Muḥammad. Paradoxalement, je ne crois pas que les premières sourates aient été malaisées à comprendre pour eux. En effet, les nouveautés linguistiques introduites dans les premières sourates étaient toujours accompagnées de l'expression « *mā adrāka mā hiya !* » (« *qu'est-ce qui peut te faire comprendre ce que c'est !* »), et aussitôt explicitées. Les sourates intermédiaires, comportant des signifiants plus abstraits, étaient peut-être plus hermétiques.

En un mot, le lexique coranique, accessible au seul Muḥammad, planait-il très

haut au-dessus de l'auditoire qurayshite ? Exprimait-il au contraire des évolutions au cœur de la société mecquoise ? En vérité, des centaines de mots dont le sens est pour nous transparent étaient opaques à l'origine. La langue nouvelle a eu besoin de quatorze siècles durant lesquels elle s'est insinuée au plus profond des consciences et des imaginaires pour devenir le support sémantique des échanges quotidiens dans les mondes arabe et musulman. À l'inverse, d'autres mots dont le sens nous échappe encore étaient certainement à la portée des anciens Arabes.

La question linguistique telle qu'elle est posée dans toutes ses dimensions par le *Qur'ān* n'a pas épuisé toute sa richesse. Selon Wellhausen, le *Qur'ān* témoignerait de l'emprise de la langue sur la pensée. La proposition est réversible : la pensée – coranique en l'espèce – s'impose aux mots et les contraint à s'adapter. Le *Qur'ān* a inventé des mots nouveaux à partir des racines anciennes de la langue arabe, l'affaire est entendue. Mais s'il est apparu sous cette forme-là à cette époque-là, c'est aussi parce que la langue arabe avait atteint un niveau avancé de maturation et de richesse. L'épanouissement de la poésie, à cette époque, témoigne d'un vaste champ d'expressions artistiques. Le *Qur'ān* constitue en lui-même une expression artistique supérieure.

Nous nous retrouvons ainsi, encore et toujours, face à la dialectique de l'individu et de la société, de l'homme et de son milieu, de la part – immense – de Muḥammad et de celle du monde qui l'a vu naître. Demeure la question lancinante : comment le fait muḥammadien a-t-il pu advenir à ce moment précis et sur cette terre-là en tant que système d'idées, expression ineffable et volonté inébranlable ?

1. *Al-Munammaq*, p. 410 : « À la mort de Ḥarb, le commandement et le *sharaf* se sont dispersés chez les *Abd Manāf* et ailleurs. » Cette tradition est d'une grande importance : elle signifie qu'après Ḥarb il n'y avait plus de commandement militaire ni de Maison du *sharaf* institués pour toute la tribu. Ne demeuraient plus que les chefferies à la tête des clans. La dispersion a peut-être été provoquée par l'expansion du commerce, qui a relégué les pratiques guerrières au second plan et généré une nouvelle et large catégorie de *ashrāf* liée à la fortune. Lorsque la guerre contre le Prophète éclatera, le commandement reviendra au Banū Umayya après la disparition des anciens à *Badr*. Quant au rôle du *mala'*, il consistait à établir une coordination entre les chefs de clan et à décider d'une politique commune. À l'intérieur de chaque clan, c'est le chef qui restait souverain. Quraysh était finalement une oligarchie assez bien structurée.

2. *Sīra*, pp. 163-164.

3. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965 ; *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.

4. *Al-Munammaq*, pp. 280 et suiv.

5. *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, pp. 308-309 ; *Sīra*, p. 485.

6. Ce papyrus date de 643 : M. A. Cook, *Muḥammad*, p. 74.

7. De nombreux auteurs tardifs, comme al-Rāzī, considèrent la trentaine comme l'âge de

l'épanouissement intellectuel, mais aussi comme un chiffre assez magique.

[8.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, p. 1, ainsi que d'autres sources.

[9.](#) Ṭabarī, *Tārikh*, tome II, pp. 249-250. L'historien cite ce qu'aurait dit ,Īsā b. Mūsā à Muḥammad b. Abī Bakr à propos de la naissance et de l'enfance de ,Abd al-Muṭṭalib chez les Banū al-Najjār : « *C'est une histoire racontée par les anṣār pour se rapprocher de nous parce que Dieu a mis l'État entre nos mains.* » Le Médinois Muḥammad b. Abī Bakr aurait alors répliqué en rappelant à Īsā que le Prophète, dont le statut est autrement éminent que celui de ,Abd al-Muṭṭalib, avait demandé et obtenu le soutien des *anṣār*. ,Īsā ne put qu'acquiescer et, se retournant vers son scribe, lui dit : « Jeune homme, note ce *ḥadīth* ! » Īsā, beau joueur, aurait donc reculé devant l'argument d'autorité, mais sa position initiale, qui semble véridique, est très significative. Les *anṣār* évoqués ici sont des auteurs de *Sīra* et de chroniques originaires de Médine. Ce *ḥadīth* aurait donc été forgé après 132 H. Plus généralement, tout ce qui a été dit sur les Banū Hāshim et sur la protection qu'ils auraient accordée au Prophète a été composé par une génération arrivée à maturité après 130 H.

[10.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, tome I, p. 99. Il est très difficile de traduire ce morceau sans nuire à la versification et à un référentiel métaphorique difficile à rendre en français. Relevons toutefois les noms cités : Ḍirār, Ḥamza, al-,Abbās, al-Zubayr, al-Muqawwim, Ḥajl, Abū ,Utayba, ,Abd Manāf, al-Ḥārith. (n. d. t.) [11.](#) . *Ansāb al-Ashrāf*, cinquième partie, p. 2.

[12.](#) *Al-Muḥabbar*, p. 9 : « *Son père est mort alors qu'il avait vingt-huit mois, et il perd sa mère à l'âge de huit ans.* »

[13.](#) J. Berque propose la traduction *Le Digne de Louange*. (n. d. t.) [14.](#) *Sīra*, p. 94 : « *Al-Manḥammanā c'est Muḥammad en syriaque, paracletos en grec.* »

[15.](#) Nöldeke, *Les Princes de Ghassān* (trad. arabe), pp. 12-15.

[16.](#) *Histoire des religions*, II, pp. 581-582.

[17.](#) *Al-Muḥabbar*, p. 130.

[18.](#) En fait, la *Sīra* ne parle que de la vision de sa mère Āmina sans *isnād* et avec l'expression *yaz,umūna* (on prétend).

[19.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, tome I, p. 99.

[20.](#) *Ibid.*, tome IV, p. 85.

[21.](#) Balādhurī était très proche de la Cour. On pense que son histoire circonstanciée et objective des Umayyades dans les *Ansāb* a pu être influencée par le parti pris prosunnite des califes de son temps, donc anti-alide et en faveur des Umayyades.

[22.](#) J. Berque traduit *ahlaka* par « les tiens », ce qui nous semble trop vague. (n. d. t.) [23.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, I, p. 100.

[24.](#) À moins d'entériner ce que dit Wansbrough sur l'impossibilité d'avoir accès à la culture monothéiste et aux controverses dans le milieu péninsulaire, et d'en conclure que le *Qur'ān* a été composé en réalité au III^e siècle H. Certes, on sait peu de chose sur le degré de connaissance du christianisme dans l'ouest de la péninsule ; ce que l'on sait, c'est que des Arabes de la région avaient quelque « science ». Ce sont les détracteurs de la Prophétie qui prétendirent, comme le dit le *Qur'ān*, que Muḥammad fut « instruit » par un allogène vivant à La Mecque et qu'il se faisait « dicter des récits matin et soir ». Les Mecquois considéraient donc qu'il y avait des étrangers connaisseurs des religions monothéistes, tout en ignorant jusqu'à quel point allait leur science en la matière. Quant aux Juifs de Yathrib et d'ailleurs, ils étaient peu versés dans le judaïsme (Graetz).

Le Prophète, en plus d'être hautement cultivé, était un homme « inspiré ». Plus que de l'inspiration, il

était le dépositaire de la Révélation. Tous les grands fondateurs de religions, fortement imprégnés de la tradition et de la culture du milieu où ils ont grandi, avaient une profonde connaissance du patrimoine religieux légué par leurs prédécesseurs. C'est le cas de Bouddha, dont les méditations sur les doctrines brahmaniques, qui avaient précédé de peu sa venue, lui ont permis d'infléchir le devenir du brahmanisme. C'est le cas de Jésus, que ses détracteurs eux-mêmes appelaient « Rabbi » (maître, instructeur, et non rabbin). L'un comme l'autre sont nés en marge des centres du savoir, respectivement au Népal et en Galilée. L'éloignement des capitales n'empêche nullement le génie, bien au contraire. L'apport des prophètes est d'autant plus grand qu'ils ont l'esprit libre, loin des pressions. Que l'on songe aussi à Ibn Khaldūn ou à Kant. Si le philosophe de Königsberg était né à Paris ou à Londres, aurait-il été ce qu'il a été ?

[25.](#) *Sīra*, p. 297.

[26.](#) A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, *op. cit.* ; Ch. Luxenberg, *Die Syro-Aramaische Lesart des Koran*.

[27.](#) Le nom « ,Isā » semble être un emprunt au syriaque. Notons toutefois que l'arabisation des noms propres, des concepts et des formulations judéo-chrétiennes est d'une fécondité telle qu'elle n'a pas fini de nous étonner.

[a.](#) Traduction impropre de Berque (« *de leur race* »). (n. d. t.)

Chapitre V

Le problème des influences chrétiennes

Position du problème

Le milieu mecquois qui a vu naître le Prophète, celui où il a élaboré sa Prédication et auquel il s'est adressé en premier, était un milieu ouvert sur l'extérieur grâce au commerce et aux deux pèlerinages. Doublement désenclavé, donc : par l'économie et par la religion. Le commerce était propice aux contacts avec les gens du Shām (Arabes, Grecs et Syriaques) et avec les gens du Yémen (Yéménites, Abyssins et Perses). La religion et les manifestations culturelles permettaient aux Mecquois de se mêler aux autres Arabes du Ḥijāz et du Najd : *Badw*, chrétiens, poètes de tous horizons. L'exiguïté de l'espace mecquois était compensée par l'étendue et la densité de son réseau de relations.

La meilleure expression de ce dynamisme était le grand nombre d'alliés, de clients, d'esclaves et de visiteurs affluant vers La Mecque. Les marchands de Quraysh ont ainsi pu nouer des relations multiformes avec les peuples voisins, sans toutefois se dépendre de leur identité ni renoncer à leur autonomie politique, contrairement aux cités et aux tribus frontalières.

La péninsule Arabique était prise en tenailles entre les deux grands empires, byzantin et sassanide. À la veille de l'islam, l'épicentre de la civilisation humaine, des grandes religions et des grandes cultures était encore perse et byzantin, car la lointaine Chine n'était pas encore le grand empire qu'elle allait devenir au temps des T'ang, contemporains des Umayyades. Pourtant, les deux États n'étaient guère tentés par l'annexion de la péninsule, trop vaste, aride et peu rentable. Ils se sont contentés d'établir aux frontières des royaumes vassaux : les Ghassanides au nord et Ḥīra au nord-est.

Les premiers se sont christianisés et sont devenus jacobites à la fin du VI^e siècle. De nombreux Arabes se sont également christianisés dans la foulée.

Parmi les Manādhira de Ḥīra, nombreux sont ceux qui sont devenus nestoriens, alors que d'autres ont épousé le zoroastrisme ou sont demeurés païens. Ces deux petits royaumes ont cessé d'exister peu avant l'appel, alors que la présence perse s'était maintenue au Yémen.

Ce qui nous importe ici, c'est l'existence, à la même époque, d'un christianisme arabe au nord comme au sud (nestoriens du Yémen). De par son ouverture et sa vocation universelle, la religion chrétienne exerçait sur les Arabes plus d'attrait que le judaïsme, qui a pu cependant attirer quelques adeptes.

L'activité commerciale a favorisé l'ouverture des Qurayshites sur ces deux religions, quoi qu'en disent les *Sīra*-s, qui leur dénie toute connaissance religieuse en dehors de l'idolâtrie péninsulaire. Mais, au-delà des interférences religieuses aux frontières, le fait premier est la volonté des Qurayshites, dont le leadership sur le Ḥijāz était établi, de préserver l'authenticité du paganisme arabe des influences du christianisme, religion allogène et non arabophone. Car la langue n'était pas indifférente : le *Qur'ān* revendiquait la langue arabe, et la forme initiale du texte coranique n'était pas sans rappeler la langue des devins arabes.

Espace de paganisme, la péninsule, en particulier le Ḥijāz, était donc encerclée par un christianisme fortement implanté au nord, à l'est et au sud, sous ses deux formes jacobite et nestorienne. Le poids du christianisme frontalier s'explique par l'engouement pour les valeurs éthiques chrétiennes et par la fascination pour le style de vie et la ferveur des moines et autres ermites (*aṣḥāb al-ṣawāmi*). En vérité, le christianisme n'était pas en manque d'atouts : religion officielle de l'Empire romain d'Orient, son caractère prosélyte le distinguait du zoroastrisme, religion perse à caractère national, et élargissait son aire d'influence, qui s'étendait de l'Angleterre à l'Irak en passant par l'Arménie.

C'est dans ce contexte – marqué par la persistance d'un paganisme arabe jaloux de son autonomie, mais fortement entamé sur ses marges – que Muḥammad allait apparaître. Il ne pouvait se soustraire aux influences chrétiennes, mais sa vocation première était arabe. Cependant, l'islam naissant, contrairement à la religion de Mani, ne fit aucun amalgame entre le christianisme et la Gnose. Il s'en est tenu à la ligne abrahamique judéo-chrétienne pour ce qui concerne le dogme fondamental et l'histoire sacrée de référence.

Le constat qui s'impose d'emblée est l'importance des influences chrétiennes sur le discours coranique de la période mecquoise, comparées au peu d'écho de

l'héritage juif. Contrairement à l'opinion qui domina à un certain moment, l'élaboration dogmatique et métaphysique de l'islam des commencements a en effet peu à voir avec le judaïsme, malgré la rigueur du monothéisme coranique. Rigueur qu'on a trop vite confondue avec un retour aux origines bibliques par-delà le dogme trinitaire chrétien. Les historiens les plus confirmés, comme Wellhausen¹ et Tor Andrae², soutiennent à juste titre la primauté de l'influence chrétienne.

La réalité historique de l'Arabie à l'époque va dans le même sens : le christianisme entourait La Mecque de toutes parts, qu'il ait été monophysite, melkite, orthodoxe ou nestorien. La question que se posent consciemment ou inconsciemment les historiens est précisément celle-ci : la péninsule était-elle mûre pour une christianisation à plus ou moins brève échéance ?

L'avènement de Muḥammad a en tout cas court-circuité ce processus dans l'Arabie centrale et occidentale. On est là face à deux processus historiques contradictoires. D'un côté, l'évolution religieuse allait du simple au complexe sous la pression des civilisations environnantes, notamment celle du Shām. D'un autre côté, le Ḥijāz et l'environnement mecquois étaient le siège central du paganisme arabe et plus généralement du *Dīn-al-,Arab*, qui, au-delà du religieux, revêtait une dimension culturelle et identitaire. D'où un particularisme d'autant plus fort que la civilisation liée au christianisme figurait l'altérité absolue : linguistique, culturelle et politique.

Le christianisme arabe relativement structuré, celui des Ghassanides et de Ḥīra, soumis et vassalisé, n'a eu aucun effet d'entraînement ; celui des tribus frontalières comme Tamīm et Kalb, non plus.

L'Arabie occidentale, récemment organisée, échappait à toute mainmise et à toute influence extérieure, en tout cas beaucoup plus que le Najd oriental. L'ouverture commerciale n'impliquait aucune dépendance. Cet espace a vécu en marge tout au long de siècles obscurs, avant de parvenir à se doter de structures religieuses et sociales assez compactes. Les entités tribales qui y vivaient, et que les généalogistes ramènent à Qays et à Muḍar, se répartissaient en tribus puissantes et guerrières – comme Hawāzin, ,Amr b. Ṣa,ṣa,a et, plus au nord, Ghaṭafān – et en tribus plus faibles. Les unes comme les autres, évoluant dans cet espace autocentré du Ḥijaz méridional, étaient restées hors de portée des influences extérieures.

La réussite commerciale de la cité mecquoise devait renforcer cette tendance grâce à l'autosubsistance et à la stabilité matérielle et morale qu'elle procurait.

Sur ce point, je rejoins P. Crone³, qui réfute la thèse de Watt selon laquelle La Mecque était en proie à une crise sociale et religieuse telle qu'elle aurait rendu nécessaire l'apparition d'une prédication radicale du type de l'islam. Bien au contraire, les grands changements culturels et intellectuels peuvent survenir dans un climat marqué par un calme qui confine à l'atonie. Le rôle des personnages d'exception est dans ce cas décisif.

Le contexte intellectuel et psychologique ne coïncide pas forcément avec le contexte politique ; et le phénomène Muḥammad n'est pas réductible à un personnage comme Napoléon, par exemple. Les grandes réformes, les inventions religieuses et philosophiques, sont des événements fulgurants qui viennent brusquer le cours routinier de l'histoire. Elles apparaissent en des lieux éloignés, à l'abri des bruits et des fureurs du monde. Mais elles ont toujours un lien, même ténu, avec l'environnement qui est le leur. Le bouddhisme n'a pu voir le jour que grâce à la structuration de l'hindouisme à son époque. De même, le fait muḥammadien doit beaucoup au christianisme oriental syrien.

Ces rapprochements permettent de ramener ces phénomènes sur le terrain de l'histoire. Un savant comme Tor Andrae, qui a si bien analysé la parenté entre les théories d'Éphrem et le *Qur'ān* primitif, n'a pourtant pas poussé son analyse jusqu'au bout, à savoir la reconnaissance d'une influence manifeste du christianisme oriental sur le *Qur'ān*⁴. Il s'agit là d'un fait objectif que l'historien ne peut éluder. Loin d'être superficiel, l'impact du christianisme sur l'islam primitif fut profond et fortement intériorisé. Ne pas admettre cette réalité, c'est renoncer à comprendre comment Muḥammad a pu apparaître en ce temps et en ces lieux. En un mot, ce serait consentir au caractère purement et définitivement divin du fait coranique, et arrêter par conséquent toute recherche historique.

L'acculturation avec l'aire syrienne était un fait. La conscience aiguë, chez Muḥammad, de l'immense arriération religieuse, éthique et juridique des Arabes par rapport au monde qui les entourait était également un fait. La Prophétie en tant qu'elle est réception d'un message, en tant que foi et transmission, est aussi le fruit de cette acculturation et de cette conscience. Malgré son originalité, la Prophétie appartenait à une tradition ancienne au Moyen-Orient et dans le monde sémitique. Il y avait juste eu une « pause » depuis le Christ. Le *Qur'ān* a conscience de cet hiatus dans la tradition prophétique.

À cet égard, la notion coranique par excellence de *Jāhiliyya*, qui s'est élaborée durant la période médinoise, était implicitement présente dans le *Qur'ān* mecquois. Le « *Jahl* », c'était l'ignorance du Créateur, l'ignorance de l'au-delà et

l'inexistence de toute loi céleste. Le Prophète subit donc l'appel chrétien en son essence, mais le *Qur'ān* s'adresse à la « mère des cités ». De là vient la formulation du *Qur'ān* en langue arabe, conférant au message ses traits « nationaux ». En ce sens, on peut considérer la Prédication de Muḥammad comme une version arabe du monothéisme, comme l'arabisation de l'ancienne tradition monothéiste. Elle traduit la nécessité pour les Arabes, et pour Quraysh en premier lieu, d'avoir leur Prophète et leur Livre saint.

Tel est le formidable enjeu que viendra confirmer l'histoire réelle. Au départ, le *Qur'ān* tranchait avec les préoccupations religieuses des Qurayshites, qui n'étaient pas en mesure d'assimiler sa portée métaphysique et universaliste. Même les premiers croyants n'ont adhéré à l'islam qu'en raison de sa nouveauté radicale, de l'éthique dont il était porteur et de leur aspiration fébrile à une religion assimilable au christianisme. La réception du *Qur'ān* dans toute sa profondeur et tout son raffinement ne se fera qu'après les conquêtes, dans l'aire arabe d'abord, et, après l'expansion, au temps des premiers Abbassides, vers le monde plus anciennement civilisé, celui des grandes cités et des grandes religions. Alors le *Qur'ān* va renouer avec ses origines – la civilisation originaire, byzantine et chrétienne – après avoir pris un temps un habillage exclusivement arabe. À ce moment seulement la dimension universelle du *Qur'ān* apparaîtra au grand jour. Désormais, le Dieu du *Qur'ān* sera celui de tous les hommes, et son message, fait de promesses et de menaces, ainsi que son éthique, s'adresseront à l'humanité entière et non plus aux seuls Arabes.

Les historiens de l'islam ont pris l'habitude de relever les innombrables concordances entre le texte coranique et la littérature biblique. Lammens⁵ a bien tenté, au début, de nier toute influence chrétienne et de réfuter les arguments de Wellhausen en ce sens. En général, ce sont les historiens les plus proches de nous, de Hirschfeld à Blachère et à Masson⁶, qui soulignent le parallélisme entre divers passages du *Qur'ān* et les Évangiles apocryphes ou l'Ancien Testament, voire le Talmud et d'autres écrits. Mais Tor Andrae est le premier à avoir consacré un livre aux *Origines de l'islam et le christianisme* ; il y entreprend d'étudier de près les grandes concordances entre le christianisme syrien et le *Qur'ān* primitif, en centrant son analyse sur les thématiques eschatologiques. Le livre est rempli d'indications précises. L'auteur est un érudit versé aussi bien dans le christianisme syrien que dans la connaissance du *Qur'ān*. L'ouvrage est néanmoins limité par son objet même : l'eschatologie. Il est vrai que ce thème est développé aux premiers temps de la Prédication et que l'objectif de Tor Andrae

était d'étudier les racines du *Qur'ān*⁷, les idées fondatrices, et non tout le *Qur'ān* ni tout l'islam. Toutefois, les influences chrétiennes sont perceptibles dans des passages plus tardifs, sans omettre l'attitude coranique vis-à-vis du christianisme, développée notamment dans la toute dernière période du *Qur'ān*.

Le christianisme était prédominant dans tout le Moyen-Orient depuis Constantin et même avant. Nul fondateur de religion convaincu de son message et œuvrant sérieusement à le diffuser ne pouvait l'ignorer. Muḥammad était un prophète de cette stature, parfaitement conscient de la difficulté de sa mission, et, en même temps, sûr de ses capacités. Le milieu où il est apparu était dans un état d'arriération intellectuelle et culturelle auquel il ne pouvait s'abaisser – c'était se résoudre à n'être qu'un prédicateur quelconque chez un peuple d'ignorants. Ce fut d'ailleurs le destin de Musaylima. Le grand pari du Prophète était de hisser les siens au niveau de la grande religion qu'il leur annonçait. Pour cela, il fallait réussir à concilier arabité et universalité, équation difficile s'il en fut.

Le Prophète en est arrivé à acclimater l'idée de *Paracletos*⁸, exprimée lors de la période médinoise mais qui devait occuper bien plus tôt son esprit, tout comme elle avait séduit Mani⁹. Le Prophète s'est posé lui-même comme continuateur du Christ et a été intronisé par le *Qur'ān* comme annonciateur de bonne nouvelle et comme « avertisseur » (*bashīran wa nadhīran*). Le Christ, avant lui, était porteur de l'Évangile, littéralement de la bonne nouvelle (*bashūra*), même si les Évangiles font rarement allusion au châtement dans l'au-delà et ne mentionnent la Géhenne qu'une seule fois. Les écrits chrétiens postévangéliques se chargeront d'enrichir le lexique eschatologique, et il y sera fréquemment question de l'enfer. La résurrection des corps¹⁰ et non pas seulement de l'âme remonte également à une vieille croyance chrétienne.

Les influences chrétiennes sur l'islam primitif sont puisées dans le christianisme tel qu'il évoluait à cette époque précise. Seule l'idée de *Paracletos* est directement héritée du Christ. Et pour cause : elle est au cœur du projet muḥammadien de reconduire et parachever le message monothéiste. Muḥammad s'est ainsi présenté comme un messenger monothéiste issu d'un peuple vivant en marge de la tradition monothéiste, un peuple païen oublié de l'histoire. Son originalité réside dans cette double appartenance. Autrement, l'émergence du fait muḥammadien aurait été plus concevable dans un lieu comme la Syrie ou l'Irak, ou dans toute autre région arabe gagnée par le christianisme ou le judaïsme.

L'Apocalypse et la description de l'au-delà. L'Église syrienne

Le *Qur'ān* primitif est avant tout consacré à la description de la fin du monde, du jugement dernier et de la vie dans l'au-delà. La notion d'apocalypse telle qu'elle est traitée dans le *Qur'ān* diffère de celle colportée dans la littérature judéo-chrétienne consacrée aux signes avant-coureurs de la fin des temps, même si on y trouve plus tard des évocations de ce type, comme l'apparition de la Bête (*dābba*). Mais, au début, l'apocalypse coranique était tout autre chose : un tableau d'un lyrisme à la fois fascinant et terrifiant de la fin du monde naturel, une vision de la catastrophe cosmique. On retrouve des « détails » de ce tableau apocalyptique chez les Syriens, sous une forme très rudimentaire, comparée à la scénographie coranique. Il y a plus de concordances pour tout ce qui touche à l'eschatologie, soit le jugement dernier et l'au-delà. Tor Andrae a démontré que l'Église syrienne, à la différence de l'Église copte, a gardé des éléments essentiels du christianisme primitif. C'est le Dieu créateur qui apparaît ainsi comme le juge et l'arbitre suprême¹¹, et non le Christ. Et la crainte du jugement dernier est au fondement de la foi et de l'éthique religieuse. Cette imagerie est à rapprocher de celle du *Qur'ān*, qui représente au jour du Jugement (« *malik yawm al-dīn* ») un Dieu-roi implacable à l'égard des infidèles et des pécheurs. La notion coranique de « *taqwā* » est dérivée de « *ittiqā'* », qui veut dire se prémunir de la punition divine par la foi et les bonnes actions, et qui est approximativement synonyme de « crainte ». Il s'agit d'un sentiment religieux essentiel en son sens coranique, qui devait l'emporter sur la piété (*al-birr*, *pietas*).

La crainte est également étroitement liée à la foi chez les prédicateurs syriens, et en premier lieu chez Éphrem¹². Ce père de l'Église nous a légué des écrits en grec et en syriaque. Dans ses prêches au petit peuple (homélies), chrétiens et païens réunis, il y a quantité d'opinions dont on retrouve des échos dans le texte coranique. Les ressemblances sont telles que l'historien peut difficilement les considérer comme fortuites. Il est tout aussi difficile de croire que les sermons d'Éphrem ont été recueillis par Muḥammad au gré des pérégrinations marchandes, chez des moines ambulants¹³ à ,Ukāḍ ou au Yémen, comme le soutient Tor Andrae. Car il ne s'agit pas de similitudes uniquement dans les idées, mais également dans l'expression, le style et le registre métaphorique.

Chez Éphrem aussi, les signes annonciateurs de la fin des temps sont apocalyptiques : retournement des cieux, chute des étoiles, éclipse du Soleil, fusion des montagnes... Les premières sourates du *Qur'ān*, on le sait, racontent

les mêmes scènes dans un expressionnisme d'une grande éloquence : *Al-Inshiqāq* (La Fissuration) ; *Al-Infīṭār* (La Rupture du ciel) ; *Al-Takwīr* (Le Replioement) ; *Al-Mursalāt* (L'Envoi), etc. De prime abord, on peut suivre Tor Andrae lorsqu'il affirme que ces visions terrifiantes chez Éphrem et dans le texte coranique procèdent d'une croyance mêlée de crainte dont les stéréotypes et les clichés étaient assez répandus dans l'univers mental sémite de l'époque. Il s'agirait donc de réminiscences et non d'emprunts. Ce que Tor Andrae oublie d'indiquer, c'est que la mentalité des Arabes du Ḥijāz n'avait rien à voir avec celle des peuples du Shām, de Ḥīra ou de Ghassān. Les stéréotypes du christianisme oriental, déjà différent de la tradition copte, n'avaient pas investi la péninsule profonde. Muḥammad appartenait donc à un autre monde.

Cette thèse vole néanmoins en éclats dès lors qu'on examine de près, dans le fond et dans la forme, la similitude des deux eschatologies : l'imagerie des deux coups de trompette du Jugement chez Éphrem¹⁴ rappelle le verset 68 de la sourate *Al-Zumar* (Par vagues) ; l'avènement fulgurant, en un clin d'œil, du Jour dernier chez Éphrem est comparable à ce qu'on peut lire dans le verset d'*Al-Naḥl* (Les Abeilles) : « *Ordonner l'heure est pour Lui comme un clin d'œil, ou plus expéditif encore* » (XVI, 77). Ce jour-là, l'homme sera seul à porter son fardeau, sans l'aide d'un père ni d'une mère, ni d'un frère ni d'un fils. Seul et sans intercesseur. Ce jour-là, les pécheurs seront perclus de remords pour s'être moqués de la Révélation et de la guidance : « *Comment avons-nous pu ironiser à l'écoute du Livre [saint] ?* », dit Éphrem. Les mêmes représentations, dans les mêmes termes, sont maintes fois répétées dans le *Qur'ān*.

Ces similitudes ne se limitent pas à la description de la fin du monde et à celle du Jugement. Le patrimoine de l'Église syrienne se représente le paradis de manière très proche des images coraniques. Déjà, dans un ouvrage sur Muḥammad datant du XIX^e siècle, Grimm avait attiré l'attention sur ce parallèle. Tor Andrae a repris et développé la même idée.

Jusqu'à une époque récente, les Européens n'ont cessé de reprocher au *Qur'ān* sa vision hédoniste du paradis, si éloignée de la vision spiritualiste du christianisme. Il y a pourtant christianisme et christianisme, comme il y a islam et islam. L'histoire a pesé sur l'évolution des deux religions. Au Moyen Âge, l'islam se posait comme une religion du salut, et les musulmans ne pensaient guère aux plaisirs qui les attendaient au paradis, mais songeaient plutôt à sauver leur âme et à échapper à la punition divine. S'il est vrai que la représentation coranique du paradis comportait une part d'hédonisme, la même représentation

existait dans le christianisme à la même époque, qu'il soit syrien ou arabe. L'historien W. Rudolph, cité par Tor Andrae, considère que le réalisme musulman dans l'imagerie paradisiaque émane directement du christianisme arabe, dont il fait la matrice de l'islam¹⁵. T. Andrae ne va pas aussi loin et invoque la prégnance d'une vieille tradition du christianisme populaire, elle-même héritière de l'imaginaire messianique juif. Ni Éphrem ni le christianisme arabe n'auraient par conséquent influencé l'islam des origines ; tout le monde puisait en fait dans le même imaginaire.

Au-delà du christianisme populaire, les Pères de l'Église eux-mêmes ont imaginé un paradis fait de plaisirs éternels, identique à celui de la tradition juive. On retrouve cette image chez Irénée ou chez Papias lorsqu'ils décrivent les vignes géantes offertes aux fidèles qui ont mérité le paradis.

Le *Qur'ān*, de son côté, évoque fréquemment les « Paradis de l'Éden » (*Jannāt*, *Adn*), notion que les Pères de l'Église syrienne avaient l'habitude d'utiliser en se référant à l'expression *Gannat*, *Eden* de la Genèse. En effet, l'Ancien Testament ne connaît pas une autre image du paradis.

Rappelons que l'idée de résurrection et de Jugement est une innovation introduite au III^e siècle av. J.-C., peut-être même au I^{er} siècle. Plus tard, les Évangiles apocryphes vont tenter de préciser le sens de l'au-delà : dans l'*Apocalypse de Paul*¹⁶ ou dans le *Livre apocryphe de Jean*, ou encore dans *L'Ascension d'Abraham*. Je ne vois pas, quant à moi, de parallèle à faire entre l'*Apocalypse* apocryphe de Paul et le *Qur'ān*, comme s'y est risqué Tor Andrae, même si des points de ressemblance existent çà et là.

Plus décisif est le rôle des Pères de l'Église syrienne qui ont doté le christianisme d'une représentation précise de l'au-delà et contribué à sauvegarder la tradition du premier christianisme menacé d'extinction. On leur doit d'avoir supplanté les visions vagues ou purement philosophiques que l'on trouve chez Pacôme ou chez les Pères égyptiens.

Éphrem est le premier à avoir dissipé les brouillards qui entouraient l'eschatologie chrétienne. Et s'il n'a rien inventé lui-même, il a eu le mérite d'avoir exprimé les idées des moines ascètes de Syrie.

Si le *Qur'ān* de la prime Révélation décrit longuement la vie dans l'au-delà, c'est parce qu'il s'adressait à un peuple qui ne croyait ni en l'au-delà ni en la résurrection. Et, du point de vue de l'histoire universelle, le *Qur'ān* apparaît comme le seul Livre saint à avoir souligné l'importance de la notion d'au-delà. Ce faisant, il a comblé une grande lacune dans la tradition monothéiste. En effet,

si la notion de l'au-delà existe bien dans les écrits chrétiens, on n'en trouve nulle trace ni dans les Évangiles ni dans l'Ancien Testament, les deux Saintes Écritures et l'image en est pâle dans les Apocryphes. En ce sens, le *Qur'ān* est le Livre du salut par excellence, dans la mesure où il se présente d'emblée comme un livre, porteur d'une annonce, grandiose dans sa gravité même, pour l'humanité entière.

Le christianisme historique, et non celui des Évangiles au sens strict, devait évoluer et se doter d'une vision du châtement de l'enfer très proche de celle du *Qur'ān*, et même plus rigoriste, ainsi que l'observe Tor Andrae à propos du christianisme médiéval. En développant sa conception sensualiste d'un paradis de jouissance pure, Éphrem écrivait à l'intention des moines vivant dans l'austérité et la privation, ou à celle des simples païens. De la même manière, Muḥammad s'adressait à des Arabes démunis, éprouvés par les difficultés de subsistance et par la chaleur inexorable du soleil d'Arabie, assoiffés de plaisirs charnels et terrifiés par l'idée du châtement infernal.

Ainsi va la psychologie humaine : l'homme peut oublier le châtement tout au long de sa vie, jusqu'à ce que l'idée vienne le hanter au moment de sa mort. On en est toujours plus ou moins là au XXI^e siècle. L'idée du châtement est même ici-bas garante de l'éthique. La mort, l'impénétrable nature, l'énigme du monde, le malheur de l'homme et son incommensurable désir d'éternité sont en vérité consubstantiels à toutes les religions. D'où l'emprise du religieux depuis toujours ; ce que le texte coranique résume ainsi : « *Ainsi l'avons-Nous fait descendre sous forme de Coran arabe, en y modulant la menace, escomptant qu'ils se prémunissent* » (Ṭāhā', XX, 113).

La tonalité menaçante de l'idée de châtement éternel, répétée par le *Qur'ān*, n'est pas, comme on y insiste en Europe, le pendant du plaisir éternel du paradis. L'eschatologie coranique ne peut se réduire à l'alternance de la terreur et de la félicité ; elle comporte une haute spiritualité : la satisfaction de Dieu, la rencontre avec le Créateur, la paix, la purification et la fraternité, la réunion des saints.

Derechef Éphrem au miroir du *Qur'ān*

Les hommes, absorbés par les futilités de la vie d'ici-bas, vivent dans l'inconscience de l'au-delà¹⁷, comme dans une sorte d'indifférence. C'est là une

des idées-forces d'Éphrem. Le *Qur'ān* développe la même idée, qui revient dans plusieurs sourates : « *Elle approche des humains, la reddition du compte. Et ils se détournent indifférents ! Il ne leur arrive de leur Seigneur nul Rappel nouveau, qu'ils ne l'écoutent sans interrompre leurs jeux, la frivolité au cœur* » (*Al-Anbiā'*, Les Prophètes, XXI, 1-3) ; « *indifférents qu'ils sont à la vie dernière* » (*Al-Rūm*, Les Romains, XXX, 7) ; le *Qur'ān* s'adresse au Prophète lui-même en ces termes : « *Sur cela, comme tu étais insouciant ! Mais nous t'avons enlevé ton bandeau. Ton regard en ce jour est perçant* » (*Qāf*, L, 22).

Cette notion d'insouciance et ses variantes, l'indifférence, l'oubli, l'inconscience, sont fréquemment utilisées par l'Église syrienne. Elles font partie du lexique tour à tour effrayant et affligé de cette Église. On retrouve la même condamnation de l'engouement pour la vie terrestre, les jeux frivoles et les jouissances ici-bas dans le discours coranique. S'agit-il, en l'espèce, d'une reprise mécanique des vieilles croyances stéréotypées dans les prêches syriens, sans rapport direct avec le contexte mecquois de la Prophétie ? Ou est-ce plutôt ce contexte qui a redonné vie et vigueur à ces idées ?

En fait, Quraysh était sourde à l'avertissement coranique, elle ne croyait pas au jugement dernier ni au message de Muḥammad. Dès lors, les supposés clichés d'une vieille religiosité populaire étaient chargés d'une sémantique nouvelle en rapport avec un contexte spécifique. L'usage coranique est plus complexe encore : outre l'actualisation de la thématique syrienne, il procède à son extension en la projetant sur les vieilles nations infidèles anéanties par le courroux de Dieu. Ces nations que le *Qur'ān* désigne par « générations » (*qurūn*) se voient reprocher leur frivolité (*abath*) dans la deuxième période mecquoise. On constate la même inflexion lexicale à propos de Thamūd. Le *Qur'ān* vitupère les Thamoudéens pour leur suffisance et leur vanité (*farihīn*) ; la sourate *Al-Qalam* (Le Calame, versets 17 à 23) évoque les « propriétaires du jardin » ruinés pour avoir oublié le Seigneur. Le même récit est repris dans la sourate de *Saba'* (versets 14 à 16). Certains de ces épisodes sont relatés dans plusieurs commentaires bibliques juifs et chrétiens, et pas uniquement dans ceux des Pères syriens. Ainsi, l'histoire de Coré (Qarayn) existe également dans le Talmud, avec quelques variantes. Dans la version coranique, le personnage, richissime et imbu de sa personne, est loin d'être l'artisan d'une révolution religieuse, comme le décrit le commentaire talmudique. L'apostrophe coranique : « *Ne te réjouis point !* » (qui signifie en fait : « *Ne sois pas suffisant* ») est le mot clef du récit. Les écrits d'Éphrem sont nettement plus proches du *Qur'ān*. Le thème des cités détruites suite aux catastrophes provoquées par la colère de Dieu est récurrent

dans ses sermons.

Il me semble en conséquence que si l'on devait trouver des traces bibliques dans le texte coranique, c'est avant tout dans le christianisme syrien qu'il faudrait en chercher l'origine. Les emprunts coraniques au lexique syriaque, nettement plus nombreux que les références lexicales hébraïques ou éthiopiennes, en témoignent.

Le mot *ṣalawāt*¹⁸, par exemple, qui signifie prosternation, est repris dans le texte coranique sous une forme quasi identique. De même pour les expressions *subḥānaka* (= *shubḥā lak* en syriaque) ; *tabārakta* (= *barīk at*) ; *subḥānaka yā allāh* (= *shubḥā lak alahā*)¹⁹. Ces expressions purement coraniques ont peut-être transité par le lexique arabo-chrétien. Il se peut aussi que le *Qur'ān* ait été le premier à les utiliser en adaptant des formulations déjà usitées ou dont le contexte linguistique était connu.

La langue du *Qur'ān* couvre un champ sémantique et philologique d'une richesse telle qu'il nous est difficile de fixer avec exactitude les modalités de ces emprunts. Le plus probable est que le *Qur'ān* les a arabisés, comme il a arabisé les dénominations des peuples et des prophètes anciens. La chrétienté arabe était géographiquement éloignée des terres de l'islam primitif, et nous ignorons si les prières et rituels étaient prononcés en arabe ou en syriaque. Nous pensons que la langue arabe précoranique des chrétiens était plutôt rudimentaire, même si les Évangiles ainsi que d'autres vieilles écritures chrétiennes ont existé en langue arabe. Le *Qur'ān* a de toute façon enrichi le patrimoine linguistique et religieux arabe. Pour ce faire, il a dû emprunter une partie du patrimoine syriaque, mais probablement pas tout. Il est donc difficile de trancher.

Il faut souligner par ailleurs l'importance accordée à l'ascétisme et aux pratiques dévotes dans l'islam primitif mecquois. En cela, il était plus proche du christianisme que du judaïsme. Alors que le Talmud n'a jamais obligé ses fidèles à se lever la nuit pour prier et invoquer le nom de Dieu, le monachisme chrétien considérait les prières surrogatoires comme une pratique appréciée de Dieu. Le Prophète, ainsi qu'en témoigne le *Qur'ān*²⁰, avait justement pris l'habitude de se lever la nuit pour prier, et ne se contentait pas des prières de début et de fin de journée. Les orientalistes se sont appuyés, entre autres, sur les textes évoquant les prières de Muḥammad pour corroborer la thèse de l'influence chrétienne. Lammens, contrairement à Wellhausen, Nöldeke et surtout Wensinck²¹, rejette pour sa part cette idée. À ses yeux, le christianisme est une religion trop sophistiquée pour être à la portée de Muḥammad ; selon lui, le judaïsme l'était

beaucoup plus.

La retraite du Prophète dans la caverne de Ḥirā', relatée par la *Sīra*, rapproche le personnage des ascètes et des ermites. Au-delà de ce mythe de la caverne forgé par la tradition, le penchant ascétique est chez lui très vraisemblable. La Révélation n'a-t-elle pas surpris le futur Prophète en fin de nuit, au point du jour, par une « nuit bénie » (*laylatan mubāraka*), dit le *Qur'ān* ? Dans une autre sourate, il est question de l'« horizon manifeste » où Jibrīl lui est apparu. Comme je l'ai démontré dans le premier tome de cet ouvrage, les deux allusions concernent en fait le même événement, survenu la même nuit.

Avant comme après la Révélation, le Prophète était à la fois un ascète et un contemplatif : c'est là un fait. Son idéal religieux hautement raffiné et très austère l'incitait à l'exigence envers lui-même : c'est également un fait incontestable (voir *Al-Isrā'*, versets 78 et 79, à titre d'exemple). Dans son important ouvrage qui a inspiré ces réflexions et qui mériterait d'être présenté au public arabe, Tor Andrae soutient que les éléments haggadiques repérables dans certaines sourates ont été recyclés par l'Église syrienne avant de transiter vers le *Qur'ān*. C'est le cas des légendes d'Abraham et d'Adam, de l'histoire de Noé, dont la version syrienne est bien différente de celle de l'Ancien Testament. Tor Andrae cite bien d'autres exemples allant dans le même sens : ainsi, l'idée selon laquelle Moïse et Aaron seraient issus de la famille de ,Imrān était répandue en Syrie. L'histoire d'Alexandre ou celle des « dormants » de la Caverne font, elles, partie de la tradition écrite nestorienne, dont l'influence a pu transiter par l'Irak ou le Yémen. Citons encore l'accusation d'avoir déformé le message de la Bible portée par le *Qur'ān* contre les juifs : encore un thème de la théologie syrienne repris des anciens gnostiques, dont on connaît l'aversion pour la tradition juive. Contrairement à ce que prétend l'Exégèse, le *Qur'ān* ne reproche pas uniquement aux Juifs d'avoir occulté la Prophétie à venir de Muḥammad, sa condamnation est plus profonde, plus générale, et se réfère à des temps plus reculés. Là encore, le *Qur'ān* rejoint la tradition de l'Église syrienne²².

Sur le point de savoir comment, par quel biais les influences, syrienne en premier lieu, puis nestorienne, ont imprégné le texte coranique, Tor Andrae écarte toute éventualité d'apprentissage et d'étude des textes de la part de Muḥammad. N'étant pas musulman lui-même, cet orientaliste écarte bien entendu la paternité divine du *Qur'ān*, qui, seule, explique tout pour les musulmans. Selon lui, le Prophète a reproduit des fragments oraux des prédicateurs nestoriens au Yémen, dont l'activité s'était renforcée à la faveur de l'accalmie consécutive à la conquête perse (570-575). Tor Andrae insiste aussi

sur l'influence des prêcheurs chrétiens à ,Ukāḍ, comme le fameux Qiss b. Sā,ida. Outre que le personnage est sans doute fictif, les assertions de Tor Andrae à ce propos contredisent son analyse fine et circonstanciée des influences syriennes. Nestoriens et Syriens sont associés chez lui au même mouvement, alors que les derniers étaient jacobites. Or il y a loin entre les écrits pénétrants d'Éphrem, cités par Tor Andrae, et les idées plus sommaires des nestoriens du Yémen ou des prêcheurs arabes à ,Ukāḍ. Bien sûr, ces idées ont pu avoir un certain impact. Il est vrai que l'hypothèse si séduisante d'une inspiration syrienne directe ne fait que relever de l'hypothèse. De cela nous n'avons aucun témoignage de première main. Tout ce dont nous disposons, ce sont des textes écrits à des périodes et en des lieux assez proches les uns des autres : les textes en syriaque ou en grec de l'Église syrienne, d'un côté ; le texte coranique, de l'autre.

Pour le musulman moyen, un seul Dieu a inspiré tous ces textes, ce qui change radicalement les termes du problème, puisque l'auteur est en dernière analyse le même. L'historien, lui, s'en tient aux textes et à leur contexte historique. La problématique de l'influence et de l'inspiration extérieures qui ont nourri le *Qur'ān* est pour lui légitime. En l'occurrence, tout nous porte à privilégier la « piste » syrienne et à considérer l'hypothèse de l'étude par le Prophète du patrimoine écrit, notamment syrien, comme la plus réaliste. Il était difficile, pour le vieil orientalisme, de reconnaître explicitement que Muḥammad était un grand connaisseur des écrits théologiques. Les orientalistes plus tardifs comme R. Blachère ou D. Masson n'adoptent pas la même position. Ainsi, lorsqu'ils relèvent des ressemblances fréquentes et troublantes entre le *Qur'ān* et les Évangiles apocryphes²³, ils ne s'y attardent pas longtemps, mais seulement de peur de heurter la sensibilité musulmane. Finalement, les ennemis du Prophète dans l'Occident médiéval étaient moins timorés, et, partant, plus proches du vrai : leurs diatribes s'acharnaient contre un homme en qui ils voyaient un grand chrétien ayant renié le christianisme, un grand hérétique adepte d'Arius, peut-être même un cardinal ; à moins qu'il ne fût un prêtre entré en dissidence parce qu'on lui avait refusé le cardinalat !

Encore une fois, l'unique recours des historiens que nous sommes, ce sont les textes. Nous lisons par exemple, dans le texte coranique, que Quraysh reprochait à Muḥammad, entre autres méfaits, d'avoir fait des « études », d'avoir été « instruit » par d'autres. Nous en déduisons que les Qurayshites reconnaissaient l'existence d'un savoir qui leur échappait, venu d'ailleurs. Il était en effet peu probable que l'instruction en question ait été acquise à l'intérieur de La Mecque,

non plus qu'au cours de la Prédication. De son côté, le *Qur'ān* insiste sur la « langue arabe » de son discours, préférée aux langues allogènes : Dieu en a décidé ainsi. Alors que le corpus monothéiste était jusque-là écrit en d'autres langues, elles aussi habilitées à dire la vérité divine, Dieu a adressé son message aux Arabes dans leur propre langue. Dans le même temps, le *Qur'ān* trahit une conscience aiguë de ce que la vérité était jusque-là confisquée par les autres – par les cultures non arabes. La nouveauté radicale est que la même vérité est devenue accessible aux Arabes non plus via la traduction, mais grâce à une Révélation divine puissante formulée dans leur propre langue.

L'influence de l'Église syrienne, malgré son importance, demeure limitée aux thèmes eschatologiques, et plus particulièrement à la description du paradis. S'agissant de l'enfer, l'imagination et le ton si sévère du texte coranique s'inspirent plus du lexique arabe local, riche de signifiants connotant la chaleur infernale comme *samūm* (simoun, fournaise), *ḥamīm* (brûlant), *etc.* C'était dans l'ordre des choses pour un texte en langue arabe ; ce n'est pas une raison pour en conclure que le *Qur'ān*, voire le message tout entier, étaient totalement immergés dans la réalité tribale locale (J. Chabbi).

Autres influences chrétiennes et scripturaires

Nous devons donc convenir, en tant qu'historien, que l'eschatologie coranique porte la marque du christianisme syrien, dont l'influence est perceptible jusque dans les expressions inventées par le *Qur'ān*. Ce « document » du VII^e siècle apr. J.-C. a recyclé le patrimoine en question avec une virtuosité étonnante. Mais la marque du christianisme ne se limite pas à l'eschatologie. Les allusions à la tradition chrétienne sont omniprésentes dans le texte coranique. Une tradition entendue au sens large : les Évangiles, les écrits apostoliques, les Évangiles apocryphes dans toutes leurs variétés, si répandus à l'époque, les œuvres des Pères de l'Église, *etc.*

Le Christ, « verbe de Dieu » (*Kalima*, IV, 171), est une reprise du « logos » de l'Évangile de Jean. De même, le verset « *Ils n'entrent au jardin jusqu'à ce que le chameau ne pénètre dans le chas d'une aiguille* » (*Al-A,rāf*, Les Redans, VII, 42) reprend la fameuse métaphore évangélique sur la difficulté, pour le riche, d'accéder au royaume des cieux. La sourate de *Maryam* (Marie) renvoie quant à elle aussi bien au Nouveau Testament qu'aux Évangiles apocryphes. Il y est

question de l'appartenance de Marie à la descendance d'Aaron (« sœur d'Aaron », dit le *Qur'ān*)²⁴, de l'histoire de l'arbre qui se plie au passage de Marie, que l'on retrouve dans l'Évangile apocryphe de Matthieu. La légende était très répandue dans l'Orient de ces temps-là. La version coranique situe l'épisode au moment de la naissance de Jésus, alors que l'Évangile du pseudo-Matthieu²⁵ (XX, 2), dit aussi Évangile de l'Enfance²⁶, parle d'un Jésus déjà enfant dans les bras de Marie. C'est cet Évangile qui narre les miracles de Jésus jeune garçon, soufflant sur des formes proches des oiseaux et les transformant en oiseaux vivants. Dès le XIX^e siècle, Renan a attiré l'attention sur ce texte et a souligné l'influence qu'il aurait eue sur le Prophète de l'islam.

À une époque tardive, une version arabe des Évangiles a existé ; malheureusement, nous ne disposons aujourd'hui que d'un manuscrit composé après l'islam à partir d'une version syriaque²⁷, alors que celle qui a disparu a vraisemblablement été diffusée à l'époque du Prophète. D'autres Évangiles et écrits chrétiens en langue arabe ont pu servir de modèles pour des Évangiles apocryphes en différentes langues.

Muḥammad n'a pas pu ignorer cette littérature ; historiquement, ce serait difficile à croire. Les inspirations bibliques – chrétiennes surtout, mais aussi talmudiques – transparaissent très souvent dès la période mecquoise. Mises bout à bout, elles manifestent une grande érudition qui affleure en maints passages du *Qur'ān*. Il y a aussi des concordances fortuites, une parenté dans la pensée, un ordonnancement logique et argumentatif des idées coraniques qui ne sont pas forcément importées d'un autre patrimoine. Ainsi de l'argumentation sur la nécessité de la Création et de la capacité divine de ressusciter l'homme. Dieu, qui a créé l'homme « *alors qu'il n'était rien* », peut à tout moment le recréer. Cette idée est une topique chez les Pères de l'Église, et non une intuition du seul Athénagoras, comme on a pu l'affirmer (Blachère) : on la retrouve chez Justin, Tertullien, Théophile d'Antioche, Épiphane, Cyrille, Méthode... La liste est encore longue, tant l'argument s'impose à la pensée humaine. Éphrem en a lui aussi usé à souhait, tout comme le nestorien Babai²⁸.

S'il fallait chercher une parenté à l'argumentaire coranique, elle serait du côté de l'un de ces deux-là, du premier notamment, mais sans certitude absolue. En tout cas, ni Théophile ni encore moins Athénagoras n'y sont pour rien. Il y a juste un accord entre le *Qur'ān* et les théologiens chrétiens sur ce point de la Création et de la résurrection : la Création originale est la condition de possibilité d'une création seconde. Comme la pluie qui féconde une terre en

jachère et qui, de nouveau, produit des plantes et des grains, Dieu peut redonner vie aux morts. L'homme est né d'une « goutte d'eau vile » (*mā' mahīn*), Dieu peut donc le créer derechef. Il s'agit là d'une dialectique fondée sur les rapprochements, une comparaison proche de la métaphysique sans en être une à proprement parler. L'habillage argumentatif vise à fournir des réponses à l'étonnement ontologique qui saisit l'homme face à l'univers et à sa propre existence.

De tous les argumentaires relatifs à l'organisation de s'impose à la pensée humaine. Éphrem en a lui aussi *Qur'ān* qui a le plus d'impact sur la pensée. Les versets détaillés et récurrents dans le texte coranique consacré à ce sujet constituent à la fois une cosmogonie et une vision théologique – incontestablement une thématique fondamentale du *Qur'ān*. Le nier vaut impiété, selon le *Qur'ān*. Cette cosmogonie occupe dans la trame coranique une place aussi importante que l'eschatologie – le jugement dernier et l'au-delà – ou que l'histoire – soit les récits sur la vie des prophètes et des peuples infidèles. Pour importants qu'ils soient, ces thèmes n'épuisent pas toute la richesse du *Qur'ān* ni ne rendent compte de toutes ses dimensions, mais ils en constituent les axes dominants durant toute la période mecquoise, avec un infléchissement de l'argument cosmique, dans le sens de l'unicité, au cours de la troisième période, alors qu'il était centré jusque-là sur la Création et la résurrection.

Une des idées les plus étonnantes par la profondeur et la beauté dans le *Qur'ān* (*Al-A, rāf*, Les Redans) est celle par laquelle Dieu s'adresse aux germes de l'humanité à venir instillés dans le corps d'Adam. Cette idée exclusivement coranique n'est pas sans rappeler la première biologie européenne²⁹. Preuve s'il en est de l'effort de pensée et de créativité qui traverse le *Qur'ān*, lequel se nourrit en même temps d'une connaissance réelle des traditions anciennes disséminée dans le texte. L'élément historique est dominant dans cette connaissance en raison du souci coranique de souligner la continuité de la vérité monothéiste en multipliant les références à Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus – bref, à toutes les figures de la lignée prophétique dans laquelle s'insère l'islam muḥammadien.

On peut disserter longtemps sur les allusions, condensées ou éparses, au patrimoine monothéiste. Retenons surtout que le *Qur'ān* se distingue par sa lecture propre de l'histoire sacrée. Il se présente lui-même comme la confirmation et le scellement des Écritures divines d'avant lui. Les informations parcellaires et éparses sont d'une certaine manière les plus significatives. On est frappé, par exemple, de la parenté entre la notion de *Jāhiliyya* élaborée lors de la

période médinoise et l'expression « les temps de l'ignorance³⁰ » utilisée par Paul, même si le concept coranique est plus élaboré et plus profond.

