HISTOIRE ET TRADITION SACRÉE

la biographie impossible de Mahomet

PAR

JACQUELINE CHABBI

«De tous les fondateurs de religion, Mohammed est probablement celui dont la personnalité a le plus de caractère historique». Claude Cahen, L'Islam des origines au début de l'empire ottoman, «Collection Histoire Universelle 14», Paris, 1970.

C'est par cette phrase que s'ouvre le chapitre II de ce manuel destiné aux étudiants du domaine que Claude Cahen se plaisait à nommer «l'histoire musulmane». Ce chapitre est intitulé «Mahomet». Claude Cahen m'avait demandé, il y a un peu moins de six ans, alors que je commençais à travailler sur l'époque prophétique, de revoir la première partie de son manuel. J'ai cru comprendre, à l'époque, qu'il sentait que les premiers chapitres posaient quelques problèmes qu'il n'avait pas pris le temps de résoudre, occupé par de multiples grands sujets, situés plus tardivement dans l'histoire des sociétés musulmanes. D'ailleurs, disait-il souvent, en feignant de plaisanter, à ceux d'entre nous qui venaient le voir, dans sa maison de Savigny: le temps commençait à lui être compté. J'ai compris peu à peu et de mieux en mieux, au fil de mes propres travaux, que les problèmes posés par ces premiers chapitres touchaient essentiellement à la méthodologie historique quand elle est appliquée au cas particulier d'une histoire fortement travaillée de croyance et quasiment sacralisée. C'est dans la perspective de cette révision maintenant nécessaire pour tout ce qui touche à la «biographie de Mahomet» que je vais tenter de poser ici quelques questions de principe, dont certaines ont été esquissées par Michael Cook (Muhammad, Oxford, New York O.U.P., 1983, 94 p.)

Que l'islam, entre toutes les grandes religions d'origine procheorientale, se caractérise par un aspect historique fortement marqué, nul ne songerait à le nier. En effet, sauf à remonter à des périodes de l'histoire des Hébreux qui ne sont plus guère historicisables, seul l'islam aurait réussi en politique, du vivant de son prophète. Le conditionnel s'impose pourtant, dans la mesure où, sur cette réussite qui aurait été médinoise, on ne dispose d'aucune trace matérielle, ni édifice, ni écrit d'époque conservés, ni inscription d'aucune sorte. Sur cette réussite précoce, on ne dispose que de matériaux «décalés». Il s'agit essentiellement d'une tradition sacrée

© E.J. Brill, Leiden, 1996

Arabica, tome XLIII

écrite, certes très abondante, mais chronologiquement très postérieure aux faits qu'elle relate et sur lesquels on doit se prononcer. À propos de cette tradition ou de ce que l'on pourrait encore appeler une «histoire sacrée», on n'aura garde d'oublier que les garanties que se donne la croyance pour établir l'authenticité d'un fait du passé ne sont pas du tout les mêmes que celles que s'imposent les écritures historique ou anthropologique, au sens contemporain du terme. On se souviendra notamment que la croyance doit impérativement trouver une réponse à toutes les questions qu'elle se pose. Elle se doit absolument d'aboutir à une certitude, puisque l'enjeu de la question est de dire une vérité. Au contraire, l'histoire peut très bien se contenter d'une question qui ne trouve pas de réponse ou qui donne une réponse approchée. La certitude recherchée ne porte d'ailleurs pas sur le même objet. Dans le cas de l'histoire, c'est la validité du raisonnement qui est en cause. Le fait de ne trouver aucune réponse n'infirme donc pas l'approche historique, du moins si le raisonnement est considéré comme correct.

Pour l'historiographie musulmane médiévale qui traite de la période prophétique, le hiatus chronologique est, au bas mot, d'un siècle et demi, sinon de deux siècles ou plus. Du point de vue des manuscrits conservés, le délai serait bien plus long encore. Les manuscrits actuellement disponibles reproduisent généralement un livre d'auteur bien antérieur. On ne sait pas si le livre premier que l'on suppose a vraiment existé, sous la forme et sous le contenu de ce qui nous est parvenu. On pourrait bien souvent se trouver en présence de la relation fluctuante d'un enseignement oral. Celui-ci aurait pu évoluer, aussi bien de maître à disciple, que de disciple à disciple, sur plusieurs générations, après la mort du maître. Certes, il aurait fini par être fixé sous une forme écrite. Mais cela serait advenu à une époque que l'on ne serait guère en mesure de déterminer. Il resterait encore, dans le même ordre d'idée, à traiter du problème, tout aussi épineux, de la fidélité des copies à l'original supposé.

Concernant le Coran lui-même, on ne dispose d'aucun exemplaire vraiment ancien de la vulgate. Le décalage est donc, là aussi, très considérable. Jusqu'à ce jour, aucun fragment d'une prévulgate n'a été découvert nulle part. La réponse traditionnelle à cette interrogation consiste à dire que toutes les pré-vulgates auraient été volontairement détruites. Elles l'auraient été, durant le califat de 'Utmān, le troisième calife de Médine, dont la vulgate

porte le nom, puisque c'est lui qui, selon la tradition, aurait ordonné que fût établi, de façon unifiée, le texte définitif du Coran. La survivance de la version attribuée au compagnon Ibn Mas^cūd qui sera évoquée plus loin s'inscrit pourtant clairement en faux contre cette affirmation, à l'intérieur de l'islam lui-même, sans même que l'on doive se prononcer, en termes historiques, sur le problème de la vraisemblance des faits. Rien ne subsiste non plus des supports divers dont la tradition sacrée assure qu'ils auraient servi à écrire la révélation, au fur et à mesure que Mahomet la recevait. Rien encore n'a été conservé qui soit issu du contexte médinois où aurait fonctionné un «secrétariat de la révélation» dont on connaîtrait pourtant nommément tous les membres. Tous ces faits allégués par la tradition sacrée concernant le Coran sont donc parfaitement invérifiables. Sauf à les rattacher à une époque postérieure, dans des conditions qu'il faudrait essayer de déterminer de façon hypothétique, ils apparaissent, en outre, dans leur factualité même, comme globalement assez invraisemblables. Ils le sont dans la mesure où le milieu de révélation du Coran semble avoir été celui d'une société où l'oralité aurait été dominante. Ce n'est pas, évidemment, que dans une telle société, personne n'ait su écrire. On a établi depuis longtemps que le vocable ummī du Coran (au singulier, VII, A^crāf, 157, 158, au pluriel, LXII, Čum^ca, 2, III, Al Imrān, 20, 75, II, Bagara, 78) ne signifie nullement «illettré», mais réfère au terme hébreu qui désigne le peuple «sans Écriture», c'est-à-dire sans révélation. Mais, dans un contexte sociologique de ce type, il est indispensable de s'interroger sur les usages de l'écriture et notamment sur le fait de savoir si un récit, fut-il de type révélatoire, était «écrivable». Le Coran lui même semble, en certains de ses passages, pouvoir être interprété de façon négative à ce sujet (II, Baqara, 79). Il est, en effet, des types de société où l'écriture fait l'objet d'usages très limités qui sont en général des usages magiques. L'écriture peut exister dans ces sociétés. Elle n'est cependant pas spécialement destinée à une lecture, contrairement à ce que nous aurions tendance à croire spontanément, sur la base de notre propre expérience. Par contre, on peut très bien se représenter que les sociétés califales postérieures qui ont pratiqué un usage généralisé et systématique d'une écriture arabe - très largement améliorée quant à sa lisibilité — aient eu besoin de se représenter la strate première d'une mise en écriture du donné révélé, durant la période prophétique elle même. Pour elles, l'enjeu était de croyance, de

recherche de modèle, de légitimation et de continuité. Il ne s'agissait évidemment pas de répondre aux contraintes d'une problématique historique à notre manière.

On dit souvent, pour tenter de croire à une historicité des faits allégués, que la vulgate dite cutmanienne n'a guère posé problème, et que si elle avait eu des opposants, ils se seraient manifestés et que l'on en aurait su quelque chose. On sait pourtant que certains corpus parallèles, comme celui dit d'Ibn Mascūd, ont existé, par exemple à Baghdad, en milieu chicite, au moins jusqu'à la prise de la ville par les Mongols, au milieu du XIIIe siècle. Ce fait est signalé de façon récurrente par les historiographes, lorsqu'ils décrivent les mouvements de sédition urbains de mouvance chi^cite comme, par exemple, Ibn al-Ğawzī dans le Muntazam. Les corpus répertoriés, auraient donc été au moins deux, pendant plusieurs siècles. Cela ne permet pas pour autant de rattacher l'établissement de ces corpus à une chronologie péninsulaire. Aussi bien le calife 'Utman que le compagnon qu'on lui oppose auraient, en effet, pu servir de figures de référence dans des conflits partisans dont nous ne connaissons plus rien, mais qui pourraient bien être postérieurs à leur époque. On sait aussi, qu'au moins pendant le VIIIe siècle. un certain nombre de courants chi^cites dits extrémistes, ont considéré que le Coran n'était pas complet. Selon eux, seul un tiers en aurait été révélé, Mahomet ayant gardé le reste par devers lui.

On peut, dans ces conditions, se demander de quand date vraiment la vulgate dite ^cutmanienne. Ne pourrait-on poser l'hypothèse qu'elle pourrait dater de l'entrée de l'islam en écriture, c'està-dire, aux mieux d'une période qui serait consécutive à la «sortie d'Arabie»? Même si l'hypothèse apparaît comme iconoclaste, il faut bien constater que là se situe effectivement la frontière historique réelle, celle qui sépare un avant d'un après, c'est-à-dire deux états de société et, peut-être plus encore, deux états de mentalité et de croyance. Il serait, en effet, anthropologiquement très naïf de penser que la croyance, comme procès vécu et comme procès de production de sens, est constamment de même type, lorsque une religion dure une quinzaine de siècles et se pratique sur les terrains et dans les conditions sociologiques les plus variées. Il importe, en pareil cas, non de postuler une continuité historique, mais, tout au contraire de rechercher systématiquement des failles, des ruptures, des frontières, en sachant que celle-ci se signalent de façon très discrète, car une société croyante ne peut guère admettre qu'elle se

trouve en décalage avec son passé et qu'elle lui est donc, d'une certaine façon, normalement et constamment infidèle.