On retrouve la même parenté et le même décalage entre l'idée de résurrection, telle qu'elle est développée dans le *Qur'ān*, et la conception paulinienne. La concordance est totale, sauf sur un point : pour Paul, c'est le Christ qui procède au Jugement, idée reprise par toute la tradition chrétienne, à part l'école syrienne. Paul et Muḥammad s'adressaient tous deux aux infidèles païens et cherchaient à les convaincre et à les amener à la vérité de Dieu. Tous deux ne cessaient de rappeler les bienfaits de Dieu³¹. Mais le *Qur'ān* s'illustre par la plus grande élaboration de ses messages et par sa tonalité répétitive, destinée à frapper les esprits.

S'agissant des écrits apocryphes attribués à Paul, Tor Andrae croit y déceler des points de convergence fréquents avec le *Qur'ān*. Lecture faite, je n'en suis guère convaincu. Je n'ai pas non plus rencontré de ressemblances entre le *Qur'ān* et les écrits ébionites³² judéo-chrétiens. Certes, Muḥammad avait sûrement connaissance des sampséens, que le *Qur'ān* appelle sabéens (*Ṣābi'a*) parce qu'ils avaient l'habitude de prier dans la direction de Jérusalem, tout comme les juifs et Muḥammad lui-même par la suite, alors que les chrétiens authentiques se plaçaient face à l'orient. Les écrits ébionites regorgent d'expressions incompréhensibles ou dénuées de sens dans certaines invocations, tout comme les incipits de certains chapitres coraniques. Autre point de ressemblance : la prétention d'Elkasaï à être le témoin de son peuple au jour du Jugement³³. L'homme était certes un prophète aussi charismatique que Mani, ou même Muḥammad.

Mani, quant à lui, faisait partie des *Mughtasila* (une secte baptiste), qui professaient une religion syncrétique intégrant le judaïsme et le christianisme à leurs propres idées. Le personnage ne manque pas d'intérêt : tout comme le Prophète Muḥammad, il a repris à son compte la notion de *Paracletos* et l'idée de prophétie récurrente. Cette figure participe du courant protéiforme qui s'est développé durant les siècles qui ont suivi l'apparition du Christ et qui a vu la prolifération des prophéties et l'émergence de milliers d'écoles et de sectes. Même les païens grecs et romains ont été entraînés par le courant (Peter Brown) avant qu'il ne s'arrête net après les grandes controverses théologiques du IV^e siècle apr. J.-C. Mais Mani va plus loin que le courant des « amis de Dieu » : il n'est pas issu de l'hellénisme et a constitué une gnose grandiose.

L'Orient était le théâtre d'une grande effervescence religieuse provoquée par la

greffe chrétienne, venue subvertir les patrimoines judaïque et grec. Même la péninsule Arabique, vivant pourtant en marge de ces civilisations, a connu des retombées de cette effervescence. Ce contexte éclaire d'un jour nouveau les influences principalement chrétiennes – et talmudiques en second lieu – sur le texte coranique, et pas uniquement sur les codifications médinoises. La référence à cette toile de fond est somme toute plus heuristique que la thèse des emprunts, vrais ou supposés. Toujours est-il que si influences il y a, elles ont été principalement chrétiennes, secondairement talmudiques, et celles-ci n'ont pas été circonscrites à la législation médinoise.

Après Tor Andrae, les chercheurs ont repris de plus belle leur quête des ressemblances, voire des concordances. On a ainsi découvert que même l'expression « Au nom de Dieu », qui ouvre chaque sourate, existait dans la liturgie juive et chrétienne (Psaumes, XX, 8 ; Matthieu, 23, 39). L'imagerie des sept ciels de la cosmologie babylonienne a également été utilisée par les écrits rabbiniques et par les apocryphes du judaïsme (*Ascension d'Isaïe*, XI, 32), puis par Irénée et Épiphane. Autre exemple : la repentance d'Adam après le péché originel, inexistante dans l'Ancien Testament mais que l'on retrouve dans le Talmud (*Erouvim*, 18 b) ainsi que dans *La vie d'Adam et Ève*, dans *l'Apocalypse de Moïse* et dans le *Livre d'Hénoch* (32). Les concordances entre le *Qur'ān* et ce dernier texte sont particulièrement fréquentes.

Par son monothéisme strict, où tout est ramené au seul Dieu créateur, le *Qur'ān*, au-delà des emprunts et concordances, se démarque pourtant résolument du christianisme. Ainsi rejette-t-il la divinité du Christ. La notion de *Raḥmān* (le Miséricordieux, le Tout Miséricorde) prend ici tout son sens : ce mot en usage dans la littérature chrétienne yéménite (importé du Nord syrien, selon Tor Andrae) signifie Dieu le Père dans le dogme trinitaire ; Muḥammad, lui, l'utilise pour désigner son propre Dieu, assimilé au Dieu créateur, et pour refuser du même geste toute incarnation et toute filiation divine. L'islam opère ainsi un retour au Dieu originel, inaccessible et transcendant. Ce saut au-delà du christianisme n'est pas pour autant un retour au judaïsme, religion « nationale », et la notion du Dieu unique et universel est plus élaborée dans le *Qur'ān*.

Les Qurayshites, qui ignoraient le *Raḥmān* (« qui est ce *Raḥmān* ? » disaient-ils), connaissaient *Allāh*, dieu des ciels lointains, qui faisait partie de leur panthéon archaïque. Le *Qur'ān* a procédé à une triple assimilation : *Allāh* n'est autre qu'*Alāha* qui n'est autre que le *Raḥmān* chrétien. Ce faisant, il a soustrait l'*Allāh* qurayshite à ses racines païennes, et a renoué avec un christianisme expurgé de l'Incarnation.

Le *Qur'ān* mecquois cite avec bienveillance des chrétiens arabes qui disaient « *tout provient de Dieu* », reconnaissant ainsi la vérité coranique ; il fait également l'éloge des « *savants parmi les fils d'Israël* », témoins potentiels de la véracité des récits coraniques. Ce respect n'induisait aucune dépendance vis-à-vis de leurs patrimoines respectifs. Il fait son tri, procède à des amendements, s'éloigne parfois des traditions qui l'ont précédé pour avancer sa propre vision. Muḥammad n'était ni un théologien ni un historien, mais un Prophète inspiré, inventeur d'une religion neuve qui s'est construite en vingt ans. Livre d'une nouvelle Révélation, le *Qur'ān* était un rappel adressé à l'homme, où qu'il soit. Le *Qur'ān* est englobant : à la fois souvenance et Révélation neuve reliée à une tradition ancienne, il est complexe et radicalement novateur. Le savoir ancien dont il se nourrit est assimilé et réactualisé dans une version nouvelle, plus globale et plus cohérente. Si l'on ajoute la dimension révélée et l'invitation à la foi constitutives de toute croyance véritable, on saisit la pertinence du *Qur'ān* comme émanation d'une grande religion. Or qu'est-ce qu'une œuvre religieuse, sinon un hymne métaphysique grandiose auquel on croit ?

1. J. Welhausen, *Reste Arabischen...*, *op. cit.*, pp. 234, 236. L'auteur récuse l'idée que le judaïsme fut le ferment de l'islam.

2. Tor Andrae, *op. cit.*, p. 144.

3. P. Crone, *Meccan Trade*, *op. cit.*, p. 234.

4. T. Andrae, *op. cit.*, pp. 145-146.

5. H. Lammens, *L'Arabie occidentale*, *op. cit.*, pp. 3-5.

6. R. Blachère, *Coran, passim* ; Masson, *Coran, passim* ; Hirschfeld, *Erklärung des Korans*, p. 30.

7. Essentiellement l'eschatologie et les représentations de l'au-delà. Citons également le livre de R. Bell sur les origines chrétiennes du *Qur'ān*.

8. Dans la Sourate *Al-Şaff* (En ligne), verset 6, où il est dit par la bouche de Jésus : « ... *et faire l'annonce d'un Envoyé qui viendra après moi et dont le nom sera Aḥmad* ». Les influences chrétiennes ne se limitent pas à l'Église syrienne et à ses représentations eschatologiques. On remarque dans le *Qur'ān* une connaissance précise du Nouveau Testament, de l'Ancien Testament, de quelques écrits apocryphes, qu'ils soient juifs ou chrétiens, et du Talmud. C'est précisément ce constat qui a amené Wansbrough à dater la composition du *Qur'ān* du III^e siècle de l'Hégire, dans un milieu où se côtoyaient toutes les obédiences confessionnelles ; et de décréter que l'existence d'un tel savoir n'était pas possible dans la péninsule Arabique au VI^e siècle, oubliant que celle-ci était traversée par plusieurs courants religieux et qu'elle comptait des personnalités exceptionnelles qui avaient assimilé les cultures étrangères.

9. *Écrits apocryphes chrétiens*, ainsi que *Vie de Mani*, Paris, p. 834 ; *Histoire des religions*, II, p. 532. D'autre part, Mani considérait qu'il faisait partie d'une lignée de prophètes remontant à Adam, et estimait par conséquent que la prophétie était ouverte à tous les peuples. Les commentateurs y voient un héritage d'Elkasaï. Il est évident qu'on peut relever quelques convergences avec Muḥammad : le cycle prophétique n'était pas clos après le Christ, qui a lui-même ouvert des perspectives futures. Une nouvelle doctrine religieuse était donc en droit d'intégrer le vieil héritage judéo-chrétien dans son corpus. Le Prophète Muḥammad, comme nous le verrons plus loin, était beaucoup plus proche de cet héritage que Mani, qui a été entraîné par les courants gnostiques apparus à son époque et dans son milieu d'origine.

10. Au milieu du II^e siècle apr. J.-C., la profession de foi de l'Église romaine était la suivante : « *Je crois en Dieu... au Saint-Esprit, à la Sainte Église et à la résurrection de la chair* », *Histoire des religions*, II, p. 262.

11. T. Andrae, *op. cit.*, pp. 135, 149.

12. *Ibid.*, pp. 145 et suiv., pp. 152 et *passim*.

13. T. Andrae, *op. cit.*, p. 206, essentiellement parmi les nestoriens du Yémen.

14. T. Andrae, *op. cit.*, p. 147.

15. T. Andrae, *op. cit.*, p. 155.

16. « Apocalypse de Paul », in *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 787.

17. T. Andrae, *op. cit.*, p. 143.

18. T. Andrae, *op. cit.*, pp. 196-198. Dans le lexique religieux du *Qur'ān*, il existe d'autres expressions qui semblent venir du syriaque ; elles en sont en tout cas proches. Il y a par exemple un rapprochement à faire entre « *tazakkā* » (se purifier) et « *dakiūtā* », et entre « *ḏālim* », « *ḏālimīn* » (injuste[s]) et « *talūmā* », mot syriaque qui signifie les non-croyants, les infidèles. C'est à ce même sens que le *Qur'ān* réfère, car on ne voit pas pourquoi le texte sacré qualifierait les infidèles de « *ḏālimīn* » dans le sens que nous connaissons. Ils opprimeraient qui ? Certes, dans certains cas, le *Qur'ān* répond par l'expression « *ḏālimī anfusihim* » (« ceux qui se font du tort à eux-mêmes »), mais l'expression est rare. « *Ḍālimīn* » est donc tout simplement synonyme d'infidèles, sens dérivé du lexique syriaque.

19. *Ibid.*, p. 198.

20. *Al-Muzzammil* (L'Emmitouflé), essentiellement le verset 20, mais également *Qāf*, verset 40, *Al-Ṭūr* (Le Mont), verset 49, *Al-Muzzammil*, verset 2, et même, me semble-t-il, des versets médinois comme dans *Al-Isrā'* (Le trajet nocturne), versets 78 et 79.

21. A. J. Wensinck, *Muhammad...*, *op. cit.*, p. 104.

22. T. Andrae, *op. cit.*, p. 203. Il apparaît que les accusations portées contre les juifs sont d'origine gnostique, les gnostiques étant connus pour leur hostilité à l'égard des juifs et de l'Ancien Testament. Ces accusations ont été adoptées par l'Église syrienne et ont été reprises ensuite dans le *Qur'ān* avec un probable changement du sens donné à la falsification du Livre. D'abord portées par les gnostiques, à commencer par Marcion, ces mêmes accusations se retrouvent chez les nazaréens, secte hérétique (cf. Épiphrane, *Panarion*) qu'il ne faut pas confondre avec les nazaréens, adeptes du prophète charismatique Elkasaï. Mais, dans le *Qur'ān*, le mot *Naṣārā* désigne les chrétiens.

23. Ainsi que les autres écrits religieux reconnus.

24. *Maryam* (Marie), verset 28. Elle appartient effectivement à la lignée d'Aaron du côté de sa mère, elle est donc sa descendante légitime aux yeux des Juifs.

25. *Écrits apocryphes chrétiens*, *op. cit.*, p. 138.

26. L'Évangile apocryphe de Matthieu s'appelle aussi l'Évangile de l'Enfance du pseudo-Matthieu, *ibid.*, pp. 191 et suiv. Il ne s'agit pas à proprement parler de l'« histoire de l'enfance de Jésus ». L'enfant Jésus y est représenté comme un enfant terrible qui accomplit des miracles. Ce qui est frappant, ici, c'est qu'enfant déjà Jésus disait que sa crucifixion future ne serait pas réelle, mais illusoire.

27. *Écrits apocryphes*, pp. 211 et suiv. Il est probable que le modèle syriaque antique perdu soit inclus dans l'*Histoire de la Bienheureuse Marie*, publiée par E. A. Wallis Budge en deux tomes à Londres en 1899. Sa consultation serait utile pour la connaissance des origines chrétiennes du *Qur'ān*.

28. T. Andrae, *op. cit.*, pp. 145 et *passim*.

29. Les êtres vivants sont créés depuis l'origine des temps, mais attendent de naître pour venir au monde : telle est la croyance du XVII^e siècle en Europe. Cf. F. Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, 2004,

p. 28. Dans le *Qur'ān*, les semences présentes à l'intérieur d'Adam parlent lorsque Allah les interroge tout comme il interroge la Terre, le Ciel et les prétendues divinités, ainsi que tout ce qu'Il a créé. Tout cela témoigne de Sa toute-puissance d'abord, et de la relation indéfectible qu'il entretient avec ses créatures. Cette vision des rapports de Dieu avec le monde est spécifique au *Qur'ān* ; elle est inédite et revêt une profonde dimension métaphysique.

[30.](#) Paul, *Aréopage*, Bible d'Osty, v. 30, p. 2349.

[31.](#) Nouveau Testament, « Actes des apôtres », 4, 15,16.

[32.](#) Là-dessus, je suis entièrement d'accord avec Wellhausen, et en désaccord avec Cook.

[33.](#) *Écrits apocryphes chrétiens*, *op. cit.*, pp. 829-872.

DEUXIÈME PARTIE

Genèse et développement de l'islam

Chapitre VI

Analyse historique du *Qur'ān* mecquois

Approche historique du *Qur'ān*

Le *Qur'ān* est contemporain des faits qui nous intéressent ici. À ce titre, il constitue une source fondamentale, surtout depuis que les orientalistes modernes en ont organisé la trame en périodes successives¹, plus précisément en trois périodes distinctes. Le *Qur'ān* mecquois apparaît comme plus détaché des événements historiques que le *Qur'ān* médinois, qui baigne parmi les turbulences et les luttes de son temps, dans une phase éminemment politique. Les périodes qui scandent la trame coranique n'excluent pas les survivances et les résurgences, dans les versets médinois, d'éléments de la période mecquoise, tout comme il existe des versets médinois au sein de certaines sourates mecquoises. Les savants de l'islam classique eux-mêmes s'en sont très tôt rendu compte².

Le *Qur'ān* mecquois contient pour l'essentiel la teneur de la Prédication elle-même et les idées qui vont se développer durant les différentes étapes de la Prophétie. Il s'agit là d'un point d'histoire de la plus haute importance. L'historicité du fait coranique ne se limite pas aux rapports entre le Prophète et son milieu, mais s'étend à son contenu spirituel, à la pensée et aux concepts qu'il a développés. Mais il ne s'agit pas d'une historicité close : le *Qur'ān* dépasse la simple histoire entendue comme une série de conjonctures externes et temporelles. À l'instar de toutes les grandes œuvres de l'esprit, le *Qur'ān* traverse le temps et constitue un appel d'autant plus vivant qu'il se présente comme la parole de Dieu exhortant tous les humains à la foi.

La déconstruction des concepts et des expressions coraniques exigerait tout un ouvrage, voire nombre d'ouvrages. De quel apport le texte coranique sera-t-il pour nous, sachant que notre souci est ici l'itinéraire prophétique dans son

historicité propre, son vécu dans le milieu et le temps qui furent les siens ?

L'intérêt du *Qur'ān* comme document d'histoire est à vrai dire multiple. Il nous est utile pour appréhender la formation du dogme islamique, les thèmes religieux et éthiques spécifiques, le lexique utilisé, les catégories sociales auxquelles il s'est adressé – même si elles sont abordées sous un habillage religieux et réparties en croyants et infidèles, en associants (polythéistes) et « gens du Livre » –, et enfin l'héritage et l'histoire des religions passées.

Du point de vue historique, il ne fait pas de doute que la Prédication a été confrontée, à La Mecque, à une franche hostilité. Dans la polémique ainsi ouverte, le *Qur'ān* se présente comme un plaidoyer *pro domo*. Dans le même temps, le discours coranique fait fi des détails quotidiens, s'arrête peu sur les personnages et la nomenclature des clans. Les faits concrets et le cadre géographique sont évoqués allusivement, sans spécification ni dénomination précises. La parole de Dieu ne pouvait s'abaisser aux péripéties humaines, celles du passé comme celles du présent. Quraysh et le commerce qurayshite sont mentionnés une seule fois et de manière très concise. Un seul personnage est cité, affublé d'un surnom connotant la menace qui pèse sur lui : Abū Lahab. La première *fitna* (épreuve, dissidence) musulmane n'est évoquée qu'en passant, tandis que la seconde, celle qui a précédé l'Hégire, n'est évoquée qu'à l'époque médinoise. L'émigration en Abyssinie, quoi qu'on ait pu dire, est passée sous silence, tout comme le boycott des Banū Hāshim, clan du Prophète, par tout Quraysh, ressassé par la *Sīra*. Précisons toutefois que si ce dernier récit est sujet à caution, l'exode en Abyssinie, lui, est un épisode véridique. Quant aux autres récits rapportés par la *Sīra* dans le but de fixer dans un cadre historique un temps fuyant et difficile à saisir, on n'en trouve pas mention ni même la moindre allusion dans le *Qur'ān*. Ainsi, à titre d'exemples : la Prédication clandestine, qui aurait duré, selon les autres sources, pas moins de trois ans ; l'annonce publique de la Prédication ; l'oncle Abū Ṭālib et son affection débordante pour son neveu ; le voyage à Ṭā'if ; l'appel aux tribus durant le pèlerinage ; les négociations avec les gens de Yathrib, etc.

Ibn Ishāq a tenté de s'appuyer sur tel ou tel verset pour corroborer certains récits et valider le rôle de personnages mentionnés selon lui en filigrane. À chaque fois, le grand historiographe n'a fait que combler les lacunes d'une histoire dont la trame lui échappait, et il s'est souvent trompé. Les exégètes, eux, se mêlèrent peu d'histoire, se contentant de colliger des *ḥadīth*-s et des traditions dénuées de toute valeur historique. En vérité, les musulmans de l'islam classique, aspirant à en savoir plus long sur l'histoire de leur Prophète, ont été

inconsciemment amenés à mettre en relation le peu d'informations fournies par le *Qur'ān* et les récits accumulés par la *Sīra* et les *Ḥadīth*-s, tellement foisonnants et si stimulants pour des gens assoiffés de connaissance.

Nous sommes quant à nous en mesure de jauger les faits rapportés par les *Sīra*-s à l'aune du texte coranique. La matière historique ainsi obtenue peut servir à l'intelligence de la culture et de la langue de l'époque. L'essentiel est de s'efforcer, dans la mesure du possible, de comprendre la logique des faits et le cours de l'histoire, quitte à maintenir dans l'ombre les zones d'ombre et à laisser en suspens les questions sans réponse. Cette histoire est faite de temporalités et d'évolutions, elle a trait à des individus et à une société. Le passé tel qu'il a eu lieu n'est pas le souci majeur du croyant moyen : les données textuelles ne l'intéressent qu'en tant qu'elles peuvent l'orienter dans la vie et aider à son salut dans l'au-delà. C'est, du reste, l'attitude de tout un chacun face à l'histoire en général. La science et le savoir, eux, ont des exigences que le commun des vivants ignore.

Nous avons signalé que l'apport le plus intéressant de la science moderne dans l'approche du *Qur'ān* est l'effort de périodisation et d'historicisation. La tentative la plus méritoire à cet égard est celle, essentielle, de Nöldeke dans son *Histoire du Qur'ān*, reprise et affinée par Blachère pour ce qui est de la première période mecquoise. Nous devons également à ce dernier la restructuration des sourates des deuxième et troisième périodes, qui se présentent comme des fragments accolés les uns aux autres. Blachère a en outre analysé les thèmes essentiels de chaque période. Le travail de Nöldeke constitue toujours la base de référence, pour nous comme pour Blachère. Voici, exposé pour le lecteur, le classement des sourates auquel ont procédé les deux savants européens.

Les sourates mecquoises selon la chronologie de Nöldeke³

1) Première période mecquoise *Al-,Alaq* (premier fragment), sourate 96 – *Al-Muddaththir*, n° 74 – *Al-Masad*, n° 111 – *Quraysh*, n° 106 – *Al-Kawthar*, n° 108 – *Al-Humaza*, n° 104 – *Al-Mā,ūn*, n° 107 – *Al-Takāthur*, n° 102 – *Al-Fīl*, n° 105 – *Al-Layl*, n° 92 – *Al-Balad*, n° 90 – *Al-Sharḥ*, n° 94 – *Al-Dhuḥā*, n° 93 – *Al-Qadr*, n° 97 – *Al-Ṭāriq*, n° 86 – *Al-Shams*, n° 91 – *,Abasa*, n° 80 – *Al-Qalam*,

n° 68 – *Al-A, lā*, n° 78 – *Al-Tīn*, n° 95 – *Al-, Aṣr*, n° 103 – *Al-Burūj*, n° 85 – *Al-Muzzammil*, n° 73 – *Al-Qāri, a*, n° 101 – *Al-Zalzala*, n° 99 – *Al-Infiṭār*, n° 82 – *Al-Takwīr*, n° 81 – *Al-Najm*, n° 53 – *Al-Inshiqāq*, n° 84 – *Al-, Ādiyāt*, n° 100 – *Al-Nāzi, āt*, n° 79 – *Al-Mursalāt*, n° 77 – *Al-Naba'*, n° 78 – *Al-Ghāshiyā*, n° 88 – *Al-Fajr*, n° 89 – *Al-Qiyāma*, n° 75 – *Al-Muṭaffifīn*, n° 83 – *Al-Ḥāqqa*, n° 69 – *Al-Dhāriyāt*, n° 51 – *Aṭ-Ṭūr*, n° 53 – *Al-Wāqī, a*, n° 56 – *Al-Ma, ārij*, n° 70 – *Al-Raḥmān*, n° 55 – *Al-Ikhlāṣ*, n° 112 – *Al-Kāfirūn*, n° 109 – *Al-Falaq*, n° 113 – *Al-Nās*, n° 114 – *Al-Fātiḥa*, n° 1. Soit 48 sourates au total.

2) *Deuxième période mecquoise* *Al-Qamar*, n° 54 – *Aṣ-Ṣāffāt*, n° 37 – *Nūḥ*, n° 71 – *Al-Insān*, n° 76 – *Al-Dukhān*, n° 44 – *Qāf*, n° 50 – *Ṭāhā'*, n° 20 – *Al-Shu, arā'*, n° 26 – *Al-Ḥijr*, n° 15 – *Maryam*, n° 19 – *Ṣād*, n° 38 – *Yāsīn*, n° 36 – *Al-Zukhruf*, n° 43 – *Al-Jinn*, n° 72 – *Al-Mulk*, n° 67 – *Al-Mu'minūn*, n° 23 – *Al-Anbiyā'*, n° 21 – *Al-Furqān*, n° 25 – *Al-Isrā'*, n° 17 – *Al-Naml*, n° 27 – *Al-Kahf*, n° 18. Soit 21 sourates.

3) *Troisième période mecquoise* *Al-Sajda*, n° 32 – *Fuṣṣilat*, n° 41 – *Al-Jāthia*, n° 45 – *Al-Naḥl*, n° 16 – *Al-Rūm*, n° 30 – *Hūd*, n° 11 – *Ibrāhīm*, n° 14 – *Yūsuf*, n° 12 – *Ghāfir*, n° 40 – *Al-Qaṣaṣ*, n° 28 – *Al-Zumar*, n° 39 – *Al-, Ankabūt*, n° 29 – *Luqmān*, n° 31 – *Al-Shūrā*, n° 42 – *Yūnis*, n° 10 – *Saba'*, n° 34 – *Fāṭir*, n° 35 – *Al-A, rāf*, n° 5 – *Al-Aḥqāf*, n° 46 – *Al-An, ām*, n° 6 – *Al-Ra, d*, n° 13. Soit au total 21 sourates.

Dans l'ensemble, il y a donc quatre-vingt-dix sourates mecquoises. Les vingt-quatre sourates médinoises sont les suivantes : *Al-Baqara* – *Al-Bayyina* – *Al-Taghābun* – *Al-Jumu, a* – *Al-Anfāl* – *Muḥammad* – *Āl ,Imrān* – *Al-Ṣaff* – *Al-Ḥadīd* – *Al-Nisā'* – *Al-Ṭalāq* – *Al-Ḥashr* – *Al-Aḥzāb* – *Al-Munāfiqūn* – *Al-Nūr* – *Al-Mujādala* – *al-Ḥajj* – *Al-Fath* – *Al-Taḥrīm* – *Al-Mumtaḥana* – *Al-Naṣr* – *Al-Ḥujurāt* – *Al-Tawba* – *Al-Mā'ida*.

Les sourates mecquoises selon la chronologie de Blachère⁴

1) Première période mecquoise *Al-,Alaq – Al-Muddaththir – Quraysh – Al-Duḥā – Al-Sharḥ – Al-,Aṣr – Al-Shams – Al-Mā,ūn – Al-Ṭāriq – Al-Tīn – Al-Zalzala – Al-Qāri,a – Al-,Ādiyāt – Al-Layl – Al-Infiṭār – Al-A,lā – ,Abasa – Al-Takwīr – Al-Inshiqāq – Al-Nāzi,āt – Al-Ghāshiya – Aṭ-Ṭūr – Al-Wāqi,a – Al-Ḥāqqa – Al-Mursalāt – An-Naba' – Alqiyāma – Al-Raḥmān – Al-Qadar – Al-Najm – Al-Takāthur – Al-,Alaq (à partir du verset 6) – Al-Ma,ārij – Al-Muzammil – Al-Insān – Al-Muṭaffifūn – Al-Muddaththir (à partir du verset 8) – Al-Masad – Al-Kawthar – Al-Humaza – Al-Balad – Al-Fīl – Al-Fajr – Al-Burūj – Al-Ikhlāṣ – Al-Kāfirūn – Al-Fātiḥa – Al-Falaq – Al-Nās. Soit, au total, 48 sourates, y compris les fragments. Blachère subdivise en effet cette période en trois parties.*

2) Deuxième période mecquoise *Al-Dhāriyāt – Al-Qamar – Al-Qalam – Al-Ṣāffāt – Nūḥ – Al-Dukhān – Qāf – Ṭāhā' – Al-Shu,arā' – Al-Ḥijr – Maryam – Ṣād – Yāsīn – Al-Zukhruf – Al-Jinn – Al-Mulk – Al-Mu'minūn – Al-Anbiyā' – Al-Furqān – An-Naml – Al-Kahf. Soit ici le même total de sourates (21) que chez Nöldeke.*

3) Troisième période mecquoise *Al-Sajda – Fuṣṣilat – Al-Jāthiya – Al-Isrā' – Al-Naḥl – Al-Rūm – Hūd – Ibrāhīm – Yūsuf – Ghāfir – Al-Qaṣaṣ – Al-Zumar – Al-,Ankabūt – Luqmān – Al-Shūrā – Yūnis – Saba' – Fāṭir – Al-A,rāf – Al-Aḥqāf – Al-An,ām – Al-Ra,d.*

Ce qui donne un total de 21 sourates pour cette période.

Celles-ci sont suivies, selon le classement de Blachère, par les sourates médinoises suivantes : *Al-Baqara – Al-Bayyina – Al-Taghābun – Al-Jumu,a – Al-Anfāl – Muḥammad – Āl ,Imrān – Al-Ṣaff – Al-Ḥadīd – Al-Nisā' – Al-Ṭalāq – Al-Ḥashr – Al-Aḥzāb – Al-Munāfiqūn – Al-Nūr – Al-Mujādala – Al-Ḥajj – Al-Fath – Al-Taḥrīm – Al-Mumtaḥana – Al-Naṣr – Al-Ḥujurāt – Al-Tawba – Al-Mā'ida, soit un total de 24 sourates.*

Cette périodisation du *Qur'ān* constitue un outil précieux pour comprendre l'évolution du contenu de la Prédication et des modalités de son déroulement, sa réception et les réactions qu'elle a suscitées.

La répartition des protagonistes en présence lors de la période mecquoise est assez simple : le groupe des croyants face à la masse infidèle. Il n'y avait pas de groupe « intermédiaire », comme celui des hypocrites à Médine. Nulle

agressivité non plus envers les gens du Livre, bien au contraire. Enfin les *A,rāb* n'étaient pas encore entrés en scène. La Prédication mecquoise fut principalement axée sur le conflit avec les infidèles : la controverse, les argumentaires respectifs, l'effort pour convaincre ou menacer. Pour l'historien, l'investigation doit se focaliser sur cet événement fondamental, surtout que le conflit devait durer longtemps.

La confrontation s'est articulée autour d'une nouvelle conception du monde, d'une nouvelle métaphysique, d'un nouveau langage, celui du *Qur'ān*, et d'une nouvelle éthique. Mais on entre là de plain-pied dans l'histoire de la pensée coranique, qui dépasse notre propos.

Selon Blachère, durant la toute première période coranique, à peu près jusqu'à la sourate *Al-Najm* (L'Étoile), l'idée monothéiste n'était pas encore en jeu. D'ailleurs, toujours selon le même Blachère, il n'y avait pas trace de conflit avec Quraysh⁵. Du reste, toute une tendance, dans l'orientalisme, considère que des idées essentielles du *Qur'ān* ont émergé progressivement au gré des circonstances. Muḥammad, Prophète pragmatique, n'aurait littéralement pas préconçu ses idées, notamment pas la notion centrale d'unicité. À mon sens, c'est le *Qur'ān* qui a été révélé par étapes selon une stratégie de dévoilement du contenu de la Révélation, laquelle stratégie lui a d'ailleurs été reprochée par les infidèles.

Il y a en fait des allusions limpides au monothéisme dès la prime Prédication mecquoise : « *Ne prie que ton Seigneur, ne sacrifie qu'à Lui* » (*Al-Kawthar*, L'Affluence, 3). Il est même fait mention explicitement de Dieu/Allāh dès la dixième sourate (*Al-Tīn*, Les Figes), une des plus vieilles, donc, selon la chronologie précitée. On trouve des allusions tout aussi précoces au conflit avec Quraysh. Lorsque le *Qur'ān* s'en prend aux riches, par exemple, non seulement il développe une thématique religieuse traditionnelle que l'on trouve, entre autres, dans les Évangiles, mais il renvoie également à une réalité sociale mecquoise. Le *Qur'ān* fait allusion à des personnages particuliers et ne s'en tient pas à des considérations générales. L'observation de Blachère n'est donc qu'en partie judicieuse : le châtement réservé aux négateurs du Jugement, les calomnies et médisances à l'encontre du Prophète, mentionnées dans le *Qur'ān* premier, sont autant d'allusions coraniques au conflit déjà en cours. Nöldeke l'a bien vu, qui a diagnostiqué des signes de tension dès la toute première période. Cela dit, on est loin du conflit ouvert exprimé au grand jour lors des deuxième et troisième périodes : là, l'hostilité est manifeste, le refus, clairement signifié, la controverse, aiguë. Corrélativement, l'idée monothéiste devient axiale lors de la troisième

période. Le lexique coranique lui-même multiplie les occurrences comme *kāfirūn* (dénégateurs, infidèles), *al-ladhīna kafarū* (« ceux qui ne croient pas »), puis, durant la troisième période, les *mushrikūn* (les associants, les polythéistes).

Les occurrences des termes accusateurs étaient au début timides ou équivoques. On les rencontre dans *Al-Balad* (La Ville, XC, 19), *Al-Ṭāriq* (L'Arrivant du soir, LXXXVI, 17), *Abasa* (L'Air sévère, LXXX, 42) et surtout dans *Al-Qalam* (Le Calame, LXVIII), où l'expression *shurakā'* figure dans le verset 41 accolée à « dénégateurs » et « criminels » (« *al-mukadhdhibīn wa-l-mujrimīn* »). On n'en était pas encore aux grandes polémiques, aux menaces ni aux attaques ouvertes, mais les prémices du conflit apparaissent dès la première période. Au demeurant, la menace des feux de l'enfer – durant cette période principalement eschatologique – est adressée implicitement à Quraysh. Celle-ci n'en avait cure et se gaussait de ce qu'elle considérait comme les élucubrations d'un illuminé. Sa réaction deviendra autrement violente lorsque le Prophète s'en prendra à ses divinités. Au début, Muḥammad prêchait pour ainsi dire dans le désert, et ses menaces, loin d'atteindre les infidèles, ne touchaient que la minorité des croyants : ceux qui croyaient au châtement et qui s'étaient « prémunis » (« *ittaḡaw* »), selon l'expression coranique.

Ces allusions, même rares, sont la preuve que l'idée monothéiste faisait partie depuis le début de la pensée muḥammadienne. La critique des comportements sociaux iniques de Quraysh signifie que les notions de miséricorde et de justice étaient également originelles. Enfin, les calomnies et les médisances dont le Prophète et ses compagnons étaient la cible témoignent de réactions qurayshites précoces, quelle qu'ait été leur timidité.

C'est dire que la Prédication n'a pas été à proprement parler clandestine à ses débuts, comme l'affirme la *Sīra*, qui, au surplus, prétend que cette clandestinité dura trois ans. C'était inconcevable dans une petite cité où tout se savait. À la limite, le prédicat « clandestin » peut renvoyer au caractère non public, c'est-à-dire non officiel, la « publicité » signifiant un prêche au grand jour, au vu et au su du *mala'*. Mais que cette « semi-clandestinité » ait duré trois ans est totalement inimaginable. On peut à la rigueur admettre que la Prédication ait été discrète durant quelques mois après la Révélation, lorsque le premier cercle des croyants ne comptait que huit personnes, ou à peine plus.

En fait, le Prophète était moins soucieux de discrétion que préoccupé par l'ampleur et la gravité de la tâche qui lui était confiée. Dévoiler ce qui se tramait en son for intérieur était pour lui proprement angoissant. Au surplus, il est absurde d'imaginer une prédication secrète durant la majeure partie de la

première période, alors que le *Qur'ān* ne ménage pas ses critiques et avertissements aux Qurayshites tout au long de cette même période.

Les auteurs de la *Sīra* étaient visiblement obnubilés par les usages de leur époque. Ils ont projeté sur cette période inaugurale de l'islam la lecture qu'ils faisaient d'événements plus tardifs, comme la *fitna*, la répression et le bannissement, réappréciés à l'aune de l'histoire chrétienne. Pourtant, ce sont les mêmes auteurs qui reconnaissent que Quraysh ne s'est pas « détournée de lui », ni ne lui a « dénié » le droit de défendre son message jusqu'à ce qu'il se soit attaqué aux idoles de la tribu.

Autre détail invérifiable : l'adhésion précoce d'une grande partie de la population qurayshite, les *ashrāf* exceptés, à la Prédication, puis leur éloignement lorsque le conflit a éclaté, laissant le Prophète seul, entouré d'une poignée de croyants. Le *Qur'ān* n'en dit mot et parle seulement d'une « compagnie » (*ṭa'ifa*) de croyants partageant les exercices ascétiques du Prophète (*Al-Muzzammil*, L'Emmitouflé, LXXXIII, 20). La *Sīra* soutient que plus d'une centaine de personnes ont émigré vers l'Abyssinie, préférant ainsi rester fidèles, alors que ceux qui sont restés s'étaient reniés.

Plus tard, le *Qur'ān* parlera « des précurseurs, des tout premiers », soit la majorité de ceux qui émigrèrent à Médine, compte non tenu de ceux qui restèrent en Abyssinie. Il y a effectivement un groupe pionnier, un « noyau dur » de la communauté des croyants, qui était déjà là lorsque survint la *fitna*.

Résumons : dès la première période, les indices de la vocation monothéiste de l'islam primitif ne manquent pas. La plupart des sourates de l'époque, sauf les plus vieilles, furent énoncées publiquement, sitôt descendues. Un noyau de premiers croyants a entouré le Prophète et l'a soutenu lors des premières tensions feutrées avec Quraysh. Enfin, le Prophète s'était déjà adressé aux *ashrāf*, comme en témoigne une ancienne sourate, *Abasa* (L'Air sévère, LXXX). Tout cela signifie que le prélude mecquois s'inscrit tout entier dans l'historicité de la Prédication et s'intègre au rapport dynamique entre le *Qur'ān* et l'environnement social où il est né. L'essence du message muḥammadien a d'emblée été confronté à la réalité mecquoise.

C'est à ce niveau que se pose la question de la sourate *Al-Najm* (L'Étoile), vingt-huitième selon Nöldeke, trentième selon Blachère, dans le classement des sourates de la première période. Cette période se clôt par les sourates *Al-Ikhlāṣ* (La Religion foncière), où l'on trouve une synthèse du dogme monothéiste, et *Al-Kāfirūn* (Les Dénégateurs), qui consacre la rupture avec Quraysh. La sourate

L'Étoile est celle qui contient le verset décisif niant l'existence des divinités mecquoises et mettant en cause les croyances ancestrales : « *Elles ne sont que des noms dont vous les avez affublées, vous et vos pères : Dieu n'a fait descendre en elles aucune justification* » (LIII, 23,). C'est la première fois, chronologiquement, que le texte coranique l'énonce en toute clarté. C'est incontestablement à ce verset que les sources se réfèrent lorsqu'elles évoquent la colère qurayshite. L'offense faite aux dieux et aux ancêtres était trop grave pour être passée sous silence. C'était, de la part du Prophète, une atteinte au sacré le plus sacré.

Point n'est besoin de nous étendre ici sur l'épisode des *gharānīq*. Peu nous importe s'il fut vrai ou fictif : le verset 23 a de toute façon remplacé le verset satanique, ou a été surajouté pour préciser la position du *Qur'ān* vis-à-vis des divinités qurayshites. Que ce verset ait été ajouté, cela semble certain, sans que l'on sache quand exactement. Sans doute peu après le passage initial, et pas aussi rapidement qu'on a pu le dire (Nöldeke) : soit au même moment que les sourates *Al-Ikhlāṣ* et *Al-Kāfirūn*. Le verset, comme les derniers passages de la sourate de L'Étoile, remonte donc à la fin de la première période.

Voilà qui nous permet de dater avec précision de cette époque la rupture avec Quraysh. Après seulement – et pas avant – surviendront les persécutions, la *fitna* et l'exode vers l'Abyssinie. On le voit, le *Qur'ān* nous aide à percer la logique des événements et à les périodiser.

À la lecture des sourates du début de la seconde période, comme *Al-Qamar* (La Lune), *Al-Ṣāffāt* (En rang), *Nūḥ* (Noé), on perçoit dans le discours un changement de ton significatif de l'exaspération du conflit : les occurrences « dénégateurs », « persécuteurs », « criminels⁶ » deviennent plus fréquentes. L'affirmation de l'unicité divine, toujours suivie ou précédée par la mention du Jugement et par la menace du Châtiment, est tout aussi significative d'une tonalité plus offensive. Il faut noter que la menace d'un châtement immédiat ici-bas, que l'on relève dans ces sourates, est inédite et vient enrichir toute une panoplie de mesures divines vengeresses. Pour la première fois aussi apparaissent le substantif *istihzā'* (ironie, sarcasme) et le qualificatif *mustahzi'ūn* (moqueurs), dans des sourates de la deuxième période : *Al-Ḥijr*, *Al-Anbiyā'* (Les Prophètes), *Al-Shu,arā'* (Les Poètes), *Yāsīn*. Ces expressions, ainsi que celles qui visent les signes (*āyāt*) de Dieu Lui-même, vont perdurer tout au long de la troisième période, mais le *Qur'ān* évoquait aussi par là les sarcasmes dont furent victimes tous les prophètes.

La deuxième période de la Révélation est en effet celle des récits relatifs aux prophètes, dont l'histoire est pétrie d'enseignements pour les dénégateurs. Elle contient également des éclairages sur la réalité qurayshite et sur le destin prophétique⁷. Le Prophète, à l'instar de ses prédécesseurs, prêchait dans le désert, entouré de quelques adeptes et faisant face à la masse des dénégateurs. Mais il savait que par le passé Dieu avait sévèrement – et sans trop attendre – sanctionné les peuples impies, et qu'Il avait détruit leurs cités et réduit à néant leurs civilisations. Le discours coranique de cette période illustre en vérité une vision très pessimiste de l'histoire de l'humanité : tous les prophètes sans exception ont été victimes des dénégations et des sarcasmes des leurs ; en même temps, toutes les « générations » ont subi la colère de Dieu ici-bas, en attendant le châtement suprême dans l'au-delà. Dieu sera donc toujours aux côtés des élites de l'humanité qu'ont toujours été les prophètes et les croyants peu nombreux qui les accompagnent ; et tous les dénégateurs seront voués à l'anéantissement. La destinée de Muḥammad était la même que celle de ses devanciers parmi les prophètes.

Le fréquent recours à l'histoire dénote toutefois deux autres motivations. La première consiste à affirmer la continuité de l'histoire sacrée – celle du judaïsme, du christianisme et des précédentes prophéties depuis Adam – et la consécration de l'islam comme parachèvement de la religion vraie, unique depuis les commencements. La deuxième motivation est la légitimation des prophètes arabes – Shu,ayb, Ṣāliḥ et Hūd – et leur intégration à la même lignée. Il s'agit en somme de doter les Arabes d'une histoire sacrée qui leur faisait jusque-là défaut. Le Prophète n'était pas le premier prophète des Arabes, la grâce divine veillait sur ce peuple depuis bien longtemps. Muḥammad était finalement venu renouveler et rappeler une grâce ancienne.

Le *Qur'ān* contient une philosophie de l'histoire du plus haut intérêt. Elle mérite d'être questionnée. En reprenant les mythologies des anciennes Écritures saintes, il y insuffle une vision dialectique de l'histoire et des destins des peuples qui traverse le texte coranique de part en part. Faut-il à nouveau préciser que le *Qur'ān*, qui se présente comme un Livre de Dieu, surplombe cette histoire et l'appréhende dans sa globalité ?

Cette deuxième période recèle par conséquent une pensée, des idées, à la fois ancrées dans la réalité mecquoise locale et toujours tendues vers une vision universelle. Le discours coranique est toujours en prise sur l'histoire immédiate – celle du conflit entre le Prophète et Quraysh –, sur l'histoire plus vaste – celle de l'humanité passée – et sur une histoire à venir – celle de l'au-delà. En effet, dans

la première comme dans la deuxième période, le *Qur'ān* présente cet au-delà comme une réalité présente ou comme un futur antérieur. Il s'agit là d'un style discursif nouveau, d'une rare beauté. L'avenir est décliné comme ayant déjà eu lieu. Dieu en parle comme d'une réalité déjà accomplie dans ses moindres détails, comme un passé gravé dans la mémoire de l'humanité croyante. Les paroles péremptoires sur cet avenir déjà déterminé sont toujours annoncées par « Dieu a dit », « le Prophète a dit » « les compagnons des redans ont dit ». Les adresses aux infidèles au jour du Jugement participent du même registre⁸.

Pour revenir à la notion de *kufr* (infidélité, dénégation), récurrente durant les deuxième et troisième périodes, il faut en souligner le glissement de sens. Au début, le terme était un antonyme de louange, connotant l'ingratitude envers les bienfaits de Dieu ; il a fini par qualifier le refus de la foi. L'expression les « *kāfirūn* » désignera désormais les personnes qui refusent de croire au Jour dernier, à l'unicité de Dieu, au Livre révélé et au message de Muḥammad, les dénégateurs qui se dressent non seulement pour dire leur refus, mais aussi pour se répandre en sarcasmes, pour persécuter le Prophète et inciter les autres à lui fausser compagnie.

Le *Qur'ān* a consigné et décrit ces différentes formes de violence. Cette description inclut les idées des dénégateurs, auxquelles il oppose celles de Dieu. Le discours coranique fournit en quelque sorte un compte rendu détaillé de la grande controverse, lequel nous renseigne opportunément sur la position de Quraysh et sur les idées qu'elle a opposées à Muḥammad. On peut même dire que l'argumentaire qurayshite tel qu'il est exposé dans le *Qur'ān* a insufflé au discours coranique ses tournures polémiques et inspiré en grande partie le volet historique. Passionnée, sévère et enflammée, la tonalité du *Qur'ān* ne se départ à aucun moment d'une rationalité discursive que l'on trouve rarement dans les autres Écritures saintes. Le style en est à la fois déclamatoire, rationaliste et lyrique. L'aspect répétitif, si souvent souligné, s'explique par le souci de pédagogie orale d'une Révélation destinée, au départ, aux croyants comme aux incroyants. Le *Qur'ān* en témoigne lui-même en développant un discours sur son propre discours : le Prophète récitait la Révélation aux infidèles, qui tantôt l'écoutaient, tantôt faisaient la sourde oreille, ou le couvraient parfois de « verbiages » (XLI, 26). Le *Qur'ān* dit de lui-même qu'il n'est accessible qu'aux cœurs – or celui de Quraysh est fermé, empli de haine, crispé sur sa dénégation.

La Mecque de la Prophétie a donc été un espace conflictuel chargé d'animosité et de tension, et ce depuis le déclenchement du conflit, à la fin de la première période, jusqu'à l'émigration, soit pendant la plus grande partie des longues

années mecquoises.

Comme on a pu le constater, le moment crucial est celui de l'éviction des divinités qurayshites du champ religieux, la négation de leur existence au profit du Dieu unique, le *Raḥmān*, comme l'appelle le *Qur'ān* dès la fin de la première période et tout au long de la deuxième⁹, ou plus généralement Allāh. Désormais, l'unicité va devenir la condition fondamentale de la croyance. En conséquence, son rejet vaudra infidélité, au même titre que le refus du jugement dernier. Le *shirk* (association) deviendra le stade suprême de l'incroyance et fera l'objet d'une condamnation de plus en plus virulente jusqu'au seuil de la période médinoise. Dieu peut tout pardonner, sauf l'association d'autres divinités à Son nom, comme le dit le *Qur'ān*¹⁰.

La notion et les diverses déclinaisons du mot (le substantif *shirk*, les attributs *mushrikīn* ou *shurakā'*...) étaient quasi inusitées tout au long de la première période : on en trouve une occurrence dans une sourate descendue après *Al-Najm*, *Al-Ṭūr* (Le Mont), et une autre auparavant, dans *Al-Qalam*. Le verset en question, dans cette dernière sourate, est soit décalé, soit surajouté. De toute façon, il passe presque inaperçu. En revanche, le radical SHRK et ses dérivés reviennent dans plusieurs sourates de la deuxième période, mais pas dans toutes : dans *Al-Ḥijr*, *Al-Jinn*, *Al-Kahf*. À chaque fois, la notion est assimilée à l'incroyance, à la négation de l'unicité ou à l'attribution de filiations – féminines ou masculines – à Dieu. *Al-Ṣāffāt* (En rang, XXXVII), une des premières sourates de cette deuxième période, contient dans son verset 4 l'affirmation sans ambages du monothéisme : « *Assurément votre dieu est unique.* » Plus : on relève une première occurrence de la notion *a contrario* : « *Rassemblez les iniques avec leurs partenaires et avec cela qu'ils adoraient en place de Dieu, guidez-les au sentier de la Géhenne* » (XXXVII, 22 et 23), qui deviendra récurrente par la suite. Encore plus loin, on lit : « *Eux, quand on leur disait : Il n'est dieu que Dieu, recouraient à l'orgueil, disant : Quoi ! Nous abandonnerions nos dieux pour un poète insensé ?* » (XXXVII, 35 et 36). La sourate s'en prend ensuite à l'égarément des ancêtres : « *Certes, ils avaient trouvé leurs pères dans l'errance, alors ils se sont laissé emporter sur leurs traces* » (XXXVII, 69 et 70). La sourate revient sur l'impossible filiation divine et vitupère les divinités, fausse engeance de Dieu, déjà condamnée dans la sourate L'Étoile. Le verset 150 d'*Al-Ṣāffāt* dément la féminité des anges : « *Ou bien si Nous avons créé les anges femelles, et qu'ils puissent en témoigner* », avant d'embrayer sur l'unicité d'un Dieu sans héritiers : « *Leur imposture ne va-t-elle pas jusqu'à dire : Dieu engendra... Ils en ont menti !* » (XXXVII, 151-152).

Cette sourate nous a servi de prototype parce qu'elle contient une condamnation sans appel du polythéisme ainsi que l'affirmation du monothéisme sans recours à l'un quelconque des dérivés du radical SHRK, qui deviendra d'usage courant dans la troisième période. C'est dire que l'idée monothéiste, devenue centrale dès la fin de la première période, va gagner en puissance au cours de la deuxième, et encore plus durant la troisième, pour ne pas faiblir ultérieurement à Médine.

La référence au *shirk* devient si fréquente durant la troisième période qu'on la rencontre dans toutes les sourates, ou presque : *Hūd* (XI), *Abraham* (XIV), *Al-Rūm* (Les Romains, XXX), *Al-Naḥl* (Les Abeilles, XVI), *Ghāfir* (Le Croyant ou L'Indulgent, XL), *etc.* Évoluant en crescendo, l'usage du terme s'intensifie à la fin de cette période dans la sourate *Al-A,rāf* (Redans, VII) et surtout dans *Al-An,ām* (Le Troupeau, VI). Comme souvent, la mention du mot s'accompagne de références à la résurrection et au châtement réservé aux associants et aux dénégateurs.

Si le *Qur'ān* traite les dénégateurs de l'unicité du Créateur d'« associants », c'est parce que leur dénégation ne met pas en cause l'existence même de Dieu : le *Qur'ān* explique qu'ils reconnaissent le Dieu créateur de l'univers, maître des cieux et des océans, mais ne lui vouent aucun culte. Leur culte fait l'impasse sur un Dieu pourtant reconnu. Ils préfèrent adorer leurs divinités « *en place de Dieu* ». L'exclusion, l'absence organisée de Dieu dans la liturgie et les cultes païens, voilà l'essence du *shirk*. Dans *Al-An,ām*, on peut même lire que les Arabes cédaient bien une partie de leurs primeurs et de leurs prémices en sacrifice à Dieu, sauf que cette offrande ne « *parvenait pas jusqu'à Lui* ».

La notion d'association, adoptée par le Livre et réitérée surtout durant la troisième période, consiste donc à ajouter ou « associer » à Dieu d'autres divinités considérées comme égales. Soit : Allāh est un dieu, mais nos divinités le sont aussi et partagent leur déité avec Allāh. Pour autant, le panthéon qurayshite a-t-il évolué ? La pensée religieuse de Quraysh s'est-elle infléchie sous l'impact coranique ? Le *Qur'ān* se pose en effet comme une récitation (*dhikr*), un rappel du Dieu oublié (« *ils ont oublié Dieu* », IX, 67). C'est cette distraction coupable de Quraysh qui l'a conduite à procéder à une sorte de bricolage religieux où ses divinités étaient considérées comme les filles de Dieu, et assimilées ainsi aux anges. Cette reconfiguration du panthéon qurayshite fut sans doute l'ultime tentative pour sauver le culte existant, menacé de déréliction et d'extinction. Pourtant, les associants n'iront pas jusqu'à consacrer une partie de leur culte à Dieu. Ils en sont incapables dans la mesure où leur liturgie est fixée,

inamovible.

Rappelons que le *Qur'ān* a exigé au départ l'adoration du « seigneur de la Maison », sans le nommer. Il en dévoilera le nom plus tard. Rappelons également que, pour les Qurayshites, le dieu du *Bayt* n'était pas Dieu/Allāh. L'identification entre Dieu et le « seigneur de la Maison » est une idée coranique qui sera approfondie durant la troisième période, puis à Médine. La réponse à la prétention selon laquelle les divinités seraient filles de Dieu, que l'on trouve dans la sourate L'Étoile et avant, est purement discursive – et pour tout dire peu convaincante. On sait que les Qurayshites préféraient les mâles aux femelles. Qu'est-ce qui les aurait amenés à attribuer à Dieu ce qu'ils appréhendaient pour eux-mêmes ? « *Quel partage inégal cela ferait* », dit le *Qur'ān* (L'Étoile, LIII, 22). Doit-on comprendre qu'il aurait été plus acceptable de voir en Dieu le père de divinités mâles comme Sa,d, Sawa,, etc. ? L'identité de Dieu telle qu'elle est affirmée dans *Al-Ikhlāṣ* (La Religion foncière, CXII, 3-4) – « *qui n'engendra ni ne fut engendré et de qui n'est l'égal pas un* » – est autrement pertinente.

L'argument selon lequel l'association d'autres divinités à Dieu perturbe l'ordre universel n'est guère probant non plus. L'expérience passée des hommes prouve qu'une hiérarchisation du divin n'est pas toujours synonyme de désordre, que certaines formes de coexistence entre les dieux peuvent remplir des fonctions spécifiques. Mais le monothéisme a introduit la nouveauté radicale de la foi, de l'appel éthique et de la dimension métaphysique, d'où un puissant sentiment de vérité. Et il n'y a aucun parallèle à faire entre l'ordre du divin et la vie des hommes. C'est pourquoi le *Qur'ān* exige que l'on croie en l'unicité de Dieu, que toute adoration lui soit exclusivement vouée. C'est la définition même du « *Ikhlāṣ* » (la religion foncière).