Le procès de mutation du croire fut, dans le cas de l'islam, très probablement à double entrée. Le changement dans la perception de la croyance et dans les comportements sociaux peut d'abord avoir été celui que favorisa l'entrée en islam, par conversion, des populations non-arabes d'origine. On sait que ce processus fut très progressif et apparemment sans contrainte. Il semble s'être achevé pour le Proche-Orient d'abord, avec des groupes résiduels non convertis et qui le demeureront. La conversion de l'Iran paraît été beaucoup plus massive, mais aussi plus tardive. Elle serait achevée seulement au cours du IIIe/IXe siècle. Ce processus de conversion et tout ce qu'il peut entraîner sur le plan de la croyance, de la lecture du texte sacré et de la perception du passé, paraît avoir été très largement sous-estimé. Il semble avoir été, jusqu'à présent, beaucoup trop peu étudié en tant que tel. S'il l'a été si peu, c'est probablement, en grande partie, du fait du silence qu'ont entretenu à son propos les sources musulmanes postérieures qui ne se souciaient guère d'évoquer un passé non conforme à leur islam du présent.

L'autre entrée concerne, non plus les convertis, mais les Arabes eux-mêmes. Le changement de société et de mentalité que suppose, à terme, leur expatriement ne peut manquer de les avoir affectés progressivement, dans une mesure qu'il conviendrait de tâcher de découvrir. Des mesures de la première époque omeyyade, comme l'introduction du principe dynastique, témoignent, dans un domaine précis qui est celui de la succession politique, des premières évolutions en ce sens. Elles furent d'ailleurs fort mal ressenties, dans un premier temps, puisqu'elles ne s'imposèrent, en partie la succession du frère continuant à être souvent préférée à celle du fils — qu'au prix d'une guerre intestine entre arabes, la deuxième fitna. La page ne sera véritablement tournée qu'au moins un siècle plus tard, avec l'accession des Abbasides au califat. Bien que d'origine péninsulaire, tout comme les Omeyyades, et issus d'un lignage mekkois devenu prestigieux, puisqu'il s'agissait de celui d'un des oncles de Mahomet, ils seront d'emblée les artisans de ce qui apparaît comme une symbolisation très nouvelle des formes et des modalités de leur pouvoir. Ils auraient rompu d'autant plus délibérément avec leur passé véritable qu'ils paraissent avoir été les premiers à chercher systématiquement à en instituer le modèle et à se le représenter à travers toute une série de mythes fondateurs, même

si une certaine évolution en ce sens semblait avoir déjà commencé à se manifester, en fin de période omeyyade.

Historiquement, ce serait donc la «sortie d'Arabie» qui pourrait constituer le repère majeur, non seulement pour les Arabes euxmêmes, mais plus encore pour leurs adversaires, confondus par la rapidité des grandes conquêtes réalisées par ces tribus de l'Arabie profonde que l'on ne devait guère avoir prises, jusque là, au sérieux, à supposer d'ailleurs qu'on ait pu les connaître. Cette irruption brutale et à grande échelle des tribus, hors de leur habitat péninsulaire traditionnel, constitue, très précisément, le premier moment historique où l'islam se visibilise au monde. C'est le moment premier et véritable où l'islam entre en histoire. Mais, il ne faudrait pas se leurrer. Il n'y entre pas de façon uniforme et égale. Pendant longtemps, on ne connaîtra de lui, en dehors de ce qu'il en dit lui même, a posteriori, guère plus que des propos d'adversaire.

De par ses conquêtes, réalisées, pour la période première, en à peine une vingtaine d'années, l'islam participe, certes dorénavant, de la grande histoire mondiale, mais seulement d'un certain point de vue. Cela ne veut nullement dire, en effet, que, d'un moment à l'autre, on sache, brusquement, de lui, tout ce que nous attendons de savoir. On en saura d'ailleurs d'autant moins que, de cette première période de l'expatriement offensif, l'islam ne parle pas encore de lui-même. S'il l'a fait, ce fut dans l'oralité. Il n'en reste probablement à peu près rien. En outre, on ne doit pas s'attendre à ce qu'un vainqueur se pose des questions existentielles sur luimême. Ce n'est que beaucoup plus tard — on l'a vu — que, dans une société profondément modifiée, il parlera de son passé. Autant dire qu'il en produira, comme il est attendu en pareil cas, ce que l'on appelle des relectures ou des réécritures. Mais ces relectures ou ces réécritures seront d'autant plus puissantes, c'est-à-dire d'autant plus effaçantes, quant au passé réellement vécu, qu'elles seront les expressions d'une histoire sacrée. Celle-ci devra répondre à des contraintes qui seront celles d'une croyance collective, vivante, sûre de son fait, forte de ses évidences.

Dans les conditions fort délicates de l'écriture de l'histoire, au sens contemporain du terme, que nous venons de décrire sommairement, on peut se demander s'il est bien raisonnable de mettre en scène, comme acteur principal une figure individuelle, même s'il s'agit d'une figure prophétique? N'est-ce pas là courir le risque de

voir insensiblement s'effacer, puis disparaître derrière le décor, une grande partie des personnages de la pièce dont l'on peut raisonnablement supposer qu'elle s'est effectivement jouée, sur la scène de l'Arabie occidentale, au début du VIIe siècle? N'est-ce pas là, plus encore, le risque majeur de devoir accrocher l'histoire, au sens contemporain du terme, à un récit qui est, avant tout, celui d'une histoire sacrée dont nous ne maîtrisons rien, puisque nous n'avons la maîtrise d'aucun des faits qui y sont allégués?