Le Prophète ne tergiverse pas sur l'unicité. Et le *Qur'ān* la prouve par le raisonnement en la rapportant à l'idée de création : celle de l'univers et celle de l'homme. L'ordre de l'univers lui-même ainsi que les bienfaits que Dieu ne cesse de dispenser aux hommes sont d'autres manifestations de l'unicité. Ce raisonnement n'est pas hypothético-déductif au sens philosophique, mais dialectique au sens kantien. L'idée de création est affirmée d'emblée, dès la première sourate, celle du *Alaḳ* (L'Accrochement, XCVI). Elle prendra de l'ampleur lors de la deuxième période, et davantage encore dans la troisième, au plus chaud de la polémique. On peut renvoyer à cet égard à un long passage de la sourate *Al-Naḥl* (Les Abeilles, XVI), que certains rapprochent du psaume 104. En fait, ce dernier texte est centré sur la prière et les louanges, et nullement destiné à raisonner ni à convaincre. Plus généralement, les écrits

judéo-chrétiens procèdent par certification : Dieu a fait ceci, il nous a gratifiés de cela – et d'égrener gratitude et louanges. L'existence de Dieu est axiomatique, nul besoin de la prouver. Le *Qur'ān* reprend parfois à son compte ce ton péremptoire, mais c'est le penchant argumentatif qui domine. Il tend à prouver l'existence d'un créateur unique parce qu'il s'adresse à des païens. Dans cette tension, les postures rationalistes, contemplatives et réflexives s'entremêlent.

Muḥammad est incontestablement passé par l'expérience de l'étonnement métaphysique : qu'est-ce qui fait que ce monde existe ? Comment la vie a-t-elle commencé ? Comment l'univers s'est-il constitué ? Telle est sa posture contemplative, qui n'est pas celle du bouddhiste. Les métaphores coraniques autour de la pluie et de la reviviscence des terres mortes, dont on sait la prégnance dans le rituel du pèlerinage arabe, ne visent pas à autre chose. Le *Qur'ān* tend ainsi à conjuguer l'autorité de la Révélation avec la force de la raison dialectique.

L'étonnement face aux phénomènes de la nature et face à la destinée humaine, qui affleure dans plusieurs sourates, est toujours suivi par le recours à la sagesse et à la puissance divines, qui sont au principe de toutes choses. Le questionnement métaphysique qui court tout au long du texte est aussitôt court-circuité par l'attestation du credo religieux. C'est que le message s'adressait à un peuple de païens qui ne se posait pas ces questions-là ; à un peuple qui se cramponnait à ses idoles terrestres fonctionnelles et utiles pour cimenter la vie collective. Cette religiosité primaire était d'autant plus prégnante qu'elle était héritée des temps les plus reculés.

Le *Qur'ān* demeure cependant un texte religieux dont le souci premier est d'ancrer l'idée de Dieu, mais aussi d'inviter à l'adorer et à s'acquitter des obligations qu'il prescrit. Le Dieu du *Qur'ān* se mêle de près aux affaires humaines. Ce n'est pas un dieu distant qui se serait éloigné des affaires de ce monde sitôt son œuvre de création accomplie selon un principe immuable. Ce n'est pas Brahma, le dieu indien. Ce n'est pas non plus le dieu horloger ou architecte des Lumières européennes, ni celui des sciences naturelles modernes (Newton). L'islam est une religion, non une philosophie. Il vise à supplanter la religion archaïque. La nature du Dieu de l'islam, du judaïsme et du christianisme est proche de la nature humaine, il s'y montre tour à tour colérique, jaloux, enclin au pardon et à la clémence, et toujours roi du monde et du jour de l'allégeance (*yawm al-dīn*). La volonté de Dieu apparaît largement comme arbitraire.

Plus que tous les autres livres religieux, le *Qur'ān* décrit un Dieu transcendant dont l'identité entourée de mystère échappe à notre connaissance. Un Dieu

invisible qui ne ressemble à rien ni à personne. Plus transcendant que jamais, ce Dieu n'est évoqué à la fin de la phase médinoise qu'avec force métaphores, comme on peut le voir dans la sourate *Al-Nūr* (La Lumière, XXIV) ou dans le verset dit du Siège (*Al-Baqara*, La Vache, II, 225). C'est ce qui explique les débats autour de l'essence de Dieu et de l'essence du *Qur'ān* qui ont hanté la pensée islamique à l'âge classique. De tous les textes, le *Qur'ān* est l'hymne le plus grandiose à la gloire du Dieu créateur, mariant le style lyrique et la poésie avec l'expression rationaliste. La pédagogie coranique elle-même consiste à réitérer, avec toujours plus de force, la même thématique pour aboutir progressivement au dévoilement de la nature divine, celle d'un Dieu omnipotent et terrible. C'est une conscience aiguë de cette nature qui est à l'origine du rejet de la trinité chrétienne : Dieu ne peut engendrer comme un simple mortel ; il ne peut s'incarner ; et, par-dessus tout, il est la grande énergie à l'origine de ce vaste monde, de ce monde infini. Ainsi la désignation *Raḥmān*, qui réfère à Dieu le Père chez les chrétiens, signifie-t-elle Dieu l'unique dans le langage coranique.

À mon sens, ces idées ne sont pas issues du milieu mecquois, ni générées *a contrario* par le refus qurayshite. Elles constituent dès l'origine l'essence de la vision muḥammadienne et coranique. Elles se sont déployées et densifiées par la suite, au fur et à mesure que Quraysh se crispait sur ses dénégations et que la controverse redoublait de virulence. À dire vrai, le Livre saint l'affirme : les Qurayshites n'étaient pas prêts de se convertir, Muḥammad se fût-il mis à accomplir les plus grands miracles. Ils ne croiraient qu'au dernier jour, lorsque le châtiment suprême se profilerait devant leurs yeux. L'effort de démonstration et de conviction à destination des infidèles était donc vain. Les preuves coraniques s'adressaient davantage aux croyants et exprimaient surtout le credo du Prophète et la colère de Dieu.

Les idées recelées par le *Qur'ān* constituent la part la plus importante de la Prédication muḥammadienne. Le *Qur'ān* en lui-même est l'apport essentiel de Muḥammad. On y trouve un discours sur le discours pétri de vénération. Métadiscours sur une métahistoire, le *Qur'ān* se confond avec la Prédication et transcende l'environnement qui a présidé à son élaboration.

Ce qui demeure dans l'histoire, ce sont les conditions d'émergence des idées et les modalités évolutives de leur expression, c'est-à-dire la manière dont la pensée prophétique est venue au monde et la mise en forme, étape par étape, de la Révélation. On ne saurait trop le répéter : l'ancrage historique, ce lien entre le Prophète et son milieu réel, importe peu, par la suite, pour le croyant, dans sa lecture du texte saint. À ses yeux, toute parole coranique pèse d'un poids

immense, même quand son sens lui échappe. Il lit avec les yeux de l'homme pieux, plein de foi et de religiosité, et non avec ceux, plus distants, de l'historien.

Le texte coranique échappe constamment à l'histoire profane, laquelle ne cesse pourtant de le rattraper. S'agissant des rapports tendus avec ceux qu'il désigne comme dénégateurs, puis comme associants, on peut s'étonner que le *Qur'ān* expose leurs thèses. Serait-ce afin de mieux les réfuter ? C'est ce que l'on constate effectivement. Vu sous cet angle, le *Qur'ān* nous livre une chronique fugitive de l'immédiat. Car il ne s'y attarde guère : juste le temps de puiser dans les faits de quoi illustrer les maximes profondes qui en constituent la trame. Reste que la consignation de l'opinion des infidèles dans le texte coranique prouve sa véracité historique. D'ailleurs, même après la fin du conflit et l'instauration de la concorde, et lors de la recension de la Vulgate, ces opinions ont été maintenues telles quelles.

Les termes de la controverse tels qu'ils sont exposés dans le *Qur'ān* renseignent l'historien sur les idées de Quraysh, et l'on s'aperçoit très vite que l'argumentaire qurayshite n'était pas toujours léger. À titre d'exemple, les Qurayshites ne croyaient pas à la résurrection des corps que le temps aurait anéantis¹¹. Pour eux, la mort était le néant définitif. Au lieu que le *Qur'ān* professe que Dieu a la faculté de redonner vie aux morts et de reconstituer les corps désagrégés¹².

L'attachement des Qurayshites à la religion de leurs ancêtres procède d'une posture identitaire : le culte ancestral était constitutif du groupe. Tout écart par rapport à cette identité les exposait aux menées d'un voisinage hostile. Autrement dit, ils risquaient de perdre l'immunité du *Ḥaram* et de tomber sous la coupe des Bédouins des alentours : « *Ils disent : si nous suivions avec toi la Direction, nous serions spoliés de notre terre* » (XXVIII, 57). Muḥammad ne fut pas le seul prophète à qui on reprocha de s'attaquer au culte ancestral. On peut lire dans *La Vie de Mani*¹³ que la propre communauté du prophète gnostique, les *Mughtasila*, lui en voulait parce qu'il avait enfreint la coutume et la religion des ancêtres.

Toute religion est constitutive de l'identité de la société de ses fidèles. Le grand scandale de l'islam, c'était d'être porteur, aux yeux de Quraysh, d'un projet de rénovation radicale et de rupture identitaire. Et c'était effectivement le cas. La nouvelle religion voulait renverser le système de valeurs, les croyances, les coutumes, tout l'ordre social existant. Le saut vers l'inconnu que la Prédication leur proposait, les Qurayshites en avaient clairement conscience et n'en voulaient

surtout pas. Les institutions sociales, la cohérence politique, dans les sociétés archaïques comme celle de Quraysh, reposaient sur le religieux. Fustel de Coulanges l'a bien montré à propos de la cité romaine originelle, et Louis Gernet, à propos de la Grèce archaïque, comme nous l'avons rappelé plus haut.

Le respect des Qurayshites pour leurs ancêtres confinait à l'adoration religieuse : « *Après vous être acquittés de vos rites, rappelez le nom de Dieu comme vous faites de celui de vos ancêtres, voire d'un rappel plus intense* », dit le *Qur'ān* (*Al-Baqara*, La Vache, II, 200). Celui-ci dit aussi des Qurayshites qu'ils étaient dans l'égarément, ce qui était de nature à écorcher leur susceptibilité. Toujours selon le texte coranique, leur réplique était : puisque Dieu le pouvait, que n'a-t-il guidé nos ancêtres à sa voie ? L'argument, on ne peut que le constater, ne manquait pas de pertinence.

Le *Qur'ān* cite enfin le *mala'* (conseil) qurayshite « Soyons patients pour nos dieux ». Il faut entendre par là : rester fidèles aux divinités malgré les attaques du *Qur'ān*. Quraysh était en effet convaincue que ses croyances étaient victimes d'une tentative résolue d'éradication. Elle considérait qu'elle était victime d'une agression caractérisée et que son réflexe de sauvegarde de ses idoles relevait de la légitime défense. La tradition islamique, comme toute histoire de vainqueurs, a tendance à rabaisser les Qurayshites et à donner d'eux une image défavorable. En fait, La Mecque était en butte à une grande subversion, du moins est-ce ainsi qu'elle ressentait les choses, et elle vivait par là un formidable drame. Le *Qur'ān* lui-même semble tenir compte de la cohérence de la position mecquoise : l'évocation de l'attachement des Qurayshites à la religion de leurs ancêtres et leur « patience » pour la sauvegarder n'est accompagnée d'aucune critique. Elle est rapportée en toute objectivité : voilà leur opinion telle qu'ils l'exprimaient. L'impression qui prévaut à cette lecture est que le conflit mettait face à face une vérité transcendante et un vécu terrestre lesté des atavismes de l'histoire.

Le reproche coranique le plus grave porte sur le déni des signes de Dieu. Ces signes (*āyāt*) disséminés dans la vaste nature sont autant de preuves de son existence. Les versets coraniques sont des signes encore plus probants, parce qu'ils sont la parole de Dieu descendue sur terre. Le grand tort de Quraysh est de n'avoir pas saisi le sens et la gravité de l'affaire, se rendant ainsi coupable d'un double déni : celui des signes du monde et celui des signes de la Révélation. Les deux types de *āyāt* se rejoignent finalement en ce qu'ils procèdent et témoignent de Dieu. Ils sont ses seules manifestations ici-bas ; le seul moyen de s'en approcher est de croire en ses créatures, en ses œuvres et aussi en sa Révélation. Être invisible à notre regard, Dieu doit être cru de par son absence même (*bi-l-*

ghayb), et non par sa présence visible (*bi-sh-shahāda*). L'homme ne pourra le voir que dans l'au-delà, seul monde vrai, alors que le nôtre est un temps artificiel que Dieu a voulu pour éprouver les hommes. La dénégation de l'au-delà s'assimile ainsi à un refus de la rencontre avec Dieu, qui est le principe même de l'existence et son idéal suprême.

La controverse oppose donc deux professions de foi. D'un côté, une foi vigoureuse et raffinée en la vérité qui passe l'entendement humain, ouvrant sur un horizon si étendu qu'il en est terrifiant – un horizon pour ainsi dire abyssal. En face, une pensée authentique et rationnelle, mais enserrée dans sa finitude et fragile comme l'humanité elle-même. Les *ashrāf* de Quraysh, dénégateurs et croyants confondus, ont été pris de court par le discours coranique, par les questions terribles qu'il venait poser à l'âme humaine et qu'il n'a cessé de poser depuis lors. Ni les uns ni les autres n'avaient envie de pénétrer les abîmes surhumains sur lesquels ouvrent ces questions. Les hommes, les Qurayshites comme les autres, ne pouvaient les éluder indéfiniment, à moins de se soumettre, de faire confiance – c'est la définition même de l'islam – ou de s'enfoncer dans la dénégation. Dans un cas comme dans l'autre, les hommes se dérobent et se protègent. Le consentement, c'est la reddition face à l'éclatante vérité ; la dénégation, c'est le refus de cette vérité au nom de la simplicité de la vie humaine, le rejet de l'à-venir au nom du présent, et de l'outre-monde au nom du monde observable.

Les chefs de Quraysh étaient tout aussi sérieux lorsqu'ils taxaient le Prophète de sorcellerie, de folie et même de poésie. Proférées par des hommes incrédules, ces imputations n'étaient pas des insultes ni de vulgaires injures. Il était impossible aux Qurayshites de juger le Prophète en fonction d'autres critères que les leurs, d'autres normes que celles de leur structure mentale. Muḥammad était fou parce que possédé par les génies (*Jinn*) qui lui susurraient sa prétendue Révélation. Il était poète parce que le *Qur'ān* était d'un lyrisme tel que seul un poète pouvait le prononcer. Il était sorcier parce que seul un sorcier pouvait annoncer la résurrection et le Châtiment ici-bas et dans l'au-delà. Qui d'autre pouvait imaginer un monde magique peuplé d'hommes ressuscités ?

Plus grave est l'imputation de mensonge. Pour Quraysh, Muḥammad, « instruit » par d'autres qui lui dictaient sa prétendue science, se répandait en menteries sur le compte de Dieu.

Enfin, les Qurayshites sommaient le Prophète d'apporter des signes miraculeux. À ce niveau, la controverse et le débat étaient faussés, l'argumentation cédait la place à l'accusation et aux interprétations tendancieuses

du phénomène coranique.

Le *Qur'ān* réplique pied à pied à ces accusations blessantes pour le Prophète. Mentir sur le compte de Dieu était un acte gravissime. Le Prophète ne pouvait non plus accepter d'être assimilé à cette catégorie d'hommes de mauvaise foi que sont les poètes, qui « *disent ce qu'ils ne font pas* » (*Al-Shu,arā'*, Les Poètes, XXVI, 226). Enfin, il ne pouvait avoir été instruit par un étranger, alors que le *Qur'ān* est dit en une langue arabe limpide. Ces réponses sont adressées avant tout à ceux parmi les accusateurs qui ne reculaient pas, parfois, devant les imputations les plus vulgaires. En effet, l'attitude dénégatrice semble être tiraillée entre deux types de discours : le discours argumenté, rationnel et serein, et celui du refus brutal et sarcastique.

Il est en effet question, dans le *Qur'ān*, de l'ironie à l'encontre du Prophète. De quoi s'agit-il ? L'ironie n'est pas à mettre sur le même plan que l'agression prenant pour cible certains croyants qui ont « souffert en Dieu » (*Al-,Ankabūt*, L'Araignée, XXIX, 10) et dont le Prophète sera victime à Médine de la part des juifs. Elle n'intervient pas non plus comme un procédé discursif lors des controverses (sur le culte ancestral, etc.) ou pour illustrer les dénégations (les imputations de folie, etc.). Le déni pouvait certes se confondre avec elle lorsque le but recherché était de rabaisser le message en faisant feu de tout bois.

Cette notion d'ironie inclut la raillerie dévalorisante, recours des « ignorants », comme les appelle le *Qur'ān*, ceux qui se gaussaient de l'au-delà « *au lieu de pleurer* » (*Al-Najm*, L'Étoile, LIII, 60). Même lorsqu'ils faisaient mine d'argumenter, leurs propos n'étaient que railleries. La sourate *Al-Naḥl* (Les Abeilles, XVI) y fait allusion dans les versets 34 et 35 : « *... de sorte que les rattrapa la méchanceté de leurs actions ; les assiégea cela même dont ils s'étaient raillés* » ; « *Les associants disent encore : "Si Dieu l'avait voulu, nous n'aurions rien adoré que Lui, nous ni nos pères, non plus que nous n'aurions sans Lui rien interdit."* Ainsi leurs devanciers s'étaient-ils comportés. Mais quoi ! Incombe-t-il aux envoyés rien d'autre que la communication explicite ? » Il nous est difficile, ici, de dire si le *Qur'ān* visait des railleurs invétérés, des associants plus sérieux, ou les deux à la fois.

Ailleurs, le texte coranique cite des formes de dérision et de mépris caractérisés : « *Quand ils te voient, ils ne font que te prendre en dérision : "Est-ce bien là celui que Dieu nous dépêche comme Envoyé ? De peu s'en serait fallu qu'il ne nous égarât de nos dieux si nous n'avions été pour eux patients."* – *Ils sauront, quand ils verront le tourment, qui se sera le plus égaré du chemin* » (*Al-Furqān*, Le Critère, XXV, 41 et 42). Il se peut que le discours

incriminé ait été celui du *mala'*, mais la violence de la dérision incline à penser que les auteurs sont des *sufahā'* manipulés par les chefs de clan : ce prétendu envoyé de Dieu est décidément peu de chose ; Dieu n'avait-il trouvé personne d'autre à leur dépêcher que cet homme qui n'hésite pas à s'en prendre aux dieux ? Il aurait même failli détourner les « fidèles » de leur adoration, n'eussent été leur patience et leur attachement à ces divinités.

Dans un verset plus ancien, les dénégateurs se demandaient pourquoi Dieu n'avait pas choisi un « *grand des deux cités* » (*Al-Zukhruf*, Les Enjolivures, XLIII, 31). La morgue aristocratique stigmatise ici la condition sociale modeste d'un Prophète qui déambule dans les foires comme tout un chacun, alors qu'il se prétend porteur d'un message du créateur de l'univers.

Voilà l'essence de l'ironie : elle visait à dénoncer ou à couvrir de ridicule quelqu'un qui prétendait à une haute destinée. Il s'agissait de rendre risible, à force de moqueries agressives, la distance qui sépare le prétendant de sa prétention – en l'occurrence, la réalité observable de la mission fictive que le Prophète prétend assumer. Cette mission était d'autant moins crédible qu'elle annonçait des tourments si lointains et si invraisemblables qu'elle ne pouvait susciter l'adhésion. Lorsque les dénégateurs mettaient Muḥammad au défi de prouver par des miracles la véracité de son message, comme l'avaient fait les prophètes plus anciens, assistés par une intervention divine directe, il s'agissait tantôt de sommations, tantôt de vulgaires sarcasmes. Lorsque le *Qur'ān* cite ceux qui demandaient au Prophète de leur « *amener Dieu et les anges par légion* » (*Al-Isrā'*, Le trajet nocturne, XVII, 92), entre autres extravagances mentionnées dans les versets successifs, la posture sarcastique est évidente.

En définitive, le compte rendu de l'attitude et des positions qurayshites telles qu'on peut les lire dans le *Qur'ān* de la première et de la deuxième période ne laissent aucun doute au lecteur : Quraysh était imperméable à l'islam. La rupture était totale et irréversiblement consommée, malgré, çà et là, des allusions à quelques tentatives de conciliation¹⁴. Cela signifie que toute la rhétorique et toute la dialectique coraniques étaient vaines. Ni les chefs de Quraysh ni leurs partisans n'étaient prêts à entrer en islam. La Prédication n'avait aucune chance en ces lieux où elle butait systématiquement sur le refus obtus de Quraysh, selon le mot du *Qur'ān* (*ta, annut*).

Avec le recul, ce tableau ne laisse pas d'étonner, quand on sait que La Mecque et tout le Ḥijāz se sont massivement convertis en l'an 10 de l'Hégire et que l'islam s'est rapidement répandu dans la majeure partie de la péninsule. Il est vrai

qu'entre-temps il y eut l'aventure médinoise, dans une tout autre conjoncture, où le Prophète fit montre d'une capacité politique exceptionnelle.

1. Nous nous sommes appuyé principalement sur le livre de Nöldeke : *Geschichte des Koran*, Leipzig, 1909, trad. par Georges Tamer, *Tārīkh al-Qur'ān*, Beyrouth, 2004, et secondairement sur la traduction du *Qur'ān* par Blachère.

2. Al-Şuyūṭī, *Al-Itqān fī ulūm al-qur'ān*, Beyrouth, 1988.

3. Nöldeke, *op. cit.*, p. XXXVI.

4. R. Blachère, *Le Coran*, II, *passim*, surtout pp. 1-8.

5. R. Blachère, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 7.

6. Il se peut que « *mujrimīn* » doive être traduit par « douteurs » et non par « criminels » : « *lā jarama* », dans le *Qur'ān*, signifie « pas de doute ».

7. R. Blachère, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 132.

8. Sourate *Al-A,rāf* (Redans), du verset 43 au verset 50, et en plusieurs endroits du *Qur'ān* de la troisième période mecquoise.

9. R. Blachère, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 133.

10. *Al-Nisā'* (Les Femmes), 48 et 116.

11. *Al-Jāthya* (Assise sur les talons), 24.

12. *Yāsīn*, 78.

13. *Histoire des religions*, II, pp. 532-533.

14. *Sīra*, pp. 99-100.

Chapitre VII

Analyse critique des ouvrages de *Sīra*, de *Ansāb* et de *Tārīkh*

Analyse des *Sīra*-s

Nous avons puisé nos informations sur la Prédication muḥammadienne à La Mecque avant tout dans le texte coranique, qui en restitue le contenu tout au long des trois périodes mecquoises. Les inflexions lexicales, les changements de ton et de style du *Qur'ān* reflètent l'évolution de cette Prédication. Outre le Livre saint, nous disposons, pour la phase mecquoise, de quatre grandes sources : la *Sīra* d'Ibn Ishāq, les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa,d, les *Ansāb al-Ashrāf* de Balādhurī et le *Tārīkh* de Ṭabarī, qui remontent par ordre chronologique à la période allant de la première moitié du II^e siècle H. à la seconde moitié du III^e siècle H.

Ces sources ont consigné des récits oraux ainsi que des fragments d'écrits ultérieurs dont la plus grande partie a été perdue. Ibn Sa,d s'appuie sur la *Sīra* et sur un ouvrage de *Ṭabaqāt* perdu du même Wāqidī, tout en puisant aussi sa matière chez Ibn Ishāq, Mūsa b. ,Uqba et Abū Ma,shar. Quant à Balādhurī, il rapporte les récits qu'Ibn Sa,d a recueillis directement de Wāqidī ou en compilant ses écrits. Le même Balādhurī reprend aussi Ibn Ishāq, Ibn al-Kalbī, Haytham b. ,Adīyy, Madā'inī, Ibn Udd et d'autres. Ṭabarī, pour sa part, rapporte en particulier les traditions de Wāqidī et d'Ibn Ishāq, sans passer par la version remaniée d'Ibn Hishām. Dans son *Tārīkh* (Histoire), comme dans son *Tafsīr* (Exégèse, Commentaire), Ṭabarī fournit ainsi des renseignements exhaustifs sur l'épisode des *gharānīq*, tiré *in extenso* de l'épître de ,Urwa à ,Abd al-Malik, document précieux entre tous.

Ces sources mises bout à bout forment une matière première, un corpus d'informations brutes sur une période obscure où l'histoire se mêle aux légendes, contrairement à la période médinoise, tumultueuse, dont les événements et les

acteurs nous sont mieux connus. Les récits fictifs concernent d'abord les débuts de la Révélation. On pouvait s'y attendre en raison de la part de surnaturel et d'extraordinaire qui s'y rattache. Mais l'imagination s'empare également de certains moments et événements de la Prédication en milieu mecquois. Cela est d'abord dû à la distance qui sépare les récits transmis surtout par des Médinois du 1^{er} siècle de la Prédication primitive à La Mecque. Nous avons vu par ailleurs que le souci d'histoire chez les savants de ce 1^{er} siècle l'emportait sur le souci religieux. Enfin, Umar lui-même a favorisé la geste médinoise en décrétant que la participation à *Badr* était le point de départ de la précellence en islam.

La matière dont nous disposons est donc entachée de confusions et d'une propension à la légende. La datation des événements, parfois leur réalité même, sont sujettes à caution : l'incertitude entoure les noms des compagnons et des grands opposants, la persécution des *mustaḍ,afīn* (les plus faibles et les plus pauvres parmi les croyants), l'exode en Abyssinie, le rôle protecteur de Abū Ṭālib, l'épisode du boycott des Banū Hāshim, le voyage à Ṭā'if, l'émigration à Médine, l'histoire de la caverne de Thawr, *etc.* Un pan entier de l'imaginaire islamique entériné par les écrits orientalistes peut ainsi être mis en cause.

Il s'agit là des jalons essentiels qui scandent la première phase de la Prophétie et dont on ne trouve pas *a priori* d'échos dans le *Qur'ān*, contrairement aux événements médinois. Le paradoxe est d'autant plus frappant que le *Qur'ān* mecquois est quantitativement beaucoup plus important que le médinois. Ce dernier contient de nombreuses allusions aux événements, parfois des relations précises : *Badr*, *Uḥud*, *al-Khandaq*, l'épisode des hypocrites, les tensions avec les juifs ou les *Badw*, les nouvelles lois édictées à Médine, la conquête de La Mecque, Ḥunayn.

Durant la phase médinoise, le cours de l'histoire va s'accélérer et imprégner le texte coranique : une histoire terrestre emplissant un livre céleste. Le problème se pose en revanche pour la période mecquoise : le *Qur'ān* est muet – en tout cas non explicite – sur des événements relatés par la *Sīra* et dont une grande partie ressortit aux fables et aux contes. Ibn Ishāq a beau citer le *Qur'ān*, ses extraits ne collent pas toujours aux événements évoqués. Le constat est incontournable : nous ne disposons pas, dans le texte coranique, pourtant contemporain des événements, de preuves corroborant les récits relatés par la *Sīra* : aucune évocation de l'exode en Abyssinie, du boycott des Banū Hāshim, du voyage à Ṭā'if, des prêches dans les milieux bédouins. Aucun nom de compagnon n'est cité. Le *Qur'ān* nous renseigne juste sur l'évolution de la Prédication et de l'opposition. En soi, ces renseignements sont certes de la plus haute importance.

On peut y ajouter les quelques noms allusivement suggérés et que les ouvrages de *Asbāb al-nuzūl*¹ ont essayé de décrypter.

Est-ce à dire que tout ce qui est rapporté par la *Sīra* n'a aucun fondement réel ? L'historien exigeant, soupçonneux par vocation, peut aller dans ce sens et se contenter de l'analyse de la pensée coranique mecquoise et de la riche controverse rapportée par le *Qur'ān*. Je persiste néanmoins à croire qu'on ne peut mettre en cause l'intégralité de la matière de la *Sīra* sans au préalable la passer au crible de la critique. Il est tout aussi gratuit de tout rejeter que de tout accréditer. Même si la part légendaire est avérée, cela n'exclut pas le noyau de vérité qui gît au cœur du récit. Les mythes et légendes sont ainsi faits qu'ils recèlent toujours du sens.

Il m'apparaît d'emblée que les *Sīra*-s, à partir d'Ibn Ishāq (Ibn Sa,d, Balādhurī, Ṭabarī) et avant lui (Zuhrī, ,Urwa), ont tenté de combler les lacunes d'une histoire qui leur échappait. L'immense effort déployé à cet effet est digne d'admiration. Il vise à insérer l'activité prophétique à La Mecque dans une trame historique ou, comme le fait Ibn Sa,d, à lui conférer un ordonnancement chronologique. En résulte un récit structuré, cohérent et en apparence crédible. Aussi bien les auteurs musulmans que les orientalistes l'ont, pour cette raison, repris à leur compte. Par ailleurs, les auteurs de la *Sīra* étaient dotés d'un sens historique qui est également à l'œuvre chez les *Ikhbāriyyūn* dans leur narration des événements politiques du 1^{er} siècle. À n'en pas douter, ils étaient à la recherche de la vérité historique. Ils recouraient souvent à des recoupements dans leurs propres sources en s'efforçant à chaque fois d'atteindre ce qu'ils appelaient « la chose sûre » (« *aththabt ,indanā* »).

Que Zuhrī ait fixé le cadre historique, comme l'affirme A. Douri – du reste sans preuves suffisantes –, ou qu'Ibn Ishāq en ait précisé les contours, toujours est-il que le moment religieux et historique fondateur où l'action du Prophète a pu se déployer, et sa personnalité s'affirmer, devient tangible. Ce moment est décisif et nécessaire pour comprendre la formation de l'islam. Il est significatif que plus les sources sont anciennes, plus elles semblent véridiques : les récits transmis directement de ,Urwa, si rares qu'ils soient, constituent de ce point de vue les sources les plus précises.

Tous ces matériaux appellent cependant une lecture critique pour nous permettre d'approcher autant que faire se peut la vérité historique. Les ouvrages de *Sīra*-s convergent sur l'essentiel, les plus récents reprenant les plus anciens, avec des divergences sur certains points.

La *Sīra* d'Ibn Ishāq constitue la composition la plus ancienne. Par hypothèse, elle serait la plus proche de la vérité, même si la trame en est parfois décousue. Ce caractère brouillon est même symptomatique de l'ancienneté du travail et de sa proximité d'avec les origines. Des auteurs plus tardifs, comme Wāqidī, par exemple – qui dans ses *Maghāzī* reprend Ibn Ishāq sans le citer –, étaient eux aussi à même de restituer une image crédible de l'atmosphère originale. Des ouvrages comme ceux d'Ibn Sa'd ou de Balādhurī dénotent un sens critique et un souci de rigueur incontestables. Il importe donc de procéder à des recoupements entre les écrits les plus anciens et les plus récents, les deux types se rapportant au même contexte épistémologique. Les traits culturels dominant aux II^e et III^e siècles procèdent en effet d'une même *épistémè* intimement liée aux origines. À la fois critiques et compréhensives, les sources biographiques traduisent cette proximité.

Il n'est d'autre méthode, pour l'historien, que la compulsion critique de ces sources pour explorer la période mecquoise. La narration historique usuelle est de toute façon impossible ici.

Lecture critique d'Ibn Ishāq

Les développements de la *Sīra* d'Ibn Ishāq consacrés à La Mecque peuvent être décomposés en dix-neuf parties allant des débuts de la Révélation jusqu'au voyage à Ṭā'if, ou vingt parties si l'on y adjoint les deux *aqaba*-s. Les informations les plus utiles dans ce corpus ont d'abord trait aux listes des croyants, des tout premiers jusqu'aux émigrés d'Abyssinie. Les données sur la réception du message par Quraysh sont tout aussi importantes. Le tout est rapporté avec un luxe de détails, émaillé de poèmes et de récits interminables.

La première période de la Prédication

Ibn Ishāq relate d'abord la conversion très précoce de Khadīja, puis celles de ,Alī et de Zayd b. Ḥāritha. Après une digression sur l'institution de la prière, il enchaîne sur l'islamisation d'Abū Bakr qui s'était mis aussitôt à prêcher parmi les siens et à convertir ceux qui lui faisaient confiance. Même si le ralliement d'Abū

Bakr était « semi-public », l'islam lui doit la conversion des premiers parmi les précurseurs : ,Uthmān, al-Zubayr, ,Abd al-Raḥmān b. ,Awf, Sa,d b. Abī Waqqāṣ, Ṭalḥa b. ,Ubayd Allāh. « *Il les a conduits à l'Envoyé de Dieu*² », lit-on dans la *Sīra*. Le premier cercle était composé des huit personnes – sans compter Khadīja – qui vont former le conseil de *Shūrā* après l'attentat contre ,Umar.

La *Sīra* égrène ensuite la conversion de groupes des autres précurseurs, vague après vague, sans préciser les dates. Chaque évocation est introduite par un bref : « *Ibn Ishāq a dit...* », sans chaîne de transmission à l'appui. Parmi les premiers croyants sont mentionnés des individus, des couples, des familles entières. Ibn Ishāq ne précise pas si c'était Abū Bakr qui les avait amenés à l'islam, comme si le rôle de ce dernier était clos. Nulle explication non plus sur les modalités, la raison et la date de ces conversions. Contrairement à ce qu'il fera par la suite, Ibn Ishāq ne procède pas ici à un comptage. On peut cependant estimer que le nombre des premiers convertis s'élevait à quarante-quatre personnes en sus des huit premiers, soit cinquante-deux, femmes et enfants compris³. Notons qu'il n'est fait mention dans cette partie ni de Prédication souterraine, ni de la maison d'al-Arqam, ni d'une phase de clandestinité qui aurait duré trois ans. Il n'est à aucun moment question des moyens utilisés, ni du degré de diffusion de la Prédication. Le lecteur voit défiler une liste brute de noms, ce qui paraît en définitive un gage de véracité : les carences et incertitudes sur les événements valent mieux, pour l'historien, que les détails qui vont enjoliver les récits biographiques à des époques plus tardives.

Sur les débuts de la Prédication, nous ne savons pas grand-chose, hormis les noms des gens qui vont rester fidèles à leur nouvelle foi. Tout compte fait, la liste des précurseurs n'est ni longue ni courte. Je ne pense pas que l'islam se soit « *répandu dans les clans*⁴ », comme le prétend plus loin Ibn Ishāq lui-même. Ce premier noyau ne se confond pas avec le groupe des émigrants en Abyssinie (quatre-vingt-trois personnes), si l'on met à part ceux qui sont restés à demeure ou ceux qui se sont rétractés lors de la *fitna*. Et à supposer même que la Prédication se soit déroulée dans le secret avant la proclamation publique, ce prélude n'a en aucun cas duré trois ans.

Le premier groupe s'est formé en l'an I du message, voire un peu plus tard, soit durant la première moitié de la première période coranique, avant la sourate L'Étoile : période au cours de laquelle le texte est centré sur la critique de l'enrichissement et de l'égoïsme, sur les principes éthiques, sur la menace du jugement dernier, et contient une esquisse de la figure de Dieu en tant que

« seigneur de cette Maison ». En somme, cet islam premier, en cours de constitution, présente encore des contours assez flous.

Ibn Ishāq aborde ensuite une seconde séquence d'une importance capitale : celle de la montée des tensions. L'exposé est ici ponctué de questionnements. La concision du propos est elle-même significative. Allant à l'essentiel, Ibn Ishāq rapporte toutefois une série d'événements majeurs ; ainsi, écrit-il : 1 – « *Les gens sont ensuite entrés dans l'islam par vagues ; La Mecque bruissait de rumeurs et de discussions sur l'islam.* » Que signifie ce « constat » ? Que l'islam comptait cent, deux cents adeptes ? Qu'il était devenu un phénomène de société, en mesure de se rallier tout Quraysh ?

2 – « *Puis, Dieu [...] ordonna à son Envoyé de dévoiler les choses aux gens et de prêcher la religion de Dieu.* » Cette seconde proposition dénote un rapport de cause à effet entre un premier moment durant lequel l'islam s'est diffusé parmi les clans et le passage à une prédication au grand jour dans un second temps. Ibn Ishāq affirme donc l'existence d'une première séquence de prédication secrète⁵. Les « gens » en question sont manifestement les chefs de clan. Le recours d'Ibn Ishāq au verset 93 de la sourate *Al-Ḥijr* (« *publie ce qui t'est ordonné, détourne-toi des associants* ») pour étayer son récit est moins acceptable, comme, du reste, la plupart de ses citations coraniques. Pour commencer, la sourate en question datant de la deuxième période mecquoise, le verset cité n'est donc pas si ancien, tout comme les versets 214 et 216 de la sourate des *Shu,arā'* (Les Poètes) allant dans le même sens.

Que la Prédication ait été non publique, semi-officielle à un moment donné, c'est plausible, tout comme « *l'alarme* » donnée au « *cercle des proches* » (Les Poètes, 214). Mais le *Qur'ān* n'est ici d'aucun secours en matière de périodisation. Ce qui a eu effectivement lieu, c'est la progression d'une Prédication prudente vers une diffusion élargie avant sa proclamation publique. Il s'agit là en réalité de toute une stratégie de communication avec « les gens », avec La Mecque : une prédication graduée, parallèlement à la descente progressive du *Qur'ān*. La pression des associants sommant le Prophète de transmettre tout le message d'un coup n'y changera rien.

3 – On ne trouve chez Ibn Ishāq aucune indication sur les conditions et modalités de l'annonce publique de la Prédication. En d'autres passages et à propos d'autres séquences, la *Sīra* indique que Muḥammad commençait toujours par se présenter comme l'envoyé de Dieu, avant de résumer son message et ses idées et de réciter à son auditoire un fragment du *Qur'ān*. Aucun détail de ce

type n'est rapporté ici. Tant mieux pour l'historien, car le biographe du Prophète lui épargne des détails fictifs. On peut imaginer qu'Ibn Ishāq s'est pénétré du premier passage de la sourate L'Étoile (jusqu'au verset 18 : « *parmi les signes de son Seigneur, il a vu les plus grandioses* »). En effet, ce passage destiné à convaincre l'auditeur du message se prête à une lecture indépendante du reste de la sourate. Ce n'est là qu'une hypothèse. Elle est d'ailleurs peu probable au regard de la périodisation qui nous a semblé la plus pertinente et que nous aborderons plus loin.

4 – « *Son peuple ne s'est pas détourné de lui ni n'a répondu [à son appel]* », ajoute Ibn Ishāq. Les chefs qurayshites n'avaient donc ni accepté, ni refusé, ni critiqué le Prophète. Ce dernier vient pourtant de stigmatiser la richesse et la morgue des riches, d'agiter la menace de l'enfer, d'inviter instamment les siens à croire au jugement dernier. Il n'empêche : l'opposition, au tout début, est timide ou inexistante parce que, jusque-là, l'identité religieuse des Qurayshites est épargnée. Quraysh a sûrement sous-estimé la Prédication, et les Qurayshites ne taxaient pas encore de fou ce « *jeune homme des Banū ,Abd al-Muṭṭalib qui prétend que le ciel lui parle* ». À leurs yeux, le mouvement et les idées lancés par Muḥammad n'étaient probablement que vécettes, quand bien même ils attiraient quelques jeunes et une poignée de miséreux. Quraysh était encore sûre de son fait, de son pouvoir bien assis et de sa capacité à mettre un terme à tout cela en temps voulu.

5 – La phrase d'Ibn Ishāq finit ainsi : « *Ils n'ont réagi que lorsqu'il s'en est pris à leurs divinités. Dès lors, ils se sont mis à l'attaquer, à le rejeter. Ils se sont tous opposés agressivement à lui, sauf ceux que Dieu a prémunis grâce à l'islam et qui étaient peu nombreux et discrets*⁶. » Ce récit capital, aussi cohérent qu'historiquement vraisemblable, existe aussi dans les autres *Sīra*-s. On le retrouve également dans l'épître de ,Urwa à ,Abd al-Malik, à quelques ajouts et précisions près.

Essayons d'examiner l'événement qu'il rapporte de plus près. Tant que le Prophète se contentait de « palabrer » sur l'au-delà, les Qurayshites n'en avaient cure, de même que des menaces divines qu'il leur lançait. Lorsqu'il les invita publiquement à suivre la voie de Dieu, ils « *ne se sont pas détournés de lui* » et l'ont laissé prêcher à son aise. Au bout d'un certain temps – difficile à évaluer –, lorsque Muḥammad a commencé à jeter le discrédit sur les dieux de Quraysh, les *ashrāf* ont changé violemment d'attitude et basculé dans l'opposition virulente à la Prophétie. On assiste là à un double tournant : dans le discours et la pensée coraniques, et dans la posture qurayshite désormais ouvertement hostile

après une phase initiale d'indifférence.

À quel moment ce double revirement a-t-il eu lieu ? Ni dans la chronologie des sourates établie par Nöldeke ni dans celle de Blachère on ne trouve mention de l'attaque contre les divinités avant le deuxième passage de la sourate L'Étoile. Il existe bien dans *Al-Muzzammil* un verset qui célèbre le Dieu un, « *le Seigneur de l'Orient et de l'Occident – il n'est de Dieu que Lui – prends-Le pour répondant* » (LXXII, 9). Nöldeke classe cette sourate avant L'Étoile. La condamnation du polythéisme est implicite dans le verset, mais les dieux concurrents ne sont pas attaqués de front. Blachère, pour sa part, classe à juste titre la sourate *après* L'Étoile ; au reste, pour ce qui est de la première période, son classement est plus rigoureux que celui de Nöldeke, même s'il s'appuie largement sur ce dernier.

La première condamnation coranique des divinités apparaît ainsi dans le verset 23 de L'Étoile, qui leur dénie toute existence : « *Elles ne sont que les noms dont vous les avez nommées, vous et vos pères : Dieu n'a fait descendre en elles aucune justification. – Ils ne suivent que la conjoncture et les passions de l'âme, bien que leur soit venue la guidance de leur Seigneur.* » Les trois divinités citées auparavant sont niées dans leur existence et réduites à de simples dénominations sans véritable consistance. Au contraire du Dieu un dont Muḥammad a pu constater la présence ou dont il a vu l'esprit : « *Ainsi, vous auriez vu al-Lāt et al-,Uzzā et Manāt, cette autre troisième ?* » dit le *Qur'ān* dans la même sourate (LIII, L'Étoile, 19 et 20). La condamnation prononcée atteint par ricochet les ancêtres de Quraysh qui ont pris leurs propres fantasmes pour des certitudes. Le passage d'Ibn Ishāq, d'une grande valeur historique, ne mentionne certes pas le ressentiment de Quraysh pour l'offense faite à leurs pères, comme le rapportent les autres ouvrages (et Ibn Ishāq lui-même plus loin). Il demeure incontestable que c'est le verset 23 qui provoqua l'ire de Quraysh et sa volte-face : de l'indifférence à la franche hostilité. Mais Ibn Ishāq ne le dit pas ; il s'en tient aux généralités.

Il est clair que ce verset a été ajouté *a posteriori* au texte de la sourate L'Étoile, à une période très proche, car la teneur du verset est congruente avec le passage qui contient les versets 19, 20, 21, 22, 24 et 25 et qui se clôt par « *c'est à Dieu qu'appartiennent la fin et le commencement !* ». Greffé sur l'ensemble, le verset intrus est néanmoins complémentaire. De surcroît, il amorce un processus et esquisse des idées explicitées un peu plus tard dans le *Qur'ān*. La longueur du verset et l'arythmie qu'il introduit dans une succession fluide de versets courts prouve son caractère intrusif. Les autres versets se démarquent des divinités

qurayshites, mais l'option monothéiste y demeure plutôt implicite. Le verset surajouté vise précisément à clarifier la position coranique.

Il nous importe plus, à ce niveau, de situer dans le temps le retournement de Quraysh contre la Prédication. On peut supposer que ce virage a été consécutif à l'audition du fameux passage de L'Étoile, en particulier du verset 23, annonciateur d'un changement de cap dans la démarche prophétique. Quant à savoir quand eut lieu exactement le revirement qurayshite, on ne peut que le dater de la seconde moitié de la première période mecquoise, plutôt vers la fin si l'on s'en tient à la périodisation précitée.

Autrement dit, Quraysh a viré de bord dès le début de la Prédication publique, si l'on retient l'hypothèse d'une période de clandestinité préalable. Il nous est de toute façon impossible de dater l'événement avec plus de précision. Ni Ibn Ishāq ni ses successeurs n'en soufflent mot non plus.

Ce qui est parfaitement clair, c'est que le *Qur'ān* ne cessera désormais d'affirmer l'unicité de Dieu. Les sourates *Al-Ikhlāṣ* (La Religion foncière) et *Al-Kāfirūn* (Les Dénégateurs) seront consacrées à ce thème dès la fin de la première période. La rupture avec le paganisme et le polythéisme sera consommée et encore radicalisée durant la deuxième période mecquoise, lorsque les infidèles seront systématiquement traités d'associants, terme inexistant dans la première période, celle des sourates courtes.

À part la version d'Ibn Hishām de la *Sīra*, toutes les sources, y compris Ibn Ishāq tel qu'il est repris par Ṭabarī, parlent des versets des *gharānīq*² et de leur interférence dans la sourate L'Étoile. La plupart des orientalistes, hormis Caetani, reprennent l'épisode à leur compte. En attendant d'y revenir plus en détail, notons que l'épisode, s'il est avéré, soulève des problèmes de nature à brouiller le déroulement logique des événements tels que nous les avons esquissés par le recoupement de la *Sīra* et du *Qur'ān*. Et comme pour ajouter au trouble, les anciens biographes de Muḥammad – mis à part ,Urwa b. al-Zubayr – rapportent cette histoire à l'épisode du retour des émigrés d'Abyssinie et prêtent au Prophète l'intention de se réconcilier avec Quraysh par le biais des fameux « versets sataniques ». Ibn Hishām a délibérément supprimé cet épisode de la *Sīra* d'Ibn Ishāq. On le retrouve en d'autres récits du même Ibn Ishāq. La « censure » d'Ibn Hishām est vaine, puisqu'il évoque en même temps le retour des croyants émigrés en Abyssinie, convaincus que Quraysh s'est convertie. Or ce retour était lié aux « versets sataniques ».

Le rôle protecteur de Abū Ṭālib

Ibn Ishāq utilise des termes précis pour décrire les rapports entre l'oncle et le neveu : « *Il l'a pris en affection, l'a protégé et défendu contre toute agression.* » Nous sommes dans le contexte d'hostilité de Quraysh envers Muḥammad. Si l'on considère que Abū Ṭālib est mort trois ans avant l'Hégire, son rôle protecteur aurait duré tout au long de la deuxième période coranique et d'une grande partie de la troisième. Ibn Ishāq mentionne cependant le nom de Abū Ṭālib une fois avant la rupture entre Quraysh et Muḥammad : il aurait accueilli avec sérénité la conversion de son fils ,Alī, et promis de protéger le Prophète⁸. Après la rupture, il est cité à quatre reprises : à chaque fois qu'il recevait les délégations qurayshites venues se plaindre et lui demander d'intervenir pour que Muḥammad cesse ses prêches hostiles. Les bons offices ayant échoué, Quraysh aurait haussé le ton et menacé de tuer le Prophète.

Ibn Ishāq fournit la liste des noms composant la deuxième délégation. On y retrouve les principales figures de l'aristocratie qurayshite, à l'exception d'al-Walīd b. al-Mughīra. L'auteur lui-même n'est pas tout à fait certain de l'exactitude de cette liste : en sus des noms connus, il évoque évasivement « *ceux qui les ont accompagnés* ». La délégation n'était pas pléthorique : neuf personnes classées en fonction de leur parenté par rapport à Muḥammad. La plupart des délégués étaient des anciens, Abū Sufiyān et Abū Jahl exceptés, et appartenaient pour la plupart aux quatre clans les plus riches et les plus puissants : ,Abd Shams, Asad, Makhzūm, Sahn.

Les doléances de Quraysh sont ainsi résumées par l'historien⁹ : « *Il a bafoué nos dieux, insulté notre religion, rabaissé nos sages et taxé nos ancêtres d'égarement.* » Ces récriminations correspondent plus au contenu des sourates de la deuxième période coranique qu'à la teneur de celle de L'Étoile. Le conflit était d'ordre religieux, mais l'enjeu concernait aussi l'identité, la cohésion et l'honneur de la tribu.

Jusque-là, les démarches qurayshites étaient pacifiques et donnent à penser que le maître du lignage des Banū Hāshim, Abū Ṭālib, exerçait une autorité morale sur les autres membres, y compris sur Muḥammad. À la différence des autres auteurs, Ibn Ishāq se montre très prolixe sur ces pourparlers et n'hésite pas à fabriquer des dialogues. Sous sa plume, Abū Ṭālib apparaît comme un ancien débonnaire et affectueux, jouant l'apaisement, tout en rondeurs à l'égard de Quraysh, mais aussi envers son protégé de neveu. Après chaque délégation, les Qurayshites rentraient bredouilles et Muḥammad reprenait de plus belle sa

Prédication : « *L'Envoyé de Dieu se remettait à la tâche comme avant* », dit Ibn Ishāq.

La tension ne pouvait donc que croître. Lors d'une ultime rencontre, les chefs de Quraysh allaient franchir le seuil fatidique. Plus d'apaisement : ils exigèrent qu'on leur livrât le Prophète. Dans quel but ? Ibn Ishāq suggère fortement qu'ils voulaient en finir et le mettre à mort. Il fut même question de l'échanger contre ,Umāra b. al-Walīd b. al-Mughīra, ce qui confirme les intentions homicides de Quraysh. Pour autant, il n'est pas question, chez Ibn Ishāq, de recours aux armes de la part de Abū Ṭālib, des Banū ,Abd al-Muṭṭalib ni des Banū Hāshim, pour défendre le Prophète. Une seule fois le vieil oncle aurait menacé d'en faire usage dans un moment de peur pour le Prophète, qu'il avait perdu de vue.

Tous ces détails procèdent de l'affabulation et de la légende. Pour étayer son propos, Ibn Ishāq invoque un verset qui lui semble résumer les récriminations et la démarche qurayshites : « *Le conseil [mala'] partit en disant : "Allons-nous-en ! Soyons patients pour nos dieux. Provocation que tout cela ! Nous n'avons rien entendu de tel, fût-ce de la dernière religion : c'est pure élucubration"* » (Ṣād, XXXVIII, 6 et 7). Ni l'acceptation du terme *mala'* ni le lieu de destination ne sont précisés. Ibn Ishāq, parlant d'une délégation vindicative qui réclamait la tête de Muḥammad, invoque en guise de preuve un verset où il n'est question que de polémique contre le monothéisme. De surcroît, les coutumes tribales étaient ainsi faites que la vie de Muḥammad et son intégrité physique étaient naturellement préservées par les règles de la vendetta qui engageaient, au-delà du lignage des Banū Hāshim, tout le clan des ,Abd Manāf.

Si protection il y avait, elle était donc purement morale. L'oncle joua sans nul doute un rôle pour desserrer l'étau psychologique d'un milieu hostile et pour permettre à Muḥammad de jouir d'une relative liberté de mouvement afin de continuer sa Prédication. Les jours de Muḥammad étaient donc loin d'être menacés, et Abū Ṭālib n'a jamais été sommé de le livrer à la vengeance de Quraysh. Par sympathie chiite ou plus simplement par complaisance vis-à-vis de Banū al-,Abbās, Ibn Ishāq avait tendance à exagérer le rôle protecteur de Abū Ṭālib, et, partant, celui des Banū Hāshim.

Ces observations ne remettent pas en cause la tendresse de Abū Ṭālib à l'égard de Muḥammad ni l'affection qui liait ce dernier à cette branche des Banū Hāshim à l'époque de la Prophétie, voire bien avant.

Mais revenons à la vision d'Ibn Ishāq : selon lui, après trois tentatives de médiation auprès de Abū Ṭālib de la part de Quraysh, la situation est devenue

inextricable. Il cite dans sa *Sīra* un long poème attribué à Abū Ṭālib, dans lequel celui-ci se plaint de la pression que les siens exerçaient sur lui et où il déplore le manquement à la solidarité de la part des ,Abd Manāf – c'est-à-dire avant tout des ,Abd Shams et des Nawfal, « *nos frères de nos pères et de nos mères*¹⁰ », et la tiédeur de leur soutien. Il s'agit d'un beau poème contenant une description circonstanciée de l'événement. Les détracteurs ainsi que ceux qui ont pris leurs distances par rapport au Prophète y sont nommément cités. Attribué à tort à Abū Ṭālib, le morceau est à l'évidence l'œuvre d'un fin connaisseur des généalogies qurayshites : les lignages et leurs figures emblématiques y sont évoqués avec précision.

Ibn Ishāq a sans doute hérité ce texte de la génération qui l'a précédé, voire de plus loin. Des poèmes attribués à l'illustre oncle du Prophète devaient circuler à la fin du 1^{er} siècle H. Ibn Ishāq a dû les recueillir, les rassembler, les enjoliver et en extraire ce morceau de bravoure, avec ou sans le concours de versificateurs professionnels. Selon la Tradition, Ibn Ishāq avait l'habitude de commanditer des poèmes *ad hoc* pour illustrer son propos¹¹. C'est ce qui explique les coupes claires effectuées par Ibn Hishām dans les exemples poétiques. Il lui arrive même de souligner que tel ou tel vers est irrecevable pour les connaisseurs du patrimoine poétique.

Le poème en question est un fruit de l'imagination, mais d'une imagination adossée à une solide connaissance du passé. On peut en retenir un détail d'importance : on reprochait aux Banū ,Abd Shams non point leur participation à d'hypothétiques persécutions ou pressions contre Muḥammad, mais leur manquement au devoir de solidarité clanique. Le récit d'Ibn Ishāq, battu en brèche par les autres *Sīra*-s, tend donc à accréditer l'idée que le clan des ,Abd Manāf était encore une réalité, qu'il était la Maison de Quraysh et le titulaire de la gloire ancestrale. En réalité, le clan était affaibli par les menées hostiles de Makhzūm, mais sans doute Abū Ṭālib, attaché à la gloire passée, n'en était-il pas conscient.

Vu sous cet angle, le poème traduit une fine connaissance de l'air du temps et de la psychologie collective. L'effort d'imagination doit être apprécié comme une tentative de restituer une scène vraisemblable à défaut d'être vraie. Toute la *Sīra* est travaillée par ce souci, par un formidable effort de reconstruction historique. Les traces du passé sont scrutées et aussitôt attifées de détails imaginaires. Ce choix, perceptible chez Ibn Ishāq, est moins évident chez Wāqidī, Ibn Sa,d ou Balādhurī, plus soucieux de vérification, de rigueur ou à tout le moins de

vraisemblance. L'entreprise de restitution du passé lointain que constitue la *Sīra* est à rapprocher des logographes des anciens Grecs, historiens des grands poètes comme Homère et Hésiode. Dans le contexte de l'islam, on peut faire le parallèle avec les spécialistes de la poésie, les généalogistes et les historiens de la *Jāhiliyya* au II^e siècle comme Abu ,Amr b. al-,Alā', Abū ,Ubayda, Hishām al-Kalbī et, avant eux, le transmetteur Ḥammād. À une nuance près, cependant : chez ces derniers, le sens critique et scientifique l'emporte sur l'imagination débordante.