On nous dit que Mahomet est né en 570. Qu'avons nous à opposer à cela, sinon une autre version, relevant elle aussi de l'histoire sacrée, et qui le ferait naître quelques années avant, ou quelques années après cette date? De lui que savons-nous, historiquement, si nous posons l'hypothèse de son existence comme vraisemblable, sous le nom que la tradition lui donne? Que savons-nous de lui, dans ces conditions, sinon qu'effectivement il est né. Il est né, certes, mais, à un moment qui est, pour nous, destiné à demeurer complètement indécidable, du moins, quant à la date de l'année supposée. Face aux récits tant chargés de détails dont nous submerge la tradition sacrée, dont c'est - nous l'avons dit déjà - le métier, au sens propre du terme, il apparaît que nous devons apprendre à ne plus avancer, lorsque nous ne pouvons plus raisonner en histoire, comme méthode d'analyse contemporaine. Or, nous ne le pouvons plus lorsque nous ne disposons plus d'éléments pour le faire.

Lorsque la tradition dit l'anecdote, dans le contexte que nous avons évoqué, et qui est celui de faits, pour nous, «introuvables», l'histoire, elle, doit donc apprendre à s'arrêter net. Que peut-elle faire alors? Quels doivent être sa place et son rôle, face à une situation qui pourrait sembler sans issue? L'histoire devrait alors se contenter de raisonner, justement en termes de «situation vraisemblable», sans essayer de descendre au niveau de faits qu'elle n'a aucun moyen de vérifier, dans le détail de leur factualité. Cela ne veut pas dire que le récit sacré ne doive pas être lu. Cela ne veut pas dire qu'il ne doive pas être utilisé et exploité de toutes les façons possibles. Cela veut dire, qu'avant tout, il doit être, dans chaque cas d'utilisation, clairement identifié comme tel. Or, ces récits sacrés sont souvent de superbe facture. Il arrive que la pression soit telle que l'historien leur cède la place des faits vécus, au lieu de les cantonner dans leur rôle véritable qui est celui de «représenter» un moment du passé, pour une communauté de croyants. Il faut, bien sûr, tâcher d'identifier, parallèlement cette communauté de croyants, au moment de son histoire qui correspond à la fiction qu'elle produit ou qu'elle se re-présente. «Représenter» doit être ici pris au sens propre. C'est bien de «donner du passé une représentation» qu'il s'agit, autrement dit de «faire jouer», sur la scène de l'imaginaire du croire, ce qui apparaît, pour les croyants, comme une «fiction véridique». Comment les musulmans des premiers âges de l'historiographie califale ont-ils cru à leur passé et aux mythes qu'ils s'en sont donnés? C'est une question qu'il vaudrait certes la peine de poser, à la manière dont l'a fait Paul Veyne, il y a quelques années déjà, de façon si judicieuse, s'agissant des Grecs et de leur monde.

Il faut s'efforcer de sortir de l'islam comme représentation absolue, c'est-à-dire, en fait, comme «présent absolu» qui refuse d'accorder son raisonnement au temps des autres. C'est en ce sens que nous avons pu dire que, «comme objet historique», l'islam en soi, n'existe pas. À sortir du temps temporalisé qui trace des limites et singularise le sens, tout objet historique — c'est-à-dire historiquement étudiable — court en effet le risque immédiat de se déréaliser en fantasme. Nous avons voulu indiquer que sous sa forme de dogme proclamé qui croit pouvoir condenser son présent, son passé, et même son futur, pour les expliquer tous à la fois dans une illusion d'éternité, l'islam — pas plus d'ailleurs qu'aucune autre religion — ne saurait faire l'objet d'aucune problématisation historique. À être maniée de cette manière, une grande croyance collective, ne peut jouer, sur la scène de l'histoire, que comme une idéologie en acte.

Revenir à une situation qu'est-ce-à-dire? D'abord, sans doute, une fois que la scène a été délimitée et qu'elle a été inscrite dans son lieu propre, retrouver les acteurs, tous les acteurs du temps, et non pas seulement celui dont on sait qu'il a finalement réussi. Il y a un risque majeur à regarder un passé à partir de ce qu'il est advenu dans son avenir. Le risque est celui de croire à la logique de l'histoire et à l'inéluctabilité du cours qu'elle a pris. À connaître l'avenir, l'historien court le risque méthodologique de se prendre pour un prophète. Il doit au contraire tenter d'oublier ce qu'il sait pour retrouver un présent au présent, un présent qui 'na pas encore d'avenir.

Qui était Mahomet dans sa tribu? L'histoire sacrée nous dit que,

malgré des accidents de fortune qui l'avaient fait «orphelin» — ce que le Coran, pour une fois, confirme, Duhā, XCIII, 6, «Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin?» — il y fut toujours homme hautement respecté. Pour prouver la véracité de l'assertion, Mahomet recoit, à toute occasion, le surnom d'al-Amīn, «celui qui est fidèle». Ainsi aurait-il été toujours fidèle à sa parole. C'est un sens que l'on peut effectivement faire remonter à la vieille société tribale et qui v connote une vertu. Mais, à époque plus tardive, dans une société devenue musulmane, le terme pouvait aussi s'entendre comme «fidèle à sa foi». Cela permettait de mettre opportunément en concordance le présent et le passé, à travers une superposition de vertus. Mais il importe de bien voir qu'une «preuve» de ce type relève d'abord d'un fait de récit et de représentation. Que le récit se duplique en variantes ou se reproduise à travers d'autres mises en scène n'aboutit, en l'espèce, à aucune sorte de corroboration historique. De ce niveau de la parole dite dans une mise en scène de récit, on ne peut tirer aucune conclusion probante dans l'ordre du fait historique direct. En effet, à travers la présence récurrente de récits reprenant le même thème, se démasque d'abord la construction d'une image et la présence d'une représentation. Il est certain que Mahomet a été vu comme porteur de la qualité d'amīn. Il l'a été, à coup sûr, par ceux qui, a posteriori, dans une société devenue croyante, se sont représenté le passé. Mais, il n'est absolument pas assuré qu'il l'ait été vraiment, ni surtout qu'il ait été vu ainsi par ses contemporains, les hommes de la tribu de Qurayš. Je dirais même qu'à l'insistance des récits que colporte la tradition sacrée, c'est plutôt le contraire qu'il faudrait d'abord supposer. Il ne faut jamais oublier que l'objectif déclaré d'une tradition sacrée est de tenter de faire revivre le passé en le rendant croyable pour les hommes du présent. Il est d'autant moins attendu qu'on le fasse revivre tel qu'il a pu être, avec ses zones d'ombre et de lumière, que le présent se construit toujours, en partie, sur un refoulement de son propre passé.

Rien n'est plus suspect, en histoire, qu'une donnée qui inscrit l'annonce d'un présent dans un temps antérieur, c'est-à-dire dans une prédestination. L'annonce d'un prophète, avant que soit venu son temps, conduira, tôt ou tard, à remonter à une enfance, et bien au-delà encore, à une naissance et à une conception, toutes également marquées de signes. Pour avoir été finalement prophète, n'aura-t-il pas fallu qu'il l'ait été toujours? L'histoire sacrée n'a effectivement pas manqué de faire ses gammes sur la totalité de

l'octave. Chez le grand historiographe al-Ṭabarī, m. 310/923, qui reprend probablement des données antérieures, mais dont nous ignorons l'origine — nous pouvons seulement supputer qu'elles sont largement postcoraniques — on en arrivera même à «islamiser» l'annonce de l'Emmanuel, dans la reprise de la prophétie d'Isaïe, Šaʿyā. La «bonne nouvelle», tabsīr, consistera à annoncer non seulement la venue de Jésus, mais aussi, dans le même mouvement, celle de Mahomet (Taʾrīḫ, 1º Série, 638, éd. de Leyde, déjà signalé par moi dans «La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale», Mélanges en l'honneur de Claude Cahen, Res Orientalia, VI, 1994, note 36).

En outre, durant la période mekkoise, ce n'était certainement pas Mahomet qui était le personnage central sur la scène de l'histoire locale. Dans ce milieu sociologique, ce ne pouvait guère être que la tribu elle-même et ses chefs, c'est-à-dire, très précisément, les hommes en vue de ses clans principaux. Leurs noms nous sont évidemment, eux aussi, donnés par la tradition sacrée. Mais ils sont pour ainsi dire «bloqués dans un rôle d'adversaire», autrement dit dans un rôle qui les place dans un face à face exclusif avec le prophète émergent. Or, celui-ci ne pouvait être, à l'époque, qu'un comparse de la scène mekkoise, vraisemblablement, un personnage tout à fait insignifiant. La tradition met, au contraire, Mahomet sur le devant de la scène. Elle focalise, sur lui toute l'attention. Elle organise son récit autour du moindre de ses faits et gestes supposés. Ce faisant, elle ne peut manquer de produire un effet déformant. Ce que l'on pourrait encore appeler un «effet de loupe» ne correspond certainement pas à la réalité du moment, aux rapports de force et d'honorabilité, c'est-à-dire aux statuts sociaux, qui prévalaient dans la tribu. Le face à face fait partie d'une dramaturgie de récit. Il ne restitue absolument pas la réalité d'une histoire collectivement vécue. Ainsi semble-t-il raisonnable de supposer que, pendant une période qui pourrait avoir été assez longue, la révélation de ce qui, d'ailleurs, ne s'appelait pas encore Coran, ne fit nullement événement dans la tribu.

Il est significatif de constater que, si l'on en réfère au Coran en début de révélation, Mahomet ne se connaît pas encore comme prophète. Dans ses usages apparemment les plus anciens, le terme rasūl ne désigne d'ailleurs pas du tout Mahomet, mais le médiateur mystérieux qui lui transmet la voix de vérité et l'annonce d'un avenir (Takwīr, LXXXI, 19). Dans le cas de la sourate al-Ḥāqqa,

LXIX, 40, qui reprend le même mot, dans le même sens, rasūl s'oppose implicitement à šaytān, c'est-à-dire au ğinn inspirateur du poète, à son «démon». Le médiateur de la révélation n'est pas non plus appelé «ange», malāk, et moins encore Gabriel. Faisons, au passage, justice de l'idée, tant souvent reprise, selon laquelle, l'inspirateur coranique est, depuis l'origine, l'archange biblique. Il faut savoir que la figure de Gabriel, si présente dans la tradition sacrée postcoranique, est quasiment absente dans le Coran. Elle ne fait l'objet que de trois mentions groupées qui apparaissent toutes trois comme très tardives (Baqara, II, 97, 98, Taḥrīm, LXVI, 4). Dans son milieu, c'est-à-dire, dans sa tribu, Mahomet ne se connaît encore que comme «contribule», sāḥibu-kum (Takwīr, LXXXI, 22, aussi Nağm, LIII, 2).