La fitna

Dans la narration d'Ibn Ishāq, les événements ne se succèdent pas selon un enchaînement causal. Un discours structuré et cohérent relaterait ainsi l'événement : après l'échec des démarches auprès de Abū Ṭālib et l'obstination mise par Muḥammad dans sa prédication, il ne restait plus d'autre issue aux chefs de Quraysh que de réprimer les musulmans de leur propre clan. Au lieu de quoi, Ibn Ishāq, comme à son habitude, rapporte les faits sous la forme de séries chronologiques liées par la préposition « *thumma* » (puis). Le rapport de cause à effet est toujours implicite.

Premier élément d'information : les vexations ont pris pour cible le Prophète avant de s'étendre aux croyants. Les faits sont ajustés afin d'être pour ainsi dire gravés dans l'imaginaire musulman : vexations à l'encontre du Prophète, férocité de Quraysh, oppression des plus faibles parmi les croyants.

L'auteur de la *Sīra* résume par cette phrase cruciale¹² le tournant qurayshite : « *Excédée par [l'activisme] de l'Envoyé de Dieu et de ceux qui sont entrés en islam avec lui [...], Quraysh a alors lâché [contre lui] ses Sufahā' qui se sont mis à l'offenser, à le taxer d'imposture, de poésie, de sorcellerie, de divination et de folie. Le Prophète n'en continuait pas moins à prêcher ce que Dieu lui avait ordonné. Au grand dam de Quraysh, l'Envoyé de Dieu continuait à condamner leurs divinités, à dédaigner leurs idoles et à tourner le dos aux dénégateurs.* »

Ce récit est conforme à ce que rapportent les sourates de la deuxième période mecquoise. Peut-être même a-t-il été puisé directement dans le *Qur'ān*. Cependant, le texte coranique affirme que ce sont les Qurayshites qui s'en prirent directement à Muḥammad (« *Ils disaient...* », lit-on dans les sourates). Ibn Ishāq parle des *sufahā'* manipulés qui auraient proféré des propos insultants contre le

Prophète, et non point des *ashrāf* polémiquant avec Muḥammad dans leurs réunions ou lors d'échanges publics. La catégorie des *sufahā'* utilisée par l'historien est équivoque et renvoie indistinctement à la lie des clans composée de miséreux et autres obligés, vassalisés par les chefs de Quraysh. Selon toute vraisemblance, Ibn Ishāq voulait innocenter les *ashrāf*. L'auteur donne l'impression d'être tiraillé entre la thèse des persécutions très virulentes et celle d'une opposition feutrée qui, tout compte fait, n'a pas beaucoup nui au Prophète, malgré son animosité apparente.

Avant d'en arriver à l'épisode de la *fitna*, Ibn Ishāq se laisse aller à des développements superfétatoires qui n'ont rien d'historique. On y trouve pêle-mêle des récits biographiques sur al-Walīd b. al-Mughīra ou ,Utba b. Rabī,a. Au détour d'une phrase, on rencontre la figure de Abū Jahl avant de buter sur la conversion de Ḥamza, puis sur la manœuvre visant à discréditer le Prophète en le sommant de raconter l'histoire des dormants d'Éphèse, suivie de la sourate de la Caverne (*Al-Kahf*), récitée publiquement¹³... entre autres récits de la même eau, plus ou moins crédibles. Notons quand même l'effort déployé par Ibn Ishāq pour conférer un semblant de cohérence à un ensemble de petits récits, même s'il ne réussit qu'à aligner une série d'épisodes indépendants les uns des autres.

Advient enfin la *fitna*. Ce sont d'abord les *mustaḍ,afīn*, parmi les croyants, qui ont été pris à partie avant les *ṣarīḥ*-s (ceux liés aux clans par le sang¹⁴). Les vexations proférées à l'encontre du Prophète datent-elles de la même époque, ou bien constituent-elles une autre étape dans les rapports mouvementés avec Quraysh ? Événements concomitants ou consécutifs ? On ne peut trancher avec certitude.

Parmi les *mustaḍ,afīn* les plus connus, on peut citer Bilāl et ,Ammār b. Yāsir. Alliés, *mawālī* ou esclaves, les *mustaḍ,afīn* vont être harcelés par les clans auxquels ils sont affiliés. Dans tous les cas, nul n'est en rupture de clan, comme on a pu le dire. En outre, on compte parmi ces croyants des esclaves femmes. Ibn Ishāq dénombre neuf membres de ce premier groupe, dont sept affranchis par Abū Bakr, répartis entre hommes et femmes. Plus tard, le harcèlement va s'étendre aux *ṣarīḥ*-s. Là, l'épreuve va revêtir la forme d'une séduction sournoise, d'une manière d'encerclement, voire d'autres manœuvres feutrées. Mais la pression va perdurer, non sans quelque réussite : des cas d'apostasie ont certainement existé. Ibn Ishāq cite un seul exemple : celui de al-Walīd b. al-Walīd b. al-Mughīra al-Makhzūmī. Or celui-ci s'est converti après la mort de son père, survenue au moment de l'Hégire.

L'exposé d'Ibn Ishāq, comme d'ailleurs les autres *Sīra*-s, est presque muet sur le point suivant : qui sont ceux qui ont succombé à la *fitna* ? Combien étaient-ils ? Étaient-ils nombreux par rapport à ceux qui s'étaient ralliés à Muḥammad avant la rupture avec Quraysh, lorsque l'islam s'était « répandu » ?

On peut seulement supposer que la *fitna* n'est pas restée sans conséquences. Par ailleurs, on peut difficilement suivre Ibn Ishāq quand il suggère qu'elle est survenue du jour au lendemain, à la suite des événements qu'il relate. Il est plus logique d'imaginer qu'elle fut déclenchée au moment de la rupture, en même temps que les vexations contre le Prophète, comme l'affirme Urwa dans son épître.

Sur l'existence même de l'épreuve, la première en islam, et qui s'est déroulée pendant la Prédication, nous avons un témoignage coranique, un verset de la deuxième période inséré dans une vieille sourate : « *Quiconque aura éprouvé les croyants et les croyantes sans s'en être ensuite repenti subira le tourment de Géhenne, subira le supplice du Feu* » (*Al-Burūj*, Les Châteaux, LXXXV, 10). Cette sourate est classée trente-quatrième à la fin de la première période mecquoise par Blachère, vingt-deuxième selon Nöldeke, qui la range dans la première moitié de la même période. Pour ce dernier, les versets 8 à 11 de la sourate ont été ajoutés tardivement¹⁵, peut-être par Muḥammad lui-même, car ils diffèrent des autres versets par leur longueur, par la densité du discours et jusque par la rime. Blachère fait la même observation à propos de la différence de rime, et ajoute que le mot « Géhenne » ne fait pas partie du lexique de la première période¹⁶. Les versets 10 et 11 appartiennent donc à la période ultérieure, celle du conflit, des persécutions et de la *fitna*.

Pour ma part, je suis convaincu que le dixième verset est tardif. J'ajoute que le verbe *tāba*, *yatūbu* (accepter le repentir) réfère au lexique des deuxième et troisième périodes, et plus encore à celui de la phase médinoise. On le retrouve dans le verset 20 d'*Al-Muzzammil* (L'Emmitouflé). À l'évidence, ce verset surajouté à la sourate est médinois.

La *fitna* date à n'en pas douter de la deuxième période coranique, celle de l'affirmation du monothéisme, de la condamnation du polythéisme et de l'attaque en règle contre les divinités qurayshites. Période de rupture, donc, où Quraysh va réagir et s'employer sérieusement à endiguer la vague d'islamisation. Ibn Ishāq est bien fondé à situer l'épisode de la *fitna* au cours de cette période.

L'exode en Abyssinie

Cet épisode s'inscrit dans la suite logique de la *fitna*. À aucun moment Ibn Ishāq ne parle de première émigration. Il évoque en revanche, après une longue digression, une deuxième émigration qui a eu lieu après la prétendue conversion des Mecquois. En réalité, deux groupes de musulmans ont émigré au même moment, et l'idée de deux migrations distinctes est illusoire¹⁷. Ce qu'on a appelé la deuxième émigration, c'est le retour en Abyssinie d'une partie des musulmans, voire l'installation définitive sur cette terre d'une partie des réfugiés, alors que d'autres ont pu bénéficier de diverses formes de protection à La Mecque. M. Watt a raison de dire lui aussi qu'une seule émigration a eu lieu. Il est moins convaincant lorsqu'il explique l'existence de deux groupes distincts de migrants par une dispute entre Abū Bakr et ,Uthmān b. Jad,ān. La thèse des deux partis de croyants concurrents relève de la pure conjecture, sinon de l'imagination, car les sources ne fournissent aucun indice allant dans ce sens.

Ibn Ishāq avance le chiffre de quatre-vingt-trois migrants. Il ne compte pas les femmes et les enfants, qu'il se contente de nommer de temps à autre, surtout les femmes. Si l'on ajoute ceux parmi les croyants qui sont demeurés à La Mecque, le nombre des croyants dépasse largement les cent vingt personnes. Outre les esclaves et les croyants les plus démunis, Abū Bakr, ,Alī, Zayd, Ḥamza et quelques autres qui ont résisté à la tentation de l'apostasie ont préféré rester sur place.

Quant à l'histoire selon laquelle Quraysh aurait dépêché en Abyssinie une délégation conduite par ,Amr b. al-,Āṣ, c'est une pure invention – une « illusion », comme dit Balādhurī. De même le récit attribué à Umm Salama à propos du séjour en Abyssinie et des tractations entre le Négus et la prétendue délégation¹⁸. Les preuves du caractère fictif de ces récits sont nombreuses, à commencer par l'incohérence de la chaîne de transmission.

Ibn Ishāq aborde ensuite la conversion de ,Umar avant d'évoquer brièvement « le récit de la *ṣaḥīfa* », puis de revenir avec plus de détails sur les « vexations subies par le Prophète ». Il cite ainsi les noms des persécuteurs et des sarcastiques parmi les plus célèbres. L'exposé ne permet pas de savoir s'il s'agit là d'une deuxième cabale ou d'une exacerbation du conflit. Peut-être l'auteur en revient-il aux persécutions initiales pour mieux traiter la question après une digression. Ibn Ishāq donne l'impression d'hésiter. Sa description des sarcasmes et de toute la querelle qurayshite relève de l'extrapolation. Après un premier aller-retour sur la question, il y revient encore plus loin, cette fois en citant

abondamment des versets coraniques et en les plaquant arbitrairement sur des événements et des personnes donnés. Les versets ont sans doute servi de matière première aux récits élaborés par l'historien, du moins dans les derniers passages. Le récit d'Ibn Ishāq en semble d'autant plus décousu et peu ordonné.

L'allusion implicite à l'épisode des gharānīq

Ibn Ishāq établit un lien de cause à effet entre le retour d'Abyssinie d'un grand nombre d'émigrants et la « nouvelle » de la conversion en masse des gens de La Mecque qui leur serait parvenue. Or cette prétendue conversion est inséparable de l'épisode des *gharānīq*, épisode supprimé, comme nous l'avons déjà signalé, par Ibn Hishām et repris dans son *Tārīkh* par Ṭabarī, citant directement Ibn Ishāq. Dans un cas comme dans l'autre, les faits n'obéissent à aucun ordre historique ou chronologique. Les récits se bousculent, sont mis bout à bout sans aucun lien temporel. Même dans le cas improbable où l'histoire serait avérée, elle serait anachronique, ainsi qu'on le verra.

Ibn Ishāq ne mentionne de toute façon aucun détail. Rappelons que la thèse de la deuxième émigration est le produit d'un amalgame avec le retour de certains émigrants en Abyssinie. L'histoire, colportée aussi par les biographes ultérieurs, parle du retour à La Mecque de trente-trois migrants qui feront partie du premier contingent des *Muhājirūn* à Médine et des combattants de *Badr* – cela, plus tard, à la veille de l'émigration. Cette construction, trop fragile pour résister à la critique, n'en a pas moins influencé durablement l'écriture de l'histoire.

Les récits se succèdent ensuite à un rythme soutenu : l'épisode de Ṭā'if, si bien amené, la protection accordée au Prophète par Muṭ'im, le trajet céleste ou Ascension¹⁹, et, pour finir, les négociations avec les gens de Yathrib.

Que retenir de cet exposé critique ? Ibn Ishāq a réuni des matériaux sur une période floue dont une part plus ou moins grande est purement spéculative. La mise en intrigue de cette matière dessine un cadre et dresse grossièrement une chronologie. Examinés de plus près, les détails n'obéissent souvent à aucune durée crédible, non plus qu'à la simple logique. Enfin, l'usage que fait Ibn Ishāq du texte coranique est souvent hasardeux et peu probant. Il est vrai que notre lecture s'appuie sur les méthodes de la critique moderne, qui n'étaient malheureusement pas à la portée des anciens.

Il n'empêche : l'apport novateur d'Ibn Ishāq dans l'écriture de la vie, de

Muḥammad est incontestable. Wāqidī lui-même, à la suite de beaucoup d'autres, a marché sur ses pas. Ce que l'on peut regretter, c'est la perte des écrits de ses contemporains comme Abū Ma,shar et Mūsā b. ,Uqba.

Exposé critique des *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa,d

L'ouvrage d'Ibn Sa,d est d'une grande richesse de par les informations biographiques qu'il contient sur les compagnons, les Suivants et les Suivants des Suivants. Il constitue aussi une œuvre historique sur le 1^{er} siècle de l'islam, les biographies qui le composent recelant des matériaux anthropologiques et historiques fort utiles. Les volumes III et V, auxquels on peut ajouter le volume VI, sont à cet égard particulièrement précieux. Le premier volume, consacré à la vie du Prophète, est en revanche moins riche du fait de l'ambiguïté planant sur la période mecquoise, de son éloignement dans le temps, de la dimension surnaturelle qui s'est greffée sur l'histoire des origines.

Ibn Sa,d se montre économe de détails dans son traitement des campagnes médinoises, auxquelles son maître Wāqidī avait consacré un grand ouvrage. On peut cependant recueillir quelques données inédites sur la personnalité prophétique, sur l'an 9 de l'Hégire, année des « *wufūd-s* » (délégations). Ibn Sa,d est réputé avoir beaucoup emprunté à Wāqidī, en particulier à son ouvrage inachevé de *Ṭabaqāt*, lequel ne nous est pas parvenu. Ces emprunts ont trait notamment aux événements du 1^{er} siècle et aux notations biographiques relatives aux gens de Médine. S'agissant des générations du 11^e siècle, Ibn Sa,d cite beaucoup plus les transmetteurs des *amṣār* (villes islamiques).

Concernant la vie de Muḥammad, Ibn Sa,d reprend très souvent la *Sīra* de Wāqidī, qui ne doit pas être confondue avec les *Maghāzī*, à moins qu'elle n'en forme la première partie. Tantôt il cite directement son maître en disant : « *Il m'a dit* », tantôt il cite indirectement son ouvrage : « *Wāqidī raconte.* » Preuve de sa grande maîtrise de tout ce qui a été écrit sur le sujet, Ibn Sa,d indique toujours ses sources pour confirmer ou infirmer leurs récits. Ibn Ishāq est ainsi indirectement convoqué, Wāqidī ayant longuement puisé dans ses écrits à défaut de le citer. Beaucoup de chaînes de transmission citées par Wāqidī semblent d'ailleurs mensongères et destinées uniquement à maquiller des emprunts à Ibn Ishāq. Les auteurs de *Ḥadīth* lui ont au reste reproché ses manières peu

déontologiques en matière de *Ḥadīth*²⁰. Il n'empêche : Wāqidī s'est illustré par une meilleure organisation de la matière historique, plus intelligible que celle d'Ibn Ishāq. Son disciple Ibn Sa,d va hériter de ce souci de méthode : ses périodisations, ses chronologies, tranchent avec le désordre d'Ibn Ishāq, peut-être même un peu trop, au point d'en paraître suspects.

L'auteur des *Ṭabaqāt* a une prédilection pour les synthèses où les faits les plus saillants de la trame historique sont soulignés, et pour l'agencement cohérent des processus historiques. L'ordonnancement du récit final des *Ṭabaqāt* se présente comme suit :

1. La Prédication, son évolution et le refus qurayshite.
2. Le recours des Qurayshites à Abū Ṭālib, récit condensé.
3. La persécution des musulmans et la première émigration en Abyssinie.
4. L'épisode des *gharānīq* et la deuxième émigration.
5. Le siège des Banū Hāshim.
6. Le bannissement du Prophète et le voyage à Ṭā'if.
7. L'Ascension et le trajet nocturne.
8. L'appel aux tribus lors des pèlerinages.
9. Les négociations avec les gens de Médine.

Où réside l'apport novateur d'Ibn Sa,d ? Selon lui, le Prophète a prêché sous le sceau du secret trois années durant, puis sa prédication fut mi-clandestine, mi-publique : « *Des jeunes et des gens de faible condition se sont alors ralliés à lui. Ensuite l'islam se répandit. Les infidèles de Quraysh ne se sont pas opposés à lui jusqu'à ce qu'il s'en prît à leurs dieux*²¹. » Tout cela a déjà été décrit par la *Sīra*. Ici, l'exposé est néanmoins plus concis, plus condensé. Ibn Sa,d enchaîne sur le récit de l'avertissement public fait à Quraysh en y ajoutant la menace d'un proche châtiment agitée par le Prophète. Dans sa relation de la querelle et de la controverse, Ibn Sa,d évoque une longue liste d'opposants au Prophète, où sont soulignés les noms des détracteurs les plus « illustres²² » : ,Uqba b. Abī Mu,ayṭ, Abū Jahl, Abū Lahab. Sont également cités ceux, parmi les chefs de Quraysh, qui « *se disaient quittes de toute atteinte au Prophète* ».

À la différence d'Ibn Ishāq, Ibn Sa,d ne fournit pas la liste des noms des musulmans. En fait, sa *Vie du Prophète* ne constitue en définitive qu'une introduction aux *Ṭabaqāt*, qui allaient englober les biographies des premiers musulmans. La grande colère de Quraysh a été provoquée, selon lui, par l'accroissement du nombre des musulmans, considérés pour la plupart comme

des *sufahā'* qui avaient tourné le dos à leurs dieux et à la tradition de leurs ancêtres²³. Le ressentiment qurayshite ainsi résumé a été exposé à Abū Ṭālib. Ibn Sa,d présente une histoire d'un seul tenant, alors que l'exposé d'Ibn Ishāq est haché et brouillon. Arrivé au moment où Quraysh propose d'échanger ,Umāra b. al-Walīd contre Muḥammad, qu'elle voulait exécuter, Ibn Sa,d raconte la bravade de Abū Ṭālib brandissant des armes, accompagné des Banū al-Muṭṭalib et des Banū Hāshim, tous accourus pour défendre le Prophète. Cet affichage était conforme aux règles du clan et s'explique par la gravité du motif : la menace de mort à l'encontre de Muḥammad. Alors que chez Ibn Ishāq la scène est liée à une péripétie futile et dérisoire, chez Ibn Sa,d tout se tient. La logique apparente des événements coule de source, le sens implicite étant la démonstration du rôle protecteur joué jusqu'au bout par les Banū Hāshim.

Après le déclenchement de la campagne de persécutions, un groupe de onze hommes et quatre femmes entreprit d'émigrer en Abyssinie pour échapper au harcèlement. Mais Ibn Sa,d, pas plus qu'Ibn Ishāq avant lui, ne parle pas de pressions qurayshites préalables. Wāqidī, dont le récit est repris ici, ne parle pas d'une première émigration, alors qu'Ibn Sa,d souligne – surtout dans ses biographies – l'existence de deux exodes²⁴. À la différence de Mūsā b. ,Uqba, il s'appesantit sur l'identité et le nombre des migrants. L'exode aurait eu lieu, selon la datation qu'il établit lui-même, au mois de *rajab* de l'an 5 de la Prophétie. Deux mois plus tard, en *shawwāl*, les migrants s'en retournèrent à La Mecque après avoir reçu la fausse nouvelle de la conversion de Quraysh. Nous savons le lien entre cette rumeur et l'éloge des idoles. Ibn Sa,d rapporte le récit sans passer cette fois-ci par Wāqidī. Curieusement, sa chaîne de transmission paraît inhabituellement faible. Nous y reviendrons plus en détail, mais le lecteur l'aura deviné : à nos yeux, cette histoire est fautive et manque de consistance historique.

Voilà donc les quinze émigrés de retour en Abyssinie, accompagnés cette fois de quatre-vingt-trois hommes et de dix-huit femmes. Ibn Sa,d est d'accord sur les chiffres avancés par Ibn Ishāq. En revanche, le premier ne fait aucune mention d'une délégation de ,Amr b. al-,Āṣ ou d'aucun autre auprès du Négus. L'histoire est si peu fiable que le grand biographe n'a pas cru bon de la retenir. Deux générations après Ibn Ishāq, la démarche critique semble plus affirmée.

Vient ensuite le boycott des Banū Hāshim dans le *shi,b* (littéralement *vallon* : désigne ici le « canton » des Banū Hāshim dans la montagne). Selon Ibn Sa,d, il s'agit d'une véritable mise en quarantaine de la famille, et non d'un simple boycott économique : « *Ils ne sortaient qu'à l'occasion du pèlerinage* », écrit-

il²⁵. Cette quarantaine fut déclenchée en l'an 7 de la levée prophétique et devait durer trois ans. La durée était connue ; ce qui est nouveau, avec Ibn Sa,d, c'est la datation précise.

Après la mort de Abū Ṭālib, c'est Abū Lahab qui lui succéda à la tête du lignage : c'était dans l'ordre des choses. On peut le deviner implicitement : l'auteur raconte qu'Abū Lahab a tenté de relayer Abū Ṭālib dans la protection de Muḥammad. Chose probable et consacrée par la coutume, les responsabilités d'un chef envers un membre du clan priment en l'occurrence sur les frictions entre un oncle et son neveu. Le récit est pourtant peu crédible, surtout que nombre de détails fantaisistes y sont intégrés : Abū Lahab aurait demandé au Prophète quel serait le destin de ,Abd al-Muṭṭalib dans l'au-delà ; ce dernier ayant répondu qu'il irait en enfer, Abū Lahab aurait retiré sa protection à l'Envoyé de Dieu. Or le *Qur'ān* a toujours professé que quiconque n'a pas connu le message n'était pas « justiciable » de son impiété. Les inepties colportées par les *Sīra*-s sur le sombre destin des ancêtres sont donc caduques.

Ibn Sa,d était soucieux de démontrer l'animosité permanente entre Abū Lahab et Muḥammad, qui, seule, pouvait expliquer à ses yeux le bannissement du Prophète.

Tout comme Ibn Ishāq, l'auteur des *Ṭabaqāt* contourne cette question du bannissement, qui mettait les Banū Hāshim en porte à faux. L'histoire du lignage se détournant de Muḥammad après l'avoir un moment protégé a ceci d'opportun qu'elle permet de boucler la boucle de la phase prémédinoise. Quelles que soient les contorsions de nos auteurs, il est bel et bien établi que les Banū Hāshim ont retiré leur protection à Muḥammad. En outre, ils ont entériné son bannissement et mis ainsi fin à la relative liberté d'expression dont il a pu longtemps bénéficier. Après avoir incité l'au-delà ; ce dernier ayant répondu qu'il irait en enfer, musulmans à l'exil, Quraysh, par l'éloignement de Muḥammad, réussit à arracher l'islam à son terreau naturel.

Le voyage de Muḥammad à Ṭā'if s'inscrit dans ce contexte. Autrement, il n'aurait aucun sens : Thaḳīf, tribu dominante de la cité, était hostile à l'islam. Le Prophète le savait bien, qui a rejoint Ṭā'if non point en missionnaire de Dieu, mais en réfugié dans une ville proche. Bien qu'il ne défende pas cette thèse, Ibn Sa,d fait dire à Zayd b. Ḥāritha, qui accompagnait le Prophète²⁶ : « *Comment peux-tu revenir chez eux alors qu'ils t'ont banni ?* » L'allusion visait bien entendu le retour du Prophète à La Mecque. Les *Ṭabaqāt* semblent donc confirmer, en filigrane, l'idée d'un premier bannissement. La demande de *jiwār*

auprès de Muṭ,im b. ,Adīyy constitue une suite logique du voyage. Par contre, Ibn Sa,d ne dit rien de la tentative de chercher refuge auprès d'al-Akhnas b. Sharīq, seigneur de Zuhra et originaire de Ṭā'if. Ibn Ishāq, quant à lui, retient l'épisode : de retour de Ṭā'if, Muḥammad se serait adressé à un homme d'ascendance thaqafite. C'est faire peu de cas de la règle selon laquelle « *un allié ne peut être le protecteur d'un ṣarīḥ* », que Muḥammad connaissait bien. D'ailleurs, ni Ibn Sa,d ni Wāqidi avant lui n'ont cru utile de rapporter ce récit.

La protection de Muṭ,im est plus crédible : seigneur de Nawfal, branche des ,Abd Manāf, il semble avoir été réticent, sinon hostile, à l'éloignement de Muḥammad. C'était un vénérable ancien, lié par le sang au Prophète : les sources le mentionnent rarement parmi ses détracteurs. Les vers attribués à Abū Ṭālib, mentionnés plus haut, n'en parlent à aucun moment. Comme il s'était montré plutôt tiède dans le soutien au Prophète que lui imposait son appartenance à ,Abd Manāf, la protection qu'il allait offrir à Muḥammad apparaît comme un acte compensatoire. Cette protection aurait duré un ou deux ans, soit jusqu'à l'Hégire. D'autres sources parlent de deux mois seulement.

Après avoir, comme Ibn Ishāq, fait un détour par l'épisode du *Mi,rāj* (l'Ascension) et celui du *Isrā'* (trajet nocturne), respectivement datés d'une année et demie et d'une année avant l'Hégire, Ibn Sa,d aborde la prédication au sein des tribus pendant le pèlerinage. Il cite un grand nombre de tribus en spécifiant que ce prêche saisonnier était pratiqué depuis fort longtemps par le Prophète. Mais on ne voit pas, dans ces conditions, en quoi l'appel prophétique aux tribus aurait fait événement. La contradiction est ici flagrante, à moins que l'auteur des *Ṭabaqāt*, comme Ibn Ishāq, n'ait voulu faire du rapport ancien avec les tribus le prélude à la rencontre décisive avec les gens de Yathrib. Cet événement exceptionnel aurait ainsi été rendu possible par l'appel routinier aux tribus. On peut trouver confirmation de cette hypothèse dans le texte coranique : le *Qur'ān* de la troisième période mecquoise s'adresse aux « hommes » (« *ayyuhā-n-nās* »), c'est-à-dire à tous les Arabes. Cette expression, auparavant inexistante, va devenir plus rare, puis disparaître totalement lors de la phase médinoise.

En résumé, l'ouvrage d'Ibn Sa,d contient des éléments utiles. Cependant, la chronologie qu'il établit, censée maîtriser un matériau brut foisonnant et l'organiser en séquences successives, est par trop artificielle pour être toujours crédible. Ainsi, le récit des *gharānīq*, daté de l'an 5 de la levée prophétique, après la première émigration en Abyssinie²⁷, est inséré au mépris de toute logique historique.

***Ansāb al-Ashrāf* de Balādhurī**

Un peu moins d'un siècle et demi sépare la mort d'Ibn Ishāq (150 H.) de celle de Balādhurī (279 H.). Les années de pleine activité du premier s'étendent de 120 à 140 H., alors que le second était au meilleur de sa production autour de 250 H. La distance temporelle séparant les deux hommes a été profitable à Balādhurī, qui s'est appuyé sur les travaux de ses prédécesseurs. C'est même ce qui caractérise sa méthode de recherche et sa manière d'exposer. Il connaît bien la *Sīra*, qu'il cite volontiers, quitte à prendre ses distances avec Ibn Ishāq à l'occasion. Il s'appuie tout autant sur Wāqidī, dont il connaît les travaux à travers Ibn Sa,d. Il s'appuie enfin sur l'auteur des *Ṭabaqāt*, dont il cite les textes ou les récits recueillis directement ou indirectement. C'est à l'époque de Balādhurī que la tradition de la transmission a pris définitivement la forme qu'on lui connaît. La dette intellectuelle de Balādhurī s'étend donc sur trois générations symbolisées par trois figures emblématiques : Ibn Ishāq, puis Wāqidī, puis Ibn Sa,d. Mais l'érudition du généalogiste va au-delà : c'était également un fin connaisseur d'Ibn al-Kalbī, de Haytham b. ,Adīyy et de Madā'inī, si représentatifs de la génération de l'an 200 H. Sa préférence allait à Ibn al-Kalbī, dont il appréciait la précision dans la fixation des généalogies et dont il disait qu'il était une référence « sûre ». Il ne faut pas perdre de vue que les *Ansāb* constituent, de par leur méthode, un ouvrage de généalogie habité par le souci de cerner, avec le maximum de précision, les identités individuelles ou collectives. Par ailleurs, les récits émaillant les notices biographiques sont très étendus.

Héritier tardif des auteurs de *Sīra*-s et de *Maghāzī* qui se sont chargés de consigner par écrit une riche matière historique, Balādhurī s'évertue à organiser cette matière, à comparer les récits entre eux. Le discours qui en résulte est à la fois plus riche, plus rigoureux, et gagne en rationalité et en exigence. L'aptitude critique faite de rationalisation et d'exigence de vérité grandit avec le temps. Or l'époque de Balādhurī, le III^e siècle, est à cet égard une époque charnière : à la fois éloignée de la scène fondatrice et suffisamment proche pour conserver une forte sensibilité au passé.

S'agissant de la vie du Prophète, plus précisément de la période mecquoise qui nous intéresse ici, Balādhurī a déployé un effort qui aurait mérité une plus grande attention de la part des historiens. La concision et le souci de l'essentiel

ont le mérite de mettre de côté les détails connus, précisément parce qu'ils sont connus ou encore parce qu'ils débordent le cadre de l'histoire comme science du réel.

Pourtant, son œuvre est organisée suivant un plan assez proche de ceux de ses prédécesseurs. L'œuvre de Balādhurī se prête à une lecture « chronologique » scandée par les jalons historiques majeurs. Le noyau historique de l'œuvre reprend finalement l'essentiel de l'héritage des anciens :

- Le Prophète a prêché en secret au-delà du cercle familial initial où l'islam était cantonné jusque-là.
- Se sont ralliés à lui en premier lieu des jeunes et des gens de condition modeste.
- Le nombre des croyants s'est ensuite accru.
- Les infidèles qurayshites ne se sont pas opposés violemment à lui au début.
- L'islam s'est étendu après la proclamation publique.
- La situation s'est stabilisée un moment.
- Les nobles de Quraysh ont changé d'attitude lorsque le Prophète s'est attaqué à leurs dieux.

Avec cette dernière partie consacrée à la séquence du conflit, on aborde la deuxième période, durant laquelle les événements se bousculent. Balādhurī va s'arrêter sur les moments les plus sensibles, en particulier les plus significatifs à ses yeux de généalogiste. C'est chez lui que l'on peut trouver la liste la plus exhaustive et la plus précise des détracteurs du Prophète. C'est donc lui qui nous servira de guide pour décrire l'activité des dénégateurs les plus actifs.

On pressent que les accusations de poésie, de sorcellerie, de folie, d'influence allogène, s'inscrivent dans une offensive systématique²⁸ de contre-propagande visant à détourner les gens du Prophète à un moment où la recrudescence des conversions commençait à représenter un danger pour la cohésion de la communauté. Ce serait donc la propagation élargie de la Prédication qui expliquerait la volte-face de Quraysh. Si l'islam était resté circonscrit à un petit nombre, Quraysh n'aurait pas réagi avec autant d'agressivité, quand bien même ses dieux étaient remis en cause. La contre-offensive des chefs de Quraysh visait donc à mettre un terme à cette propagation et à ramener les enfants perdus dans le giron de la tribu.

Comme souvent chez ses pairs, auteurs de *Sīra*-s ou de *Akhbār*, Balādhurī donne l'impression d'avoir une vision propre qui n'ose s'exprimer que dans les

plis de l'exposé. Concision et silences sur tel ou tel sujet peuvent être suffisamment éloquents pour l'historien. En cela, notre auteur est aux antipodes d'Ibn Ishāq, dont la vision est brouillée par l'excès de détails et l'enchevêtrement des thèmes. À titre d'exemple : Balādhurī ne parle pas de *fitna*, mais de persécution des *muṣṭaḍ,afīn* – dont il rappelle les noms. En bon généalogiste, il détaille dans ce cadre la biographie de ,Ammār b. Yāsir. En revanche, les rencontres avec Abū Ṭālib, longuement évoquées par Ibn Ishāq, sont survolées et expédiées en une phrase laconique : « *Ils [les Qurayshites] sont allés le voir à plusieurs reprises*²⁹. » Par ailleurs, Balādhurī cite rarement le *Qur'ān*, et, quand il le fait, il se trompe presque toujours, même quand il a en apparence raison. Ainsi par le recours qu'il fait au verset 110 de la sourate *Al-Naḥl* (Les Abeilles), verset médinois comportant une allusion à la deuxième *fitna*, au moment de l'Hégire. De même par la citation du verset 41 de la même sourate, qui parle de « *ceux qui firent exode pour la cause de Dieu* ». Beaucoup, encore aujourd'hui, croient à tort, comme Balādhurī, que ce verset est une confirmation de l'exode en Abyssinie.

S'agissant précisément de cet exode-là, Balādhurī reprend le récit de Wāqidī, étoffé par une liste rallongée de migrants, celle d'Ibn Ishāq étant à ses yeux tronquée. À la suite d'Ibn Sa,d – lequel a repris Abū Ma,shar et Mūsā b. ,Uqba –, il écarte nombre de gens de cette liste. Balādhurī est de ceux qui croient à une double migration, la seconde ayant eu lieu « *après le retour d'une partie des premiers migrants* ». Ainsi, avec Wāqidī, Ibn Sa,d, Balādhurī et plus tard Ṭabarī se forme un groupe d'historiens fermement attachés à la thèse des deux exodes séparés par un laps de temps observable, alors qu'Ibn Ishāq parle, lui, de flux successifs au cours d'un exode unique, encore qu'il ne le fasse pas de manière claire, puisqu'en filigrane subsiste toujours l'histoire du retour des premiers migrants.

En vérité, tous les historiens de la fin du II^e siècle H., et pas uniquement Wāqidī, se sont ralliés à la thèse du double exode et ont établi des listes distinctes d'émigrants méticuleusement vérifiées. C'est que les exodes en question étaient devenus un titre de gloire islamique, revendiqué plus tard par les descendants des migrants. Le zèle des historiens s'en trouvait stimulé et leurs opinions sollicitées. Cet enjeu demeurera sensible tout au long du III^e siècle H. Ces premiers exodes étaient devenus des critères de précellence en islam au même titre que la geste des précurseurs, que *Badr* et les autres martyrologes (*mashāhid*).

L'événement qui aurait déclenché le deuxième exode – beaucoup plus important que le premier – serait celui dit de la « *prosternation de Quraysh* », c'est-à-dire de la rumeur de l'entrée des Qurayshites dans l'islam. Parvenue en Abyssinie, cette rumeur aurait poussé une partie des premiers migrants à revenir. Parvenus à La Mecque et ayant constaté qu'il n'en était rien, ils seraient repartis, déçus, en Abyssinie, suivis d'une autre vague. Ibn Sa,d cite un à un ceux qui auraient fait partie de ces deux exodes. Balādhurī en reprend quelques-uns, dont il suit l'itinéraire³⁰. Et de préciser que beaucoup de « *ceux qui ont émigré deux fois* » en Abyssinie sont tombés plus tard en martyrs dans l'une ou l'autre des campagnes, à *Uḥud*, lors des guerres de la *Ridda* (apostasie) ou des conquêtes du Shām. Ces premiers groupes de croyants constituent ainsi le « noyau dur » de la foi nouvelle. Ils s'y sont donnés cœur et âme, et l'islam conquérant s'est nourri de leur enthousiasme durant la longue période qui s'étend des débuts de la Prédication aux premières conquêtes. Certains d'entre eux accompagneront l'islam bien au-delà.

Il en va ainsi de toutes les grandes religions : le christianisme s'est renforcé au fil des siècles grâce au martyre de ses adeptes. Le groupe pionnier qui a porté Muḥammad était quant à lui en place dès les premières années, mais il ne va s'affirmer et gagner en visibilité historique qu'au moment de l'exode abyssin. Dès lors, les pionniers nous sont connus un à un.

Sur cet épisode, Balādhurī est doublement redevable à Wāqidī : il lui doit la chronologie des événements et les motivations de ceux qui sont revenus à La Mecque. Il évoque aussi furtivement la fameuse « *prosternation de Quraysh* ». À vrai dire, ni Wāqidī ni même Ibn Ishāq dans la version d'Ibn Hishām n'évoquent l'histoire des « versets sataniques ». Nous avons vu qu'Ibn Sa,d lui-même s'exprime sur la foi de récits de transmetteurs obscurs, sans passer par Wāqidī. De son côté, Ṭabarī évoque dans son *Exégèse* un récit oral d'Ibn Ishāq repris de transmetteurs faibles (Abū Ya,lā et al-Quraḍī). Tout se passe comme si aussi bien Wāqidī qu'Ibn Hishām évitaient délibérément le sujet et se contentaient d'évoquer la « *prosternation de Quraysh* » – et encore, de manière très équivoque. Seulement, la prosternation en question est liée, pourrait-on dire, à l'interférence du verset des *gharānīq*. Ce n'est pas d'une absolue certitude. Les Qurayshites se sont peut-être prosternés après l'audition d'une récitation du *Qur'ān*. Plusieurs versets s'étonnent du refus de se prosterner de la part de Quraysh. Le geste de Quraysh a peut-être eu des motivations que nous ignorons. Peut-être n'a-t-il jamais eu lieu, tout comme il n'y a peut-être jamais eu non plus de retour intempestif des croyants réfugiés en Abyssinie.

Auquel cas la version de l'exode par Ibn Ishāq serait la bonne.

Quoi qu'il en soit, Balādhurī a préféré faire abstraction des *gharānīq*, contrairement à son prédécesseur Ibn Sa'd et à son successeur Ṭabarī. Ce choix est révélateur d'un nouveau contexte épistémologique : vérifier et préciser ses informations est devenu un réflexe déontologique du chercheur. Lecteur d'Ibn Ishāq, qu'il lui arrivait de citer, Balādhurī lui préfère ici les chercheurs de la fin du II^e siècle et des débuts du III^e siècle H., connus pour leur sens critique. Ailleurs, il remonte en amont d'Ibn Ishāq pour puiser son information auprès des anciens comme Zuhri, ,Āṣim b. ,Umar b. Qatāda (à travers Wāqidī). Par sa méthode, Balādhurī présente certains traits de l'historien moderne. Autant le récit qu'il reprend de ,Āṣim – selon lequel Quraysh était résolue à tuer le Prophète lorsqu'elle avait proféré ses menaces chez Abū Ṭālib – nous semble irrecevable, autant il est d'une originalité surprenante dans sa relation des événements ultérieurs. En effet, à le lire, il apparaît que le boycott des Banū Hāshim par Quraysh n'a pas été décrété à la suite d'un complot ourdi par certains Qurayshites ou à l'unanimité des *ashrāf*, ni consigné dans un document écrit, la fameuse *ṣaḥīfa*. La mise en quarantaine a eu lieu après la menace de mort lancée contre Muḥammad, à la suite de quoi Abū Ṭālib réunit le clan (Hāshim et al-Muṭṭalib en particulier) et s'en fut au *shīb* de son propre gré³¹. Reprenant un récit de Wāqidī, Balādhurī juge qu'il y eut seulement interruption des relations, et non véritable boycott du clan du Prophète. À la fin du récit, Balādhurī évoque la *ṣaḥīfa* en ajoutant évasivement « dit-on », exprimant ainsi de fortes réserves. Encore une fois, l'épisode de la *ṣaḥīfa* et du boycott a été forgé pour souligner les souffrances endurées par les Banū Hāshim et mettre en avant leur rôle dans la protection du Prophète. Une histoire *a posteriori* conçue pour gagner les faveurs du nouveau pouvoir, ou carrément commanditée par les Abbassides.

Après la mention de la mort de Abū Ṭālib et de celle de Khadija, Balādhurī évoque brièvement le voyage à Ṭā'if. Ce qu'il rapporte à propos des contacts avec les gens de Yathrib est autrement digne d'intérêt. Selon lui, un premier contact avec les Aws a eu lieu avant *Bu,āth*. Ces derniers avaient pour habitude de visiter La Mecque et de prendre langue avec Muḥammad³², même hors des saisons de pèlerinage. S'agissant de la conversion à l'islam de ce premier noyau médinois et des deux pactes d'allégeance – les deux *,aqaba-s* –, le récit de Balādhurī recoupe ceux de ses prédécesseurs. À ceci près qu'il ne reprend pas à son compte le récit d'Ibn Ishāq selon lequel la seconde *,aqaba* était un pacte de guerre. Or nous verrons plus loin qu'il n'en était rien.

Voici donc les quatre « évangiles » consacrés au Prophète de l'islam : la *Sīra* d'Ibn Ishāq, la *Sīra* de Wāqidī (perdue, mais reprise par Ibn Sa,d), doublée de ses fameux *Maghāzī* relatifs à la phase médinoise ; les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa,d et les *Ansāb al-Ashrāf* de Balādhurī. La plus connue du public est la première *Sīra*, revue par Ibn Hishām. Pourtant, ce dernier n'est jamais cité par les historiens de l'islam classique, qui se sont toujours référés à Ibn Ishāq par l'intermédiaire de transmetteurs oraux. Il faut dire qu'Ibn Hishām n'a fait qu'éditer le corpus originel sans rien y ajouter de substantiel. On connaît, en second, les *Maghāzī* commentés par Wāqidī. Mais la *Sīra* d'Ibn Hishām/Ibn Ishāq est, avec le *Ṣaḥīḥ* de Bukhārī, le seul « évangile » lu par le public, qui peut y puiser des récits circonstanciés sur nombre de points concernant la vie et les actes du Prophète.

Les lectures de l'historien ne sont pas celles du public. À ses yeux, Balādhurī et Ibn Sa,d, inconnus du commun des lecteurs, sont de la plus haute importance. L'œuvre d'Ibn Sa,d est particulièrement riche en informations sur la période prophétique, en raison de l'orientation religieuse de l'auteur et de l'intérêt qu'il porte au destin des hommes et des transmetteurs de traditions. L'intérêt de Balādhurī se focalise sur autre chose : généalogiste avant tout, il s'attache à traquer l'identité historique de ses personnages.

Ṭabarī, pour sa part, élargit la perspective pour explorer un champ plus large. Peut-on considérer son *Tārīkh* comme un cinquième évangile ? Ce serait exagérer la place qu'il accorde à la vie du Prophète, qui n'est qu'une partie d'un vaste corpus historique. Il demeure une source d'autant plus considérable qu'elle fait la synthèse des œuvres précédentes. Ṭabarī s'appuie quasi exclusivement sur des récits oraux attribués à des transmetteurs dignes de foi. Il cite à profusion Ibn Ishāq et Wāqidī. Mais son apport le plus novateur est d'avoir exhumé les récits de ,Urwa b. al-Zubayr : l'épître à ,Abd al-Malik, les épisodes de la deuxième *fitna*, les conditions de l'émigration à Médine. Autre originalité par rapport à ses pairs : la relation détaillée et néanmoins douteuse qu'il fait de l'histoire des *gharānīq* dans son *Histoire* comme dans son *Exégèse*.

[1.](#) Littéralement, le genre peut être rendu par les « Circonstances de la Révélation ».

[2.](#) *Sīra*, p. 100.

[3.](#) *Sīra*, pp. 100-102.

[4.](#) *Ibid.*, p. 102.

[5.](#) *Sīra*, pp. 102-103.

[6.](#) *Sīra*, p. 103.

[7.](#) R. Blachère, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 96.

[8.](#) *Sīra*, pp. 98-99. Cette tradition est irrecevable.

[9.](#) *Sīra*, p. 104.

[10.](#) *Sīra*, p. 107.

[11.](#) *Al-Fihrist*, p. 105.

[12.](#) *Sīra*, p. 113.

[13.](#) *Sīra*, pp. 118 et suiv.

[14.](#) *Ibid.*, p. 125.

[15.](#) Nöldeke, *Geschichte des Koran*, op. cit., p. 87.

[16.](#) R. Blachère, *Le Coran*, op. cit., p. 119.

[17.](#) *Sīra*, p. 127. Ibn Hishām écrit à ce propos : « *Ibn Ishāq a dit : Lorsque l'Envoyé de Dieu vit les persécutions que subissaient ses compagnons alors qu'il était lui-même épargné grâce à Dieu et à la protection de son oncle Abū Ṭālib..., il leur dit : Si vous partez en terre d'Abyssinie, vous y trouverez un roi sous le règne duquel nul n'est maltraité. C'est une terre de vérité où Dieu vous mettra à l'abri de ce que vous êtes en train de subir. Les musulmans, parmi les compagnons de l'Envoyé de Dieu, partirent alors en terre d'Abyssinie, fuyant l'épreuve et confiant leur sort à Dieu pour préserver leur religion. C'était le premier exode dans l'histoire de l'islam.* » « Premier exode » par rapport à « l'exode à Médine », parce qu'il n'y a pas eu deux exodes vers l'Abyssinie. Ibn Ishāq poursuit son récit en énumérant les membres du premier groupe : « *Ces dix personnes étaient les premiers musulmans à partir en terre d'Abyssinie.* » Et d'ajouter : « *[...] ensuite, c'est Ja,ḥfar b. Abī Ṭālib qui est parti, suivi par les autres musulmans qui se sont retrouvés les uns après les autres en Abyssinie.* » Puis il énumère la totalité des membres du premier groupe et ceux du deuxième, répartis par clans et selon le degré de parenté avec le Prophète.

Deux groupes se sont donc succédé et deux listes ont été établies : la première recense le premier groupe et la seconde regroupe les deux.

Dans la version d'Ibn Hishām, Ibn Ishāq n'évoque pas l'épisode des *gharānīq*. Ibn Hishām a dû le supprimer délibérément, après mûre réflexion. Il a cependant gardé le récit selon lequel un certain nombre d'exilés sont retournés quand ils apprirent « *la conversion des habitants de La Mecque* », p. 145. Comme on le verra, il s'agit d'une pure vue de l'esprit, tout comme l'épisode des *gharānīq*, auquel il est lié. Plus sérieux est le récit du retour à la veille de l'Hégire d'un grand nombre d'émigrés, dont plusieurs seront présents à *Badr* et à *Uḥud*. Ibn Ishāq nous précisera leurs noms et leur nombre : trente-trois hommes, dont certains ont trouvé la mort. D'autres sont restés en Abyssinie. Le retour des émigrés a eu lieu à la fin de la période mecquoise, comme l'atteste ,Urwa b. al-Zubayr. Ce fait est certain.

[18.](#) Le mot illusion (« *wahm* ») est le terme exact utilisé par Balādhurī : *Ansāb al-Ashrāf*, tome I, p. 268. Il n'est pas question de la délégation envoyée par Quraysh en Abyssinie chez Ibn Sa,d.

[19.](#) Ibn Ishāq et les autres sources anciennes placent le *mi,rāj* ou ascension du Prophète à la fin du séjour mecquois alors que les fondements coraniques, soit les deux sourates d'*an-Najm* et du *Isrā'* sont des première et deuxième périodes. Cela étant, c'est une belle histoire qui place l'islam de plain-pied avec la tradition monothéiste.

[20.](#) Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, tome IX, pp. 363-368.

[21.](#) *Ṭabaqāt*, tome I, p. 199. Il n'est pas fait mention dans Ibn Ishāq des « hommes de faible condition ».

[22.](#) *Ṭabaqāt*, p. 200.

[23.](#) *Ibid.*, p. 202.

[24.](#) Selon Ibn Sa,d, nombreux sont ceux que Mūsā b. ,Uqba ne compte pas parmi les émigrés en Abyssinie, contrairement à Ibn Ishāq, à Wāqidī et même à Ibn Sa,d : *Ṭabaqāt*, tome III, *passim*.

- [25.](#) *Ṭabaqāt*, tome I, p. 209.
- [26.](#) *Ṭabaqāt*, tome I, p. 212.
- [27.](#) *Ṭabaqāt*, tome I, p. 206.
- [28.](#) L'accusation de « folie » avait déjà été évoquée dans une ancienne sourate (*Al-Takwīr*).
- [29.](#) Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, tome I, p. 266.
- [30.](#) *Ansāb...*, pp. 234 et suiv. À cet endroit du livre, il n'est pas fait mention de l'épisode des *gharānīq*. Il sera évoqué plus loin, tout seul, comme s'il avait été rajouté.
- [31.](#) *Ansāb...*, p. 266.
- [32.](#) *Ansāb...*, p. 275. Ici Balādhurī est d'accord avec ,Urwa. Peut-être même s'en est-il inspiré, mais sans le citer.

Chapitre VIII

Croyants et infidèles

Origines sociales des croyants

La genèse de l'islam, c'est aussi l'adhésion au message de Muḥammad d'un certain nombre de Qurayshites, de leurs alliés (*ḥulafā'*) et de leurs *mawālī*. Malgré les épreuves, les pressions, l'exil, la répudiation par leur tribu, malgré la guerre et le sang qui plus tard coula à flots à Médine, ils sont demeurés indéfectiblement attachés à leur foi. Ce n'est pas le nombre des croyants qui fut décisif, mais leur fidélité et leur résistance.

On sait qu'au début, avant et après l'installation à la maison d'al-Arḡam, et même lorsque la Prédication devint publique, le premier groupe de croyants était composé de jeunes gens et d'alliés. L'idéalisme et l'aspiration à des croyances et à une éthique supérieures sont caractéristiques de la jeunesse. S'agissant des alliés, catégorie des plus modestes, ils étaient sensibles au contenu social du *Qur'ān* primitif, à ses mots d'ordre contre les injustices, pour la cause des pauvres et des indigents. La Mecque vivait dans une sorte de vide spirituel que le Prophète est venu combler. Il prêchait un message proche du christianisme, mais formulé dans la langue des Arabes. Il était un Prophète « *issu de vous-mêmes* », dit le *Qur'ān*.

Pourtant, les jeunes croyants n'étaient pas mus par des considérations intellectuelles. Ils étaient loin de tout assimiler d'un *Qur'ān* encore balbutiant. La plupart d'entre eux se vouèrent corps et âme à la personne du Prophète et se rallièrent avant tout à son charisme. Sur ce plan, Abū Bakr joua au début un grand rôle dans l'adhésion de nombre de croyants. Il était un peu le héraut du Prophète. Nous en savons moins sur son rôle exact, de même que, plus tard, sur celui de ,Umar. Leur fidélité à l'islam est aussi avérée qu'ambiguë dans ses motivations. Étaient-ils, comme les autres, animés d'une confiance aveugle en

Muḥammad et pénétrés par le contenu métaphysique et surnaturel de la Prédication ? Ou s'étaient-ils ralliés parce que la Prophétie constituait une promotion de la condition arabe et la promesse d'une grande réforme spirituelle, intellectuelle et juridique ? L'interrogation est légitime. La seule certitude est que tout réformateur de grande envergure est doté d'un charisme hors du commun de nature à lui rallier de hautes figures. Ceux qui sont appelés à le fréquenter de près sont durablement convaincus de sa valeur et de l'importance du projet qui est le sien.

La parenté maternelle, du côté des femmes appartenant aux Banū ,Abd al-Muṭṭalib, a pesé dans le ralliement de bon nombre d'entre eux. Beaucoup parmi les premiers croyants étaient des cousins maternels du Prophète. On compte également des éléments de Zuhra (clan de sa mère), comme Sa,d b. Abī Waqqāṣ et ,Abd al-Raḥmān b. ,Awf ; de Asad (clan de sa femme), comme al-Zubayr b. al-,Awwām ; également de Banū Umayya, comme ,Uthmān. Autant de figures que l'on retrouvera dans le groupe de la *Shūrā* constitué après le meurtre de ,Umar, conformément à sa volonté d'honorer les vieux croyants et les pionniers en islam. Parmi ces derniers, rares étaient ceux qui avaient été recrutés par Abū Bakr : sans doute uniquement Ṭalḥa b. Abī ,Ubayd, de Taym, clan de Abū Bakr lui-même.

Suivent une quarantaine d'autres premiers croyants issus à peu près de tous les clans, y compris de ceux dont les chefs s'étaient franchement opposés à Muḥammad : Makhzūm, Jumaḥ, Sahn. Ibn Ishāq nous fournit une série de noms classés par ordre chronologique, conformément à la notion de précellence élaborée après l'installation de l'islam. Immédiatement après les tout premiers convertis – Abū Bakr, ,Alī, Ṭalḥa, ,Uthmān, Sa,d, ,Abd al-Raḥmān b. ,Awf, Zayd b. Ḥāritha –, on relève les noms suivants : • Abū ,Ubayda b. al-Jarrāḥ, de Banū al-Ḥārith, un lignage de la Quraysh périphérique intégré à la Quraysh des *biṭāḥ* ; • Abū Salama, de Makhzūm, un des clans les plus puissants et les plus riches avec ,Abd Manāf et surtout avec la branche de ,Abd Shams ; • Al-Arqam b. Abī al-Arqam, de Makhzūm ; • ,Uthmān b. Maḍ,ūn et ses deux frères, de Jumaḥ ; • ,Ubayda b. al-Ḥārith b. al-Muṭṭalib, de Banū al-Muṭṭalib (frère de Hāshim) ; • Sa,īd b. Zayd b. ,Amr b. Nufayl, de ,Adīyy, clan de ,Umar b. al-Khaṭṭāb. Sa femme figure à ses côtés ; • Khabbāb b. al-Aratt, allié des Banū Zuhra, clan de Āmina, mère du Prophète ; • ,Umayr b. Abī Waqqāṣ, également de Zuhra ; • ,Abdallāh b. Mas,ūd, de la tribu bédouine Hudhayl, allié des Banū Zuhra ; • Mas,ūd b. al-Qārī, des Hūn b. Khuzayma de Qāra, tribu des Aḥābīsh ; • Salīṭ b. ,Amr, de Banū ,Āmir b. Lu'ayy b. Ghālib, et son frère Ḥāṭib ;

- ,Ayyāsh b. Abī Rabī,a b. al-Mughīra, de Makhzūm, ainsi que sa femme ;
- Khunays b. Ḥudhāfa, de Sahm, clan riche et puissant proche de Jumah ;
- ,Āmir b. Rabī,a, de Rabī,a b. Nizār, allié de la famille al-Khaṭṭāb, de ,Adīyy ;
- ,Abdallāh b. Jaḥsh et Abū Aḥmad, alliés des Banū Umayya ; • Ja,far b. Abī Ṭālib et sa femme Asmā', des Banū Hāshim. Ja,far était, jusque-là, le seul, avec son frère ,Alī, à avoir rejoint l'islam parmi les Banū Hāshim ; • Ḥāṭib b. al-Ḥārith, de Jumah, avec sa femme ; son frère al-Khaṭṭāb, également avec sa femme, et son frère Ma,mar ; • Al-Sā'ib b. ,Uthmān b. Maḍ,ūn, de Jumah ; • Al-Muṭṭalib b. Azhar b. ,Abd ,Awf, de Zuhra, ainsi que sa femme ; • Al-Naḥḥām al-Nu,aym b. ,Abdallāh, à l'époque chef fortuné de ,Adīyy ; • ,Āmir b. Fuhayra, un *mawlā* de Abū Bakr ; • Khālid b. Sa,īd b. al-Āṣ, de Umayya, ainsi que sa femme ; • Abū Ḥudhayfa b. ,Utba b. Rabī,a, de ,Abd Shams. ,Utba était un des grands leaders de Quraysh ; • Wāqid b. ,Abdallāh, de Tamīm, allié de ,Adīyy ; • Khālid, ,Āmir, ,Āqil et Iyās, fils de Bukayr b. ,Abd Yālīl, des Banū Bakr b. ,Abd Manāt (Kināna), alliés de ,Adīyy ; • ,Ammār b. Yāsir, allié de Makhzūm ; • Ṣuhayb b. Sinān, de Namir b. Qāsiṭ, allié de Taym.