À propos de ces quelques remarques, prenons enfin conscience de toute la distance qui sépare et oppose l'analyse historique et la représentation sacrée, qu'elle soit médiévale ou plus moderne. Si Gabriel est là, à quelque moment que ce soit, dans le Coran, comment la croyance pourrait-elle supposer qu'il ne l'a pas été toujours. Qu'il soit nommé, ou non, et de quelque nom qu'on le nomme, il est donc ressenti par la croyance comme naturellement présent dès l'origine. C'est en vertu de cette perception qui transversalise le temps du récit, le mettant, en quelque sorte hors chronologie, que l'absence patente de Gabriel dans la majeure partie du Coran, n'a nullement fait obstacle à la production des récits sacrés postcoraniques qui lui donnent un premier rôle. Repris par tous les exégètes, le récit sacré postcoranique présente, en effet, Gabriel, à travers plusieurs variantes, comme la figure majeure et l'inspirateur identifié de la grotte de la première inspiration que l'on suppose, celle des premiers versets de la sourate XCVI, al-'Alaq. Ce commencement allégué pose d'ailleurs lui-même gravement problème, sur le plan historique, quant à la vraisemblance de son caractère d'événement initial.

Tout au contraire, chaque fois qu'elle le peut, l'histoire note les moments d'entrée en scène. Elle les chronologise avec le plus grand soin, car, c'est à partir de leur succession non réversible et non prédictible, qu'elle construit une partie au moins de ses hypothèses. En effet, contrairement à ce qui se passe sur une scène de théâtre, l'histoire ne suppose pas que les acteurs à venir soient en attente, déjà présents derrière le rideau. Ils viennent quand ils viennent et sans que leur présence soit attendue, sans jamais, en tout cas, qu'elle doive être perçue comme nécessaire.

Chaque fois qu'il a été question de prononcer une déclaration de vraisemblance, nous nous sommes référé au Coran. Nous avions pourtant indiqué auparavant que, pas plus que dans aucun autre domaine, il n'en était demeuré de trace matérielle vraiment ancienne, c'est-à-dire remontant à l'Arabie du premier siècle, pendant la période prophétique elle-même et le califat de Médine. Des découvertes archéologiques récentes au Yémen ne semblent pas, pour le moment, permettre de remonter aussi haut. Pourtant le texte coranique, en l'état, c'est-à-dire sous sa forme de vulgate, constitue pour l'historien de la croyance un document de travail d'une importance considérable. Même si aucun témoignage ancien ne subsiste, nous restons, en effet, en présence d'un texte fort curieux. Il ne paraît pas nous dire une ou des histoires écrites comme la plupart des grands Livres bibliques. Tout au contraire, il semble restituer, sous une forme encore largement perceptible, des moments de discours en acte. On a souvent l'impression de se trouver en présence d'une oralité qui donne encore à ressentir comment elle a pu se dire et être entendue.

Sous la forme de la vulgate, telle que nous la connaissons, le Coran ne paraît avoir été ni écrit, ni réécrit à la manière des grandes fresques synthétiques de l'Ancien Testament. Il connaît une grande mythologie de la Création. Pourtant, il ne possède pas de récit homogène et distinct de la Genèse. La thématique en est certes présente. Mais elle est largement distribuée entre de multiples sourates. Les sourates apparaissent donc comme manifestement composites. Elles le sont du point de vue de leur thématique, parfois si éparpillée qu'elle peut lasser l'attention d'une lecture qui ne soit pas croyante. Mais ce caractère composite touche aussi vraisemblablement à la chronologie du discours, tel que le donne à lire le texte de la vulgate. De nombreuses sourates paraissent en effet composées de moments d'oralité qui pourraient n'avoir pas été forcément concomitants. Des recompositions de versets ont d'ailleurs été reconnues par la tradition musulmane médiévale elle même. D'autres ont été présentées par des numérotateurs orientalistes du Coran, de Gustav Weil et Theodor Nöldeke durant la deuxième partie du XIXe siècle, à Régis Blachère, le plus récent d'entre eux, au milieu du XXe siècle. Pourtant, ces «re-numérotations» demanderaient à être profondément revues. En effet, il leur a constamment manqué une véritable problématisation de caractère historique. En ce qui concerne l'orientalisme, un savoir, certes très

remarquable, a été mis en œuvre. Mais il a été centré uniquement sur l'érudition d'une philologie. Or, celle-ci n'a jamais débouché sur une insertion disciplinaire suffisamment large. Elle n'a jamais cherché à restituer de façon cohérente des contextes d'usage. Les lectures d'époque différente qui ont été simultanément prises en compte, notamment celles des exégèses, ont souvent débouché sur des anachronismes graves de compréhension. Confondre une lecture musulmane d'époque impériale comme celle des premières grandes exégèses, avec la manière dont le Coran a pu être entendu dans la société des tribus, c'est-à-dire dans son milieu d'origine, ne peut que conduire à de graves contresens sociologiques. Cette textualité spécifique demeure donc presque entièrement à retraiter historiquement. Pourtant, c'est certainement grâce à cette oralité désordonnée et foisonnante que le Coran paraît devoir être tenu pour un témoin globalement fiable de l'époque du premier islam, qu'il s'agisse de l'islam prophétique ou, d'une manière plus générale, de l'islam d'Arabie, avant la période des grandes conquêtes, même si, évidemment, certains passages peuvent être objet de discussion. La vulgate, sous sa forme actuelle et son mode de composition, est certes problématique. Rien n'empêche cependant, en l'état, de l'exploiter à partir de sa langue et des représentations qu'elle véhicule.