Soit en tout quarante-sept hommes et huit femmes. On a parfois fait figurer les noms de Asmā' et de ,Ā'isha, filles d'Abu Bakr, mais c'est une erreur historique. L'appartenance sociale des membres de la liste fait apparaître une majorité de Qurayshites de souche et d'Arabes non qurayshites alliés aux clans. Parmi les Qurayshites, certains sont très jeunes, quasi des adolescents, comme Sa,d b. Abī Waqqāṣ, Ṭalḥa b. ,Ubayd Allāh ; d'autres ont vingt ans, comme ,Uthmān b. ,Affān, ou à peine plus. Certains croyants appartiennent à des clans puissants, mais une petite minorité seulement est d'ascendance noble, comme ,Ayyāsh b. Abī Rabī,a al-Makhzūmī, Abū Salama al-Makhzūmī, Abu Ḥudhayfa b. ,Utba b. Rabī,a. ,Ayyāsh était le petit fils d'al-Mughīra, chef de Makhzūm, mais n'était pas un fils de Hishām, dont la descendance monopolisait la noblesse dans le clan à la veille de la Prophétie. Pour sa part, ,Utba b. Rabī ,a, père de Abū Ḥudhayfa, personnage certes important, n'appartenait pas à Umayya. Aucun des croyants n'appartenait en vérité au lignage de Hishām ou de Walīd, fils d'al-Mughīra (Makhzūm), ni à celui de Ḥarb b. Umayya. ,Uthmān b. ,Affān lui-même¹ appartenait à une branche pauvre des Banū Umayya. De même pour Abū Salama al-Makhzūmī, premier mari d'Umm Salama, future épouse du Prophète.

Dans l'ensemble – l'observation vaut aussi pour la deuxième liste citée par Ibn Ishāq et comprenant les émigrants en Abyssinie –, les jeunes croyants de Quraysh, membres de clans nobles, faisaient souvent partie de branches secondaires, non aux maisons principales dirigées par un seigneur riche et

puissant qui était généralement le chef de tout le clan². Il est significatif que Khālīd b. al-Walīd b. al-Mughīra (Makhzūm) ou ,Amr b. al-, Āṣ b. Wā'il (Sahm) n'ont rejoint l'islam qu'en l'an 8 H., tardivement, donc, ou qu'un Abū Sufyān b. Ḥarb ne se soit converti qu'au moment de la conquête, annonçant la reddition de La Mecque tout entière. Tous étaient encore jeunes à l'aube de l'islam ; ce sont leurs pères qui régnaient sur les clans. On peut supposer que les jeunes entrés tôt en islam exprimaient ainsi leur hostilité au système tribal fondé sur la monopolisation du pouvoir clanique par un chef ou un ancien. Ou alors, en marge des activités lucratives, principalement marchandes, ils se sont tournés vers la foi, séduits par le projet islamique et par les perspectives nouvelles qu'il ouvrait, projet à la mesure de leur enthousiasme et de leurs aspirations.

Un seul chef de clan figure parmi les pionniers : al-Naḥḥām, de ,Adīyy. Il devait sa noblesse à sa fortune et à sa vocation de *muṭ'im* (« nourricier ») dans un clan assez puissant par le nombre de ses fils et de ses alliés. Mais il est frappant que nombre de *ḥulafā'* et de *mawālī* du lignage d'al-Khaṭṭāb se trouvent sur la liste sans qu'y figure ,Umar lui-même. Voilà qui pose problème.

Les alliés sont représentés individuellement ou par familles entières, comme les fils de Jaḥsh ou les petits fils de Yālīl. Ils étaient sensibles, en toute logique, aux idées de la première Prédication fustigeant l'arrogance des riches et prônant l'égalité entre les serviteurs de Dieu.

Ibn Ishāq nous a légué une autre liste, avons-nous dit, comprenant les noms de ceux qui émigrèrent en Abyssinie au moment de la *fitna*. Cette première *fitna*, comme on l'a vu, a été déclenchée après la proclamation du monothéisme. Les sources, rappelons-le, distinguent trois moments : la Prédication clandestine, l'entrée dans la maison d'al-Arqam, la Prédication publique adressée à tout Quraysh. Nous proposons une périodisation différente : la Prédication clandestine n'a duré qu'une année et n'a attiré que les pionniers parmi les pionniers. Elle a été suivie par une Prédication semi-clandestine à partir de la maison d'al-Arqam b. Abī al-Arqam, qui a vu l'adhésion des cinquante croyants listés par Ibn Ishāq. Plus tard seulement, la Prédication sera devenue publique. On verra que ,Umar s'est converti, selon toute vraisemblance, au moment de *Dār al-Arqam*, et non à la sixième année de la Prophétie, comme on l'a dit.

Après cette phase préliminaire, l'islam va se répandre comme une traînée de poudre et menacer d'emporter tout Quraysh. La mobilisation des chefs et les pressions multiformes qu'ils ont exercées sur les membres de leurs clans respectifs vont endiguer la poussée islamique. Au plus chaud de la polémique, le

nombre des croyants a dû beaucoup baisser, puis la *fitna* est survenue après la condamnation des divinités, entraînant l'exode vers l'Abyssinie. Cet exode a donc eu lieu, comme on le verra, *après* la mise en cause des dieux, et non avant.

Il y a eu effectivement une immigration en Abyssinie, le nombre des gens nés dans ce pays le prouve, mais on n'a assisté qu'à une seule immigration en plusieurs groupes, comme le dit Ibn Ishāq ; entre-temps, pas de retours, l'épisode des « versets sataniques » n'étant guère convaincant.

La liste des émigrants est fort instructive pour ce qui est du nombre et de l'identité des croyants. Selon Ibn Hishām, « *tous ceux parmi les musulmans qui ont rejoint la terre d'Abyssinie, qui y ont émigré, compte non tenu des enfants en bas âge qui les ont accompagnés ou sont nés là-bas, sont au nombre de quatre-vingts hommes* ».

Dans un passage sur les gens de *Badr*, Ibn Sa'd évoque incidemment un chiffre moins important, repris de Mūsā b. ,Uqba et de Abū Ma,shar, tout en disant sa préférence pour les récits de Wāqidī et d'Ibn Ishāq. Il importe cependant de noter que cinquante hommes émigrés en Abyssinie n'ont pas participé à *Badr*. Certains d'entre eux, peu nombreux, ont participé plus tard à *Khaybar*. D'autres encore se sont manifestés un peu avant l'Hégire.

On pourrait en inférer ou bien que le nombre des croyants était moins important que ne le disent les sources, ou bien que c'est le nombre des émigrants en Abyssinie qu'il faudrait revoir à la baisse. N'oublions pas que certains sont morts et que d'autres se sont reniés sous la pression. Il faut d'autre part adjoindre à l'ensemble de nombreuses épouses. On ne saurait trop insister sur le rôle joué par les femmes dans la genèse et l'affermissement de l'islam. L'entrée en islam se faisait souvent en famille. La famille « nucléaire » était au centre de ce choix vital, existentiel, que constituait la conversion à la religion de Muḥammad.

Dans la seconde liste des émigrants abyssins, on trouve représentés tous les clans de Quraysh des *biṭāḥ* et aucun clan de Quraysh de la périphérie. Le plus grand nombre appartient aux clans nobles – notion relative, car seuls certains lignages, voire certains personnages, l'étaient vraiment – dont étaient issus les pires adversaires du Prophète : Umayya (neuf personnes), Makhzūm (huit personnes), Jumah (onze personnes), Sahm (quatorze personnes). Le fait est que ces clans furent les plus importants par le nombre et par le renfort que constituaient les alliés. Ajoutons que les Banū al-Ḥārith b. Fihri, à l'origine Qurayshites des *ḍawāḥir*, intégrés à Quraysh des *biṭāḥ*, ont donné huit émigrants appartenant à la famille de Abū ,Ubayda b. al-Jarrāḥ. À mi-liste, en

nombre décroissant, on trouve des membres de Zuhra, de ,Abd al-Dār, de ,Adīyy, puis de Asad b. ,Abd al-,Uzzā. En dernier lieu, citons les clans de Taym, puis ,Abd b. Quṣayy, Banū Hāshim. Ja, far b. Abī Ṭālib était le seul émigrant à appartenir à ce dernier lignage : cela mérite d'être relevé.

La liste de Balādhurī, comme on a pu le voir, est conforme au récit de la *Sīra*, à quelques détails près. Lui aussi parle de deux migrations en Abyssinie, cite Mūsā b. ,Uqba et Abū Ma, shar. Comme Ibn Ishāq et Ibn Sa, d, il soutient qu'une partie des migrants ont séjourné longtemps en Abyssinie. Séjour inexplicable, surtout après l'émigration du Prophète à Médine. La preuve avancée par les différents auteurs est la non-participation des hommes d'Abyssinie aux premières grandes campagnes avant *Khaybar*, en l'an 7 H.³, où leurs noms réapparaissent. Ja, far b. Abī Ṭālib fait partie de ces hommes, et c'est pourquoi certains orientalistes estiment qu'il ne s'est pas converti à l'islam avant l'an 7 H.

Quelques indices nous permettent d'établir que certains émigrants sont restés plus de cinq ans, le temps d'enfanter quatre fois. D'autres, comme ,Ubayd Allāh b. Jaḥsh, se sont christianisés. Beaucoup de membres de la famille Jaḥsh, séduits par la spiritualité du message, se sont par ailleurs islamisés et ont accompagné le Prophète à Médine. Pour revenir à ,Ubayd Allāh, il était réputé très pieux, jusqu'à l'ascétisme, à l'instar d'un ,Uthmān b. Maḍ, ūn, avant même d'avoir épousé l'islam. Ce dernier, à force de renoncement aux plaisirs terrestres, a même voulu se châtrer. Le cas de ces deux hommes témoigne de la prégnance des valeurs chrétiennes d'austérité et de chasteté à La Mecque. Avant eux, le christianisme avait séduit des gens comme Sa, īd b. Zayd et toute la génération des *Ḥunafā'*, très proches du christianisme, sinon complètement christianisés.

Le *Qur'ān* témoigne par ailleurs de la grande dévotion du Prophète lui-même à l'époque mecquoise. Même fausse, l'histoire de la caverne de Ḥirā' est significative d'une inclination à la retraite, au recueillement et à la contemplation. L'influence du monachisme itinérant était certainement pour quelque chose dans l'acclimatation d'habitudes chrétiennes à La Mecque. Pour une partie des croyants séduits auparavant par le christianisme, l'islam apparaissait comme une variante « nationale » de la religion du Christ.

L'islam est ainsi venu combler un vide pour beaucoup de Mecquois qui le considèrent comme un christianisme aux couleurs locales. C'est dire, encore une fois, que l'islam primitif dans le terreau mecquoise était arrimé à la culture chrétienne. Vue sous cet angle, l'émigration, sur exhortation du Prophète à l'adresse de nombre de ses adeptes – mais non de ses compagnons –, apparaît

comme une preuve supplémentaire de la proximité entre les deux religions. Nombre de versets coraniques expriment cette grande considération dont jouissait la religion chrétienne. Pour ces raisons mêmes, l'exode abyssin nous semble historiquement crédible.

Sur un autre plan, cet exode est significatif de la formation d'un groupe de croyants, disons d'une communauté religieuse solidaire, dotée d'une identité forte, au point de courir le risque de la rupture avec la tribu. Un tel attachement à une religion nouvelle était chose inédite. L'identité islamique, chez le groupe, primait sur les appartenances claniques. Le démantèlement des solidarités du sang, remplacées par un lien spirituel, est un fait d'une immense portée, même si les nouvelles formes de coexistence, de cohabitation et d'alliances matrimoniales n'avaient pas encore abouti à la formation d'une *Umma* dont on verra les prémices à Médine.

L'émigration n'était pas un choix facile. L'aventure était si grande, l'arrachement au pays natal et aux êtres chers, si douloureux, que seule une communauté compacte et résolue pouvait consentir à un tel sacrifice et à un tel don de soi. On le verra encore plus nettement au moment de l'émigration à Médine et des campagnes prophétiques, avec leur cortège de martyrs. Le groupe pionnier était le socle de l'islam. C'est sur ce socle que le Prophète s'est appuyé pour pousser plus avant la prédication, enrichir et approfondir le texte coranique.

Il convient d'observer que, durant le reste de la période mecquoise, le groupe restera restreint, à peine renforcé par de rares adhésions nouvelles. C'est du moins ce qu'on peut déduire de la liste des émigrants présents à Médine quelques années plus tard. Tout semble indiquer un rapport de forces assez stable jusqu'à l'Hégire : le groupe de croyants autour du Prophète, irréversiblement attaché à sa foi, face à l'irrédundance de Quraysh.

L'histoire de l'exode en Abyssinie est truffée d'épisodes fictifs : la délégation de ,Amr b. al-,Āṣ, entre autres. Ces fictions sont cependant intéressantes parce que significatives de la formation d'une conscience islamique populaire. Il en va ainsi de tous les contes édifiants colportés par la *Sīra*.

Plus intéressante, dans l'immédiat, est la conversion de ,Umar b. al-Khaṭṭāb et de Ḥamza b. ,Abd al-Muṭṭalib en ce moment fatidique qui sépare l'an 5 de l'an 6 de la Prophétie, si l'on s'en tient à la chronologie généralement admise. La conversion de ,Umar est particulièrement importante en raison du rôle qu'il va jouer dans la constitution de l'islam et dans la vie du Prophète, et du fait, plus tard, de sa grande contribution, en tant que calife, à la mise en place des

institutions musulmanes et à l'impulsion des conquêtes.

Celle de Ḥamza retient l'attention parce qu'il appartenait aux Banū ,Abd al-Muṭṭalib et parce qu'il sera plus tard l'une des figures héroïques du martyrologe islamique (même si son héroïsme lors des guerres prophétiques, comme celui de ,Alī b. Abī Ṭālib, a été fortement exagéré, soit dit en passant !).

L'histoire de la conversion de ,Umar⁴ est, depuis Ibn Ishāq, très connue. L'homme était réputé sévère, violemment opposé à Muḥammad et à ses adeptes. Brusquement, il est devenu croyant. La légende est attrayante et joliment ciselée, mais ce n'est qu'une légende. Observons que les circonstances de cette conversion ne sont pas sans rappeler celles de Saül/Paul, le grand apôtre fondateur du christianisme postchristique. Paul épouse la cause de Dieu après la vision extraordinaire qu'il a eue sur le chemin de Damas, alors que ,Umar a été guidé sur le chemin de Dieu après l'audition du *Qur'ān* récité chez sa sœur. Selon le récit mecquois, il aurait plutôt écouté en catimini une récitation du Prophète lui-même au *masjid*. La notion de *guidance* ne sera en fait vraiment élaborée qu'à la fin de la phase mecquoise, et surtout plus tard à Médine.

Au reste, Ibn Ishāq est lui-même dubitatif sur la réalité de ce récit qu'il attribue aux Médinois et dont la version est différente de celle qui circulait à La Mecque. Ni l'une ni l'autre ne sont en vérité convaincantes. Les transmissions recueillies par Balādhurī⁵, de Ma,mar, de Zuhri, sont plus proches de la réalité : « ,Umar a embrassé l'islam après quarante ou quarante-cinq hommes et onze femmes. » La conversion est donc précoce, même si la date n'est pas spécifiée. Selon le même récit, ,Umar serait venu déclarer son adhésion au Prophète alors qu'il tenait une réunion dans une maison à Ṣafā (la maison d'al-Arḡam ?). Si l'on en croit ce récit, le futur calife faisait partie des premiers musulmans évoqués par Ibn Ishāq, les pionniers parmi les pionniers. Cette version semble la plus crédible : un personnage de la sagesse et des capacités de ,Umar pouvait difficilement attendre six ans avant de rejoindre l'islam, soit après la constitution du « noyau dur » des fidèles parmi les fidèles. Il ne pouvait avoir rallié Muḥammad après la première *fitna*, à un moment où la communauté était écartelée entre La Mecque et l'Abyssinie. Pouvait-il ignorer le *Qur'ān* pendant aussi longtemps, dans une petite cité où tout se savait ?

Certes, comme le dit Balādhurī, ,Umar était au début « *très dur à l'encontre des siens* », les gens de ,Adīyy ; il n'était pas considéré comme le seigneur du clan au sens institutionnel du mot. Ce titre était détenu par Naḥḥām. ,Umar tenait son autorité de son ascendance de vieille noblesse. Héritier de la branche

maîtresse de ,Adīyy, son charisme éclipsait celui de Naḥḥām. Les récits médinois semblent avoir été construits pour lui forger un destin exceptionnel. L'avantage de la précocité faisait partie du mythe de Abū Bakr ; il fallait imaginer une adhésion tardive, mais exceptionnelle, pour ,Umar, afin de mieux asseoir le mythe du second compagnon. Survenu tardivement, l'événement n'en constitue pas moins un tournant, l'islam de ,Umar n'étant pas comparable à celui des autres, fussent-ils ses devanciers. Ne dit-on pas que sa puissante personnalité est venue « renforcer » l'islam ? Toutes les sources, en particulier la *Sīra*, décrivent un homme courageux, voire audacieux et violent. De fait, c'est un personnage d'une rare force de caractère, difficile à manier, taillé pour être un meneur politique. Il avait la dent dure et le verbe haut, mais faisait aussi montre de sagesse et de sagacité. On est loin de l'image du compagnon audacieux vis-à-vis du Prophète, irréfléchi et fébrile. Dans son appréciation du personnage, la *Sīra* est unilatérale : elle se focalise sur sa témérité et son audace pour justifier sa réputation de « renfort » précieux pour l'islam ; pourtant, on ne trouve pas grand-chose sur de possibles interventions à La Mecque pour défendre l'islam en payant de sa personne, les armes à la main, à mains nues, ou par le verbe – qu'il avait virulent. ,Umar était un homme d'influence dans la société mecquoise. Outre son ascendance noble ,Adīyy, il appartenait par sa mère à Makhzūm. À côté de lui, Naḥḥām, « seigneur » officiel, apparaissait bien terne, juste assez fortuné pour nourrir les pauvres. Au surplus, ,Umar, comme son père, pouvait se prévaloir d'alliés innombrables, ceux-là mêmes qu'on retrouvera à Médine, toujours unis autour de lui, ou lors des campagnes prophétiques.

Muḥammad a eu la chance – ou plutôt la lucidité – de se rallier des gens comme Abū Bakr et ,Umar b. al-Khaṭṭāb, deux figures dont la clairvoyance faisait l'unanimité à Quraysh. Par-delà leur foi incontestable, tous deux ont su saisir l'enjeu historique que constituait l'islam pour Quraysh et pour tous les Arabes. Ils ont compris que le Prophète était leur homme, le seul habilité à être le messager, le chef politique et le maître spirituel.

Les grands desseins historiques se nouent ainsi grâce à la rencontre d'hommes d'exception qui se reconnaissent entre eux, se montrent solidaires et osent prendre ensemble des risques inouïs. On verra que la phase ultime de la Prophétie suscitera le ralliement d'un personnage de même stature : Abū Sufyān, qui a entraîné dans son sillage la majorité de La Mecque. De tous les seigneurs et chefs de Quraysh, il fut le seul à cumuler autant de qualités de commandement, de sagesse et d'humanité ; et le seul de toute cette génération, avec Suhayl b. ,Amr, à s'être islamisé.

L'autre événement souligné par la *Sīra* au cours de cette période mecquoise est le ralliement de Ḥamza⁶. Membre des Banū ,Abd al-Muṭṭalib et oncle du Prophète, il devait tomber en martyr à *Uḥud*. À l'époque de la Prédication qui nous intéresse, les oncles du Prophète encore vivants étaient Abū Ṭālib, Abū Lahab, Ḥamza et al-,Abbās. Les plus anciens, comme al-Ḥārith et al-Zubayr, étaient déjà morts. Seul Ḥamza deviendra musulman. Les sources décrivent un guerrier courageux, un véritable héros, mais un esprit instable et de courte vue. Son ralliement à Muḥammad s'explique, selon la *Sīra*, par la solidarité familiale, en réaction aux persécutions dont son neveu était victime. C'est même une topique de la *Sīra*, qui s'évertue toujours à présenter le Prophète et les croyants qui l'entourent comme un groupe de persécutés ayant besoin d'hommes forts pour assurer leur défense par les armes et par le verbe.

En réalité, les quatre-vingt-dix hommes adeptes de Muḥammad à mi-parcours de cette période mecquoise ne s'étaient illustrés jusque-là par aucune réaction violente pour se défendre contre les agressions et les sarcasmes. La présence du groupe n'assurait en elle-même aucune protection véritable au Prophète. Et celui-ci ne souhaitait pas répliquer aux menées de la *fitna* par aucune forme de violence. Le système clanique était ainsi fait que toute violence, même défensive, était sous-tendue et pour tout dire institutionnalisée par les rapports claniques dominants.

Les sources dans leur ensemble présentent le Prophète et le groupe des premiers croyants comme une communauté pacifique. Le *Qur'ān* les désigne par « ceux qui croient », ou par « les croyants », en particulier dans la sourate *Al-Mu'minūn* (Les Croyants, précisément). À la lecture du *Qur'ān*, on devine une incitation faite au Prophète de se rapprocher davantage de ses adeptes, de leur manifester son affection, de les prendre sous son aile⁷. On relève comme une note autocritique de sa part, par quoi il se reprocherait de ne pas s'être montré assez attentionné, notamment vis-à-vis des plus faibles⁸. C'est sans doute la preuve *a contrario* que Muḥammad, au début, était avant tout soucieux de se rallier les *ashrāf* et les hommes d'influence, démarche qu'il observa assez longtemps. Cette stratégie avait sa cohérence : l'adhésion des *ashrāf* devant entraîner tout Quraysh, la clef de la réussite de la Prédication était là. Muḥammad pensait ainsi gagner du temps et s'assurer une réussite fulgurante. De guerre lasse, il finit par renoncer à cette stratégie.

Le souci permanent du Prophète était d'assister de son vivant au triomphe de l'islam. Il va s'y atteler plus efficacement à Médine en procédant à la constitution

d'une communauté, d'une *Umma*, et surtout en optant pour la confrontation armée avec La Mecque. Le Prophète est alors passé du statut de prédicateur pacifique et persécuté à celui de chef politique et de commandant offensif. N'oublions pas que c'est lui qui déclencha les hostilités contre Quraysh.

À ce niveau de notre analyse se pose la question du lignage des Banū Hāshim, plus précisément de la famille des Banū ,Abd al-Muṭṭalib. Ibn Ishāq, ainsi que toutes les autres sources, soulignent à souhait la protection dont bénéficia Muḥammad de la part de sa parentèle « la plus proche », qui serait allée jusqu'à prendre les armes, Abū Ṭālib en tête, pour le défendre. Le Prophète a sans aucun doute trouvé « asile », selon le mot coranique, chez son oncle, le frère de son père, qui l'éleva et le vit grandir. Le fait est d'autant plus évident que les seuls parmi les Banū Hāshim à s'être convertis dès le début furent les fils de Abū Ṭālib. On est moins enclin à suivre les sources lorsqu'elles affirment que tout le lignage se leva, mû par un réflexe aussi collectif que spectaculaire, pour former un bouclier protecteur autour du Prophète. Cette réinterprétation des faits procède de l'imaginaire idéologique.

On sait qu'Ibn Ishāq nourrissait des sympathies chiites. Mais ce qui a le plus pesé, dans cette évidente reconstruction du passé, ce fut la volonté du jeune État abbasside d'imposer une image positive des Banū ,Abd al-Muṭṭalib, d'al-,Abbās en particulier. Non seulement ils étaient les maîtres de Quraysh durant la *Jāhiliyya*, mais ils auraient également offert leur protection au Prophète de l'islam, au risque d'effaroucher tout Quraysh et d'endurer les affres de la quarantaine que l'on sait. L'appartenance des Abbassides aux Banū Hāshim était un des fondements de leur légitimité. La revendication d'une parenté proche de Muḥammad et d'une vieille loyauté à son égard avait une portée légitimatrice à une époque où l'islam était devenu une idéologie d'État et s'était affirmé sur des terres étrangères intégrées à la Maison de l'islam.

Historiens et transmetteurs se devaient de répercuter l'histoire officielle, parce que telle était la volonté explicite des gouvernants ou parce qu'eux-mêmes se plièrent inconsciemment à l'air du temps. À toutes les époques, dans toutes les sociétés, l'histoire a toujours été intimement liée à l'État en place, et son écriture, soumise à l'idéologie diffuse qui y prévalait.

Il faut cependant admettre que les Banū Hāshim n'étaient, à l'époque de la *Jāhiliyya*, qu'une branche mineure des ,Abd Manāf, peu nombreuse et peu fortunée. Hāshim lui-même n'a pas eu beaucoup d'enfants. Sa descendance s'est très vite éteinte, à l'exception notable de ,Abd al-Muṭṭalib, encore que la propre descendance de ce dernier ait été surévaluée. Certains parmi ses fils sont morts

sans avoir eu d'enfants mâles, dont Ḥamza en personne, ce qui laisse perplexe. En définitive, les seuls à avoir laissé une progéniture sont Abū Ṭālib, al-,Abbās et Abū Lahab. Abū Ṭālib n'a eu pour héritiers connus que ,Alī et Ja,far. Nombre de mythes ont été tissés à la gloire de ,Abd al-Muṭṭalib, qui n'était pas un notable de Quraysh et était loin d'égaliser d'autres figures qurayshites comme al-Mughīra al-Makhzūmī ou Umayya, premier du nom, ou encore Khalaf al-Jumāḥī. D'autres, plus jeunes que lui, comme Hishām b. al-Mughīra et Ḥarb b. Umayya, le surpassèrent en autorité et en notabilité. C'est pourquoi les conflits homériques qui l'auraient opposé à Umayya nous semblent relever de la mythologie construite au moment du bras de fer entre les Banū Umayya et les Banū Hāshim, après l'affermissement de l'islam.

S'agissant de Abū Ṭālib, les sources ont beau le présenter comme le maître de Quraysh, il n'avait ni fortune (ce que les sources reconnaissent) ni puissance. Il était respecté pour son âge et pour son appartenance aux ,Abd Manāf, à une époque où la noblesse était de plus en plus liée à la prospérité commerciale. Or les Banū ,Abd al-Muṭṭalib n'ont pas brillé par leur dynamisme dans l'activité marchande, à l'exception de Abū Lahab, parent par alliance de Abū Sufyān. Al-,Abbās s'y était bien frotté, mais il était réputé pour être usurier. Par ailleurs, très peu ont rejoint l'islam à cette époque, et seul Ja,far b. Abī Ṭālib aurait émigré en Abyssinie (on n'en est pas tout à fait sûr).

Les Abbassides voulaient rehausser la gloire évanescence des ancêtres communs qu'ils partageaient avec le Prophète : ,Abd al-Muṭṭalib et, avant lui, Hāshim. L'objectif était double : égaliser en noblesse les Banū Umayya et neutraliser la concurrence des descendants de Abū Ṭālib. Les auteurs de la *Sīra* ont volontiers emboîté le pas aux Abbassides sans compter que, pour des motivations purement religieuses, ils se croyaient fondés à doter le Prophète de la plus noble et de la plus sage des ascendances : ,Abd al-Muṭṭalib, puis Hāshim, puis ,Abd Manāf, jusqu'à Quṣayy le rassembleur et le bâtisseur, à l'origine de la gloire de Quraysh. Les Umayyades avaient pour habitude de s'enorgueillir, face aux gens du Shām, d'être à la maison de Muḥammad, en occultant les Banū Hāshim. En tout cas, on ne saurait dénier aux Banū Umayya d'avoir été la « *maison de Quraysh pendant la Jāhiliyya* », comme l'a si bien observé Ibn Khaldūn.

La question demeure posée : comment Muḥammad a-t-il pu émerger d'un tel milieu, d'un lignage aussi effacé que celui des Banū Hāshim ? Ce n'est pas tant le statut social qui fait ici problème que la misère intellectuelle de la famille du Prophète. Le seul parmi les oncles du Prophète à avoir été animé d'une véritable

ambition était Abū Lahab, que les sources – Balādhurī excepté – décrivent comme l'ignorance même au sens ancien. Le Prophète avait aussi un cousin, Abū Sufyān b. ,Ad al-Ḥārith⁹, poète à ses heures, qui a même « commis » des vers contre Muḥammad. Les autres Banū Hāshim sont ignorés, à part évidemment Abū Ṭālib. À l'occasion, les sources mentionnent vaguement « des Banū Hāshim », sans autre précision. Mais le milieu familial compte-t-il vraiment dans l'émergence des grands hommes ? Constitue-t-il au contraire un handicap ? Muḥammad était-il, comme le décrit Tor Andrae, un jeune homme solitaire, triste et dolent ? Ce que l'on peut affirmer, c'est que la prétendue protection hāshimite ne s'est pas manifestée, que de toute façon, en cas de mort, la loi de la vendetta engageait, au-delà du lignage, tout le clan des ,Abd Manāf. Quant aux torts moraux et aux sarcasmes, les Banū Hāshim ne pouvaient les repousser.

Il convient d'examiner ici la position d'un autre oncle, al-,Abbās, ancêtre éponyme des futurs Abbassides, face à la protection. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'a pas été pendant très longtemps tenté par l'islam. Plus tard, on dit qu'il figurera parmi les captifs de *Badr* après avoir combattu le Prophète avec les troupes de Quraysh. En vain, les sources tentent de rehausser sa biographie et de le blanchir, comme elles le font avec d'autres descendants de Hāshim et d'al-Muṭṭalib, tous mobilisés à *Badr* contre Muḥammad. Comme ils avaient été entraînés par Makhzūm et ,Abd Shams, les sources rapportent que ces derniers leur avaient forcé la main. Tout aussi vainement la tradition essaie-t-elle de mettre en exergue le rôle – fictif – d'al-,Abbās au moment du pacte de ,Aqaba avec les gens de Yathrib¹⁰. Mais la logique des faits est têtue et prouve que Muḥammad était isolé dans sa famille et a particulièrement souffert de l'hostilité de son oncle Abū Lahab, fustigé par la fameuse sourate. En conséquence, tout ce qui a été raconté à propos de la *ṣaḥīfa* sur les fils de Hāshim et leur mise en quarantaine dans le *shi,b* n'avait d'autre but que de réhabiliter rétrospectivement le nom de la famille. Dépeints comme victimes de persécutions pour avoir pris la défense de leur fils Muḥammad, les Banū Hāshim réoccupent une place de choix dans l'histoire glorieuse de la Prophétie. Place malheureusement fallacieuse, dont on ne trouve aucun écho dans le *Qur'ān*.

La lecture critique des sources fait très vite apparaître l'inauthenticité des récits relatifs au document qurayshite frappant d'ostracisme les Banū Hāshim, réduits à se réfugier au *shi,b*. Le récit d'Ibn Ishāq, plus détaillé que ceux de ses pairs, est à la fois brouillon et contradictoire. Les Qurayshites s'étaient, paraît-il, engagés à ne plus commercer ni contracter mariage avec les Banū Hāshim. Cela n'explique pas le refuge au *shi,b*, qui suppose l'abandon par les Banū Hāshim de

leurs maisons du centre de La Mecque, comme des bannis assignés à résidence. Or la tradition continue à décrire le Prophète en train de prêcher à la même époque au cœur de La Mecque. Abū Ṭālib, de son côté, était sereinement assis sur le parvis sacré lorsque la *ṣaḥīfa* a été révoquée. La suppression de tout échange commercial, dans le but d'affamer les fils de Hāshim et d'al-Muṭṭalib, est également une mesure par trop extravagante pour être crédible. Le détail des complots qui auraient entouré la rédaction du document d'ostracisation est de même teneur.

Il en va de même pour l'histoire des termites¹¹, qui évoque l'intervention de Dieu lui-même dans le différend. Tout cela relève de l'imaginaire religieux. Encore une fois, ni Ibn Ishāq ni Wāqidī n'étaient de simples chroniqueurs. Ils faisaient certes œuvre d'historiens ; mais dans le même temps, leur démarche était religieuse. Leur souci premier était de dessiner l'image d'un Prophète constamment guidé par Dieu, de décrire l'itinéraire pieusement rêvé du Prophète et d'en fixer pour longtemps les jalons et les détails.

L'histoire critique consiste ici à trier ce qui relève de l'historique dans la vie d'un homme, où le réel est constamment happé par le surnaturel. L'histoire de la Révélation et du message doit soustraire la part profane de la part métaphysique. L'exercice n'est pas aisé. Quraysh elle-même, dans sa dénégation, défendait la cause du réel visible, tangible, contre l'obstination prophétique à défendre les droits de l'au-delà et de la surnature, et à présenter le *Qur'ān* comme la propre parole de Dieu révélée à l'homme.

D'un autre côté, le texte coranique fournit une matière d'une importance primordiale pour l'historien. Il est un des rares documents religieux à présenter, paradoxalement, une description *réaliste* du conflit entre Muḥammad et ses détracteurs. On n'y trouve aucune revendication de miracle prophétique. Or le miracle, qui est le contraire du réel, était jusque-là constitutif de la foi. Le défi qurayshite lancé à Muḥammad était l'argument suprême pour confondre cette Prédication sans miracles. Le *Qur'ān* n'est pas l'Évangile, rédigé après la mort de Jésus et contenant toutes les histoires surnaturelles survenue à l'époque du Christ et après. Le *Qur'ān* est encore moins la Bible archaïque, rédigée quelques siècles après Moïse et après la stabilisation de la religion d'Israël. Le *Qur'ān* est un texte religieux ancré dans le vécu prophétique. Il s'est paradoxalement adressé aussi à des gens convaincus que les prophètes étaient en relation avec un monde miraculeux, et qui ignoraient que « les miracles » ne sont que des *récits sur des miracles*. À leurs yeux, Muḥammad n'était qu'un simple mortel, incapable d'exploits surnaturels. Ils n'étaient pas en mesure de faire la part des légendes

séculaires et de la Prédication réelle – quoique d'inspiration divine – qui se déroulait sous leurs yeux. Il faut dire que cette distinction était difficile, la prétention de Muḥammad étant trop grande, et disproportionnée son exigence *hic et nunc*.

Ce que le *Qur'ān* a refusé d'entériner, la *Sīra* se chargera plus tard de le faire. C'est ce paradoxe coranique qui confère au texte son importance documentaire comme réceptacle de la polémique entre Muḥammad et ses adversaires. La manière dont le *Qur'ān* refuse les signes miraculeux, la métamorphose sémantique qu'il opère dans la notion de signes [*āyāt*] (de signes dans la nature à signes du Texte) sont à cet égard significatives.

Nous avons déjà vu comment le *Qur'ān* cite les thèses des infidèles sans les nommer. Tout au plus parle-t-il du *mala'* (conseil). Il est temps maintenant de se pencher sur l'identité sociale de ces infidèles : la tradition nous fournit à leur propos une matière assez riche.

L'identité sociale des infidèles

Les sources sont unanimes à estimer, ouvertement ou par la négative, que le Prophète n'a subi aucune violence physique, ni de véritable menace de mort. À chaque fois que certains de ses ennemis s'apprêtaient à lui nuire, Dieu était là pour le protéger, ou alors c'étaient ses proches qui venaient à sa rescousse : Ḥamza, Abū Bakr, voire Abū Sufyān¹². La *Sīra* insiste surtout sur la protection du Prophète assurée par la « *parentèle proche* », c'est-à-dire par les fils de Hāshim et d'al-Muṭṭalib, Abū Ṭālib se posant en garant jusqu'à sa mort, trois ans avant l'Hégire.

Le fait nous semble acquis, en tout cas : aucune violence grave n'a été exercée contre le Prophète, ni contre la plupart de ses compagnons. Ce sont les plus fragiles parmi les esclaves, les *mawālī* ou les jeunes qui ont été « retournés » par leurs familles, soit par la persuasion, soit par la contrainte, y compris par l'enfermement. Il n'empêche : quoique relative, cette tolérance laisse perplexe – le *Qur'ān* est pourtant émaillé de véritables réquisitoires, de mises en garde divines, de ripostes virulentes contre les opposants. Et si les attaques *ad hominem* y sont rares – hormis le cas de Abū Lahab –, les infidèles pouvaient s'estimer, de leur point de vue, la cible d'injures. L'épisode sur la femme de Abū Lahab est un sommet du genre. Comment les Qurayshites ont-ils pu se contenir

aussi longtemps, s'abstenir d'agresser physiquement Muḥammad ou ses compagnons ? Pourquoi n'ont-ils pas monté contre eux leurs *sufahā'* ? Fut-ce une preuve de la belle civilité des mœurs entre Qurayshites, congénères du même sang ? Était-ce le fameux *ḥilm*, version locale et ancienne de la civilité, antonyme de l'ignorance et de la rudesse bédouines ? À moins que les sources n'aient caché bien des choses.

On est en effet en droit de se demander s'il n'y a pas eu volonté délibérée d'occulter un pan entier du passé préislamique à l'heure où l'islam a partout triomphé. Un récit de ,Abdallah b. ,Amr b. al-,Āṣ milite en ce sens. Il s'agit d'un commentaire à propos d'une esquisse de violence bénigne à l'encontre du Prophète : « *C'est ce qu'ils ont pu faire de pire contre le Prophète¹³ !* » On sait par ailleurs que ,Umar, lorsqu'il est devenu calife, a interdit l'évocation des vieilles animosités, dans la poésie par exemple. On peut en outre s'étonner du mutisme observé sur le lot de sarcasmes et de persécutions endurés par les compagnons, en dehors de Abū Bakr. Comment peut-on affirmer que le « recrutement » de ,Umar et de Ḥamza fut un précieux renfort pour l'islam, et passer ensuite persécutions et sarcasmes sous silence ?

L'interprétation la plus plausible de l'embarras, des omissions et contradictions des sources à ce sujet est que la fonction du *tha'r* couvrait toutes les formes de violence, et pas uniquement les cas de mort d'homme ; sans compter la loi du talion (*qaṣāṣ*), reconduite plus tard par l'islam. Les liens de solidarité dans Quraysh étaient réels, or Muḥammad était un Qurayshite appartenant aux ,Abd Manāf et descendant de l'illustre Quṣayy. Lui-même prônait la « *sympathie due aux proches* » (XLII, 26), c'est-à-dire aux parents par le sang. D'autre part, les croyants appartenaient à différents clans, et les sources ne signalent pas de cas de rupture ou d'exclusion du clan pour crime de croyance. Ce type de représailles posait de sérieux problèmes de cohésion sociale, or Quraysh était par-dessus tout soucieuse de l'unité du groupe. L'acte le plus grave reproché à Muḥammad fut précisément d'avoir semé la désunion au sein du groupe.

Ce que la *Sīra* et les *Tārīkh*-s rapportent sur la question n'est qu'en partie recevable. On ne peut s'empêcher de penser qu'ils ont dû oublier – ou omettre – certains actes de persécution. Sinon, comment expliquer les exécutions ordonnées par le Prophète après *Badr*, dont celle de ,Uqba b. Abī Mu,ayṭ ? Comment expliquer le sang qui coula après la conquête de La Mecque ? Ce qui est par-dessus tout frappant, c'est que le texte coranique, plus disert sur les sarcasmes que sur les calomnies et les persiflages, fait état des débats et éclats polémiques plus que de la violence durant la période mecquoise. À Médine, le

ton sera plus sévère à l'encontre des juifs et des hypocrites, et la menace des feux de l'enfer tombera sur tous ceux qui ont voulu nuire au Prophète.

Le terme *adhā* (nuisance, offense) appartient au lexique de la troisième période mecquoise ; on ne le rencontre guère auparavant. En même temps, le *Qur'ān* exhorte le Prophète à ignorer les *ignorants* (*jāhilīn*), c'est-à-dire ceux qui n'hésitent pas à susurrer les perfidies et les sarcasmes les plus bas pour l'offenser : « *Est-ce bien là celui que Dieu comme Envoyé nous dépêche ?* » (*Al-Furqān*, Le Critère, XXV, 41).

Selon la typologie des *Sīra*-s, les détracteurs de Muḥammad se subdivisaient en « sarcastiques », « persécuteurs » et « sarcastiques persécuteurs ». Tous étaient des maîtres ou des dignitaires de Quraysh appartenant aux clans les plus riches ou les plus nombreux : Makhzūm, ,Abd Shams, Sahm, Jumaḥ, Asad, Zuhra. S'y joignaient quelques figures des tribus voisines. Certains noms sont restés gravés dans la mémoire islamique jusqu'à nos jours. D'autres, dont le rôle n'a pas été moindre parmi les sarcastiques et les persécuteurs, sont tombés dans l'oubli. Les oppositions étaient d'inégale virulence, et les opposants appartenaient à des milieux et à des générations tout aussi différents.

L'histoire a réservé une place de choix à Abū Jahl. Ce surnom infamant que lui a attribué de son vivant (ou tardivement) le Prophète (ou l'ensemble des croyants) résume bien la hargne du personnage et son acharnement à nuire au Prophète. Le *jahl* (littéralement ignorance) connote la violence obtuse et débridée. Le vrai nom de Abū Jahl est ,Amr b. Hishām b. al-Mughīra al-Makhzūmī. Son grand-père al-Mughīra était un grand seigneur de Quraysh, l'égal de Ḥarb b. Umayya. Son père, Hishām, était l'homme le plus illustre – et de loin – de sa génération, et il appartenait à la même classe d'âge que Ḥarb et que ,Abdallah b. Jad,ān. Ceux-ci constituaient avec lui le trio des maîtres d'entre les maîtres de Quraysh. Ils étaient de la même génération que ,Abdallah, père de Muḥammad. Ce dernier appartenait lui-même à la génération de Abū Sufyān et de Abū Jahl (celui-ci était de peu leur aîné).

Surnommé à l'origine Abū al-Ḥakam, ,Amr, malgré sa fortune de grand commerçant, n'était pas le seigneur de Makhzūm durant la période mecquoise de la Prédication : son oncle al-Walīd b. al-Mughīra régnait encore sur le clan. Celui-ci, cadet de Hishām, était à l'époque l'ancien en qui se reconnaissait tout Makhzūm. L'âge primait parfois sur la fortune. La chefferie était le plus souvent bicéphale, répartie entre un vénérable vieillard et un chef dans la force de l'âge. Abū Jahl appartenait à cette catégorie d'adultes pressés et conservateurs. À ses yeux, Muḥammad était un candidat gênant à la gloire et aux honneurs qui lui

étaient promis. Le Prophète avait pour lui l'intelligence – c'était un homme d'idées – et le rayonnement – ses adeptes étaient nombreux. Il était voué au destin dévolu aux grands religieux et aux grands révoltés contre l'ordre social, contre la puissance et la fortune.

Il faut rappeler qu'à l'époque Quraysh était le théâtre d'une lutte pour le leadership entre Makhzūm et ,Abd Manāf. Représentés principalement par ,Abd Shams, flanqué de quelques éléments de Hāshim (Abū Lahab) et de Nawfal, les ,Abd Manāf avaient pour eux le nombre, en sus de la noblesse suprême incarnée par Quṣayy et de la gloire attachée à son nom et à son rôle passé. Makhzūm comptait sur la fortune accumulée grâce au commerce avec le Yémen et à la traite des esclaves, devenue leur spécialité¹⁴. Les Makhzūm étaient aussi puissants par le nombre, mais les subdivisions lignagères avaient quelque peu dilué leur identité. Le *sharaf* était monopolisé chez eux par les Banū al-Mughīra, devenus l'épine dorsale du clan. Une partie de la jeunesse de Makhzūm s'était tôt ralliée à l'islam, mais pas assez tôt pour faire partie des précurseurs, comme ,Uthmān, Zubayr ou Ṭalḥa.

Les jeunes en question appartenaient à des branches secondaires de Makhzūm, et non à celle de Mughīra, qui cumulait fortune et noblesse. Parmi les plus connus, on peut citer : al-Arqam b. Abī al-Arqam, Abū Salama et Umm Salama (appelée à devenir une des femmes notoires du Prophète à Médine) ainsi que ,Ayyāsh.

Abū Jahl fut donc, selon la *Sīra*, le grand pourfendeur de la Prophétie, s'illustrant par la virulence de ses sarcasmes et la constance de son agressivité, mais pas avant la rupture ni la *fitna*. La *Sīra* rapporte quantité de récits où il est dépeint tantôt comme un homme au caractère violent, tantôt comme un froid calculateur en train de fomenter les pires manœuvres pour détourner les gens de l'islam¹⁵. En un mot, c'était l'opposant par excellence au projet muḥammadien, qui ne se contentait pas de débiter des malveillances dans son coin, mais s'activait sans relâche pour contrecarrer la Prédication. En cela, il était plus dynamique que Abū Sufyān, dont l'activisme fut bien plus timoré durant la phase mecquoise, ce qui explique la lucidité et la sagesse dont il fera montre plus tard. Abū Jahl, tel qu'il est décrit par les sources, s'illustra par un engagement plus hargneux et aveugle. Mains récits le décrivent en train d'exercer des pressions sur les anciens au moment de *Badr*, n'hésitant pas même à traiter certains de poltrons. Ce fauteur de guerre finit par être tué précisément dans la bataille de *Badr*.

Balādhurī dresse une liste de noms des détracteurs¹⁶ classée par ordre de virulence dans leur opposition et leur haine du Prophète. Abū Jahl se place en premier, suivi de près par le hāshimite Abū Lahab. Classement d'autant plus judicieux que cet historien évite les critères d'appartenance clanique (qu'il avait l'habitude de privilégier pour souligner la parenté avec le Prophète ou l'éloignement d'avec lui), de génération ou de fortune.

Abū Lahab est le seul, avec Zayd, dont le nom est mentionné dans le *Qur'ān*. La sourate du *Masad* (La Fibre) est troisième dans la recension de Nöldeke, après *Al-,Alaq* (L'Accrochement) et *Al-Muddaththir* (Il s'est couvert d'une cape). Cette sourate est l'une des plus anciennes, même si je doute qu'elle vienne en troisième position. S'autorisant du *Qur'ān*, la *Sīra* a donné libre cours à l'imagination pour dépeindre le personnage. Il faut dire que l'homme devait être singulièrement odieux et sévère à l'encontre du Prophète, pour qu'une sourate du *Qur'ān* soit consacrée au couple honni qu'il formait avec sa femme. Quant au Prophète, il a été particulièrement meurtri par l'agressivité de cet oncle indigne. Abū Lahab n'était pas institutionnellement le maître de Banū Hāshim, le titre revenant encore à Abū Ṭālib. Mais sa fortune, acquise grâce au commerce et à l'alliance matrimoniale avec les Umayya, lui valait une certaine reconnaissance sociale. Il était de ce fait attaché à l'ordre existant sur les plans social, économique et religieux, et refusait par-dessus tout que Muḥammad lui disputât cette reconnaissance par sa Prophétie. Il était un peu l'*alter ego* de Abū Jahl. Son surnom originel était Abū al-Mughīra, comme en attestent la plupart des récits ; le sobriquet coranique Abū Lahab lui fut décerné par dérision pour lui rappeler le funeste destin qui l'attendait : « *Il brûlera d'un feu d'étincelles [lahab]* » (*Al-Masad*, La Fibre, CXI, 3). Il était l'oncle malveillant, haineux par excellence, l'exact opposé de l'oncle affectueux et bienveillant Abū Ṭālib, ou de l'oncle croyant et combatif Ḥamza. L'autre oncle, al-,Abbās, brille en revanche par son absence avant l'Hégire. Les sources décrivent Abū Lahab comme l'auteur des forfaits les plus ignobles, – par exemple, jeter des immondices devant la porte du Prophète. Il fut épargné lors du boycott frappant les Banū Hāshim, et les sources le décrivent en train de parcourir les foires pour détourner les gens des tribus de son neveu et pour se répandre en malveillances à son sujet. Abū Lahab, comme d'autres ennemis du Prophète, n'eut pas une mort violente, mais une triste fin. Après la stabilisation de l'islam, au Ḥijāz, on perd la trace de ses héritiers. Il faudra attendre l'époque umayyade pour la retrouver : les hommes de cour avaient pour habitude de moquer les « Lahabiyyūn », comme on appellera désormais ses descendants. De proche en proche, cette désignation, connotant à

la fois la dérision et la colère divines, deviendra un titre de gloire. Hārūn al-Rashīd ira jusqu'à prendre pour commensal un Lahabī revendiquant sa qualité de Hāshimite et se démarquant des fils de Abū Ṭālib.

Au troisième rang des adversaires les plus résolus, on trouve un personnage moins connu que les deux précédentes figures : al-Aswad b. ,Abd Yaghūth b. Wahb, de Zuhra, clan de Āmina, mère du Prophète. Ce que l'on sait de ce cousin maternel mort avant l'Hégire, c'est surtout la virulence de ses sarcasmes. Il était aussi connu pour avoir adopté Muqḍād, qui s'appellera b. al-Aswad jusqu'à l'abolition de l'adoption par le *Qur'ān*, à l'époque de Médine.

Après cela, la liste de Balādhurī cite encore un nom qu'on perdra de vue par la suite. Il s'agit d'al-Ḥārith b. Qays de Sahn, que le *Muḥabbar* rattache à Ka,b. Ce désaccord dit assez qu'il s'agit d'une pâle figure, laquelle s'est tout juste illustrée par la violence de son ironie antiprophétique. Il est mort dans des conditions horribles au moment de l'Hégire, comme beaucoup d'infidèles notoires. Les ouvrages biographiques semblent ainsi réserver aux ennemis les plus acharnés du Prophète une mort atroce, comme un « acompte » sur le châtement divin. Quoi qu'il en soit, la plupart sont morts effectivement avant l'émigration, puisqu'on ne leur connaît aucun rôle à l'époque de Médine. Beaucoup aussi étaient déjà âgés.

Parmi les autres *ashrāf* vieillissants et connus pour leurs sarcasmes, Balādhurī mentionne al-Walīd b. al-Mughīra, de Makhzūm, et Abū Uḥayḥa Sa,īd b. al-,Āṣ, de Umayya. Le premier était beaucoup moins acharné que son neveu Abū Jahl ; le second était en fait hors de cause, quoi qu'en dise l'auteur des *Ansāb* : c'était un vénérable vieillard, respecté aussi bien pour sa fortune que pour sa noble extraction. Entre autres épisodes sur lui, on raconte que lorsqu'il tomba malade, peu avant sa mort, il fut transféré à Ṭā'if, où il possédait des terres. Il rencontra le Prophète avant son départ et se mit à l'admonester, lui reprochant d'avoir outrageusement attaqué les dieux de Quraysh. Si l'on en croit les sources, c'était un simple reproche, sans lendemain, adressé par un ancien du clan à un jeune neveu considéré comme irresponsable. Ce portrait en demi-teinte est néanmoins contredit par la lettre de ,Urwa qu'on examinera plus loin : l'opposition la plus virulente serait venue des Qurayshites possédant des biens à Ṭā'if. Auquel cas Abū 'Uḥayḥa en aurait fait partie, s'il n'était pas déjà mort.

Il faut noter en premier lieu que les ouvrages de *Sīra*, même composés à l'époque abbasside, s'en prennent rarement aux ancêtres des Banū Umayya. En second lieu, les fils de certains anciens de renom ont embrassé très tôt ou assez tôt l'islam. Ce fut le cas de Abū Ḥudhayfa b. ,Utba b. Rabī,a, de ,Abd Shams, de

Khālīd b. Sa'īd b. al-,Āṣ, dit Abū Uḥayḥa, de al-Muqḍād b. al-Aswad, d'al-Walīd b. al-Walīd b. al-Mughīra. Ce qui signifie qu'un conflit de générations recoupait bel et bien le conflit des idées.

Deux questions méritent encore qu'on s'y arrête ici : tout d'abord, les chefs de file de Quraysh, anciens ou chefs de clan, furent-ils réellement préoccupés par la Prédication à ses débuts ? Car les évocations récurrentes, dans le *Qur'ān*, du refus, des dénégations et des sarcasmes qurayshites appartiennent essentiellement aux deuxième et troisième périodes. Le regard réprobateur que nous portons aujourd'hui sur ces Qurayshites, comme celui de générations de musulmans avant nous, a été conditionné par une histoire écrite postérieurement aux faits par les vainqueurs. Les livres de *Sīra* ont commencé à être composés quelque cent cinquante ou deux cents ans après la Prophétie. Aux tout premiers temps de celle-ci, et en ce pays mecquois, Muḥammad a dû vivre les choses tout autrement. Il sollicitait la reconnaissance des siens et savait que sa demande était difficile à exaucer par les aînés, voire par ceux de sa génération. La Prédication leur a-t-elle paru sérieuse ou fantaisiste ? Sans doute étaient-ils convaincus qu'elle allait tourner court et finir par s'éteindre – surtout les anciens et, plus encore, les anciens *ashrāf* comme Abū Uḥayḥa ou al-Walīd b. al-Mughīra. Ce dernier, à en croire les sources, était plutôt amusé par la Prédication et ne jugeait pas nécessaire de pénaliser outre mesure les croyants de son clan. Après tout, le simple sarcasme était bien moins grave que l'hostilité agissante qui entendait éradiquer le mouvement. Quelle que soit la civilisation à laquelle elles appartiennent, les sociétés païennes sont toujours plus tolérantes en matière de religion. L'intolérance est née dans le sillage des religions prônant la vérité unique. Elle est fille de la certitude d'une vérité monothéiste.

La seconde question a trait à la résistance de Quraysh. La dénégation était une forme de résistance symétrique de la résistance prophétique. Ainsi, aucun ancien ni aucun chef de haut lignage ne sont entrés dans la religion nouvelle. Aucun de ceux qui appartenaient à la génération des aînés du Prophète, voire à sa propre génération, ne s'est converti, à l'exception du trio Abū Sufyān, Suhayl b. , Amr et al-Ḥakam b. Abī al-,Āṣ – et encore, après la conquête de La Mecque. Tous les autres sont morts infidèles, quand ils n'ont pas été tués à *Badr* ou exécutés après la bataille.

Revenons à la liste des grands sarcastiques, en particulier à celle dressée par Balādhurī : il faut y ajouter al-,Āṣ b. Wā'il, seigneur de Sahn – clan encore solide –, à la tête d'une grande fortune et de biens à Ṭā'if. Selon les ouvrages de *Asbāb an-nuzūl*, ce serait lui l'auteur de la perfidie selon laquelle Muḥammad

était mutilé (*abtar*), parce que sans descendance mâle. « *C'est celui qui te veut du mal, le mutilé* », répond le *Qur'ān* dans *Al-Kawthar* (L'Affluence, 3). La sourate est ancienne, comme le sont les versets qui font vraisemblablement allusion à al-Walīd, considéré comme l'archétype du riche comblé (« *pourvu de biens illimités et de fils présents à ses côtés* », LXXIV, 12-13), et qui en veut sans cesse davantage, sans aucune gratitude pour les bienfaits de Dieu. L'ancienneté des versets semble indiquer que les persiflages furent aussi précoces que les réponses ironiques du *Qur'ān*.

Toujours dans le clan de Sahn, Nubayh et Munabbih, fils d'al-Ḥajjāj, tous deux morts à *Badr*, étaient également des dénégateurs. De Jumah, autre clan dont les chefs se sont enrichis grâce au commerce, Umayya et Ubayy, fils de Khalaf, se sont illustrés par la violence de leurs diatribes contre le Prophète et ses compagnons, surtout Bilāl. Ils étaient d'un lignage de vieille extraction, leur père était *muṭ,im*. Umayya était déjà âgé ; c'est Ubayy qui manifestait le plus de haine. Muḥammad l'a tué de ses propres mains à *Uḥud*, alors que son frère était tombé à *Badr*.

Particulièrement féroce, un seul parmi les dénégateurs appartenait, selon la *Sīra*, à Banū Umayya : ,Uqba b. Abī Mu,ayṭ. En règle générale, les sources sont assez vagues dès qu'il s'agit de l'attitude des anciens de ,Abd Shams. Ainsi, ni ,Utba b. Rabī,a ni son frère Shayba ne figurent dans la liste de Balādhurī, et encore moins dans celle, tronquée, du *Muḥabbar*. Ibn Ishāq, lui, les cite en passant, sans les glisser dans ses différentes listes de sarcastiques. En fait, ils étaient outrés par l'« invention » (*bid,a*) de Muḥammad, mais sans plus. Les deux frères étaient les petits-fils directs de ,Abd Shams, mais leur père était le cadet de Umayya, ancêtre de la maison noble de ,Abd Shams. ,Utba était déjà vieux ; quant à Shayba, il est cité de temps en temps par la *Sīra*, surtout lors du voyage de Muḥammad à Ṭā'if, où son rôle fut celui d'un modérateur. Non seulement il n'a pas pris part aux vexations des gens de Ṭā'if contre le Prophète, mais il lui a même dépêché son esclave ,Udays pour lui venir en aide. À *Badr*, les deux frères refusaient au début de participer aux duels. Sous les quolibets de Abū Jahl, qui ne cessait de les traiter de lâches, ils ont fini par y aller et par y laisser la vie.

Ibn Ishāq ne se contente pas de suggérer le rôle positif de Shayba dans l'épisode de Ṭā'if, il explique que ,Utba voulait un arrangement avec Muḥammad, qu'il avait été saisi par l'écoute du *Qur'ān* et aurait conseillé à Quraysh de laisser Muḥammad en paix¹⁷. Que ces récits soient véridiques ou pas, ce qui importe, c'est que les deux hommes étaient plutôt modérés pour des

sarcastiques. Le cas de Abū Sufyān est encore plus typique. À aucun moment les sources n'évoquent de sarcasmes ou de vexations émanant de sa part. Cela s'explique peut-être par le fait que la *Sīra* originelle fut composée à l'époque umayyade, et que ,Abd Shams et Nawfal appartenaient au clan de ,Abd Manāf, celui du Prophète, et que les solidarités du sang étaient encore fortes. Il se peut également que les Abbassides, au pouvoir au moment de l'engouement des historiens pour la vie du Prophète, n'aient pas tenu à ternir l'histoire de leurs origines communes avec les Banū Umayya, ceux-là mêmes qu'ils avaient féroce­ment réprimés. Et cela est encore plus probable à l'époque où écrivait Balādhurī, celle de la formation du sunnisme politique.

L'épître de ,Urwa b. al-Zubayr à ,Abd al-Malik et la rupture avec Quraysh

Les différentes réactions qurayshites suscitées par la Prédication à ses débuts sont consignées dans le *Qur'ān*. La compulsions des ouvrages d'Ibn Ishāq, d'Ibn Ḥabīb et de Balādhurī nous a permis de relever les noms des détracteurs de toutes nuances et de constater les hésitations des récits rapportés par la *Sīra*. Les scènes de vexations et d'offenses faites au Prophète sont parfois contredites par des récits où les Qurayshites apparaissent plus tolérants, presque indifférents à ses prêches. Ibn Ishāq, il faut le souligner, propose une périodisation de la réaction qurayshite : au début, beaucoup de gens ont rallié la nouvelle religion sans que les chefs s'en alarment ; ce n'est qu'après la mise en cause de leurs dieux par Muḥammad que ces derniers ont réagi avec agressivité. Que faut-il en conclure ? Tant que le Prophète prêchait la purification de l'âme, la vertu et les bonnes mœurs, tant qu'il appelait à la charité pour les pauvres et fustigeait l'égoïsme des riches, il ne suscita que quelques perfidies, comme le montre le *Qur'ān* primitif. Même lorsque la Prédication se fait plus eschatologique et que l'évocation du jugement dernier devient plus insistante, Quraysh ne se montre pas choquée outre mesure. La persécution du Prophète et de ses adeptes ne commence réellement qu'après la condamnation prophétique des divinités. Le tournant date de là : selon les ouvrages de *Sīra*, s'ouvre alors une nouvelle étape dans les relations entre Muḥammad et Quraysh.

La relecture du *Qur'ān* permet de le confirmer : lors de la première période mecquoise, avant la sourate du *Najm*, les dieux étaient épargnés. Cette sourate

est problématique, en raison de la prétendue interférence satanique et du récit selon lequel Muḥammad aurait été tenté par une réconciliation avec les siens avant de revenir à son intransigeance. À en croire Ṭabarī citant Ibn Ishāq, l'épisode aurait eu lieu après l'exode en Abyssinie, donc au plus fort de la *fitna*. Les émigrants, raconte-t-il, convaincus que Quraysh s'était convertie, sont alors rentrés à La Mecque. Le problème posé porte sur la datation de la *fitna* et de l'exode : ont-ils eu lieu avant ou bien après cette sourate du *Najm* ? On sait que la mise en cause de l'existence des dieux se confirmera au début de la deuxième période : dès la sourate de Noé, le *Qur'ān* s'attaque à d'autres divinités : Wadd, Suwā,, Yaghūth, Ya,ūq et Nasr (LXXII, 23). Il faut néanmoins noter que le thème essentiel de la sourate était la croyance au jugement dernier. C'est le refus d'y croire qui a provoqué le déluge et emporté le peuple de Noé.

Ce que nous retiendrons des récits d'Ibn Ishāq et d'Ibn Sa,d, c'est l'idée d'un tournant après l'offense faite aux dieux, et non les conditions qui l'ont entourée. Cette idée est cohérente : le *Qur'ān* n'a pas mis en cause le *Bayt*, bien au contraire ; il n'a pas non plus touché à l'institution si importante du pèlerinage. Au demeurant, Quraysh n'était pas sensible – et pas affolée non plus – à l'annonce de la résurrection et du Jugement. Au tout début, Dieu est certes mentionné comme le Créateur, le Gouvernant, le Bienfaiteur, mais l'idée monothéiste ne sera soulignée avec force que dans la sourate *Al-Ikhlāṣ* (La Religion foncière) : « *Dis, il est Dieu, il est Un* » (CXII, 1), soit peu après ou sitôt après la sourate du *Najm*, dans le but manifeste de trancher définitivement la question.

La négation de l'existence des dieux considérés comme pure invention humaine – arabe et, en l'espèce, qurayshite – n'intervient dans le texte coranique qu'après les cinquante-deux premières sourates – les plus courtes, il est vrai –, soit plusieurs années après le croyance au jugement dernier. C'est le refus d'y croire dans l'histoire de la Prédication mecquoise. La franche inimitié entre Quraysh et le Prophète date de ce moment, ainsi que le confirme l'exacerbation de la polémique durant la deuxième et surtout la troisième période, comme nous l'avons montré plus haut. Le fait est que l'adoration des dieux, l'essence même du culte, ne pouvait, pour Quraysh, être bafouée impunément. Ce qui réfute la thèse défendue par certains historiens selon laquelle les dieux de Quraysh étaient devenus des symboles résiduels et le culte polythéiste des Qurayshites était en voie d'extinction.

Tout cela mérite qu'on s'y arrête un peu. Ṭabarī cite un document¹⁸ qui va se

révéler crucial et qui a déjà été analysé par Montgomery Watt¹⁹ : l'épître de ,Urwa b. al-Zubayr à ,Abd al-Malik b. Marwān sur les débuts de l'hostilité de Quraysh vis-à-vis du Prophète. Ainsi peut-on lire dans ce document : « *Hishām b. ,Urwa, qui le tient de ,Urwa, nous a dit : “Ainsi donc, lorsque l'Envoyé de Dieu a appelé les siens à suivre le message de guidance et de lumière que Dieu lui a révélé, ils ne se sont pas détournés de lui au début. Ils commençaient même à prêter attention à son appel, jusqu'au jour où il s'en prit à leurs divinités. Des Qurayshites possédant des biens sont alors venus de Ṭā'if et se sont mis à le lui reprocher, à manifester leur désapprobation avec virulence, puis à monter contre lui ceux qui leur devaient obéissance. La plupart des gens se sont alors écartés de lui, à part une petite minorité guidée par Dieu. Les choses sont demeurées ainsi un temps. Puis les chefs se sont ligüés pour faire pression sur ceux parmi leurs fils, leurs frères et les membres de leur tribu qui avaient suivi la religion de Dieu. L'épreuve [fitna] subie par les adeptes de l'Envoyé de Dieu fut telle que certains d'entre eux cédèrent, tandis que d'autres en avaient été prémunis par Dieu. Constatant ce que les musulmans avaient subi, l'Envoyé de Dieu leur ordonna de partir pour la terre d'Abyssinie. À l'époque, un roi juste appelé le Négus régnait sur l'Abyssinie et nul n'était injustement traité chez lui. Tout le monde louait l'équité de ce roi. L'Abyssinie était aussi un débouché commercial pour Quraysh. Les Qurayshites y échangeaient des marchandises. Ils y trouvaient bienfaits et sécurité. L'Envoyé de Dieu ordonna donc aux siens d'y aller ; la majorité s'empressa de le faire, tant les persécutions qurayshites devenaient intenable. Il voulait leur épargner les épreuves et les tentations de la part des Qurayshites. Lui-même est resté sur place. Les persécutions contre ceux qui avaient embrassé l'islam ont continué ainsi pendant des années. Puis l'islam s'est répandu et certains nobles s'y sont ralliés²⁰.”* »

Après cet extrait, Ṭabarī enchaîne sur deux brefs récits de Wāqidī relatifs aux premiers émigrants en Abyssinie, qui seraient au nombre de quinze : onze hommes et quatre femmes. Suit le récit, repris d'Ibn Ishāq, selon lequel quatre-vingt-deux hommes auraient rejoint l'Abyssinie. Quant à Wāqidī, il n'en est pas soufflé mot dans la version de Ṭabarī concernant la deuxième vague.

Revenons au texte de ,Urwa, significatif à maints égards : • Les persécutions n'ont pas commencé avant, mais *après* l'offense faite aux idoles par le Prophète. Auparavant, les chefs de clan de Quraysh ne s'émouvaient guère des prédications de Muḥammad. Elles ne constituaient pas encore une religion accomplie, mais une exhortation éthique, doublée de l'annonce de l'au-delà et de la revendication du caractère révélé du message.

- Les détracteurs qui se sont illustrés par une réaction violente étaient « *les Qurayshites de Ṭā'if possédant des biens* ». Nous savons qu'al-,Āṣ b. Wā'il faisait partie de ceux-là, ainsi que Shayba b. Rabī,a b. ,Abd Shams, tous deux hostiles à Muḥammad, surtout le premier. En revanche, nous ne disposons pas d'informations complémentaires sur les biens des autres, à l'exception du récit du transfert de Abū Uḥayḥa Sa,īd b. al-,Āṣ à Ṭā'if pour y finir ses jours : on peut en déduire qu'il y possédait quelques biens. En somme, nous connaissons deux hommes de Banū ,Abd Shams et un homme de Sahm, tous vieux, nobles et fortunés. On peut sans trop de risques y ajouter al-Walīd b. Mughīra de Makhzūm. S'agissant de Abū Jahl, d'al-Aswad b. ,Abd Yaghūth, d'al-Aswad b. al-Muṭṭalib, de Umayya b. Khalaf, nous ne savons rien de leurs relations éventuelles avec Ṭā'if. On sait en revanche que les nobles de Makhzūm, dont Abū Jahl, avaient à coup sûr des intérêts à Ṭā'if, liés au commerce des esclaves et à l'usure, dont ils s'étaient fait une spécialité. De toute manière, il s'agit là de richesse en général, pas nécessairement à Ṭā'if. Ce qui ressort donc de la lettre de ,Urwa, c'est que ce sont les riches de la vieille génération résidant à Ṭā'if qui furent le fer de lance de l'opposition. En effet, seuls les anciens qui avaient pouvoir de décision étaient susceptibles de déclencher les hostilités et de généraliser les pressions et manœuvres visant à détourner les croyants du Prophète. Nous avons pu identifier un noble de ,Abd Shams, un autre du même clan, de la maison de Umayya celui-ci, un homme de Sahm, et enfin un homme de Makhzūm. D'autres éléments de Makhzūm en faisaient sans doute partie, dont Abū Jahl. Cette liste ne coïncide pas avec celle des « offenseurs » invétérés du Prophète dressée par Balādhurī et d'autres.

- Autre détail frappant : le texte indique que les riches Qurayshites de Ṭā'if ont ameuté leurs *safīh*-s – ou plutôt ceux qui « *leur devaient obéissance* », ce qui n'est pas tout à fait la même chose – pour s'attaquer au Prophète. Nous connaissons certes un exemple de *safīh* correspondant avec exactitude au profil indiqué, mais ceux auxquels le texte renvoie ne sont pas des *safīh*-s recrutés parmi les alliés et la populace périphérique. Si tel avait été le cas, Muḥammad aurait eu affaire à forte partie et à des violences extrêmes, quelle qu'eût été l'emprise des chefs sur leurs sbires. « *Ceux qui devaient obéissance* » étaient, comme l'indique pour sa part Ibn Ishāq, des gens du clan, mais faibles. Dans le *Qur'ān*, le mot *sufahā'* (pluriel de *safīh*) est utilisé dans la période médinoise et désigne probablement la même catégorie que celle des « ignorants » (*jāhilīn*). En tout cas, ce n'était pas ces gens-là qui pouvaient tenir la dragée haute au Prophète lors des controverses.

- La principale question soulevée par le texte est la suivante : pourquoi de riches Qurayshites venus de Ṭā'if ? Précisons d'abord que les « biens » qu'ils possédaient étaient des jardins, des vignes, entre autres cultures, Ṭā'if étant une région agricole. Le mot réfère en second lieu à l'argent, celui de l'usure en l'occurrence. Il peut enfin signifier les troupeaux, le bétail, c'est même le sens initial, sachant que l'élevage était la base de l'économie bédouine et pastorale dominante à l'époque dans la péninsule. Dans l'exemple qui nous concerne ici, ce dernier sens serait impropre : il est question de toutes sortes de possessions. Les riches Qurayshites investissaient leurs bénéfices commerciaux à Ṭā'if par l'acquisition de terres et de biens fonciers, en accord avec les nobles locaux, auxquels ils se lièrent fortement par des intérêts communs.

Le lignage ṭā'ifite dominant à l'époque était celui des ,Abd Yālīl. Thaḳīf était en fait subdivisé en deux branches : les Aḥlāf et les Banū Mālik. Ces derniers étaient des autochtones de Wajj (Ṭā'if). Les Aḥlāf étaient composés d'éléments installés tardivement. Ils finirent par dominer la ville, conformément à la règle selon laquelle le nouveau l'emporte sur l'ancien. Bref, rivalités et haines recuites opposaient les deux composantes de la tribu. Quraysh était plus proche des Aḥlāf : elle a même offert par le passé le *jiwār* à certains d'entre eux qui avaient tué un homme de Banū Mālik. Selon l'auteur du *Munammaq*²¹, Quraysh souhaitait s'associer aux gens de Ṭā'if pour dominer la ville en commun, mais, pour diverses raisons, elle n'est pas arrivée à ses fins et s'est contentée d'exploiter une partie des terres. Les nobles de Quraysh résidaient en été à Ṭā'if, où ils possédaient aussi des demeures.

Ce sont les Banū Mālik et non pas les Aḥlāf, amis des Qurayshites et derniers venus dans la cité, qui détenaient la garde de la déesse al-Lāt et de son temple, une enclave sacrée à l'intérieur de la ville fortifiée de Ṭā'if. Selon les usages religieux qui plongent généralement leurs racines dans un passé reculé, cette fonction revenait aux résidents les plus anciens, même quand leur rôle dans la gestion de la cité était déclinant. Et alors que les Banū Mālik restaient attachés à leurs fonctions traditionnelles, agricoles et guerrières, les Aḥlāf s'adonnaient au commerce et aux activités spéculatives aux côtés des « grands » de Quraysh. Sur la situation à Ṭā'if, Decobert se livre à une analyse anthropologique qui ne manque pas de pertinence²². Selon lui, les Banū Mālik, en tant qu'autochtones, se considéraient comme une composante des Hawāzin, grande tribu bédouine et guerrière voisine de Ṭā'if ; ils tenaient à préserver cette parenté et à se fondre dans un vaste regroupement dépassant les limites de la cité. Les Aḥlāf observaient une attitude inverse : pour eux, les frontières de Thaḳīf coïncidaient

avec celles de l'espace sacré entourant al-Lāt. De sorte que les nouveaux venus étaient les plus attachés à la notion citadine de ḥaram comme fondement de l'identité inviolable de la tribu. Pour autant, ce sont bel et bien les Banū Mālik qui détenaient la garde d'al-Lāt (*Maghāzi*, p. 972).

- Pourquoi les gens fortunés de Quraysh à Ṭā'if se sont-ils retournés avec la violence que l'on sait contre l'homme qui avait offensé leurs dieux ? Ce n'était pas seulement parce qu'ils étaient riches, mais parce que le Prophète avait pris à partie la déesse de Ṭā'if, al-Lāt, nommément citée avec les autres divinités dans la sourate *Al-Najm*. L'enclave sacrée de Ṭā'if, quoique moins importante que celle de La Mecque, avait la même valeur aux yeux de Thaḳīf. Lui porter atteinte ne pouvait que provoquer la colère des Thaḳafites, gardiens de la déesse al-Lāt, et de leurs amis qurayshites. Rappelons que le Prophète n'a jamais touché au Ḥaram mecquois. Les chefs de Quraysh étaient furieux que Muḥammad eût osé s'en prendre au culte et donc à un élément fondamental de l'identité de la ville à laquelle ils devaient en partie leur prospérité. Par-delà ses intérêts bien compris, cette génération d'hommes était très pieuse. La ferveur manifestée aux divinités locales s'étendait aussi à al-Lāt, dont le rayonnement dépassait Ṭā'if pour couvrir toute la région, y compris La Mecque. Au même titre qu'à al-Lāt, le Prophète s'était également attaqué à al-,Uzzā, autre divinité régionale, voire péninsulaire ; or le siège d'al-,Uzzā à Nakhla était assez proche, à mi-chemin entre La Mecque et Ṭā'if. Quraysh veillait sur la déesse et sur le ḥimā qui l'entourait, même si le service du culte était détenu par des Bédouins.

La question culturelle est la clef de voûte de l'organisation sociale à Ṭā'if comme à La Mecque. Elle était à la base de la complicité entre « *les deux cités* », dont parle le *Qur'ān*. Par ailleurs, le fait religieux continuait de jouer un grand rôle dans la vie des gens. Les anciens de Quraysh, Abū Uḥayḥa, al-Walīd b. al-Mughīra, Shayba b. Rabī'a, étaient très croyants, leur dévotion et leur attachement à la religion des ancêtres ne faisaient aucun doute. Sous-estimer la religiosité et la place des idoles chez les Arabes, comme le font certains modernes, ne permet pas de comprendre la violence de la contre-offensive qurayshite.

- Les dieux ont été malmenés dans la sourate du *Najm* telle qu'on peut la lire encore aujourd'hui ; le verset 23 est sans appel : « [Ces idoles] ne sont que les noms dont vous les avez nommées, vous et vos pères. » Le paganisme est radicalement mis en question et considéré comme un non-sens. Qu'une intervention satanique ait eu lieu ou pas importe peu, puisque le Prophète a aussitôt rectifié le tir.

Le document de ,Urwa se révèle donc de toute première importance pour l'historien, même si quantité de questions y sont passées sous silence. À condition toutefois que son authenticité soit avérée. D'abord, pourquoi une telle lettre à ,Abd al-Malik ? En général, les récits attribués à ,Urwa par Zuhri ne nous semblent pas toujours fiables. Les transmissions qu'Ibn Ishāq tient de Hishām Ibn ,Urwa, qui les tient lui-même de son père, sont tout aussi contestables. Plus contestables encore sont les récits que ce dernier attribue à ,Ā'isha. S'agissant du récit de Ṭabarī qui nous intéresse ici, la chaîne de transmission est différente et semble plus solide. Montgomery Watt a signalé à juste titre que le transmetteur de référence, Abān al-,Aṭṭār²³, était un chef de file des *Qadariyya* (partisans de la théologie du libre arbitre) opposés aux Umayyades. Ce groupe est justement apparu à l'époque de Hishām b. ,Abd al-Malik (105-125 H.). Ajoutons que la mère de ce calife était de Makhzūm, et que Hishām b. ,Urwa, le transmetteur direct du récit paternel, était contemporain de ,Abān.

Il est significatif que ce document soit resté dans les mémoires alors que les chaînes de transmission sont d'ordinaire peu fiables. Cela prouve au moins que certaines traditions sont véridiques ; en l'occurrence, il s'agit de surcroît d'un document écrit. Que les *Qadariyya* se soient intéressés à un document parlant des débuts de l'islam s'explique par ses origines damascènes et non médinoises. En outre, le texte met indirectement en cause les Banū Umayya, et, dans la foulée, Makhzūm. En dernière analyse, c'est la légitimité umayyade qui était écorchée.

Tout cela est certes implicite. Le non-dit originel concerne les grandes figures de ,Abd Shams, de Makhzūm, ces vieux et riches nobles qurayshites de Ṭā'if, ceux-là mêmes qui donnèrent le signal de la contre-offensive et des persécutions du Prophète. La prudence rhétorique du texte est gage de véracité ; le terme « *umawiyyīn* » ne figure nulle part, si ce n'est de façon allusive. Les figures de Banū Umayya sont associées à d'autres de Makhzūm et de Sahn, mais ni les uns ni les autres ne sont cités. Or c'est justement ce trio interclanique qui se partageait le pouvoir et l'hégémonie à Quraysh, et c'est le même qui constituera le fer de lance de l'opposition à la Prophétie. Il y a deux raisons à ce non-dit : d'abord, on n'attaque pas de front les ancêtres des gouvernants umayyades ; ensuite, le transmetteur a rapporté le récit tel quel. Les silences du document ont été le fait de ,Urwa lui-même.

« *Des Qurayshites possédant des biens sont alors venus de Ṭā'if.* » La phrase est équivoque. Ces gens-là étaient peut-être installés en permanence ou une

grande partie de l'année à Ṭā'if. La formulation elliptique trahit pour le moins la « pudeur » de ,Urwa, qui ne pouvait désigner nommément les ancêtres du calife, destinataire de sa missive. Il ne pouvait les accuser d'avoir fomenté, même avec d'autres, les persécutions, les pressions visant les croyants, ni de les avoir réduits au désespoir et à l'exil.

C'est à la demande d'un calife, ,Abd al-Malik, représentant un pouvoir qurayshite, qui plus est issu de Umayya, que ,Urwa écrit son épître sur l'opposition qurayshite au Prophète et, partant, sur le degré de compromission des Banū Umayya. La distance historique avait sans doute fait son œuvre à une époque où l'islam avait conquis tous les cœurs, et l'histoire des origines était désormais refoulée dans l'inconscient collectif. Sans doute le mouvement d'Ibn al-Zubayr a-t-il provoqué un retour de mémoire où les Banū Umayya n'apparaissent pas à leur avantage. Toujours est-il que ,Urwa fait preuve d'une grande diplomatie : aucune tribu, aucune personnalité n'est nommée ; à peine une allusion à Quraysh : « ils » sont qurayshites, mais viennent de Ṭā'if. On peut même songer à des figures comme al-Akhnas b. Sharīq, maître de Zuhra la Qurayshite, mais originaire de Thaḳīf, donc de Ṭā'if. Le texte ne se révèle au lecteur qu'une fois rapporté aux acteurs des événements qui se bousculaient à l'époque. Pour ce qui est de la *fitna* et de l'exode en Abyssinie, il faut manifestement distinguer les diverses étapes qui succédèrent à la contre-offensive qurayshite après la condamnation des divinités : • Beaucoup de croyants s'étaient reniés, ce qui signifie que l'islam comptait auparavant un grand nombre d'adeptes à Quraysh. L'apostasie était volontaire, mais faisait suite à la réaction des *ashrāf*.

- Dans un second temps, les chefs de Quraysh décidèrent de faire pression sur les membres de leur clan. D'où une deuxième vague d'apostasie. Seuls sont restés dans l'islam « *ceux que Dieu a prémunis* ».

- Face à l'aggravation de la situation, Muḥammad décide d'ordonner à ses derniers fidèles d'émigrer en Abyssinie. ,Urwa ne parle pas de deux exodes, ni du verset des *gharānīq*, ni du retour d'une partie des émigrants. Sa version des faits semble la plus proche de la réalité et renforce l'idée, exprimée par Ibn Ishāq, d'une seule émigration de plusieurs groupes. Le texte de ,Urwa permet donc de mieux suivre le déroulement historique des événements.

- Ibn Ishāq, avec d'autres, recense quatre-vingt-trois émigrés, sans compter les femmes et les enfants nés en Abyssinie. Si l'on retient ce chiffre, il faudra convenir que les adeptes de la Prophétie avant la contre-offensive qurayshite se comptaient par centaines, disons de trois à cinq cents. Question difficile à

trancher. *A priori*, on a du mal à admettre ces chiffres.

On ne peut toutefois écarter totalement l'exode en Abyssinie sous prétexte que le *Qur'ān* n'en parle pas. D'autant moins que ce premier exode préfigure l'Hégire à Médine et constitue une première marque d'abnégation et de grande loyauté envers Dieu et son Prophète. En migrant à Médine, les croyants « *ont fait exode pour la cause de Dieu* ». C'est pour la même raison qu'ils étaient allés en Abyssinie.

L'épisode des *gharānīq*. Ce qui s'est vraiment passé

L'épisode en question, désigné par les orientalistes comme celui des « versets sataniques », se résume, selon la tradition historique, comme suit : le diable aurait mis dans la bouche de Muḥammad deux versets faisant l'éloge des divinités de Quraysh. Dans la version orientaliste, le Prophète, par diplomatie, aurait mis en veilleuse ses idées monothéistes dans le but de se concilier les chefs de Quraysh, avant de se rétracter et d'en revenir à un monothéisme intransigeant.

Cette histoire ne figure pas dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām. Elle y fut manifestement supprimée. On la retrouve dans le *Tārīkh* de Ṭabarī²⁴, citant un récit d'Ibn Ishāq, et il la reprend dans son *Exégèse*²⁵. Ibn Sa'd²⁶, de son côté, cite une tradition non pas de Wāqidī, mais d'un inconnu. Enfin, Balādhurī en fait état incidemment²⁷. Voilà pour ce qu'il en est des sources.

Disons d'emblée que l'histoire est à nos yeux dénuée de tout fondement. Placée au carrefour d'événements majeurs, elle en défie la logique et jure avec tout l'itinéraire muḥammadien à La Mecque. Elle entre en contradiction avec les péripéties du conflit avec Quraysh et avec la situation réservée aux croyants. Si l'on devait trouver un quelconque intérêt à cette anecdote, ce serait comme l'illustration *a contrario* du parcours muḥammadien.

Examinons un peu les détails de l'affaire. Le Prophète, dit-on, n'y tenant plus face à la pression psychologique, a voulu se réconcilier avec les dieux de Quraysh. C'est alors que Dieu lui révéla la sourate *Al-Najm*, qu'il s'empressa de réciter devant Quraysh rassemblée. Après la relation des deux visions par le Prophète de l'Esprit de Dieu, ce « *pouvoir intense* », voire de Dieu lui-même, puis des signes grandioses de Dieu « *près du lotus des confins* », la sourate

interpelle les Qurayshites : « *Auriez-vous vu al-Lāt et al-,Uzzā * et Manāt, cette autre troisième ?* » (LIII, 19, 20). Selon le texte de la Vulgate dont nous disposons aujourd'hui, la sourate continue ainsi : « *Il vous reviendrait le mâle et à Lui la femelle ? * Quel partage inégal cela ferait ! * Elles ne sont que les noms dont vous les avez nommées, vous et vos pères : Dieu n'a fait descendre en elles aucune probation. Ils ne suivent que la conjecture et les passions de l'âme, et cela bien que de leur Seigneur, certes, leur soit déjà venue la guidance* » (LIII, 21, 22, 23). Puis la sourate continue jusqu'au bout conformément au premier récit.

Selon la version « lestée » du verset satanique, le Prophète, parvenu dans sa récitation à la fin du verset 20 (« *...cette autre troisième* »), se mit à réciter, en lieu et place de « *il vous reviendrait le mâle...* », les deux versets suivants, inspirés par le diable : « *Ces échassiers sublimes * Et leur intercession est souhaitable* ». À la suite de quoi il reprit la récitation jusqu'à la fin de la sourate. Sa récitation achevée, le Prophète se prosterna, imité par Quraysh, c'est-à-dire par les chefs de la tribu. Ces derniers s'adressèrent ensuite à Muḥammad pour lui dire en substance : « *Nous savons que Dieu est à même de donner la vie et de la retirer, mais nous ne renoncerons pas à nos dieux ; nous apprécions que tu les mentionnes avec bienveillance.* » La rumeur parvint alors au premier groupe d'émigrants en Abyssinie, composé de onze personnes. Croyant que Quraysh s'était convertie à l'islam, ils prirent le chemin du retour après deux mois d'exil, entre *shawwāl* et *sha,bān* de l'an 5 de la levée prophétique. Quelle ne fut pas leur surprise lorsqu'ils s'aperçurent que non seulement Quraysh était toujours impie, mais qu'une campagne de persécutions prenait pour cible les croyants à La Mecque. Entre-temps, Jibrīl serait venu voir le Prophète pour lui montrer que la Révélation avait été court-circuitée par Satan et pour rectifier la sourate en remplaçant les « versets sataniques » par les bons versets : ceux qui comportent une mise en cause des divinités et une condamnation de Quraysh et de ses ancêtres (cf. verset 23). Grande fut alors la colère de Quraysh, qui entama sa cabale contre les croyants et organisa la *fitna* pour les détourner de leur foi. Sur ces entrefaites, une partie des émigrants rentrés en hâte reprit le chemin de l'Abyssinie, suivie par un autre groupe plus nombreux de croyants (quatre-vingt-trois hommes). Cet exode, comprenant une partie du premier groupe et le second groupe, sera dès lors considéré comme un second exode. L'idée finit ainsi par s'enraciner, et on parlera désormais de deux exodes en Abyssinie.

Dans son *Tafsīr*, Ṭabarī rapporte le récit ci-dessus, transmis par Muḥammad

b. Ka,b Al-Quraḍī, accompagné d'un verset de la sourate Al-Ḥajj (Le Pèlerinage) : « *Nous n'avons pas envoyé avant toi d'envoyé ou de prophète en qui Satan, quand ils éprouvaient une aspiration, n'y ait mêlé de ses projections. Mais Dieu abroge les projections de Satan et au surplus rend péremptoires ses propres signes... Dieu est connaissant et sage* » (XXII, 52). Le transmetteur estime que le verset fait explicitement référence à l'événement : le souci conciliateur du Prophète, l'intervention satanique, la rectification divine. Dans le *Tārīkh*, Ṭabaṛī cite le même récit, du même transmetteur, mais accompagné cette fois d'autres versets, de la sourate *Al-Isrā'* (Le trajet nocturne), confirmant selon lui les faits : « *De peu s'en est fallu que leur tentation ne te fît lâcher ce que Nous te révélâmes pour forger contre Nous l'apocryphe, moyennant quoi ils t'auraient adopté pour leur intime ami Si Nous ne t'avions affermi, tu aurais failli leur faire un tant soit peu confiance. Alors Nous t'aurions fait goûter double [supplice] en cette vie, et double dans la mort, sans espoir de trouver contre nous de secourant* » (XVII, 73-75).

Le récit paraît presque crédible tant les versets semblent souligner les défaillances, les insinuations, les tentations du Prophète. L'écrasante majorité des orientalistes ont du reste repris ce récit à leur compte²⁸. Tant et si bien que Blachère insère les versets apocryphes dans sa traduction du *Qur'ān*²⁹. D'autres se montrent ravis par une histoire qui soulignerait la duplicité de Muḥammad et le peu de foi qu'il avait en son message. Le fait que, dans la même sourate, d'autres versets reprennent la notion d'intercession est de nature à renforcer ces thèses. Mais le style même du verset 23, plutôt délayé, inséré au beau milieu de versets étonnants de concision, tendrait à accréditer l'idée que le verset a d'autres versets, de la sourate *al-Isrā'* (Le trajet nocturne sur ce point – je partage l'opinion des orientalistes.

Selon M. Watt, le fait de considérer les divinités comme des filles de Dieu, ou comme des entités célestes plus ou moins assimilables aux anges, ne constitue pas en soi – ou si peu – une remise en cause de l'idée monothéiste. Si l'on pousse un peu ce raisonnement, il n'est pas absurde d'imaginer qu'il y ait eu, dans la sourate, un passage évoquant quelque don d'intercession chez ces entités ; passage auquel se seraient très vite substitués les versets 21, 22 et surtout 23. Ce dernier affirme en toute clarté et audacieusement que les divinités n'existent pas : « *ce ne sont que des noms* » dénués de toute identité véritable. Le ton sans appel qui caractérise ce verset vise à trancher dans le vif la question du polythéisme. Faut-il y voir l'écho de quelque remords ? Il est possible qu'une sévérité abrupte ait succédé à un laxisme initial. Mais le champ du possible est aussi celui de

l'ambiguïté. Le récit tel qu'il nous est parvenu est, globalement et dans ses moindres détails, inacceptable pour l'historien critique. En revanche, quelque chose a pu advenir qui a accompagné la formulation de la sourate *Al-Najm*. Quelque chose qui nous échappe, qui demeure trop flou, qui aurait eu à voir avec la dialectique du féminin et du masculin, avec la féminité problématique des divinités de Quraysh et celle, prétendue, des anges, mais aussi avec le problème de l'intercession. Que le verset 23 ait été surajouté, cela est certain ; qu'il se soit substitué à un autre passage, cela est du domaine du possible. Ce qui ne l'est pas, c'est que Muḥammad ait renoncé même provisoirement à l'idée monothéiste. Et ce pour plusieurs raisons, les mêmes qui ôtent tout crédit à l'histoire des *gharānīq* telle qu'elle est tissée par une partie de la tradition historique. Nous avons évoqué plus haut cette histoire. Nous reprenons ici notre argumentation de manière systématique.

Premièrement : les deux versets apocryphes (« *Ces échassiers [gharānīq] sublimes * Et leur intercession est souhaitable* ») jurent, par leur lourdeur, avec le style du *Qur'ān*. Ils sont insérés, si l'on en croit le même récit, dans une des sourates les plus belles, les plus consistantes et les plus rigoureusement formulées. Et d'abord, pourquoi des *gharānīq* ? Le *Qur'ān* n'a-t-il pas trouvé pour décrire les dieux d'autre métaphore que celle de ces grands oiseaux ? Ensuite, pourquoi l'idée d'intercession des divinités qurayshites, si la sourate en parle plus loin comme étant l'apanage des anges ? Que signifie la notion d'intercession pour des gens qui ne croyaient pas au Jugement ? Les païens y croyaient-ils, avant de se renier ?

Deuxièmement : le transmetteur cite, pour étayer son récit, des versets du *Ḥajj* et du *Isrā'*. La première sourate est médinoise, elle fut révélée avant la tentative prophétique d'effectuer un petit pèlerinage en l'an 6 de l'Hégire. Si elle contient effectivement de nombreux versets de la troisième période mecquoise, le verset 52 (« *nous n'avons pas envoyé avant toi...* ») est bien médinois. En témoigne la parfaite congruence entre le contenu du verset et celui qui suit immédiatement : « *... avant de réduire ce qu'aura introduit Satan à une tentation pour ceux au cœur malade, ceux au cœur de pierre, et c'est pourquoi les iniques vont si loin dans la scission* » (XXII, 53). Le lien entre les deux versets est patent. Dans le second verset, l'allusion aux juifs et aux hypocrites est transparente. Les insinuations de Satan dans la conscience ou dans le discours du Prophète réfèrent au contexte médinois et n'ont rien à voir avec La Mecque. De toute façon, des versets apocryphes abrogés et dont on ne trouve plus trace ont bien existé : la cause est entendue.

Troisièmement : les versets du *Isrā'*³⁰ ont été révélés à la fin de la deuxième période mecquoise, dans un contexte assez particulier. On trouve dans la sourate des indications sur les tentatives qurayshites de bannir le Prophète et de séduire les croyants. À ce moment-là, Quraysh hésitait encore entre volonté de conciliation et penchant pour le bannissement du Prophète. Le verset en question parle des manœuvres de séduction exercées sur le Prophète et auxquelles il a failli céder. L'expression est claire : il était séduit « *un tant soit peu* ».

Quatrièmement : la sourate du pèlerinage reprend, selon toute probabilité, un thème récurrent du patrimoine religieux : l'idée de la tentation satanique qui guette les prophètes. Avant l'islam, le Bouddha et le Christ connurent pareille tentation. Le *Qur'ān* esquisse un parallèle entre l'expérience du Christ et celle de Muḥammad afin d'illustrer l'idée que le doute et la défaillance peuvent atteindre les âmes les mieux trempées. Les forces du mal ne désarment jamais, mais la force des prophètes l'emporte toujours grâce à l'assistance et à la protection divines.

Cinquièmement : l'épisode de la prosternation de Quraysh après la récitation d'une seule traite du *Najm* par le Prophète ne résiste pas à l'analyse. À la lecture de la sourate, il apparaît clairement qu'elle est composée de fragments distincts et qu'elle ne fut pas révélée d'un seul tenant : 1) du verset 1 au verset 25, de l'incipit « *Par l'étoile quand elle décline* » jusqu'à la phrase : « *c'est à Dieu qu'appartient la fin comme le commencement* », l'ensemble est cohérent et constitue un fragment autonome. À ceci près que le verset 23 a été surajouté : le passage originel devrait donc se lire ainsi : « *Vous auriez vu al-Lāt et al-,Uzzā * et Manāt, cette autre troisième ? Il vous reviendrait le mâle et à Lui la femelle ? Quel partage inégal cela ferait ! Alors l'homme réaliserait ses désirs quand c'est à Dieu qu'appartiennent la fin comme le commencement ?* » (LIII, 19, 20, 21, 22, 24). Le passage apparaît ainsi plus fluide, les idées gagnent en cohérence, le rythme et les rimes sont les mêmes.

2) Suit un deuxième fragment rattaché au premier, « descendu » au moment où le verset 23 a été surajouté : les versets sont un peu plus longs et le rythme différent de celui des premiers, mais la rime est la même (du verset 26 au verset 32).

3) Le troisième fragment (versets 33 à 56) est révélé, semble-t-il, en même temps que le premier, ou lui fut immédiatement adjoint. Les versets sont aussi fluides et leur impact aussi fort, leur style et leur rime sont identiques. Pour ces mêmes raisons, Nöldeke estime que le passage est plus ancien.

4) Le fragment final, qui peut se lire comme un chapitre à part, commence par « *Imminente est l'Imminente* » et se termine par « *Prosternez-vous devant Dieu ! Adorez-Le !* » Ici, aussi bien le sens que la rythmique et la rime sont autres. C'est du reste le cas de la clause de la plupart des sourates. Par sa forme comme par son contenu, la sourate est diversifiée et ne peut par conséquent avoir fait l'objet d'une lecture d'une seule traite, suivie de la fameuse prosternation. Le premier fragment est d'une cohérence sans faille. Même l'ajout du verset 23 ne fait qu'explicitement la vision coranique des dieux. Quant à la date de l'insertion de ce verset, elle pourrait remonter à la fin de la première période, tout comme le deuxième fragment. Du coup, les classements proposés pour la sourate par Nöldeke puis par Blachère, respectivement vingt-huitième et trentième, deviennent caducs. On ne peut ranger dans la même chronologie un conglomérat de passages différents réunis en une seule et même sourate.

Sixièmement : la preuve la plus irréfutable du caractère apocryphe de l'épisode satanique est *l'introuvable chronologie des principaux événements, tant les récits se contredisent*. Les ouvrages de *Sīra* s'accordent de leur côté pour dire que le conflit qui opposa Muḥammad à Quraysh n'a débuté qu'à partir du moment où le Prophète se mit à attaquer les divinités et à offenser la mémoire des pères de Quraysh. Auparavant, il n'y avait ni opposition ni boycott. La réaction violente, les manœuvres et les tentations dont les croyants furent l'objet constituent une réplique à l'offense prophétique contre l'idolâtrie. Troisième moment : le Prophète incite ses adeptes à émigrer vers l'Abyssinie. Un premier groupe en prend le chemin, très vite suivi d'un autre, selon Ibn Ishāq. Tel est le récit communément admis dans la *Sīra* d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām à Ibn Sa'd (via Wāqidī), à Balādhurī et à Ṭabarī. Quant à l'épître de ,Urwa à ,Abd al-Malik, qui rapporte un récit ancien et que nous avons jugé fiable, elle réitère une version laconique de la même histoire : Quraysh observait une attitude assez placide avant la condamnation des dieux. Les premiers à s'être élevés pour les défendre furent des Qurayshites possédant des biens venant de Ṭā'if, aiguillonnés par l'offense faite à al-Lāt en particulier. La vague de répression, de persécutions et d'épreuves qui s'ensuivit réussit à détourner nombre de musulmans de leur foi. Enfin le Prophète donna le signal de l'exode en Abyssinie. Nulle trace des insinuations sataniques dans cette version, ni d'un retour des émigrants, contrairement à ce qui est dit dans le récit de la *Sīra*. L'histoire de ,Urwa est à l'évidence plus conforme à la logique des faits et au parcours prophétique.

La chronologie coranique nous est ici d'un certain secours. Avant la sourate du *Najm*, les divinités étaient épargnées. Dans le verset 20 de cette sourate, elles

sont citées nommément comme autant d'idoles féminines³¹. Quraysh est ensuite critiquée parce qu'elle considérait ces déesses comme filles de Dieu (versets 21 et 22). Plus loin, le ton devient plus sévère, d'où l'ajout du verset 23, plus explicite quant à la position coranique : les déesses ne sont pas filles de Dieu, d'ailleurs elles n'existent même pas ; elles sont mythiques, de simples vues de l'esprit. La sourate appartient à la première période. Le conflit a été déclenché à cause du contenu de cette sourate, qui est à l'origine de la *fitna*. *Il n'y a eu ni fitna, ni conflit avant*. L'incohérence de la *Sīra* est manifeste : pourquoi le Prophète aurait-il ordonné l'exode à ses adeptes *avant* cela ? Quel besoin avait-il de se concilier Quraysh alors que rien ne l'y incitait ? Enfin, pourquoi l'interférence satanique dans la sourate du *Najm* alors que c'est cette même sourate qui a suscité le conflit ? Avant que la sourate ne soit parachevée et que tous ses fragments n'aient été assemblés, il n'y a eu ni répression, ni dissidence, ni émigration. En conséquence, il n'y a eu ni prosternation qurayshite ni retour précipité du premier groupe d'émigrés. Tout le récit devient caduc. Seule demeure crédible la version de ,Urwa, même si à aucun moment il ne cite la sourate *Al-Najm*. Il a juste inséré le conflit dans une perspective historique valide.

Septièmement : preuves supplémentaires que la sourate est cause du conflit, les deux sourates suivantes expriment nettement le credo monothéiste et consacrent la rupture culturelle et religieuse avec le paganisme. Il s'agit de *Al-Ikhlāṣ* (La Religion foncière) et de *Al-Kāfirūn* (Les Dénégateurs), la première proclamant : « *Dis : Il est Dieu, Il est Un* », et la seconde : « *Ô dénégateurs, je n'adorerai pas ce que vous adorez.* » Nöldeke range les deux sourates à la fin de la première période, un peu plus loin que le *Najm*, tout en soulignant le lien entre les trois sourates. Ce qu'il néglige, c'est le fait que le deuxième fragment du *Najm* est survenu au même moment que les deux sourates, elles-mêmes concomitantes du verset 23 surajouté qui constitue la pomme de discorde avec Quraysh. Une fois la sourate du *Najm* assemblée, les deux sourates suivantes sont venues parachever le volet dogmatique de l'islam. La lecture de la sourate *Al-Ikhlāṣ* permet de se rendre compte de la profondeur de la vision qu'elle renvoie de la personnalité divine. Une telle vision n'a pu être improvisée sous la pression des événements. Le Prophète – ou Dieu en amont – a estimé que le temps était venu d'exposer en toute clarté l'option monothéiste, même si on en relève des signes avant-coureurs dans la sourate *Al-Ṭūr* (Le Mont, LII), qui a précédé de peu *Al-Najm*.

Huitièmement : après la mouture finale du *Najm* et après *Al-Ikhlāṣ* et *Al-*

Kāfirūn, la rupture est consommée. Désormais irréversible, elle porte sur le dogme même. L'essence du culte païen est rejetée. De nombreux croyants ou sympathisants de l'islam se sont rétractés pour renouer avec l'idolâtrie sous la pression de leurs clans. Quant aux membres du premier cercle des précurseurs, ils sont demeurés indéfectiblement attachés à leur foi ; certains d'entre eux ont émigré pour sauvegarder leur religion à peine parachevée. Après un appel initial à la purification de l'âme, à la charité pour les pauvres, après l'annonce solennelle du Jugement et de la résurrection, l'islam se présente désormais comme une prédication monothéiste révoquant les prétendues divinités en place.

Neuvièmement : dans le deuxième fragment de L'Étoile, plus précisément dans les versets 26, 27 et 28, il est question des anges, de leur faculté d'intercession et de leur genre prétendument féminin : « *Combien d'anges au ciel de qui l'intercession à rien ne servira, sauf quand Dieu l'autorise pour qui Il veut et qui Il agrée ? * Ceux qui ne croient pas à la vie dernière donnent bien aux anges des noms de femmes.* » Cette vision relève de l'incroyance, dit le *Qur'ān* après avoir répudié les idoles femelles dans le passage précédent.

Selon les sources, les Qurayshites répliquaient à Muḥammad qu'ils adoraient en fait les anges. On ne peut qu'en déduire qu'ils assimilaient leurs divinités – filles de Dieu – aux anges. Je ne crois pas pour autant qu'il s'agisse là d'une vieille croyance, mais plutôt d'un argument formulé en pleine controverse. Les avancées de la Prophétie, l'impératif de sauvegarder les dieux, et sans doute un désir de compromis avec la prédication muḥammadienne, auraient dicté cette trouvaille à Quraysh. En d'autres termes, Quraysh semblait dire : nous reconnaissons l'existence de Dieu, géniteur de nos divinités qui sont nos intercesseurs auprès de Lui (ce qui constitue une reconnaissance implicite de l'au-delà). Que les anges aient été assimilés ou non aux divinités, les Qurayshites prétendaient y croire. Ce genre d'argument n'était pas fantaisiste, mais il s'agissait d'idées élaborées en pleine controverse dogmatique. En attendant, le culte pouvait demeurer et demeurerait inchangé. Quraysh aurait esquissé par là un rapprochement avec le Prophète.

Vu sous cet angle, le récit des *gharānīq*, à supposer qu'il soit tant soit peu véridique, traduirait une réaction favorable de Muḥammad à l'offre conciliatrice de Quraysh. Dans ce cas de figure, et contrairement à ce qui est dit dans la *Sīra*, l'initiative du rapprochement serait qurayshite. Cette hypothèse présente l'avantage d'expliquer le fait que la réaction ait été menée par les très riches Qurayshites de Ṭā'if, les plus attachés aux croyances traditionnelles, et non par les Qurayshites de La Mecque, plus enclins à la conciliation. Il est

probable que les premiers, inquiets du rapprochement en train de s'opérer à La Mecque à l'initiative d'éléments modérés, ont contrebalancé la tendance et rejeté tout compromis avec les idées de Muḥammad. À la suite de quoi le *Qur'ān* a haussé le ton, comme on peut le percevoir dans le verset 23 (surajouté), mais aussi dans les versets des anges (26 et 27). Ces passages du *Najm* constituent ainsi une riposte à la riposte. C'est seulement après cet échange polémique que le parti de Ṭā'if se mit à fomenter la *fitna* et à persécuter le Prophète et ses amis – en un mot, que la rupture fut consommée.

À supposer donc que les « versets sataniques » aient existé sous une forme quelconque, l'initiative de la conciliation ne venait pas de Muḥammad, mais a été précédée par des tentatives qurayshites de rapprochement. Il faut le répéter avec force : le Prophète n'en avait nul besoin, et encore moins d'envoyer ses disciples à l'étranger à ce moment précis. La version traditionnelle, sous la forme où elle nous est parvenue, ne tient donc absolument pas.

Il faut introduire ici une nuance : la formule de ,Urwa insiste davantage sur la grande richesse des Qurayshites en question que sur leur résidence à Ṭā'if. La formule clef, c'est : « *les Qurayshites de Ṭā'if possédant des biens.* » Ce sont les plus riches qui se sont élevés contre Muḥammad. La prédication s'est heurtée au parti des grandes fortunes. La plupart des riches auraient, à l'époque, résidé à Ṭā'if, en villégiature estivale ou pour inspecter leurs terres. En définitive, le rôle des Thaqaftites de Ṭā'if fut assez secondaire. Leur colère fut provoquée par la condamnation de la déesse al-Lāt, citée en même temps que Manāt.

Comme nous l'avons signalé au début de notre analyse, si un chaînon nous manque concernant la question de la *shafā'a* (intercession), cela n'a rien à voir avec l'épisode des « versets sataniques », comme le suggèrent certaines sources. Cette légende condensée, théâtralisée à souhait, ne fait qu'escamoter un processus plus complexe et un véritable débat dogmatique. Même si, pour l'historien, les légendes aussi sont sources d'intelligibilité.

1. En réalité, toute la branche de Abū al-,Āṣ b. Umayya n'était pas pauvre. Mais lorsque ,Affān, père de ,Uthmān, est mort, laissant celui-ci en bas âge, « *il n'était pas un notable (parmi les siens)* » ; il était dans un tel état de pauvreté qu'un poète disait de lui en substance : « *,Affān, vieux couturier, misérable parmi les misérables comme on l'appelait, confectionnait vos vêtements.* »

Balādhurī dit à son propos, tome VI, p. 97 : « *Après l'avènement de l'islam [...], c'est le rang de [son fils] ,Uthman qui anoblit [rétrospectivement] le père.* » La branche d'al-Ḥakam b. Abī al-,Āṣ, père de Marwān, était vraiment pauvre. « *Ils étaient pauvres à l'époque de la Jāhiliyya* », dit Balādhurī, citant Madā'inī. En somme, les deux branches nobles de Banū Umayya sont celle de Ḥarb et celle d'al-,Āṣ, dont descend Abū Uḥayḥa Sa,īd b. al-,Āṣ. Il est curieux que le califat soit échu aux enfants d'al-Ḥakam b. Abī al-,Āṣ qui appartenaient à la branche pauvre. Notons qu'al-Ḥakam était simple d'esprit, à moitié fou. Il faut donc distinguer entre la branche noble d'al-,Āṣ et celle de Abī al-,Āṣ b. Umayya. Lorsqu'il se convertit à la

religion musulmane, ,Uthmān était un jeune orphelin ; il ne faisait partie ni des descendants de Ḥarb, ni de ceux de Sa,īd b. al-,Āṣ Abū Uḥayḥa, comme Khālīd b. Sa,īd.

2. On peut prendre comme exemples Abū Salama de Makhzūm, ,Uthmān b. ,Affān, Sa,d b. Abī Waqqāṣ de Zuhra, ,Ayyāsh b. Abī Rabī,a de Makhzūm, ,Uthmān b. Māḍ,ūn (au statut particulier), al-Arḡam b. Abī al-Arḡam. Al-Naḥḥām était le chef de ,Adīyy, même s'il ne descendait pas de la branche noble, celle d'al-Khaṭṭāb et de son fils ,Umar. Le cas ,Umar est, socialement et personnellement, problématique. Sans doute n'avait-il pas suffisamment participé à l'activité commerciale pour s'enrichir, malgré le grand nombre d'alliés que lui avait légués son père. Sans doute dédaignait-il les chefs de famille et leurs fils qui avaient son âge, parce qu'il se sentait intellectuellement supérieur à eux, supériorité apparue plus tard. À mon avis, s'il s'était retiré et n'avait pas adhéré à l'islam depuis le début, par orgueil, il a ensuite compris la portée civilisatrice du message et la supériorité du Prophète. Ce sont là autant de suppositions.

3. *Sīra*, pp. 451 et suiv.

4. *Ibid.*, pp. 136-138.

5. Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, tome V, pp. 346 et 348. À ce propos, il existe trois versions : quarante hommes et onze femmes, ou quarante-cinq hommes et onze femmes, ou encore quarante hommes et dix femmes. La dernière tradition est de Zuhri, qui la tient de Sa,īd b. al-Musayyab. Les circonstances qui ont entouré l'entrée de ,Umar en islam ne sont pas mentionnées ici, le fait étant présenté sans commentaire. Quant à la version célèbre, elle se trouve également pp. 348 et 349, mais sans aucune chronologie ; elle est conforme aux premières traditions, sans les dates. Son inauthenticité ne fait pas de doute. ,Umar s'est donc islamisé relativement tôt, au moment où le Prophète prêchait encore à la maison d'al-Arḡam, après les quarante premiers croyants et avant la condamnation publique des divinités, c'est-à-dire avant la *fitna* et l'émigration en Abyssinie. À ce moment, les musulmans étaient au nombre de quatre-vingt-trois, et non plus de quarante, comme au moment de l'adhésion de ,Umar. Les sources affirment que c'est avec sa conversion que l'islam s'est répandu à La Mecque.

6. *Sīra*, p. 114.

7. *Al-Ḥijr*, XV, 88.

8. Depuis longtemps, dans la sourate ,*Abasa* (L'Air sévère, LXXX), par exemple.

9. *Sīra*, p. 368 ; Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, tome IV, p. 401.

10. Le récit existe dans les diverses *Sīra*-s, on le trouve aussi dans le papyrus attribué à Wahb b. Munabbih qui minimise le rôle d'al-,Abbās et qui est daté de 110 H., c'est-à-dire avant l'avènement des Abbassides. Ces *Maghāzi* de Wahb ont été découverts en Égypte, mais ils avaient été écrits au Yémen. Wahb affirme que le Prophète est venu à ,Aqaba accompagné de ,Alī b. Abī Ṭālib, Abū Bakr et ,Umar. Puis al-,Abbās les a rejoints en déclarant qu'il voulait éviter à Muḥammad une éventuelle défection. Selon Wahb, Sa,d b. Zurāra a alors rétorqué à al-,Abbās en rappelant que les oncles du Prophète l'avaient abandonné : « *Toi qui veux te mettre entre nous et l'Envoyé de Dieu, sache que nous avons cru en lui alors que tu l'as traité de menteur...* » (Suhayl Zukkār, *Kitāb al-Tārīkh ,ind al-,arab*, Damas, 1974, pp. 115-116).

11. Ces insectes auraient, par la volonté de Dieu, rongé et réduit en miettes la *ṣaḥīfa* infamante.

12. L'histoire de Abū Bakr est connue, et les sources affirment que le *Qur'ān* y fait référence quand il dit : « *Allez-vous tuer un homme parce qu'il proclame : J'ai Dieu pour Seigneur* » ? Quant à l'épisode dans lequel Abū Sufyān défend le Prophète, il est rapporté dans *Ansāb al-Ashrāf*, tome IV, éd. Iḥsān ,Abbās, p. 8. Balādhurī y rapporte un récit de Madānī : « *Abū Jahl donna un jour une gifle à Fāṭima, la fille du Prophète. Ayant aperçu Abū Sufyān, celle-ci est allée se plaindre auprès de lui. Il revint avec elle vers Abū Jahl et lui dit : "Gifle-le, Dieu l'enlaidisse !" ; elle le gifla. Abū Jahl dit alors : "La fibre de Manāf t'a rattrapé, ô Abū Sufyān."* Fāṭima rapporta au Prophète ce qui s'était passé, lui décrivant les comportements respectifs de l'un et de l'autre. Le Prophète dit alors : "Dieu, souviens-Toi de ce geste de Abū Sufyān !" » À plusieurs reprises, les sources font état de la solidarité « manāfite » chez les Banū Umayya. Elles

mentionnent aussi très clairement la rivalité entre Makhzūm et Umayya, et la crainte de Makhzūm d'être soumise à Umayya du fait de la Prophétie. C'est ce qui arriva effectivement. Est-ce une projection rétrospective ? Les liens de solidarité entre les Banū ,Abd Manāf existaient encore, comme on l'a déjà vu. Abū Sufyān était le chef des Banū ,Abd Manāf après *Badr*, sans doute l'était-il déjà au moment de l'émigration, et les Banū Hāshim s'en remettaient à lui dans toutes leurs affaires. Dans un autre récit, Abū Sufyān affirme ne pas s'être converti pour pouvoir conserver son rang et sa noblesse. En tout cas, Ḥamza a eu recours à lui avant sa conversion, selon le même récit (*op. cit.*, p. 7).

[13.](#) *Sīra*, p. 113.

[14.](#) H. Lammens, *L'Arabie occidentale*, *op. cit.*, p. 18.

[15.](#) *Sīra*, p. 126.

[16.](#) *Ansāb al-Ashrāf*, tome I, pp. 134-176. Cf. aussi *Sīra*, pp. 102-105, 113-114, 116, 140-144 ; *Muḥabbar*, pp. 157 et suiv., pour ce qui concerne les persécuteurs, et pp. 158 et suiv. pour ce qui concerne les sarcastiques.

[17.](#) *Sīra*, p. 114. Le texte dont nous disposons est court ; Ṭabarī se réfère à ,Urwa en d'autres endroits et relativement à d'autres épisodes de la vie du Prophète. Horowitz considère avec raison que ces passages forment la lettre de ,Urwa à ,Abd al-Malik, qui serait assez longue et pourrait donc fournir des réponses aux questions relatives au déclenchement de la première *fitna*, par exemple, comme dans cet extrait. Nous citerons plus loin un autre passage consacré à la deuxième *fitna*, à la ,*aqaba* et à toute la séquence qui a précédé l'émigration à Médine : *Al-Maghāzī al-ūlā wa mu'allifūhā*, pp. 19-22.

[18.](#) Ṭabarī, tome II, p. 328.

[19.](#) M. Watt, *Mahomet à La Mecque*, *op. cit.*, pp. 133-135.

[20.](#) La dernière phrase se rapporte au contexte de la veille de la conquête de La Mecque ; sinon, elle n'aurait aucun sens.

[21.](#) *Al-Munammaq*, p. 280.

[22.](#) Ch. Decobert, *op. cit.*, pp. 177-179.

[23.](#) M. Watt, *Mahomet à La Mecque*, p. 215. Voir également Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb*, tome I, pp. 101-102 : « *Il a rapporté des traditions de Hishām b. ,Urwa, de ,Amr b. Dīnār et de Qatāda... il croyait en la doctrine du Qadar [le libre arbitre] sans en être un théologien.* »

[24.](#) Ṭabarī, *Tārīkh*, tome II, p. 338.

[25.](#) Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Dār al-fikr, Beyrouth, 1988, tome XVII, pp. 186-188.

[26.](#) *Ṭabaqāt*, tome I, p. 205.

[27.](#) *Ansāb al-Ashrāf* ; l'épisode n'est pas mentionné dans le cours du récit, mais en marge ; il est cité fugacement et s'appuie sur une transmission faible, en rapport avec le récit concernant le retour du premier groupe des émigrés d'Abyssinie : tome I, p. 205.

[28.](#) Nöldeke, *Geschichte des Koran*, Leipzig, 1909, trad. par Georges Tamer, *Tārīkh al-Qur'ān*, Beyrouth, 2004, pp. 89-91. On peut également citer Watt et d'autres, à l'exception de Caetani, qui considère que la transmission n'est pas fiable. Nöldeke a beau jeu de lui rétorquer qu'aucune chaîne de transmission n'est fiable et que seul compte le corps du texte (*matn*).

[29.](#) Blachère, *Le Coran*, II, p. 86.

[30.](#) Ṭabarī se réfère au verset 73 : « *De peu s'en est fallu que leur tentation ne te fît lâcher ce que Nous te révélâmes pour forger contre Nous l'apocryphe, moyennant quoi ils t'auraient adopté pour leur intime ami.* » Il cite également le verset 74 : « *Si Nous ne t'avions affermi, tu aurais failli pencher vers eux un tant soit peu.* » Ils ont failli le tenter, mais il a été affermi. Cela ne renvoie à rien qui se soit produit depuis des années ; la meilleure preuve en est le verset 76 : « *Peu s'en est fallu qu'ils ne t'aient troublé au point de te faire quitter le pays : alors ils ne se seraient guère attardés après toi !* » Tout cela n'est que manœuvres à la

fin de la deuxième période mecquoise, à un moment où le conflit était exacerbé.

[31](#). Wellhausen remarque à juste titre que les divinités masculines ont disparu et que n'étaient restées à cette époque que des divinités féminines. *Reste Arabischen...*, *op. cit.*

Chapitre IX

L'émigration à Médine

L'isolement du Prophète

Nous avons évoqué, dans ce qui précède, les positions des infidèles et des détracteurs du Prophète à Quraysh dans leur globalité, telles que le *Qur'ān*, la *Sīra* et les chroniques en font état. En réalité, ces positions étaient évolutives. Le *Qur'ān* lui-même dénote des inflexions et des évolutions dans le discours et la tonalité du discours de la prédication, y compris dans l'attitude observée face à Quraysh et dans la description des rapports entre le Prophète et son peuple.

Comme nous l'avons constaté, l'agressivité des Qurayshites s'est manifestée lorsque le *Qur'ān* a jeté le discrédit sur leurs divinités, soit au moment de l'affirmation du credo monothéiste. À mon sens, ce tournant n'a pas lieu en l'an 5 de la levée prophétique, mais au moins deux ans plus tôt, sachant que la prédication à La Mecque a duré entre dix et onze ans au plus, comme on l'a déjà signalé. À la fin de la première période de la Révélation, et plus tard, lorsque l'hostilité qurayshite se fera plus virulente, les références coraniques à l'histoire se feront plus fréquentes : ainsi de la destruction voulue par Dieu des cités impies, des dénégations continuelles auxquelles se sont heurtés les prophètes de Dieu. Le *Qur'ān* de la deuxième période tend à développer une vision pessimiste de l'histoire humaine, de celle de la relation des hommes avec le divin, de leur surdité aux menaces réitérées de Dieu. Nous ne disposons pas de données factuelles sur l'évolution et la durée du conflit : deux, trois, quatre ans ou plus ? Tout ce que nous savons de cette période, ce sont les clameurs sarcastiques, les dénégations, les provocations, le coup d'arrêt donné à l'afflux de nouveaux croyants, un véritablement endiguement, réussi de surcroît.

La scène change du tout au tout au cours de la troisième période. Désormais, le *Qur'ān* va insister sur une option monothéiste sans appel, multiplier les

preuves de l'unicité de Dieu et condamner fermement le polythéisme en traitant les infidèles d'associants. Une grande partie du culte de la *Jāhiliyya* est rejetée, tandis que des interdits alimentaires sont édictés. Dès cette époque, l'islam commence à jeter les fondations abrahamiques de l'islam, dont l'élaboration s'achèvera plus tard. Cette troisième période, dont on peut estimer la durée à trois ans au plus, est une période de grandes difficultés pour le Prophète. La Révélation se poursuit dans un contexte de plus en plus hostile. Le conflit s'est enlisé, il n'a que trop duré. Il faut y mettre un terme d'une manière ou d'une autre.

Le temps devait naturellement peser sur le cours des événements : la vieille génération des Abū Uḥayḥa, al-ʿĀṣ b. Wā'il, al-Aswad b. al-Muṭṭalib¹, Abū Ṭālib, commençait à disparaître peu à peu. Une nouvelle élite dirigeante de la génération ou de la classe d'âge de Muḥammad émergeait : Abū Jahl (Makhzūm), Abū Lahab (Hāshim), Abū Sufyān b. Ḥarb. Deux anciens de ʿAbd Shams étaient encore en vie : al-Walīd et Shayba b. Rabīʿa, qui mourront à *Badr*.

La disparition des autres anciens n'a pas atténué l'acuité du conflit, bien au contraire, comme le prouve la montée en puissance de Abū Jahl. Les anciens étaient somme toute relativement modérés : Muḥammad ne leur semblait pas convoiter leur magistère moral. Contrairement à la nouvelle génération, ils ne le percevaient pas comme un dangereux concurrent. Ce qui préoccupait les anciens, c'était le sort des idoles et le devenir de l'ordre social, alors que les nouveaux dirigeants étaient soucieux du statut social et politique de leur chefferie menacée. Même si le *Qur'ān* n'avait pas encore évoqué la gestion politique de la cité, ils savaient pertinemment que l'adhésion à la Révélation et au message induisait l'obéissance exclusive au porte-parole de Dieu, aux dépens de leur propre autorité. En cela ils n'avaient pas tort : c'est ce qui devait advenir à Médine.

En sus des vieux adversaires de Muḥammad, la mort a également emporté l'oncle si cher au cœur du Prophète, celui qui l'a élevé et protégé, conformément aux codes de la parenté. Certes, les sources ont exagéré l'importance du cordon protecteur des Banū Hāshim autour de Muḥammad ; certes, le clan chargé de l'institution du *tha'r* était celui des Banū ʿAbd Manāf ; il n'empêche que la protection et l'affection dont Abū Ṭālib entourait son neveu sont indéniables. Il était l'interlocuteur privilégié des maîtres de Quraysh et joua, à ce titre, un rôle certain dans l'apaisement des ressentiments qurayshites. Ce rôle a été surestimé par la *Sīra*, sans doute par sympathie chiite. C'est pourtant la même *Sīra* qui nous en fait un portrait en demi-teintes : celui d'un homme de la vieille génération qui, malgré sa glorieuse ascendance, ne s'était guère illustré par sa forte personnalité,

encore moins par sa fortune. Chef des Banū Hāshim, il incarnait un lignage glorieux mais en perte de vitesse face à la nouvelle élite liée à la fortune. On en retiendra que les vieilles valeurs de la société qurayshite résistaient encore à l'air du temps. Abū Ṭālib y jouait donc un rôle de médiateur. À chaque fois que les maîtres de Quraysh étaient lassés des prêches vexatoires et de l'obstination du Prophète, ils s'en allaient trouver le vieil oncle pour le prier de rappeler à l'ordre Muḥammad ou pour lui proposer quelque autre arrangement.

Ce que raconte à ce propos la *Sīra* est plutôt réaliste et d'autant plus convaincant qu'il correspond à ce qu'on peut déduire du texte coranique. Évoquant une entrevue entre Abū Ṭālib, peu avant sa mort, et une délégation de Quraysh venue lui demander de les aider à trouver une solution au problème Muḥammad, Ibn Ishāq cite un verset coranique pour illustrer la fermeté prophétique : « *le conseil partit...* » (Ṣād, 6). Ce verset, qui date de la troisième période mecquoise, est particulièrement précieux ; il vient confirmer la position de Quraysh, du moins à ce moment précis. Il prouve aussi la modération observée par les nobles face à ce qu'ils considéraient néanmoins comme une atteinte visant chez eux leurs propres croyances. « *Soyons patients pour nos dieux !* » – ce fragment du même verset connote à la fois l'attachement aux dieux et une certaine mansuétude des Qurayshites. On peut estimer aussi qu'il traduit leur incapacité à reprendre les choses en main. En tout cas, leur exaspération commence à se manifester face aux attaques contre les idoles réitérées dans le discours coranique. Ils ne supportent plus cette « guerre des mots », pour reprendre l'expression de J. Chabbi. Ce que le Prophète proclamait relevait pour eux de la pure « provocation ». Les Qurayshites estimaient que le dogme trinitaire chrétien lui-même relevait du polythéisme. Le monothéisme intransigeant de Muḥammad leur paraissait inédit et d'autant plus incompréhensible. Leur attitude ne va pas aussi loin que celle du sénateur romain au moment de l'évacuation hors du Sénat de la statue de la déesse Victoire : « *Nous demandons le respect des divinités de nos pères et de notre patrie... Le même ciel est au-dessus de nos têtes et le même univers nous entoure. Ce qui importe, c'est le moyen de parvenir à la vérité. On ne peut, par une seule voie, arriver à résoudre une énigme aussi grandiose*² » – ajoutant en substance : « *Nous adorons tous l'Un, en définitive.* » Les Arabes, selon le *Qur'ān*, n'en étaient pas encore à ce niveau de réflexion et d'expression. L'islam n'avait pas encore conquis les esprits à ce moment de l'histoire. Il y parviendra à partir de l'an 8 H. Pour l'heure, on ne perçoit dans le verset que la douleur qurayshite.

À vrai dire, la position et le désarroi du *mala'* méritent respect et compassion. Les religions monothéistes – le christianisme, puis l'islam – ont triomphé parce qu'elles étaient mues par l'irrépressible sentiment de détenir la vérité. En cela, elles étaient littéralement « intolérantes ». Elles avaient pour elles la cohérence rationnelle fondée sur la pensée, la science et l'Écrit, face à des cultes païens reposant sur la seule force du patrimoine et de la tradition. L'islam ne fut-il pas traité par Quraysh de religion « inventée », c'est-à-dire non consacrée par les générations et l'histoire ? Finalement, les monothéismes apparaissent comme des religions de séduction et de menace.

En méditant sur l'ensemble du parcours muḥammadien, ce qui me frappe en premier lieu, c'est sa volonté inébranlable d'amener les hommes à sa vérité, à entrer dans la « religion du Vrai » en s'adressant avant tout aux siens par tous les moyens. Une volonté adossée à sa capacité de résister jusqu'au bout. Ce volontarisme sans faille est en effet, à la suite du christianisme, caractéristique de la prédication islamique, ainsi qu'en témoigne la longue succession des martyrs.

Muḥammad livre à Quraysh une guerre des mots et des idées sans trêve ni merci. Le grand tort de ses adversaires est d'avoir mésestimé, au début, tout le sérieux de sa prédication. Selon la *Sīra*, la disparition de Abū Ṭālib constitua une vraie catastrophe pour Muḥammad. Autrement dit, la liberté d'expression dont il jouissait jusque-là n'était plus garantie, et ses prêches visant à se rallier la jeunesse qurayshite allaient se heurter à une violente réaction et à une seconde épreuve avant l'émigration. C'est à ce moment-là que le Prophète fut convaincu que Quraysh n'était pas près de céder, et qu'il lui fallait changer d'interlocuteurs. Ses adversaires le harcelaient de questions en vue de discréditer son message. Le *Qur'ān* reflète cette conviction que tous les « signes » apportés par le Prophète ne serviraient de rien. Quraysh demeurait crispée sur son incrédulité, le temps était aux passions, au déchaînement de la haine et des ressentiments. Le refus qurayshite exacerbait un conflit devenu sans issue.

Le Prophète s'est alors adressé à d'autres publics que Quraysh : aux tribus bédouines dans la foire de ,Ukāḍ ou lors du pèlerinage, à la tribu de Thaḳīf à Ṭā'if. Nous en avons des preuves dans le *Qur'ān*. Désormais, son discours va s'adresser aux « hommes ». L'expression « ô hommes » devient récurrente, elle réfère aux Arabes hors de La Mecque. Cet élargissement de l'auditoire de l'appel coranique est concomitant de l'affirmation de l'unicité et du jour du Jugement. Il est vrai que le *Qur'ān* primitif s'adressait déjà à l'homme dans sa généralité, et que le *Qur'ān* de la deuxième période fourmille de preuves sur la création de

l'homme *ex nihilo* (cf. la sourate *Al-Insān*, L'Homme), que l'expression *al-nās* signifie aussi « tous les hommes », l'humanité entière (« *les djinn et les hommes* », dit le verset 6 de la sourate Les Hommes, XIV). Mais, en réalité, le discours coranique s'adressait au début essentiellement aux infidèles de La Mecque, en les désignant par des expressions comme « *hā'ulā'* » (« ceux-là »). Il y est même explicitement question de la « *mère des cités et alentour* » : comme ses prédécesseurs, le Prophète était envoyé pour prêcher en premier lieu à son peuple.

Que veut dire dès lors l'adresse à « *tous les hommes* » ? Incontestablement, tous les Arabes : le *Qur'ān* insiste à la même époque plus d'une fois sur la « langue arabe » du *Qur'ān*, langue commune à tous les habitants de la péninsule. L'interdiction, lors de la troisième période, de plusieurs coutumes bédouines (cf. la sourate *Al-An,ām*, Les Troupeaux) confirme la vocation initialement arabe du message coranique. Les histoires relatives aux prophètes arabes, l'insistance sur la langue arabe, illustrent la dimension « nationale » de la prédication. Tout peuple a son prophète : telle semble être la maxime de la période mecquoise. Il y a en fait, d'emblée, comme un discours à double détente : tout en continuant de s'adresser empiriquement aux Arabes, le *Qur'ān* s'adresse théoriquement à l'humanité entière en tant qu'il est parole divine en surplomb de la condition humaine. En somme, le discours coranique est une chose, la prédication en est une autre. Celle-ci est une action et une transmission destinée à un groupe d'hommes évoluant dans une réalité concrète. Elle vise à convaincre ce groupe d'hommes, même si, en l'occurrence, la parole muḥammadienne n'a pas suscité au début l'intérêt des *A,rāb*.

Après la mort de Abū Ṭālib, Muḥammad s'est donc adressé aux « hommes » hors de La Mecque : ceux qu'il rencontrait lors du pèlerinage ou dans les foires saisonnières. Le *Qur'ān* témoigne en effet que le Prophète prêchait dans ces foires. D'ailleurs, les infidèles le lui reprochaient comme un acte bien peu prophétique. Un prophète, à leurs yeux, était une sorte de surhomme, un être par définition surnaturel.

Ce que raconte la *Sīra* à ce propos et dans les détails relève de l'imagination pure. On a l'impression qu'elle quitte complètement le terrain de l'histoire. Le Prophète, en désespoir de cause, se tourna donc vers les représentants des tribus bédouines, c'est un fait. Au demeurant, la tentative était vaine, la culture des *A,rāb* ne les prédisposant guère à accueillir le message muḥammadien. Au surplus, l'influence qurayshite sur eux était réelle. Échaudé par les déboires prophétiques en milieu bédouin, mais aussi par des expériences plus anciennes,

le *Qur'ān* médinois comporte des notations sévères à l'encontre des Bédouins : « *Les Bédouins vont plus loin que quiconque dans la dénégation, l'hypocrisie, la propension à ignorer les normes* » (*Al-Tawba*, Le Repentir, IX, 97).

Dans la conception prophétique, nous l'avons dit, l'islam s'adressait essentiellement aux citadins. C'est ce qui expliquerait que le Prophète se soit adressé aux gens de Ṭā'if, à supposer que ce récit soit véridique. Car de fortes présomptions nous inclinent à ne pas croire ce qu'en dit la *Sīra*. Ainsi, la sourate *Al-Jinn* (Les Djinns) aurait été révélée près de Nakhla, au retour du Prophète de Ṭā'if. Or cette sourate date de la deuxième et non de la troisième période. S'agissant du scepticisme des seigneurs de Thaqīf qui refusèrent leur aide au Prophète, il était prévisible : non seulement al-Lāt, divinité attaquée par le Prophète, était la déesse locale, mais en outre, Thaqīf était alliée de Quraysh. Et puis, comme nous l'avons vu, le signal de l'offensive antiprophétique fut donné par les riches Qurayshites établis à Ṭā'if. Ajoutons que Thaqīf résista à Muḥammad lors du siège de Ṭā'if, en l'an 8 H., et qu'elle combattit le Prophète à Ḥunayn. Elle sera islamisée de gré ou de force en l'an 9, au moment où tout son environnement a déjà embrassé l'islam.

Le Prophète était sans nul doute au courant des appréhensions de Thaqīf à son endroit, et on a du mal à croire qu'il leur ait demandé de le soutenir contre Quraysh. Banni par les siens, il ne savait à qui s'adresser et s'est sans doute résigné à aller à Ṭā'if parce que c'était la cité la plus proche. N'oublions pas que la loi du *jiwār* supposait de quitter au préalable l'espace du *ḥaram* pour pouvoir y retourner et solliciter une protection. En sus du devoir de prêcher partout, auquel le Prophète était astreint, c'est la seule explication plausible d'un voyage voué d'avance à l'échec.

Le récit ne peut certes être rejeté sans autre forme de procès comme étant forgé d'un bout à l'autre. Mais la *Sīra* décrit une scène quasi évangélique faite de persécutions, de combativité et de persévérance dans la prédication. Cette légende ne manque pas d'attrait et témoigne d'une imagination féconde. La pente naturelle de la *Sīra* est ici de parfaire le portrait prophétique.

L'épisode de Ṭā'if débouche sur l'histoire du *jiwār*, demandé à al-Akhnas b. Sharīq afin de pouvoir revenir à La Mecque. Pour vérifier l'épisode, il nous faut revenir sur la situation du Prophète à La Mecque à cette époque. Le recours au *jiwār* ne peut s'expliquer que si le Prophète s'est retrouvé hors de l'enclave sacrée et que sa vie a été menacée d'une manière ou d'une autre. C'est ce qui l'a contraint à se réfugier à Ṭā'if. Si l'on se projette dans la période médinoise, le *Qur'ān* rappelle qu'à La Mecque, peu avant l'Hégire, les infidèles voulurent

« t'arrêter, te tuer ou te bannir ». L'Hégire elle-même n'est pas considérée comme un exil volontaire, mais comme un bannissement, les croyants ayant été « évincés de leurs demeures », comme on peut le lire maintes fois dans le *Qur'ān*. À en croire la *Sīra*, l'appel lancé par le Prophète aux autres tribus et cités – aux autres hommes de par le vaste monde – aurait porté ses fruits grâce à sa ténacité et à sa foi illimitée en l'assistance divine. Mais l'« heureux hasard » fut chaque fois précédé par une préparation et une recherche infatigables.

Ce qui est incontestable, c'est que le Prophète fut foncièrement déçu par Quraysh et par les Arabes avoisinants. Partout à La Mecque, il se trouva confronté au refus, quand ce n'était pas à la persécution, ainsi qu'en témoigne le *Qur'ān*. Telle qu'elle est décrite par la *Sīra* et par les *Tārīkh*-s, l'histoire est néanmoins truffée de détails fictifs. D'un côté, le Prophète était en butte aux sarcasmes, à la dénégation, aux pressions au-dehors, et en son sein, à la menace d'une issue violente au conflit ; de l'autre, rayonnaient l'espoir resplendissant et l'« ouverture » promise – aussi miraculeuse que réelle – grâce à la conversion des gens de Yathrib. Une scène binaire : l'obscurité d'un côté, la lumière de l'autre ; la crise inextricable, la solution à portée de main. Tout n'est pas faux dans ce tableau : dans ses grandes lignes, la dialectique des événements est bien réelle. Inconsciemment, les historiens se sont faits les interprètes de la réalité. Ils se sont évertués à l'enjoliver et à l'habiller de détails fantastiques. À l'heure même où le Prophète était menacé de mort violente, le voilà qui échappe miraculeusement à ses bourreaux pour gagner la terre promise de l'émigration. Ce tournant par trop abrupt, tel qu'il est décrit par la *Sīra*, n'en marque pas moins une date importante dans la fondation de l'islam.

Comme on va tenter de le démontrer, la mort de Abū Ṭālib et celle des anciens de Quraysh ont clos un cycle. Le Prophète se retrouve après cela dans une situation intenable : victime d'une décision de bannissement, il va être contraint de chercher refuge et protection soit auprès des tribus, soit auprès des gens de Ṭā'if. Son recours au *jiwār* pour revenir légitimement à La Mecque après son retour de Ṭā'if ne peut s'expliquer autrement.

Que cette période difficile n'ait duré que deux ans, comme je le crois, ou trois ans, voire plus, si l'on date les choses à partir de l'exode abyssin (ce qui couvre les deuxième et troisième périodes mecquoises du *Qur'ān*), le Prophète était en tout cas dans un splendide isolement, prêchant littéralement dans le désert. La plupart des croyants avaient émigré en Abyssinie, mis à part une petite minorité. La mort de Abū Ṭālib, survenue dans ce contexte, aggrave la solitude du Prophète. Surtout que les émigrants vont rester en Abyssinie jusqu'à la veille de

l'Hégire où a lieu le retour de quelque trente-trois personnes à La Mecque ; on verra qu'ils subiront alors les affres de la seconde *fitna*. Entre-temps, le Prophète resta non seulement isolé, mais constamment menacé d'éloignement, de bannissement, n'ayant qu'une seule alternative : demander la protection à l'intérieur ou chercher refuge à l'extérieur.

Émigration ou bannissement ?

Avant de détailler les raisons de l'accueil fait à l'islam, au Prophète et à ses compagnons par les gens de Yathrib, ainsi que les négociations préalables à cet événement, il nous faut d'abord élucider une question majeure : Muḥammad a-t-il émigré de son plein gré, ou a-t-il été expulsé de force de La Mecque ?

Les sources parlent d'exil volontaire, tout en évoquant une menace de meurtre pesant sur le Prophète. Celui-ci aurait déjoué le noir dessein de Quraysh grâce à la protection divine, mais aussi grâce à sa ruse et à ses stratagèmes (cf. les épisodes de la substitution de ,Alī dans sa couche, et de sa grande évasion en compagnie de Abū Bakr). Le *Qur'ān* médinois, dans sa relation rétrospective de l'événement, parle à la fois de *hijra* (émigration), de *muhājirūn* (émigrés) et de *ikhrāj* (bannissement) du Prophète et de ses compagnons, deux notions à ne pas confondre, étant entendu que le *ikhrāj* suppose l'usage de la force et de la menace. Ainsi peut-on lire dans le *Qur'ān* : « *Combien de cités, plus formidables que la tienne, laquelle t'a banni, n'avons-Nous pas abolies sans qu'elles aient trouvé de secours !* » (Muḥammad, XLVIII, 13) ; « *Si vous ne portez pas assistance [à l'Envoyé], Dieu l'assista quand, banni par les dénégateurs [...]* » (Al-Tawba, Le Repentir, IX, 40) ; « *Évincez-les d'où ils vous ont évincés* » (Al-Baqara, La Vache, II, 191) ; « *Il vous interdit seulement ceux qui vous combattent pour cause de religion, vous évincent de votre habitat* » (Al-Mumtaḥana, l'Examinante, LX, 9) ; « *Lors, les dénégateurs usent contre toi de stratagèmes pour t'arrêter, te tuer ou te bannir* » (Al-Anfāl, Le Butin, III, 30) ; « *Ceux qui firent exode furent évincés de leurs demeures [...]* » (Āl ,Imrān, La Famille de ,Imran, III, 195) ; « *[...] aux besogneux émigrés qui furent évincés de leur habitat et de leurs biens...* » (Al-Ḥashr, Le Regroupement, LIX, 8). Dans les deux derniers versets, on peut noter que la notion de *hijra* et celle de *ikhrāj* sont accolées l'une à l'autre. Les croyants ont été évincés « *de leurs demeures* », précise le *Qur'ān* ; et « *de leurs biens* », comme dit le verset 8 du Ḥashr. Dans

les sourates de la troisième période, mais déjà dans celles de la fin de la deuxième période, les occurrences des mots « bannissement » et « éviction » se multiplient lors de l'évocation du sort réservé aux anciens prophètes comme Shu,ayb et autres. Tous ont été traités de menteurs. Leur sort et celui du Prophète sont ainsi assimilés, comme il arrive souvent. Les menaces de bannissement lancées aux différents prophètes (*Al-A,rāf*, Les Redans, VII, 82 et 88, *Ibrāhīm*, Abraham, XIV, 13) connotent à chaque fois une volonté collective de recours à la force contre eux. *Cela signifie que Muḥammad fut victime d'une menace de bannissement réitérée.*

Dans une autre sourate mecquoise, *Al-Isrā'* (Le trajet nocturne), il est question des « *tourments* » infligés à Muḥammad par son peuple « *au point de te faire vider le pays* » (XVII, 76). Notons, à propos de l'éloignement des *muhājirūn* de leurs « *demeures et de leurs biens* », qu'il ne s'agit pas d'une expropriation préalable, mais de spoliation après coup. Les sources évoquent à ce sujet le cas de deux alliés dépouillés de leurs biens *après* leur émigration : ,Abdallāh b. Jaḥsh et Ṣuhayb al-Rūmī.

Pour ce qui est des disciples de Muḥammad, leur éloignement est la conséquence de leur attachement à Muḥammad, non un acte délibéré de bannissement. Cela me semble plus logique du fait de la prégnance des liens de parenté multiformes. Et puis Quraysh voulait pénaliser Muḥammad, non ses adeptes. Ainsi seulement peut s'expliquer que le *Qur'ān* parle à la fois des *muhājirūn* (émigrants) et des *bannis* éloignés de leurs demeures, lorsqu'il évoque les croyants installés à Médine. Ils ont été en quelque sorte bannis incidemment, lorsqu'ils ont choisi d'accompagner le Prophète dans son exil – et, indirectement, de fuir les persécutions de la deuxième *fitna* –, et non pas expulsés de force. Le cas de Muḥammad, lui, est plus problématique. Le *Qur'ān* n'utilise jamais le mot émigration à son sujet, mais parle explicitement d'éloignement et d'éviction : « *Ta cité qui t'a expulsé.* »

Les sources, quant à elles, distinguent deux moments : d'abord, c'est Muḥammad qui, face à la montée des persécutions à La Mecque, décide de quitter le pays et d'inciter ses adeptes à émigrer à Yathrib, où il était sûr de trouver refuge et soutien. L'émigration du Prophète et des croyants procède de cette décision prophétique. Dans un second temps, après le départ des croyants vers Médine, Quraysh aurait décidé de le tuer pour l'empêcher de rejoindre ses adeptes. Empêcher Muḥammad d'émigrer, quitte à attenter à sa vie même : tel est le funeste dessein mecquois, selon les sources³. Quant aux *Exégèses*, y compris celle de Ṭabarī, elles passent curieusement sous silence les versets du

bannissement et n'évoquent jamais la notion elle-même.

Cette divergence entre les *Sīra*-s, les *Tārīkh*-s et le texte coranique ne laisse pas de nous embarrasser. Surtout qu'il s'agit là d'un tournant majeur dans la vie prophétique et dans l'histoire de l'islam : la *Hijra*, l'Hégire, date inaugurale de l'histoire et du calendrier musulmans. Le substantif *hijra* va revêtir une signification spirituelle et religieuse dans le lexique coranique. Cette émigration « *dans la voie de Dieu* » – littéralement « en Dieu » (*fī-⁴Allāh*) – vient juste après le martyr dans l'ordre des récompenses divines. Le renoncement brutal à la famille, aux êtres chers, à la patrie, est considéré comme un sacrifice proche du martyr pour la cause de Dieu. Le Prophète lui-même n'était pas loin de croire que la foi véritable impliquait l'émigration vers lui. C'est ce qu'il prêcha, dit-on, jusqu'à la conquête de La Mecque. Des migrants vont d'ailleurs affluer vers Médine sans discontinuer.

Quoi qu'il en soit, la notion de *hijra*, amplifiée et magnifiée, va s'enraciner dans l'imaginaire religieux jusqu'à s'assimiler dans le *Qur'ān* à la notion de bannissement (« *Ceux qui ont émigré et furent bannis de leurs demeures* ») et se hisser, à l'époque médinoise, au rang de marque ultime de la foi, comme la *nuṣra* – attribut des auxiliaires médinois (les *anṣār*) –, l'acte de *jihād* et, bien sûr, le martyr dans le *jihād*.

La *hijra* va ainsi être consacrée par le *Qur'ān*, puis par la tradition, comme un acte religieux d'une valeur suprême. Mais elle était le fait des seuls émigrants : ceux de la première heure, qui obéirent à l'ordre de Muḥammad, et ceux qui le rejoignirent plus tard. Muḥammad, lui, n'avait pas émigré de son plein gré : il fut banni. On peut même dire qu'il le fut doublement : c'est après un premier bannissement qu'il tenta de se réfugier à Ṭā'if, tentative soldée par l'échec que l'on sait. Et c'est parce qu'il a été exilé qu'il a dû solliciter la protection de Muṭ,im b. ,Adīyy afin de pouvoir rentrer à La Mecque. Cette protection n'était donc pas consécutive à une simple sortie du *ḥaram* après l'aggravation des persécutions. En réalité, ces persécutions existaient depuis longtemps, même si elles s'accrochèrent à l'initiative de Abū Jahl et de Abū Lahab, qui aurait – disait-on – levé la protection accordée au Prophète par les Banū Hāshim. Devenu seigneur du lignage après la mort de Abū Ṭālib, Abū Lahab songeait effectivement à trancher le problème Muḥammad. En tout cas, seul le *jiwār* pouvait permettre au banni de revenir. La protection accordée par Muṭ,im était limitée dans le temps, mais dura suffisamment⁵ pour permettre à Muḥammad, au retour de Ṭā'if, de s'adresser aux tribus, puis aux gens de Yathrib, et de nouer un

pacte avec eux.

Durant la même période, le Prophète devait réfléchir à une issue qui lui permette d'échapper aux menaces pesant sur lui et d'assurer la sécurité de ses adeptes. Le verset de la sourate *Al-Anfāl* (Le Butin), parlant d'arrestation, de meurtre et de bannissement, fait allusion aux délibérations de Quraysh sur le sort de Muḥammad après la mort de Abū Ṭālib. C'est la solution du bannissement qui fut retenue. Et c'est ce qui poussa Muḥammad à se réfugier à Ṭā'if, où il devait essuyer le refus et l'ironie des habitants, ainsi que nous l'avons vu.

Sur ces entrefaites est survenue la conversion quasi miraculeuse des gens de Yathrib ou d'une majorité d'entre eux. Adhésion réelle au message, mais motivée aussi par des faits conjoncturels, et scellée lors des deux pactes de ,Aqaba.

Encore faut-il admettre qu'un second pacte ait bien eu lieu. Le récit d'Ibn Ishāq selon lequel la dernière allégeance fut un pacte de guerre est dénué de tout fondement. Le seul serment d'allégeance a été celui dit « des femmes », accordant au Prophète le refuge dans « *les demeures de Yathrib*⁶ ». Mis au ban d'une tribu qui s'était déliée de tout engagement protecteur à son endroit, Muḥammad avait grandement besoin de ce nouveau refuge.

La *Sīra* parle des inquiétudes qurayshites suscitées par l'émigration, dont elle craignait les conséquences funestes. Ces récits révèlent des projections qui ne font que « prévoir l'advenu ». Quraysh ayant décidé de bannir Muḥammad, son départ définitif et celui des siens ne pouvaient que la satisfaire. Elle était ainsi débarrassée d'un problème qui ne cessait de s'envenimer depuis plus de dix ans. Après s'être attelée avec succès à endiguer la vague d'islamisation qui avait emporté beaucoup de ses fils et de ses *mawālī*, après avoir réussi, grâce à la première *fitna*, à limiter le nombre des musulmans, qui, pendant des années, n'avaient pas dépassé la centaine, on ne peut croire que Quraysh ait entamé une deuxième *fitna* seulement pour les empêcher d'émigrer. La décision, grave s'il en fut, de bannir Muḥammad permettait à la tribu de résoudre le problème de façon radicale, mais à quel prix ! Quraysh allait se couper d'une partie vitale de la tribu : ses fils et ses filles partis au loin dans la fleur de l'âge. Cette hémorragie allait l'affaiblir durablement. La décision n'allait pas sans risques, mais les chefs de Quraysh préférèrent la cohésion et le maintien des vieilles structures coutumières, quitte à anémier la tribu. On peut imaginer leur douleur au moment du choix fatidique. La tribu était narcissique, elle aimait ses enfants avec ostentation. La séparation définitive d'avec une partie d'entre eux dut être un moment d'affliction et de tristesse profondes pour l'ensemble du groupe, et pas

seulement pour les mères, les frères et les époux des exilés. Les sources nous renvoient quelques échos de cette détresse collective. Le sentiment communautaire était très fort à Quraysh, et l'une des accusations portées contre le Prophète fut d'avoir semé « la division au sein du groupe ». Ce sentiment était d'ailleurs le ferment de la cohésion interne et externe qui permit à Quraysh de résister si longtemps à l'islam.

À bien méditer sur le destin de l'islam, on s'aperçoit qu'il s'est joué dans deux sociétés – La Mecque et Médine – dotées de hautes qualités humaines, supérieures aux valeurs de la société bédouine et des cités-États de l'Est, du Nord et du Sud. Quraysh, récusant la violence, avait aboli toute guerre intestine entre les différentes branches de la tribu⁷. Un Qurayshite ne tuait pas un autre Qurayshite, non seulement en vertu de la loi du *tha'r* et de la *diyya*, mais aussi par souci de l'unité du groupe, avec ce qu'il supposait de mansuétude, de pondération et d'affection partagée. Ces petites sociétés étaient donc très en avance sur le plan éthique. Muḥammad a précisément grandi au sein de ce milieu qui devait donner naissance à un vaste empire. L'une des civilisations les plus avancées de l'histoire de l'humanité sera ainsi fondée par ces hommes de Quraysh. Quant à Médine, vaillante et loyale, elle s'est donnée corps et âme à un étranger, elle a sacrifié ses propres enfants d'abord parce que sa foi en son message était grande, et en second lieu seulement pour des raisons d'opportunité. La grande histoire, celle de l'esprit et des civilisations, émerge justement en de tels milieux où prévalent ces exceptionnelles qualités humaines.

Durant une décennie, Quraysh a fait montre de patience face à la dissidence interne et au discours coranique qui la vouait aux feux éternels de l'enfer. Face à cette offensive sans répit, Quraysh a riposté par l'ironie. Piètre défense des faibles ! À la fin, elle s'est résolue à bannir Muḥammad. L'éloignement se sera fait par étapes, Muḥammad ayant demandé le *jiwār* et l'ayant obtenu. Quant au complot qurayshite visant à attenter à sa vie, il n'est nullement attesté. C'était simplement une éventualité parmi trois autres, « *t'arrêter, te bannir ou te tuer* ». L'idée du meurtre a pu être envisagée et exprimée par certains, comme Abū Jahl, qui connaissait la haine de son compère Abū Lahab envers Muḥammad. Mais même Abū Lahab ne pouvait souscrire à une telle idée, et encore moins la faire admettre aux Banū ,Abd Manāf : Banū Umayya, Banū al-Muṭṭalib, Banū Nawfal. Ce que dit la *Sīra* à ce propos est un tissu d'erreurs, d'inventions, de contradictions qui ne résistent pas à l'examen : ni la décision de tuer le Prophète, ni son évasion en compagnie de Abū Bakr, ni leur poursuite par les *sufahā'* ne sont vraisemblables. L'épisode de la Caverne doit être compris comme un

moment de sérénité, comme « la descente de la présence » de Dieu auprès de son Prophète. Muḥammad, consolateur, y rappelle à son compagnon accablé que la foi en Dieu est leur seul recours dans cette épreuve : « *Lors, il dit à son compagnon : Ne sois pas triste, Dieu est avec nous* » (*Al-Tawba*, Le Repentir, IX, 40).

Une question sensible se pose ici : le bannissement constituait une séparation définitive, plus dure que la mort elle-même, puisque le souvenir et la conscience douloureuse de la perte y demeuraient vifs. Quitter sa patrie pour cohabiter avec des étrangers, même accueillants et fraternels, n'est jamais facile ni agréable. Cela revenait, pour le commun des émigrants, à abandonner demeures et biens, à quitter les êtres chers et les amis pour un saut dans l'inconnu, pour se retrouver dans le besoin et dans la condition difficile de réfugiés. Pour Muḥammad et ses compagnons les plus proches, le choix était encore plus amer. Certes, le Prophète allait trouver gîte et protection. Le besoin de protection était nécessaire non point parce que Quraysh risquait de déclencher une guerre, comme l'avancent les sources, mais parce que le bannissement avait les mêmes conséquences que l'exclusion de la tribu. Or c'était la tribu qui garantissait la protection et conférait à l'individu son identité même en vertu de la loi du sang. Le Prophète risquait de se retrouver sans défense, à la merci du premier agresseur venu. C'est pourquoi il avait insisté, lors de la *,aqaba*, pour être protégé « *comme vous protégez vos femmes et vos enfants* ». C'était une clause du pacte, au même titre que l'adhésion des gens de Yathrib à l'islam, à son dogme et à son éthique stricte, telle qu'elle leur avait été inculquée par le Prophète. C'est ce pacte qu'Ibn Ishāq aurait dû appeler « allégeance des femmes ». Dans la première *,aqaba*, en effet, il n'y avait pas eu véritable pacte, mais seulement un exposé du message et l'adhésion de ceux qui le désiraient à ce message.

Au-delà des conséquences matérielles, humaines et statutaires du bannissement, la question est sensible en ce qu'elle laisse supposer que le Prophète était hanté par le sentiment d'avoir échoué à convaincre les siens d'entrer dans sa nouvelle religion. Or il était persuadé d'avoir été envoyé vers sa cité et vers son peuple. Il ne s'agit plus là d'un exil volontaire, éventuellement suivi d'un apaisement, comme en Abyssinie (à l'époque, le Prophète n'avait pas quitté La Mecque), mais de bannissement et d'exode définitifs. C'était une manifestation d'hostilité radicale, de rupture et de rejet de l'islam et des musulmans, Prophète en tête, hors les murs de la cité. Quraysh a préféré s'automutiler pour mieux contenir la « gangrène ». Et tout cela est l'œuvre de la

génération des nouveaux dirigeants, de l'âge de Muḥammad, après la mort des anciens. Dix ans – treize, si l'on en croit les sources – de patience, d'inlassable prédication, de souffrances aux moments de la réception de la Révélation, pendant lesquels se sont élaborées les parties majeures du *Qur'ān* ! Une décennie ou plus pendant laquelle le Prophète a bravé les sarcasmes, fait face aux querelles, enduré parfois les agressions et la sottise des ignorants, sans compter la persécution des plus faibles. Autant de souffrances pour ne rien obtenir à la fin : un immense gâchis !

Il est clair que l'engrenage social n'a pas fonctionné. Car si les maîtres de Quraysh s'étaient islamisés, le reste de la tribu aurait suivi. Ce refus n'était pas uniquement motivé par un enjeu de commandement et de *sharaf* : reconnaître la Prophétie de Muḥammad revenait à admettre que la primauté, dans l'exercice du pouvoir social, lui revenait en tant qu'Envoyé de Dieu lui-même. Mais le *Qur'ān* présente d'autres motivations objectives, plus pertinentes. D'abord, La Mecque ne pouvait adhérer seule à l'islam ; le mouvement devait entraîner toutes les tribus environnantes : Khuzā'a, al-Qāra, les Aḥābīsh, Kināna, Thaqīf et Hawāzin, toutes hostiles à la prédication. C'était l'ensemble de la configuration culturelle païenne qui devait être réformé. C'est d'ailleurs ce que le Prophète fera, mais seulement à la fin de sa vie. À dire vrai, Quraysh demeurera païenne ; son adhésion à l'islam se fera sous la contrainte, ou à la suite de dons consentis aux « *Mu'allafati qulūbuhum* » (« les bonnes volontés ralliées »), et grâce à l'émergence de l'État nouveau et fédérateur. C'est cet État, par sa puissance militaire et financière, qui aura poussé Quraysh à entrer dans l'islam, autant par peur que par calcul. On est loin de la conviction profonde et de l'enthousiasme pour les valeurs nouvelles qui animaient les croyants et les émigrants de la première heure.

Vu sous cet angle, le bannissement du Prophète signifiait que Quraysh n'adhérerait jamais à l'islam de son plein gré ou de sa propre initiative. Jamais elle ne souscrirait à la nouvelle croyance. Elle ne se soumettrait pas vraiment à Dieu ni à son Prophète. L'islam n'est-il pas soumission et reconnaissance ? De là, encore une fois, le sentiment d'échec chez Muḥammad. Quel qu'ait été ce sentiment, sa foi en Dieu, en sa vérité, et sa conscience de son rôle d'envoyé ne furent cependant pas entamées au seuil de l'aventure dans laquelle il allait s'engager.

Cette aventure lui prouvera bientôt deux choses : la religion est la clef de voûte de la *Umma*, et elle ne sera jamais occultée. D'autre part, le regard du Prophète restera rivé sur La Mecque comme sur un horizon indépassable.

L'échec n'empêche pas l'espoir, et le champ du possible demeure ouvert. Ouverture (*fath*) : voilà le maître mot, qui veut aussi dire « conquête ». Muḥammad et ses compagnons n'ont pas échoué dans une *terra incognita*, ni dans le monde bédouin, ni dans les royaumes frontaliers ou ce qui en restait ; ils se sont réfugiés dans une cité assez proche dont la plupart des chefs s'étaient déjà convertis sans rechigner. Leur conversion si rapide demeure du reste une énigme, comparée à l'irrédentisme qurayshite. Après l'hostilité ambiante, le Prophète et les émigrés auront abordé une terre d'accueil musulmane. Le Prophète y aura trouvé un gîte sûr, sans recours ni au *jiwār*, ni à l'alliance, ni au *walā'*, et où il aura été entouré de la bonne volonté de ceux qui ont cru en lui. Il avait perdu La Mecque ? Médine se sera ouverte à lui en échange. Le départ et l'installation définitive dans la nouvelle ville aura fini par effacer les conditions douloureuses du bannissement. Celui-ci se confondra désormais avec l'Hégire (*Hijra*), concept que le *Qur'ān* et les musulmans à sa suite ont magnifié à juste titre. Dans sa nouvelle demeure, l'islam, mis à l'épreuve du réel, entamera alors son épopée.

Auparavant, l'islam était une prédication rhétorique, intellectuelle et métaphysique qui n'avait cessé de s'approfondir entre la première et la troisième période. L'effort intellectuel et discursif déployé à l'adresse de Quraysh n'a pas abouti. Au reste, un tel effort n'a pas été non plus le facteur décisif dans l'islamisation des gens de Yathrib.

Le refus qurayshite va inciter le Prophète à affiner encore sa pensée et à puiser dans son être le plus profond ces morceaux parmi les plus beaux et les plus puissants de l'imaginaire religieux que sont les sourates *Al-A,rāf* (Les Redans), *Al-Ra,d* (Le Tonnerre), *Al-An,ām* (Les Troupeaux), *Yūsuf* (Joseph), *Ibrāhīm* (Abraham).

L'épisode de l'émigration/bannissement confirme encore une fois l'adage selon lequel nul n'est prophète en son pays. À l'exception d'une poignée de croyants de la première heure, Quraysh – j'entends la tribu institutionnalisée – ne sera pas entrée de gaieté de cœur dans la religion de Muḥammad. Certes, on retrouvera plus tard les fils de Quraysh, qu'ils soient umayyades ou de Makhzūm, à la tête des troupes de la conquête, contribuant à l'élargissement de l'empire au nom de l'islam et au nom de Muḥammad. Ce ne fut certes pas pour l'amour de Dieu et de son Prophète, comme le firent les *muhājirūn* et les *anṣār*, mais au nom du pouvoir mis en place par le Prophète à Médine et qui s'est élargi après lui. Ce zèle tardif prouve, s'il en était besoin, que les mots n'imprègnent la conscience des gens qu'après un long – parfois très long – cheminement.

Quoi qu'il en soit, en se tournant vers Yathrib, Muḥammad s'était adressé à des Arabes de vieille souche, des païens de ce même Ḥijāz qui a vu naître l'islam. Ils étaient arabes, or la langue du *Qur'ān* était arabe, parce que destiné à tous ceux qui comprenaient cette langue, ainsi qu'il le signale lui-même à maintes reprises. Les Médinois étant aussi païens, leur fulgurante conversion à l'islam était la preuve que le paganisme ne représentait pas un obstacle insurmontable. Seulement, La Mecque était l'épicentre du paganisme, la pierre angulaire du dispositif culturel et du réseau des tribus environnantes. Le changement de lieu de la Prophétie de La Mecque vers Médine va permettre à Muḥammad d'élargir l'audience de la prédication et de l'orienter vers la zone voisine du Nord-Ouest, puis, ultérieurement, de l'étendre à tout le Ḥijāz, pour se faire entendre à la fin par la quasi-totalité des habitants de la péninsule. L'aventure aura été rendue possible par le fait que le Prophète aura disposé d'une base humaine irremplaçable, la *Umma*, et de moyens politico-militaires. Tout au long de cette période, il n'y aura pas de pause dans le processus révélateur, mais sa teneur va s'infléchir et se nourrir de questions relatives à la vie quotidienne.

Les gens de Yathrib et le Prophète

Résumons : à La Mecque, le Prophète, menacé de bannissement, a cherché à se réfugier à l'extérieur, dans le monde des cités, à commencer par Ṭā'if. Cette dernière cité était *a priori* hostile à sa présence, mais, dans la précipitation, il n'a pas eu le choix. Le voyage à Ṭā'if fut donc motivé par une première menace de bannissement survenue à un moment où le Prophète n'était pas protégé par les Banū Hāshim ni par les ,Abd Shams, désormais dirigés par Abū Sufyān⁸ après la mort de Abū Uḥayḥa, tous deux de la branche des Banū Umayya, maison noble du clan. Nous avons vu que Muḥammad, au retour de Ṭā'if, n'a pu accéder à La Mecque que grâce à la protection que lui avait accordée Muṭ'im b. ,Adīyy, seigneur des Banū Nawfal, une des branches de ,Abd Manāf. Et c'est grâce à cette protection qu'il a pu appeler les *A,rāb* à rejoindre l'islam à ,Ukāḍ, ou lors du pèlerinage à Minā. Ses prêches n'avaient aucune chance d'être suivis par les Bédouins nomades, tant il est vrai que la prédication islamique ne pouvait éclore que dans un milieu citadin. C'est dans cet intermède de quête fébrile de soutiens que le Prophète a rencontré les gens de Yathrib. Il vivait sous une pression permanente qui le poussait à se projeter vers d'autres horizons et à s'arracher au

monde fermé de La Mecque.

Par un de ces heureux hasards qui font aussi l'histoire, eut alors lieu la rencontre salvatrice entre un Muḥammad en quête de refuge et des gens qui, au même moment, étaient à la recherche de l'homme providentiel susceptible de ramener la paix chez eux. Car leur communauté était déchirée par des rivalités entre groupes hostiles. Cette rencontre demeure problématique, et la conversion rapide, massive et organisée des gens de Yathrib reste une énigme pour l'historien. D'où leur vint l'audace ou la désinvolture de confier leur sort à un étranger dont ils ne savaient rien, à part qu'il appelait à une religion nouvelle opposée à l'idolâtrie, également dominante à Yathrib ? En outre, cette religion n'était à l'époque qu'une prédication métaphysique qui n'avait montré aucune aptitude à organiser le vivre-ensemble. Le mot d'ordre d'unité des musulmans emplissait certes le texte coranique, mais n'était guère suffisant.