Lorsqu'il arrive que le Coran reprenne une thématique dont il est manifeste qu'elle est étrangère à l'Arabie tribale, il garde néanmoins tout autant cette valeur de témoignage de l'époque péninsulaire. Nous voulons évidemment parler du cas des thèmes forts nombreux dont on a, depuis longtemps, détecté les origines bibliques. L'important n'est pas alors de s'arrêter sur les origines de cette thématique, comme on l'a fait trop souvent, une fois qu'elles ont été reconnues. L'important est de tâcher de comprendre les usages spécifiques que le Coran en fait. Du point de vue de la charge de sens dont il est investi, le Moïse coranique n'est plus le Moïse biblique. Il est autre chose, même si Mahomet semble évidemment avoir cru, en toute bonne foi, qu'il s'agissait, en tous points, de la même figure. À en croire la tradition sacrée, aussi bien que certains passages du Coran lui-même, on sait les conséquences dramatiques qui seraient nées de ce double malentendu. Les Juifs médinois ne pouvaient se résoudre à reconnaître «leur Moïse» dans la figure coranique qui leur en était présentée. On en vient, à ce point, à la notion clef. Nous ne nous trouvons pas en présence d'un simple emprunt. Il s'agit d'un emprunt qui se double d'une appropriation. C'est ce deuxième terme qui est capital, car c'est lui qui indique le lieu du sens. Il est celui de l'usage effectif, et non pas celui de l'origine. S'approprier les images des autres, évidemment sans leur demander leur avis, c'est, en définitive, une des nombreuses manières de prendre pouvoir sur eux, au moins symboliquement, en vertu de ce qu'on est.

Par contre, l'histoire ne saurait jamais se poser le question théologique de savoir, si, comme acte de parole, le Coran est ou non d'essence divine. Il n'entre, en aucun cas, dans les attributions du raisonnement historique de se prononcer sur une question de ce type. Il est cependant tout à fait loisible de s'interroger sur le fait de savoir si ce texte semble ou non appartenir au milieu sociétal dont une tradition de croyance prétend qu'il est.

Face à l'ensemble du donné traditionnel ultérieur, y compris la Tradition dite prophétique, al-Ḥadīt al-nabawī, il sera donc toujours essentiel de se demander si un terme est «coranique» ou non. Ce sera une des manières fondamentales de se donner un indice d'ancienneté. Il ne suffira pas, d'ailleurs, de s'interroger sur cette insertion coranique. Il faudra aller beaucoup plus loin encore en se demandant quel rapport de sens lie le terme coranique au substrat local dont il est directement issu, quel rapport le lie au milieu langagier dont il provient. Avant de rechercher la lecture «islamisée» des mots, celle qui sera produite dans les sociétés converties des empires califaux musulmans, à telle ou telle époque et dont souvent témoignent les grandes sommes exégétiques qui en sont contemporaines, il faudra tenter de retrouver des couches de sens beaucoup plus anciennes. C'est notamment à cet emploi des mots d'une langue qui paraît être celle de l'Arabie des tribus que peut probablement le mieux s'identifier l'insertion profondément péninsulaire du Coran, en son époque initiale, celle de la Révélation. Toujours inachevée du vivant de Mahomet, elle paraît s'être donné jusqu'au bout pour mission de parler aux siens pour tenter toujours plus de les rallier ou de les convaincre. On peut douter, en effet, que le passage de V, Mā ida, 3, qui est inclus dans un passage concernant le rituel du pèlerinage, constitue un achèvement absolu qui aurait clôt définitivement la Révélation.

Avant d'être à son tour approprié comme Grand Livre de croyance par les hommes d'ailleurs, on peut donc poser l'hypothèse que le Coran aurait d'abord été conçu pour se dire et être entendu dans la seule langue des tribus. On sait que cela ne fut guère le cas durant la période mekkoise. Les nombreuses apostrophes qui invitent à «entendre», au double sens d'une écoute et d'une perception compréhensive du message, l'indiquent sans ambiguïté. À l'inflation du discours destiné à convaincre les hommes du cru, qui se fait de plus en plus insistant, répond le takdīb, la fameuse «dénégation», qui dominera, la situation mekkoise, du moins, quant au point de vue de Mahomet qui ne parvient pas à convaincre les membres éminents de sa tribu.

Cela ne veut pas dire pour autant que le discours rejeté par le groupe tribal et les modalités de son rejet occupent tout l'espace de la scène locale. Ils n'y adviennent que comme épisodes singuliers dans une action collective qui les dépasse très largement et les englobe. Nous ne percevons cette sensation de masse que dans la mesure où tout ce qui faisait l'essentiel de la scène locale a aujourd'hui disparu pour ne laisser en exergue que le seul discours qui ait réussi à s'inscrire dans la durée. Notre point de vue sur la situation initiale de la révélation se trouve donc d'emblée considérablement gauchi, notre vision faussée d'un manière qui frise l'hypnose. Les yeux rivés sur un avenir en partance pour l'itinéraire au long cours que nous savons, nous ne parvenons plus que très difficilement à retrouver les composantes de la situation au présent. C'est pourtant bien là que réside le secret de toute la démarche historique.

Tentons maintenant de suivre jusqu'au bout la logique de cette hypothèse qui repose sur l'examen de situations de lectures successives dont chacune correspond à une insertion sociale déterminée. À un Coran que l'on pourrait dire tribal, quant à son sens perçu dans sa société d'origine, auraient donc succédé des Corans que l'on pourrait dire «musulmans», à travers de multiples variantes, dans les sociétés extra-péninsulaires où les convertis firent souvent preuve d'une ardente croyance. C'est cette croyance postérieure à la période prophétique qui aurait produit l'essentiel des lectures musulmanes. Les tenants d'un retour aux sources, d'aujourd'hui et d'hier, ne peuvent plus guère concevoir le profond hiatus historique et mental qui les sépare irrémédiablement des lectures péninsulaires qui ont pu être produites dans des sociétés qui ne s'étaient pas encore approprié collectivement leur religion. Les égalisations postérieures de la croyance feront des lectures convaincues, nourries de certitudes et d'évidences. Elles ne sauraient en aucun cas être confondues avec les «lectures» du Coran comme texte, si on le rapporte à sa société d'origine. La figure de Mahomet lui-même ne saurait, elle non plus, se laisser directement islamiser. D'un point de vue historique, on ne saurait faire l'économie de ses attaches sociétales. Malgré toutes les ruptures qu'il aurait successivement consommées, il semble bien que Mahomet n'ait finalement jamais cessé d'appartenir à la société des tribus. On ne voit pas d'ailleurs, par quel miracle, il aurait pu sociologiquement s'en déprendre.

Nous voici donc ramenés à la question initiale: travailler sur Mahomet? De quelle façon, dans quelle mesure et à quel prix le pourrait-on? Historiquement, c'est-à-dire, en se donnant quelques chances d'aboutir à une vraisemblance, il semble que l'on ne le puisse guère qu'en travaillant, d'abord et presque exclusivement, sur sa figure coranique. Certes, cette figure est très vague. On pourrait aller jusqu'à la qualifier de «non-événementielle» ou de «non événementialisable». Elle est presque entièrement dépourvue d'anecdotes racontables, de celles qui brodent à l'infini sur le détail d'un geste, d'une parole dite ou d'un dialogue. Tout autant sont absents les acteurs que l'on aime tant à reconnaître en les appelant par leur nom et en leur distribuant des rôles de bons ou de méchants.

Il semble pourtant que ce soit là, dans le rapport de cette figure indescriptible à la parole même de sa croyance, que l'on puisse le mieux, et surtout le plus profondément, appréhender d'abord la configuration de l'espace social et de l'espace imaginaire dans lequel il baignait. Le poids de l'indicible et des sous entendus que véhicule ce texte, toujours affronté à l'autre, celui qui ne croit pas, alors qu'il est du même groupe, en dit bien plus sur les modalités et les contraintes d'une insertion au monde que l'anecdote plate qui croit restituer la réalité du passé. C'est à travers la restitution de cette atmosphère que dit si bien le Coran que l'on pourra cerner d'abord les conditions d'une vraisemblance qui pourra ensuite aisément s'appliquer à tous les documents autres. Qu'il s'agisse du Hadīt prophétique, de l'exégèse, ou de l'historiographie médiévale qui traite de cette période, à travers différents types d'ouvrages, aucun de ces documents ne saurait être utilisé directement sur un thème quelconque, avant que n'en ait été retrouvé, d'une façon ou d'une autre, un écho coranique. Aucun d'entre eux ne saurait jamais se dresser directement contre une vraisemblance coranique pour tenter d'imposer la sienne. Il faut savoir, en effet, que d'un

point de vue historique, aucun de ces documents ne saurait être considéré comme explicatif du Coran du point de vue de la croyance qui s'y déclare. Cela a été le drame et l'erreur des traducteurs de ce texte sacré que de croire pouvoir en restituer «Le sens», sans préciser aucun contexte ou en les mélangeant de façon parfaitement impressionniste.

De la figure prophétique, saisir des éléments historicisables, aussi peu qu'on puisse en retrouver, cela sera toujours assez et toujours essentiel. Il ne sera nul besoin de combler les vides si l'on n'en a pas les moyens. Seuls commandent les textes qui nous servent de base informative, à condition qu'on les examine dans la profondeur de leur langue, directement et surtout pas en traduction, à condition aussi qu'on les cite toujours pour ce qu'ils sont. À cela ajouter, en le disant toujours de la façon la plus nette, les anecdotes qui sont issues de la tradition sacrée, mais qui apparaissent cependant comme vraisemblables, en contexte. Cela ne suffira certes jamais à faire une biographie. Cela suffira pourtant à donner la mesure d'un rôle tenu. Cela suffira à décrire de façon parfois très précise les modalités et la construction d'une croyance, telles qu'elle s'est réalisée et exprimée dans sa société propre.

Autre chose sera la construction d'une légende personnelle et l'évolution d'une croyance dans des sociétées peu à peu converties, mais qui ne sont plus du tout celles du milieu d'origine. Il sera donc loisible alors d'écrire la biographie légendaire que les sources postérieures permettent effectivement de donner à retrouver. On le pourra, à travers une documentation, cette fois, très abondante. On n'aura garde, toutefois, d'oublier que la légende connaît aussi des âges et des périodes et que l'on ne saurait en mélanger les strates, sans perdre tous les repères, en brouillant irrémédiablement la vision historique. Bien plus fragile qu'un objet archéologique que l'on parvient, le plus souvent, à reconstituer au moins en ses contours, à partir de quelques fragments, bien plus fragile, en effet, est un objet mental dont l'analyse a perdu la trace. Sauf à remettre en cause, de façon fondamentale, toute une démarche - ce que l'on est rarement disposé à faire — il disparaît généralement sans retour dans l'impensé.

> Université Paris VIII 2, rue de la Liberté 93526 - Saint-Denis Cedex 02