Les sources nous fournissent bien quelques raisons expliquant cette adhésion enthousiaste des gens de Yathrib à l'islam et l'accueil qu'ils réservèrent au Prophète réfugié. D'abord, une guerre intestine féroce opposait les différents clans. La trêve survenue après l'affrontement sanglant de Bu,āth n'avait pas débouché sur la paix, et l'instabilité était encore de règle, au point que chacun craignait pour sa vie dès qu'il s'aventurait hors de l'espace de son clan. Le *Qur'ān* témoigne de cette totale absence de sécurité à Médine : « *Il réconcilia vos cœurs et par Son bienfait vous devîntes frères ; vous étiez sur la lèvre d'un précipice de feu* » (*Āl ,Imrān*, La Famille de Imran, III, 103). D'autre part, beaucoup plus que les Mecquois, les gens de Yathrib étaient familiarisés avec le monothéisme et les Écritures saintes, grâce aux Juifs établis à Médine. À l'époque, les rapports de Qurayḍa et d'al-Naḍīr avec les branches khazrajites étaient tendus. Les sources indiquent même que les Juifs de Médine avaient annoncé à leurs adversaires qu'un prophète allait venir⁹ à leur rescousse et les venger. Les traditions des sources, en particulier celle d'Ibn Isḥāq, sont plutôt naïves, surtout lorsqu'elles affirment que les gens de Yathrib, considérant que le prophète en question n'était autre que Muḥammad, voulurent devancer les Juifs en le reconnaissant ! Le *Qur'ān* confirme toutefois que les Juifs étaient dans l'attente d'un prophète et qu'ils avaient « *cherché à dominer par lui les dénégateurs* » (*Al-Baqara*, La Vache, II, 89). Ce prophète, toujours selon le *Qur'ān*, ne pouvait être que Muḥammad. En vérité, les Juifs attendaient simplement leur Messie. D'ailleurs, ils n'étaient pas constamment en conflit avec les Arabes¹⁰ ; ils ont même contracté alliance avec les Aws et participé à leurs côtés à la récente guerre de

Ḥāṭib. Leur attitude hostile s'explique par l'exécution d'otages juifs¹¹ par ,Amr b. al-Nu,mān, un des chefs de guerre des Khazraj, qui voulait également les spolier de leurs maisons. La menace messianique s'inscrit dans ce contexte. Elle n'est nullement caractéristique des relations qu'ils entretenaient depuis longtemps avec les Arabes, et qui étaient bonnes.

De plus, Yathrib n'était pas La Mecque, pièce maîtresse du paganisme arabe, gardienne du *Bayt* et du Ḥaram et coorganisatrice des pèlerinages. Médine était relativement éloignée des sites du pèlerinage. Elle ne faisait pas partie des tribus et des clans voisins de La Mecque, à demi sauvages, crispés sur leur idolâtrie, comme Khuzā,a, Ṣūfa, Banū Bakr b. ,Abd Manāt, tous fortement attachés à la Ka,ba¹². Il y avait aussi les clans d'al-Qāra et de Thaqīf, ceux-ci plus civilisés et fiers de leur idole, al-Lāt. Quraysh, tribu marchande, fière et consciente de sa grandeur, était néanmoins obligée de ménager ses voisins et ceux qui traversaient son territoire.

Les gens de Médine n'avaient pas le même orgueil ni les mêmes soucis. Idolâtres comme leurs congénères, ils n'avaient ni ḥimā ni ḥaram, et se contentaient du culte de Manāt, dont le siège, à Ḥudayda, était proche de Médine. Et s'ils participaient comme les autres aux rites du pèlerinage, ils n'avaient pas pour habitude de visiter à la fin la Ka,ba mais se contentaient précisément d'aller à Manāt. C'est du moins ce que disent les sources. Ils entretenaient des relations suivies avec les Bédouins du Ḥijāz septentrional comme Juhayna, Muzayna, Ashja, et, au-delà, avec Balīyy et les tribus de Quḍā,a, mais aussi avec Quraysh. Il est vrai que l'axe principal du commerce ne traversait pas leur territoire¹³, mais les sources nous indiquent que les Aws, après une défaite subie lors d'une campagne de la guerre de Ḥāṭib, auraient sollicité une alliance avec Quraysh¹⁴. Mais Quraysh les aurait éconduits et leur aurait refusé de s'installer sur ses terres en tant qu'alliés. Ce récit, qui constitue une reconnaissance de l'hégémonie de Quraysh, est sans doute forgé, ou bien ne concerne qu'une partie des Aws. Peut-être n'était-ce là qu'une éphémère alliance de guerre.

Afin de comprendre comment les gens de Yathrib ont pu réserver au Prophète un accueil aussi bienveillant et entrer dans sa religion aussi massivement, exception faite de quelques branches des Aws, il faut se pencher sur la situation de Yathrib à cette époque. L'archéologie ne nous est malheureusement d'aucun secours pour cerner cette cité pourtant ancienne. Des générations de sédentaires s'y étaient succédé : des Arabes au début, puis des Juifs, puis de nouveau des

Arabes des Banū Qayla. Située sur une vaste plaine de plus de 30 kilomètres carrés cernée de montagnes, Médine était un espace agricole par excellence. L'abondance de l'eau de source en faisait une terre fertile. Le relief d'origine volcanique (d'où l'occurrence du mot *ḥarrāt*) explique la variété des cultures : des palmiers entourés de cultures céréalières, froment et orge. Les habitants étaient par vocation des cultivateurs, avec une aristocratie vivant du labeur de nombreux esclaves, *mawālī* et autres alliés. À côté de l'activité agricole existent un artisanat, spécialité de Juifs comme les Banū Qaynuqā, et des échanges commerciaux avec le voisinage, voire avec la Syrie, mais loin d'égaliser le grand commerce qurayshite.

Yathrib n'était pas une cité au plein sens du terme, avec un habitat compact, comme Ṭā'if. Elle ne se caractérisait pas par une forte densité démographique dans un petit espace autour d'un noyau urbain et religieux, comme celui de la Ka'ba à La Mecque, ou celui du temple fortifié d'al-Lāt à Ṭā'if. Ici, les palmeraies et les terres de culture se trouvaient hors de l'enceinte habitable. Médine en soi était un conglomérat de maisons et d'habitations éparses, de petits villages dotés chacun d'enceintes fortifiées et entourés des terres appartenant à leurs clans respectifs. Yathrib était ainsi parsemée de modestes forts¹⁵. Cette structure urbaine était d'origine archaïque et remontait à des époques où dominait la peur des Bédouins faméliques et violents. C'était d'ailleurs une tradition chez les Juifs de Wādī al-Qurā, où s'élevaient des murailles comme chez les sédentaires du Nord – Kinda et Dūmat al-Jandal¹⁶ –, et surtout chez les Ghassanides. Cette tradition s'est renforcée, au cours du demi-siècle qui a précédé la levée prophétique, par suite de la multiplication des conflits armés judéo-arabes, puis interarabes et interclaniques, surtout durant les toutes dernières décennies.

À la même époque, la région a connu un certain accroissement démographique. Selon le recensement d'Ibn Sa'd¹⁷, les combattants de *Badr* appartenaient à trente-trois clans, compte non tenu des Juifs et des branches de Aws al-Lāt, hostiles à l'islam (Khatma et Umayya). D'après le même auteur, quinze clans seulement étaient qurayshites au sens large (en comptant les *ḍawāhir*). À mon sens, tout Quraysh ne dépassait pas les deux mille personnes, sans compter les alliés, comme on l'a dit. Médine comptait autour de quatre mille âmes, cinq mille ou plus en comptant les Juifs. Les chiffres suggérés par les sources sont trop élevés : à les en croire, le nombre des combattants des Banū Qurayḍa¹⁸ aurait atteint les six cents personnes, ce qui laisse supposer que la

tribu en comptait deux mille, chiffre totalement irréaliste.

Les conflits armés interclaniques duraient depuis longtemps. L'enjeu de ces conflits était sans doute la possession des terres et le désir d'agrandir le patrimoine foncier, comme le note M. Watt¹⁹. L'accroissement de la population entre deux générations ne pouvait donc qu'exacerber ces conflits, ainsi qu'en témoigne l'annexion par le clan Bayāḍa des terres du clan Ḍufar. On ne sait si cette annexion fut le facteur qui déclencha la guerre ou bien le fruit de la victoire.

Les sources parlent souvent du *tha'r* comme du facteur principal de déclenchement des guerres. Ce n'est pas faux, à condition d'ajouter que la multiplication des actes de vendetta était symptomatique de la fréquence des meurtres, donc de l'animosité interclanique. Chacun des clans ennemis recourait au renfort de clans amis, d'où l'extension continue du domaine de la guerre. Pourquoi cette animosité ? Les motivations économiques existaient à coup sûr, mais également l'ambition et le désir d'hégémonie animant certains chefs de guerre. Les hostilités chroniques à Médine s'expliquent surtout par ce fait essentiel que les gens de Yathrib, contrairement à ceux de Ṭā'if ou de La Mecque, n'avaient pas réussi à former une véritable cité, dotée d'une âme citadine. L'organisation sociale à Médine baignait encore dans la bédouinité, et les valeurs bédouines y dominaient les rapports entre les différents clans. Agressifs et belliqueux, les Bédouins ne renonçaient jamais à une vendetta. Or, alors que dans les vastes espaces qu'ils parcouraient il était difficile de mettre la main sur les meurtriers, l'espace médinois était relativement étroit : les auteurs de crimes de sang y étaient à portée de main, et les demeures de leurs clans, toutes proches. La loi du talion fonctionnait ainsi à plein régime et les liens du sang renforçaient les automatismes guerriers.

Il ne faut pas en conclure pour autant que les guerres opposaient l'ensemble des Khazraj à l'ensemble des Aws. Ce sont les composantes les plus belliqueuses qui déclenchaient tour à tour les guerres²⁰. Citons les ,Abd al-Ashhal, Ḍufār, Wāqif, Khatma, du côté des Aws ; les Banū alḤublā, Zurayq, Bayāḍa, al-Qawāqila, du côté des Khazraj. En réalité, ce sont surtout les généalogistes qui font croire à une pareille répartition binaire des troupes de guerre. La *Constitution de Médine*²¹, par exemple, divise les gens de Yathrib en huit unités. Un clan des Khazraj ou des Aws pouvait déclencher la guerre contre un clan frère pour mettre la main sur ses terres. C'est la guerre de Ḥātīb, dernière en date avant l'islam, qui, en élargissant le cercle des alliances, a mis face à face des

belligérants des Aws face à d'autres des Khazraj. Ainsi, à *Bu,āth*, Bayāḍa, Banū al-Najjār, avec quelques éléments de Juhayna et d'Ashja,, se trouvèrent confrontés à Ḍufār, ,Abd al-Ashhal, Aws Manāt, ,Amr b. Awf, flanqués d'alliés juifs²². Les deux groupements étaient respectivement conduits par ,Amr b. al-Nu,mān et Huḍāyr b. Simāk. C'est ,Amr qui avait déclenché les hostilités en poussant la violence à un degré extrême par l'exécution d'otages juifs. Les Banū alḤublā, emmenés par Ibn Ubayy, se retirèrent en réaction à cette violence. La guerre ne prit fin qu'après la mort des deux chefs.

Le conflit de Ḥāṭib a donné lieu à des joutes poétiques mémorables entre Ḥassān b. Thābit²³, champion des Khazraj, et Qays b. al-Khaṭīm²⁴, héraut des Aws. Deux géants de la poésie comme on n'en trouvait pas à La Mecque : Ibn al-Ziba,rā était loin de les égaler.

Un personnage comme ,Amr b. al-Nu,mān a pu jouer un rôle dans l'aggravation et l'élargissement des conflits. Il a même violé les coutumes et les lois de la guerre tribale. À ce propos, on ne saurait suivre M. Watt²⁵ lorsqu'il soutient que ,Amr b. al-Nu,mān voulait unifier Médine par la force et la soumettre à son pouvoir. Pareil objectif était hors d'atteinte. De la même manière, le projet de porter Ibn Ubayy au pouvoir, caressé par certains, était un projet à long terme. Ce dernier ne prit pas part à *Bu,āth*, mais participa à toutes les campagnes de la guerre de Ḥāṭib. Ce n'était donc plus la figure unitaire idéale. Du reste, la configuration tribale de Médine rendait impossible l'unification de la ville sous la férule d'un seul. Les guerres avaient pérennisé les ressentiments, installé l'insécurité, divisé durablement la ville. En même temps, la lassitude face à l'instabilité et l'aspiration à la paix faisaient de plus en plus leur chemin dans les consciences, en particulier chez les tribus, plus nombreuses, qui n'avaient pas participé à la guerre mais en avaient subi les conséquences néfastes.

C'est dans ce contexte que s'inscrit la rencontre entre Médine et Muḥammad. Rencontre littéralement extraordinaire. Certes, le Prophète cherchait refuge et protection, mais les Médinois pouvaient les lui consentir sans renoncer à leur culte, quitte à laisser quelques individus rejoindre ce prophète étranger. Ce qui s'est passé, en fait, relève quasiment du miracle. En une année, *tous* les Médinois s'islamiserent, excepté une minorité de Aws al-Lāt. Le Prophète, de son côté, n'aurait accepté aucun rôle politique arbitral si ses interlocuteurs ne s'étaient au préalable convertis à l'islam. Tout son itinéraire ultérieur le prouve.

Du point de vue de Médine, la stature exceptionnelle et le charisme de

Muḥammad le prédisposaient à incarner l'autorité nécessaire et à être d'autant mieux un recours qu'il était étranger à la cité et à ses conflits. D'ailleurs, chez les Arabes, seuls les étrangers auxquels on imputait des facultés exceptionnelles étaient susceptibles de s'acquitter d'un rôle tout aussi exceptionnel : celui d'arbitre, de devin, voire de prophète lorsque la prophétie était reconnue et comprise. Aux yeux des gens de Yathrib, Muḥammad était de ceux-là. Leur adhésion à l'islam aura donc été sincère ; ils le prouveront par la suite par leur loyauté absolue. Les *anṣār* seront la substance de l'islam, et Muḥammad leur devra sa réussite à imposer sa religion.

L'attitude de Médine prouve que tous les Arabes n'étaient pas aussi arrogants et obstinés que Quraysh. Ils étaient disposés à accueillir un prédicateur sage et avisé, quelle que fût son origine. Le christianisme a été rejeté par les Juifs ; le bouddhisme, refusé par les Hindous, s'est épanoui bien plus tard en Chine, au Japon et ailleurs en Asie. La prédication de Muḥammad a été intégralement reconnue du vivant de son auteur après une décennie de prêche dans le désert mecquois.

L'islam n'avait aucune chance de réussir à La Mecque parce que la cité était dirigée par un organe quasi gouvernemental – le *mala'* – composé des chefs de clan, parce que la structure tribale ménageait une place de choix aux clans hégémoniques comme Umayya, Makhzūm, Sahn, Jumaḥ, et parce que l'islam heurtait les intérêts commerciaux et culturels existants.

C'est ainsi que Médine a fait son entrée dans l'aventure prophétique qui allait aboutir à l'avènement de l'islam. Ce que le Prophète a réussi en premier lieu – après avoir évalué la situation de Médine, et conformément à la volonté des Médinois –, c'est la mise en place de la *Umma*, une communauté reposant sur le socle d'une religion accomplie qui va réussir à transcender les liens du sang. En avalisant cette novation révolutionnaire, les *anṣār* ont fait preuve d'une rare audace.

Les sources ne tarissent pas de détails sur le processus de conversion lui-même, mais se fourvoient souvent. Ma conviction est faite qu'un contact initial eut lieu entre le Prophète et les personnages présents lors de la première *,aqaba*, à la suite de quoi l'islam s'est très vite répandu à Médine, ralliant quelques chefs de clan et une fraction de la jeunesse. Un an plus tard, un pacte d'allégeance définitif a été scellé, stipulant la conversion des interlocuteurs du Prophète avec les leurs, et la protection du Prophète dans sa demeure médinoise. *C'est ce pacte-là qu'on a appelé la deuxième ,aqaba*²⁶. À mon sens, il est l'unique *,aqaba*. Le

changement qui a eu lieu s'est fait brusquement, il ne pouvait être le fruit d'interminables négociations. Sans compter que le Prophète était dans l'urgence, à cause des menaces qui pesaient sur lui. Les *anṣār* lui firent donc allégeance lors d'une seule *ʿaqaba*, la seconde n'étant qu'un récit imaginaire dans lequel Ibn Ishāq introduit un serment de guerre qui n'a jamais eu lieu. La seule fonction de ce récit est de dilater le temps prémédinois de la Prophétie.

Nous disposons de récits anciens qui corroborent l'idée de pacte unique. Selon Ibn Kathīr, ʿAbdallāh b. Abī Bakr b. Ḥazm, par exemple, rejette catégoriquement l'existence de deux pactes à ʿAqaba²⁷. C'est pourtant l'un des transmetteurs qu'Ibn Ishāq cite souvent. Un autre texte, de ʿUrwa b. al-Zubayr, concis et condensé comme à l'habitude, suggère la même chose. La scénographie de la rencontre entre Muḥammad et les hommes de Yathrib, et entre les musulmans et Quraysh, est, sous sa plume, sensiblement différente de celle de la *Sīra* : « *Après le retour d'Abyssinie d'une partie de ceux qui y avaient émigré et avant l'exode du Prophète à Médine, les gens de l'islam vont être plus nombreux. Beaucoup de anṣār, à Médine, vont se convertir à l'islam. L'islam s'est ainsi répandu à Médine. Dès lors, les gens de Médine ont afflué à La Mecque pour rencontrer l'Envoyé de Dieu. Quraysh s'est alors alarmée et a décidé de manœuvrer et de sévir contre les musulmans. Elle n'a eu de cesse de les prendre à partie et de les mettre à l'épreuve. Ce fut la dernière fitna, car il y en eut deux : une première qui a poussé à l'émigration en Abyssinie une partie des croyants sur ordre du Prophète et après son autorisation, et une autre qui a pris pour cible ceux qui sont revenus, au moment de l'affluence des gens de Médine.*

« *Après, soixante-dix représentants [naqīb-s] de Médine sont venus trouver l'Envoyé de Dieu, c'étaient les chefs de file des convertis à l'islam ; ils l'ont rencontré lors du pèlerinage, lui ont fait allégeance à ʿAqaba et lui ont prêté serment : “Tu es des nôtres et nous sommes les tiens ; toi-même ou ceux parmi tes amis qui viendront chez nous serez protégés comme nous-mêmes.” Quraysh s'est alors montrée dure à leur endroit. L'Envoyé de Dieu donna alors à ses compagnons l'ordre de partir pour Médine²⁸.* »

Ce récit si précieux de ʿUrwa est transparent. Il indique d'abord que le retour des émigrés d'Abyssinie a été massif. Peut-être sur ordre du Prophète, à moins que la rumeur du projet d'exode à Médine ne leur soit parvenue. ʿUrwa ne fournit pas de chiffres. Deuxième information : l'islam s'était répandu à Médine et les croyants de la ville commençaient d'affluer à La Mecque pour rencontrer au grand jour le Prophète. Quant à savoir comment les Médinois en sont venus à

se convertir, ,Urwa n'en dit rien. Le plus probable est que les conversions commencèrent après le premier contact que nous avons supputé, aucunement à la suite d'une quelconque première ,*aqaba*, qui n'aurait pas eu de sens. Quraysh n'a pas vu d'un bon œil les renforts que constituaient pour le Prophète les émigrés de retour d'Abyssinie et les *anṣār*. Elle s'est remise ainsi à exercer des pressions contre les Mecquois parmi les adeptes de Muḥammad, mais non contre les *anṣār* : ç'aurait été contraire aux coutumes. C'est cette réaction sévère de Quraysh qui constitue, selon ,Urwa, la deuxième *fitna*, après celle qui a précédé l'exode en Abyssinie au moment de la rupture avec le Prophète. Il est évident que Quraysh était inquiète du soutien apporté par les gens de Yathrib à Muḥammad.

La ,*aqaba* et le pacte avec les *naqīb*-s interviennent dans ce contexte et non pas ailleurs. Ce pacte unique a été conclu afin d'assurer la protection du Prophète et de ses adeptes. Le projet guerrier évoqué par Ibn Ishāq est donc purement spéculatif. Après ladite ,*aqaba*, alors que l'idée de l'émigration à Médine commençait à prendre corps, les menées qurayshites se sont accentuées. C'est alors que « *l'Envoyé de Dieu [...] donna l'ordre à ses amis de partir [khurūj] à Médine* ». ,Urwa utilise le terme coranique *khurūj* (qui, rappelons-le, veut dire bannissement, sortie) afin de souligner que ce départ a été décidé sous la pression de la *fitna* à son ultime étape. Manière de dire qu'il s'agissait d'un exil volontaire confinant au bannissement, tant le quotidien des croyants à La Mecque devenait insupportable. Ce tableau n'est pas tout à fait convaincant, car comment comprendre, dans ces conditions, le pacte de ,*aqaba* et les motifs de son scellement ? L'émigration à Médine était dans l'ordre des choses : déjà, dans la conjoncture précédente, le Prophète était menacé de bannissement, et même sa vie était en danger. Le pacte de ,Aqaba est venu tracer le chemin de la sortie. Mais l'exaspération de la *fitna* a incité le Prophète à donner le signal de l'émigration sans plus tarder.

En résumé, selon ,Urwa, il y a eu un pacte d'allégeance unique précédé de l'expansion de l'islam à Médine et du retour d'un grand nombre d'émigrés d'Abyssinie. On les retrouvera plus tard parmi les combattants de *Badr*. Selon Ibn Sa,d, au moment de l'Hégire, une cinquantaine de croyants étaient encore en Abyssinie. Il n'a pu y avoir logiquement deux pactes de même teneur, comme le soutient Ibn Ishāq et ceux qui ont repris ses récits.

Par ces « deux » pactes, les Médinois s'engageaient à ne pas associer de divinités à Dieu, à ne point voler ni commettre l'adultère. En contrepartie, le paradis leur était promis. Ils s'engageaient aussi à protéger le Prophète comme ils

protégeaient « *leurs femmes et leurs enfants* ». Ibn Ishāq désigne le premier pacte sous le nom de « pacte des femmes », et le second, sous celui de « pacte de guerre », en s'appuyant sur deux sources coraniques²⁹. À aucun moment Ibn Ishāq, suivi par Ibn Hishām, n'explique pourquoi cette dénomination de « pacte des femmes » est accolée au premier. On peut à la rigueur le déduire de l'engagement à protéger le Prophète « comme on protège les femmes ». En fait, cette désignation se réfère à un verset de la sourate médinoise tardive, *Al-Mumtaḥana* (L'Examinante), où il est question des femmes croyantes : « *Prophète, quand des Croyantes se présentent à toi pour faire allégeance, comme quoi elles n'associeront rien à Dieu, ne voleront, ne commettront l'adultère, ne tueront leurs nouveaux-nés, ne commettront pas de faux à controuever entre leurs mains et leurs pieds, ne te désobéiront aucunement pour le convenable – accepte leur allégeance, implore en leur faveur le pardon de Dieu. Dieu est tout pardon, miséricordieux.* » Le texte de la première allégeance – qui est le même que celui de la prétendue « deuxième » – serait ainsi repris d'un verset tardif considéré comme la synthèse de la foi.

Encore plus inacceptable est l'assertion d'Ibn Ishāq selon laquelle la seconde allégeance se distingue de la première non seulement par le nombre de ceux qui avaient fait allégeance (soixante-treize contre treize), mais aussi par l'injonction à la guerre contre les infidèles. Et Ibn Ishāq de citer deux versets de la sourate du Ḥajj (Le Pèlerinage) révélée au moment de la bataille de *Badr* : « *Permission est donnée à ceux qui combattent pour avoir subi l'iniquité... Dieu de les secourir est capable * À ceux qui furent évincés de leurs demeures à contredroit, et seulement parce qu'ils disaient : Notre Seigneur est Dieu* » (XXII, 39-40) – puis un autre verset très tardif, révélé à la veille de la Conquête, peut-être pendant ou même après : « *Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de trouble, et que la religion soit rendue à Dieu* » (*Al-Baqara*, La Vache, II, 193).

Les *anṣār* n'ont en aucune manière prêté serment pour combattre, dans l'immédiat ou plus tard, aux côtés du Prophète ; ils s'étaient seulement engagés à le protéger. À peine sortis d'une guerre civile, ils n'étaient nullement disposés à entamer un autre conflit. Leur préoccupation première était de retrouver la paix, l'ordre et l'unité chez eux. Ils misaient sur le Prophète pour y parvenir. Celui-ci, de son côté, ne pouvait songer à la guerre. Il était jusque-là un prédicateur pacifique et devait le rester encore un bon moment. Lorsque, un an plus tard, il envoya ,Abdallah b. Jaḥsh à la tête d'une patrouille, il ne s'attendait pas à livrer combat, cette patrouille ne comptant qu'une poignée de combattants. Mieux : à la veille de *Badr*, Muḥammad ne voulait certes pas entraîner les Médinois dans une

campagne guerrière, mais juste piller la caravane de Quraysh. D'ailleurs, lorsque les choses ont dégénéré en confrontation armée, le Prophète se montra inquiet quant à l'attitude des *anṣār*. Voilà ce que disent les sources, et Ibn Ishāq lui-même, à ce propos : « *Lors, L'Envoyé de Dieu dit : “Hommes, conseillez-moi !”, il visait les anṣār [...]. Lorsqu'ils lui avaient fait allégeance à ,Aqaba, ils avaient dit : “Ô Envoyé de Dieu, nous sommes quittes de ta sécurité jusqu'à ce que tu arrives dans nos demeures. Là, nous te protégerons comme nous protégeons nos femmes et nos enfants.” L'Envoyé de Dieu craignait que les anṣār ne lui accordassent leur soutien que contre d'éventuels assaillants dans Médine même, et qu'ils ne le suivissent pas dans un combat contre un ennemi extérieur à la ville*³⁰. » Le récit est limpide et prouve qu'il n'y avait aucun engagement de faire la guerre.

À propos de la conversion des *anṣār*, il faut souligner le rôle enthousiaste joué par As,ad b. Zurāra. C'est lui qui a amené à l'islam Sa,d b. Mu,ādh et Usayd b. Huḍayr³¹, seigneurs respectifs de ,Abd al-Ashhal et de Ḍufar, clans guerriers par excellence des Aws. Il faut noter aussi que Sa,d b. ,Ubāda est venu à l'islam assez tardivement. S'agissant des douze *naqīb*-s, le chiffre rappelle trop celui des apôtres autour du Christ pour être crédible. De même, le nombre de ceux qui ont prêté allégeance à ,Aqaba me semble connoter une symbolique trop appuyée (sept, soixante-dix). Le nombre présenté par la *Sīra* et la répartition équilibrée entre les différents clans³² trahissent enfin un souci de construction *a posteriori* : ni les chiffres ni les noms de la liste ne sont vérifiables.

Ce qui est frappant, c'est le nombre important des représentants de Banū Salima (vingt-neuf). N'ayant pas pris part aux différentes guerres, ce clan était peut-être plus soucieux du retour à la paix. À l'inverse, un seul Médinois représentait le clan puissant de ,Amr b. ,Awf des Aws. Les autres acteurs de la ,*aqaba* issus de clans plus ou moins bien représentés sont les suivants : Banū al-Najjār (onze), Banū al-Ḥārith (sept), Balḥublā et Qawāqila (six), Banū Zurayq (quatre), Bayāḍa (trois), ,Abd al-Ashhal (trois), Ḥāritha (trois). Rapportée à la répartition clanique des troupes de *Badr*, celle-ci trahit à la fois une continuité et une certaine disparité : les ,Amr b. Awf, si peu représentés à la ,*aqaba*, seront présents à *Badr*. Quant aux autres branches – ,Abd al-Ashhal, al-Najjār, al-Ḥārith, al-Qawāqila, Salima et Zurayq –, actives à *Badr*, leur rôle fut important avant l'islam et le restera après. Le clan de Aws al-Lāt, hostile à l'islam, absent au début, brillera plus tard par la même absence (Umayya, Khatma, Wā'il, Wāqif). Ni lors de la ,*aqaba* ni à *Badr* on ne trouve de représentants des Juifs.

En quelques mois, l'émigration sera parachevée, le Prophète se sera installé à Médine, précédé de ses adeptes qurayshites arrivés par petits groupes. Tout le processus aura duré une année, deux au plus. Les tout premiers contacts, voulus par le Prophète ou à l'initiative des gens de Yathrib, furent sans doute antérieurs. En tout cas, ils n'ont pas été fortuits. On peut difficilement croire que Muḥammad a rencontré les futurs *anṣār* au hasard de ses escapades chez les Bédouins, à Minā, comme s'il ne savait rien d'eux, sauf qu'ils étaient « patrons des Juifs » (*mawālī yahūd*). Les *Sīra*-s – celle de Ibn Isḥāq comme celle de Wāqidī reprise par Ibn Sa,d – rivalisent à cet égard d'imagination et de morceaux de bravoure totalement forgés pour remplir les « blancs » de l'histoire. Le grand événement que fut l'Hégire est ainsi enveloppé dans une « histoire » embellie et finement structurée. Les récits sur la ,*aqaba* et le pacte d'allégeance contiennent bien une part de vrai, que nous devons aux transmissions et à la mémoire médinoises, mais les événements ultérieurs – qui peuplent aujourd'hui encore la conscience religieuse collective – relèvent de la légende dorée de l'islam primitif. Légende sans doute nécessaire pour stimuler la sensibilité islamique à travers les siècles.

La fiction centrale autour de laquelle gravitent les récits est celle d'un complot qurayshite visant à attenter à la vie du Prophète. À l'appui de cette idée, on cite souvent le verset médinois qui évoque le triple choix qui s'offrait à Quraysh entre meurtre, enfermement ou bannissement, avant de railler ses stratagèmes dérisoires que Dieu a tôt fait de déjouer. Le complot en question n'était en réalité qu'un projet sans doute caressé de longue date : l'idée d'exécuter le Prophète a vraisemblablement été écartée, Quraysh ayant opté pour le bannissement. Le Prophète a bénéficié entre-temps d'un délai grâce à la protection consentie par Muṭ,im.

On ne saurait trop insister sur la complexité de ce contexte et sur l'inanité de l'idée de complot. Les récits que la *Sīra* a réussi à graver dans les consciences n'ont rien d'historique. La prétendue décision de tuer le Prophète alors que la plupart de ses adeptes s'étaient exilés est dénuée de sens. Elle pouvait se comprendre si l'objectif de Quraysh avait été de contrecarrer le dessein stipulé par le fameux pacte de guerre. Or ce pacte est une fable, et Quraysh fut soulagée de voir partir le Prophète et ses amis. Elle a même tout fait pour les contraindre à l'exil, croyant résoudre ainsi le problème que lui posait la prédication.

Par voie de conséquence, tout ce qui a été brodé autour d'une ,*aqaba* tenue secrète de peur des représailles de Quraysh n'a plus aucun sens. L'histoire de la substitution de ,Alī dans la couche du Prophète, de l'évasion de ce dernier,

tenaillé par la peur d'être rattrapé, contraint d'emprunter des chemins détournés³³ pour semer les Qurayshites à ses trousses, est tout aussi fictive. Quraysh n'avait aucun intérêt à le poursuivre ni à le tuer. Il s'agit là à l'évidence d'une construction rétrospective, projetant sur le présent l'animosité future entre le Prophète basé à Médine et Quraysh.

Ce présent, tel que vécu par le Prophète, ne laissait pas augurer de ce qui allait advenir. Rien ne donne à penser à quelque geste vengeur individuel, pas même de la part de Abū Jahl – dont la haine pour le Prophète était pourtant grande, comme il le démontrera à *Badr* – ou de ses *sufahā'*. Les méfaits de ces derniers étaient soumis à une certaine discipline et au contrôle de leurs maîtres. Le seul danger qui guettait le Prophète était d'être victime, comme n'importe quel voyageur, d'un coup de main de la part de bandits de grand chemin ou de vagabonds en rupture de tribu.

L'histoire de la Caverne est également forgée de toutes pièces. Certes, le *Qur'ān* fait allusion, dans un verset médinois tardif, à une grotte où le Prophète s'était réfugié avec « *son compagnon* » et où Dieu lui inspira une certaine sérénité et le « *conforta d'armées invisibles à vos yeux* ». Il s'agit, dans la sourate *Al-Tawba* (Le Repentir), du rappel d'un fait ancien : lors de l'expédition de Tabūk, certains musulmans ayant manifesté de la réticence à le soutenir, le Prophète s'en remit à l'aide de Dieu. La grotte en question était le refuge où Muḥammad et son compagnon s'étaient retranchés pour délibérer. La construction dramatique du récit ne connote aucune peur de poursuivants qurayshites : « *Si vous ne portez pas assistance à l'Envoyé, Dieu l'assista quand, banni par les dénégateurs avec un seul compagnon, tous deux se trouvaient dans une grotte. Lors il dit à son compagnon : Ne sois pas triste, Dieu est avec nous. Et Dieu fit descendre sur lui Sa présence, le conforta d'armées invisibles à vos yeux, et mit à bas la parole des dénégateurs, alors que la parole de Dieu fut la plus haute. Dieu est tout-puissant et sage* » (*Al-Tawba*, Le Repentir, IX, 40).

La notion de *naṣr* (soutien, assistance) est médinoise ; elle va s'élaborer et s'affirmer tout au long du séjour à Médine. Quant à l'idée d'une « *armée invisible de Dieu* », elle apparaît clairement dès *Badr*. Dans le verset, elle semble projetée sur la période mecquoise, à moins qu'elle ne soit un rappel des victoires prophétiques, plus tardives, acquises grâce au concours des anges-soldats de Dieu. Concours qui rendit le Prophète si confiant malgré l'hésitation et la faiblesse humaines. Après son bannissement par « *ceux qui ne croient pas* », le soutien que Dieu lui apporta fut la preuve que la parole dénégatrice était inférieure et que la victoire, le temps aidant, était de son côté. L'histoire, telle

qu'elle est relatée dans le *Qur'ān*, décrit clairement le désarroi et la tristesse du compagnon – Abū Bakr ? – après la décision de bannissement, et souligne le propos consolateur d'un Prophète confiant en l'aide de Dieu, sûr de sa force et de sa volonté inentamables. La sérénité que Dieu a fait descendre sur lui était bien la preuve de la présence divine en lui. L'attitude prophétique combine significativement l'extrême tension psychologique, la grande résistance à faire triompher le Vrai, des moments d'affliction et de souffrance extrêmes tels que ceux qui balisent l'itinéraire d'une grande religion. C'est dire combien le Prophète, ce compagnon, les autres compagnons, comme tous ceux qui le suivirent dans son parcours, étaient des hommes d'exception.

Bilan de la recherche

L'itinéraire prophétique à La Mecque

Tout au long de cette recherche, nous nous sommes appuyé sur le texte coranique comme source primordiale et indiscutable. Nous avons abordé les sourates du *Qur'ān* mecquois classé en trois périodes successives. À l'intérieur des sourates elles-mêmes, nous avons tenu compte à l'occasion de la chronologie des différents passages. Nous avons examiné d'autre part la matière fournie par les sources historiographiques composées des ouvrages de *Sīra*, de *Maghāzī*, de *Ansāb* et de *Tārīkh*. Nous avons eu recours en premier lieu aux textes les plus anciens et aux informations consignées aux époques les moins éloignées des faits. À chaque fois, nous avons procédé à des recoupements avec le texte coranique avant de questionner l'ensemble en vue de dégager un sens et un enchaînement vraisemblable des événements.

Pour diverses raisons, il est difficile à l'historien de dire le fin mot de l'histoire dans un pareil champ de recherche. C'est pourquoi nous avons émis les hypothèses qui nous ont semblé les plus plausibles afin de retracer l'itinéraire prophétique durant cette période si obscure par comparaison avec la période médinoise. Du reste, c'est ainsi qu'elle est apparue aux premiers auteurs de la *Sīra*.

Il était nécessaire d'analyser d'abord le contexte local et extérieur dans lequel le Prophète est apparu : le milieu païen mecquois et ḥijāzite, et le milieu chrétien de la proche Syrie. Cette analyse est indispensable à quiconque tente d'élucider le contenu du message coranique porté par Muḥammad et de retracer son itinéraire dans son milieu d'origine. Les esquisses et conclusions auxquelles nous sommes parvenus peuvent apparaître inhabituelles aux yeux des lecteurs nourris des récits de la *Sīra* et d'un legs spirituel vieux de plus d'un millénaire. Et pour cause : cette histoire traditionnelle est constitutive du patrimoine de l'homme musulman. Notre souci n'était pas d'innover pour le seul plaisir de la nouveauté, mais de nous rapprocher d'une vérité qui ne cesse de se dérober, quitte à sortir des sentiers battus de la tradition historique.

En plus des sources fondamentales, nous nous sommes référé aux ouvrages modernes, issus pour la plupart de l'orientalisme, car rares sont les auteurs

musulmans contemporains à avoir écrit sur le sujet. La science est une, et le travail critique doit se déployer partout sans discontinuer. Il n'est pas de science possible sans cette continuité dans l'effort cognitif. Prétendre le contraire serait pure vanité. La synthèse que nous avons esquissée de la *Jāhiliyya* ainsi que la périodisation sur laquelle nous nous sommes appuyé sont tributaires des efforts de plusieurs générations de savants.

Muḥammad a entrepris à La Mecque une prédication au plein sens du terme. L'expérience mecquoise est en effet sans points communs avec ce qui adviendra à Médine. Là, le Prophète va se trouver dans un milieu où l'islam est majoritaire. Il n'aura affaire qu'à quelques oppositions résiduelles avec lesquelles le débat sera bien différent des controverses mecquoises. Et si l'islam va finir par gagner tout le Ḥijāz, y compris La Mecque, ce sera grâce à la formation d'une communauté solidaire, d'une *Umma* dotée d'un embryon d'État et d'une force armée. Le Prophète n'aura plus besoin de convaincre par la parole et par l'argumentation. À La Mecque, sa prédication pacifique avait échoué, elle n'avait pu attirer la majorité des Mecquois alignés sur les *ashrāf*. À vrai dire, il n'y était pas totalement isolé et ne prêchait pas dans un désert absolu. Il avait réussi à rallier un groupe de Qurayshites dont le rôle se révélera capital et pèsera d'un grand poids dans le destin de l'islam. Ce premier cercle fut à la fois une illustration et un témoin de l'impact et du sens profond de la Prophétie. Il attestait que les ennemis du Prophète se fourvoyaient en sous-estimant l'importance du message. Les gens de Yathrib feront montre dans un second temps de la même lucidité.

Certes, Muḥammad aura en fin de compte essuyé un rejet dans sa ville natale, mais les autres Arabes du Ḥijāz ne lui opposeront pas le même refus.

L'effort de périodisation est capital, on l'a vu, pour comprendre l'itinéraire prophétique. La tradition s'y est attelée depuis le début. Elle a tenté de combler les lacunes, de rabouter les faits. Malgré tout le sérieux de ces tentatives, la mise en intrigue et la durée proposées par les sources ne me semblent pas toujours convaincantes. Ainsi, la prédication à La Mecque ne peut avoir duré treize ans, ni même peut-être onze ans, comme le soutient Nöldeke. Si les documents les plus anciens – je pense au récit de Qatāda³⁴ – nous inclinent à penser qu'elle n'en a duré que huit, d'autres encore plus anciens, s'appuyant sur Ḥassan al-Baṣrī, parlent de dix ans. Ce chiffre est corroboré par la logique des événements comme par le texte (sourate *Al-Rūm*, Les Romains).

Il n'y a pas eu non plus de prédication clandestine, encore moins durant trois

ans. Il y a eu au début, on peut l'imaginer, une prédication non déclarée, semi-officielle, plus ou moins dissimulée au *mala'*. C'est un fait que le prêche revêtit au commencement un caractère familial. Puis, après l'adhésion d'une partie de la jeunesse qurayshite, l'audience de la prédication s'est très vite élargie. Le Prophète s'est alors installé à la maison d'al-Arqam, devenue le refuge des croyants et le siège où Muḥammad dispensait ses enseignements. Cette séquence inaugurale a duré tout au plus trois ans, probablement deux, et la prédication a ensuite été rendue publique auprès du *mala'*. Entre-temps s'est élaboré l'essentiel des strates du *Qur'ān* primitif qui sera porté à la connaissance de Tout-Quraysh. Durant la même période s'est constitué un groupe d'une cinquantaine de croyants. ,Umar b. al-Khaṭṭāb en faisait assurément partie.

Après la constitution de ce premier cercle et l'élaboration du socle coranique sur lequel s'appuyait la prédication, le Prophète s'est senti assez fort pour s'adresser au *mala'* et « officialiser » son activité. Son peuple « *ne s'est pas détourné de lui* », pas plus qu'il ne s'est islamisé en masse. La prédication était axée sur l'assistance aux pauvres et, en second lieu, sur l'annonce du Jour dernier, sans plus. C'est ce qui explique l'absence d'opposition organisée et résolue. Le *mala'* n'accorda pas d'importance à l'activisme prophétique, estimant qu'il n'avait aucune chance de réussite. Sans doute le Prophète a-t-il essuyé quelques adresses calomnieuses, avant même l'officialisation de la Prophétie, en réponse à ses propres diatribes contre les riches Qurayshites, mais cela n'alla pas plus loin.

Après la proclamation publique de la prédication, le nombre des croyants s'est probablement accru, d'autant qu'il n'y avait encore aucune levée de boucliers du côté de Quraysh. Les sources contiennent des échos – amplifiés, il est vrai – de cette affluence. Quelque temps après, au moment de la *fitna* et de l'exode en Abyssinie, le nombre des croyants devait atteindre quelque cent vingt personnes demeurées fidèles et persévérant dans leur croyance. D'autres, entraînés au début par le courant de sympathie pour l'islam, auront cédé à la pression de leurs clans. On ne sait rien sur leur identité ni sur leur nombre.

Sur ces entrefaites, adviennent coup sur coup la rupture brutale avec Quraysh, la première *fitna*, puis l'exode vers l'Abyssinie. Il s'agit là d'un tournant décisif dans le parcours prophétique comme dans le devenir de l'islam. Pour les différentes raisons que nous avons évoquées, l'épisode des *gharānīq*, que certaines sources insèrent dans ce contexte, nous semble irrecevable. Ce qui a eu lieu, c'est une tentative de rapprochement entre le Prophète et une aile des *ashrāf* : ceux qui identifiaient les divinités aux anges et les considéraient comme

des filles de Dieu susceptibles d'intercéder en leur faveur auprès du Dieu de Muḥammad. D'une manière ou d'une autre, c'était de leur part un consentement implicite à l'idée de Jugement. Entre-temps, le *Qur'ān* avait désigné nommément et raillé des divinités féminines adoptées par un peuple de misogynes. Cependant, le *Qur'ān* n'ayant pas mis en cause leur existence, la simple évocation de ces divinités fut perçue comme une inclination au compromis de la part de Muḥammad.

Très vite, le ton change. À l'aide d'un verset surajouté, le *Qur'ān* va proclamer un monothéisme sans concession et mettre clairement en cause l'existence des divinités. Du côté de Quraysh, les adversaires de tout compromis se mobilisent alors : riches et anciens de ,Abd Shams, de Makhzūm, de Sahm, accourent depuis Ṭā'if. Parmi eux, il y a sans doute Sa,īd b. al-,Āṣ, ,Utba et Shayba, fils de Rabī,a, al-,Āṣ b. Wā'il, ainsi que l'incontournable Abū Jahl, que les sources ont jusque-là occulté. C'est alors – et alors seulement – qu'a lieu la rupture entre le monothéisme prôné par Muḥammad et l'idolâtrie de Quraysh. Rupture et antagonisme vont désormais marquer les rapports entre les deux camps.

Cette séquence tumultueuse s'est déroulée à la fin de la première période mecquoise, ponctuée par les sourates *Al-Najm* (L'Étoile), *Al-Kāfirūn* (Les Dénégateurs), *Al-Ikhlāṣ* (La Religion foncière). La grande manœuvre de la *fitna* se met alors en branle, prenant pour cible aussi bien les fils des clans que les *muṣṭaḍ,afīn* (les plus démunis). Après cela seulement, le Prophète donne le signal de l'exode vers l'Abyssinie. Il n'y a pas double exode, non plus que de retour précipité après une conversion impromptue de Quraysh à l'islam. Tout cela est dénué de fondement. Il n'y a ni exode avant le déclenchement de la *fitna*, ni *fitna* avant la rupture, ni rupture avant la condamnation de l'idolâtrie polythéiste et la proclamation du monothéisme. Il y a un seul exode de deux groupes successifs. On peut s'étonner que le *Qur'ān* n'en fasse état dans aucune des trois périodes. Mais l'exode a certainement eu lieu ; c'est ce qui explique la pérennité de la présence musulmane à La Mecque, sans accroc majeurs, durant les années correspondant aux deuxième et troisième périodes, puisque la majorité est partie.

L'analyse de ces deux périodes coraniques nous permet de conclure que le Prophète s'est trouvé confronté pendant des années aux dénégations, aux sarcasmes et même aux agressions. Comme les autres prophètes avant lui, il a dû subir une grande épreuve psychologique. Les sources sont très prolixes sur les différentes formes de sarcasmes qurayshites et dressent la liste des grands « sarcastiques » parmi les chefs de clan.

Au plus fort de la crise, il est question, dans les mêmes sources, du boycott des Banū Hāshim cantonnés dans le *shi,b*. Encore un épisode manifestement forgé : il vise en l'occurrence à réhabiliter l'image de ces derniers et à leur attribuer un grand rôle dans la défense du Prophète, leur fils. Cette empathie me semble peu crédible. Seul Abū Ṭālib, certains de ses fils et Ḥamza, son autre oncle, ont été aux côtés du Prophète. Les autres Hāshimites, dont le statut social n'était guère brillant, n'ont pas manifesté de vraie solidarité avec leur parent rebelle.

Après la mort de Abū Ṭālib, le nouveau maître du sous-clan, Abū Lahab, a pu donner libre cours à sa vieille hargne contre son neveu. Le *Qur'ān* témoigne de cette animosité et la lui rend bien. La « parentèle proche » a donc entériné l'idée de l'éviction de Muḥammad – de son *ikhrāj*, pour reprendre le terme coranique. À ce moment-là, le Prophète était isolé : le gros des croyants était en Abyssinie et seule une poignée de musulmans demeurait à ses côtés, mais les sources n'en disent rien au cours de cette troisième période de la Révélation.

Menacé de bannissement, le Prophète va chercher à se réfugier à l'extérieur, à Ṭā'if par exemple, même si l'histoire du voyage à destination de cette ville est quelque peu sujette à caution. Il avait aussi le choix de se rabattre sur l'institution du *jiwār*. Muṭ'im lui a effectivement accordé sa protection, conformément à la coutume, mais nous n'avons aucune indication sûre sur sa durée.

La vraie solution vient d'ailleurs. La conversion des gens de Yathrib permet au Prophète d'envisager l'émigration à Médine, assimilée par le *Qur'ān* à un bannissement. Le retour des émigrés d'Abyssinie, alors que le Prophète vient de recueillir l'adhésion des *anṣār*, va renforcer sa position. Dans l'intervalle, les Qurayshites ont redoublé de hargne au point même d'entreprendre une seconde *fitna* à la veille de l'Hégire.

Tout le reste – le complot visant à assassiner Muḥammad, le pacte guerrier de la prétendue deuxième *aqaba*, l'évasion mouvementée du Prophète avec les sbires de Quraysh à ses trousses, etc. – est un tissu de légendes sans aucun fondement factuel. Sauf que les légendes participent de l'épopée des fondateurs. La figure du Prophète s'en trouvera sanctifiée et sa geste magnifiée après le triomphe de l'islam.

Telle est la lecture historique qui nous a semblé la plus plausible au regard des matériaux dont nous disposons. Elle se veut aussi éloignée des portraits légendaires dressés par les sources que des constructions imaginaires de certains modernes. L'itinéraire que nous avons retracé est celui du Prophète, du

prédicateur à La Mecque, et non celui de l'homme d'État qu'il deviendra plus tard sans jamais renoncer à sa religion ni à sa Prophétie. Les États se succèdent et dépérissent ; la croyance religieuse, elle, demeure et survit longtemps aux États, en ce qu'elle a trait à l'essence même du devenir humain.

[1.](#) *Sīra*, pp. 162, 165, 166.

[2.](#) *Histoire des religions*, *op. cit.*, II, p. 757.

[3.](#) *Sīra*, pp. 191-192.

[4.](#) La préposition *fī-* dans l'arabe archaïque signifie aussi : auprès de, à côté de.

[5.](#) En réalité, il s'agit là d'une supputation de Jacqueline Chabbi. Il n'y a rien, dans les sources dont nous disposons, qui puisse le confirmer. Il existe une seule source qui affirme que le *jiwār* a duré deux mois, mais cela relève également de la conjecture. Que l'exécution de la décision de bannissement ait été retardée, que cette décision n'ait été prise, comme nous l'avons affirmé, qu'à l'approche de l'émigration à Médine, et non plus tôt, que la protection de Muṭ'im n'ait duré que deux mois, tout cela est possible. Mais ce ne sont que des hypothèses.

[6.](#) *Sīra*, p. 172.

[7.](#) Al-Jāhīd, *Kitāb al-buldān*, éd. de Salah Ahmed al-, Ali. Elle se refusait également à toute forme de raid ou de razzia.

[8.](#) *Sīra*, p. 504 : « Al-mu'allafati qulūbuhum ». On attribue à Abū Sufyān une parole selon laquelle il n'existe ni paradis ni enfer, que seul importe le nouveau pouvoir, *Ansāb al-Ashrāf*, tome IV, p. 12. Dans le *Qur'ān*, contrairement à la *Sīra* et autres ouvrages, les *mu'allafati qulūbuhum* sont les gens fraîchement convertis des tribus lointaines à la fin de la période prophétique, et non les Qurayshites de l'an 8.

[9.](#) *Sīra*, p. 171.

[10.](#) Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī-l-tārīkh*, éd. Dār Ṣādir, Beyrouth, 1965, tome I, p. 680. Les Juifs étaient totalement intégrés dans le milieu arabe en temps de paix comme en temps de guerre. Par acculturation, leurs mœurs s'étaient arabisées. Ibn Ishāq insiste beaucoup sur les relations amicales qui les liaient aux Arabes en citant pour exemples la protection dont Abdullah b. Ubayy entoura les Banū Qaynuqā, et sa dispute avec le Prophète à ce sujet, ensuite l'histoire de Abū Lubāba avec les Banū Qurayḍa. Dans le récit d'Ibn Ishāq, au moment de leur exécution, les Banū Qurayḍa affichaient fierté et bravoure, hommes et femmes réunis. Par ailleurs, les Juifs comptaient dans leurs rangs de grands poètes.

[11.](#) Ibn al-Athīr, *op. cit.*, p. 680.

[12.](#) *Sīra*, p. 429.

[13.](#) P. Crone, *Meccan Trade*, *op. cit.*, pp. 217-219.

[14.](#) Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil...*, *op. cit.*, p. 677. C'est supposé être une alliance militaire, mais le récit la présente comme une alliance doublée d'un droit de séjour que Abū Jahl devait renier après qu'elle eut été conclue.

[15.](#) Ḥusīn Mu'nīs, *Aṭlas tārīkh al-islām*, Le Caire, 1987, pp. 66-67.

[16.](#) Wāqīdī, *Maghāzī*, tome II, pp. 633 et suiv.

[17.](#) *Ṭabaqāt*, tome III, pp. 419-602.

[18.](#) *Sīra*, pp. 390-400.

[19.](#) M. Watt, *Mahomet à Médine*, p. 186.

[20.](#) Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil...*, *op. cit.*, pp. 671-678.

- [21.](#) *Sīra*, pp. 201-202.
- [22.](#) *Al-Kāmil...*, *op. cit.*, pp. 670 et suiv.
- [23.](#) *Dīwān Ḥassān b. Thābit*, tome I, pp. 241, 246, 309 ; tome II, pp. 185, 285.
- [24.](#) *Dīwān Qays b. al-Khaṭīm*, Dār Ṣādir, dans plusieurs poèmes.
- [25.](#) M. Watt, *Mahomet à Médine*, *op. cit.*, p. 209.
- [26.](#) *Sīra*, p. 174 ; *Ṭabaqāt*, tome I, p. 221. Watt et les orientalistes affirment également l'existence d'une seule *aqaba*, mais avec timidité.
- [27.](#) Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa al-nihāya*, tome III, p. 156.
- [28.](#) Ṭabarī, *Tārīkh*, tome II, p. 366. ,Urwa dit à ce sujet : « *L'Envoyé de Dieu donna l'ordre à ses compagnons de partir* » lorsque Quraysh resserra l'étau sur eux. Naturellement, on peut interpréter le « bannissement » tel qu'il a été énoncé dans le *Qur'ān* comme n'étant pas le résultat d'une décision d'exil, mais comme un bannissement indirect provoqué par la multiplication des injustices. Mais je ne vois pas cela du tout ainsi.
- [29.](#) *Sīra*, pp. 171-172. La transmission d'Ibn Ishāq de Ma,bid b. Ka,b, par son frère ,Abd Allāh b. Ka,b, par son père Ka,b b. Mālik, poète du Prophète, ne tient pas chronologiquement ; elle est faible, comme tout l'épisode, que ce soit par la forme ou dans le fond.
- [30.](#) *Sīra*, p. 254.
- [31.](#) *Sīra*, pp. 173 et suiv.
- [32.](#) *Sīra*, pp. 181-185. Voir aussi M. Watt, *Mahomet à Médine*, p. 206.
- [33.](#) *Sīra*, pp. 191 et suiv.
- [34.](#) Ṭabarī, *Tārīkh*, tome II, p. 387, cite Qatāda : « *Le Qur'ān a été révélé à l'Envoyé de Dieu durant huit ans à La Mecque et durant dix ans à Médine.* » Les récits antérieurs parlent d'une durée de dix ans, plus trois ans d'apprentissage sous l'égide de Israfil et non de Gabriel, l'ange de la Révélation. Ce qui fait en tout treize ans. Ces récits sont de pures inventions. On peut retenir l'existence d'une période d'apprentissage, mais sous la seule assistance de Dieu. La version de Qatāda serait la plus proche de la logique des événements, n'eût été l'épisode conté par la sourate *Al-Rūm*. Qatāda, né en 60 et mort en 118 H., est l'un des premiers grands exégètes. Disciple des grands suivants, ses écrits ont été largement repris, notamment par Ṭabarī dans son *Tafsīr*.

Table of Contents

[Page de titre](#)

[Table des matières](#)

[Page de copyright](#)

[Du même auteur](#)

[introduction](#)

[PREMIÈRE PARTIE - Les racines de l'islam](#)

[Chapitre premier - Les principales sources. Un premier bilan](#)

[Chapitre II - Anthropologie historique](#)

[Chapitre III - Fondation et développement de La Mecque](#)

[Chapitre IV - La société mecquoise et la vie de Muḥammad avant la Prophétie](#)

[Chapitre V - Le problème des influences chrétiennes](#)

[DEUXIÈME PARTIE - Genèse et développement de l'islam](#)

[Chapitre VI - Analyse historique du Qur'ān mecquois](#)

[Chapitre VII - Analyse critique des ouvrages de Sīra, de Ansāb et de Tārīkh](#)

[Chapitre VIII - Croyants et infidèles](#)

[Chapitre IX - L'émigration à Médine](#)

[Bilan de la recherche L'itinéraire prophétique à La Mecque](#)