

LES DÉBUTS
DU MONDE MUSULMAN
(VII^e-X^e SIÈCLE).
DE MUHAMMAD
AUX DYNASTIES
AUTONOMES

SOUS LA DIRECTION DE
THIERRY BIANQUIS
PIERRE GUICHARD ET MATHIEU TILLIER

AVEC LES CONTRIBUTIONS DE
HELÈNE BELLOSTA †, LIDIA BETTINI, PAUL FENTON,
JEAN-CLAUDE GARCIN, PIERRE-LOUIS GATIER, PHILIPPE GIGNOUX,
CLAUDE GILLIOT, DENIS GRIL, FAWZI MAHFOUDH, DOMINIQUE MALLET,
EMILIO PLATTI, CHRISTIAN ROBIN, MICHEL TARDIEU,
HERMAN TEULE, JEAN-PIERRE VAN STAËVEL, KATIA ZAKHARIA

2012



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

355-71

CHAPITRE XXIV

Le débat contemporain sur l'islam des origines

PAR CLAUDE GILLIOT

G. 3. 139

APPROCHE POSITIVISTE

L'on peut distinguer une approche positiviste, disons descriptive, des sources qui s'appuie sur trois hypothèses. La première est que le texte coranique a valeur d'information sur la vie et les enseignements de Muhammad. La deuxième est que les nombreux récits en tradition (*akhbâr*) dont est constituée la relation musulmane que l'on trouve dans les chroniques sont essentiellement fiables pour reconstruire « ce qui est vraiment arrivé ». La troisième est que les traditions (*hadîths*) attribuées à Muhammad ressortissent à la littérature religieuse et doivent être distinguées de celles que produisent les chroniques, ce pour quoi on ne saurait s'y référer qu'avec prudence et critique pour reconstruire l'histoire des débuts de l'islam.

Cette orientation des recherches occidentales sur les débuts de l'islam se trouve dans des travaux dont la parution s'étend du XVII^e siècle commençant jusqu'à nos jours. Parmi ses représentants l'on mentionnera l'avocat anglais G. Sale dans l'introduction à sa traduction du Coran (1734) et J. Gagnier dans *La vie de Mahomet*. Cet ouvrage fut écrit en réaction à celui de H. de Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, très anticlérical, peu informé et grandement romancé, ce qui fit déclarer : « Il mêle son Histoire de plusieurs réflexions politiques, et qui par leur nouveauté et leur hardiesse ne manqueront pas d'être très bien reçues » (Gagnier, IV). Ce dernier avait publié en 1723 la partie de l'Histoire de Abû l-Fidâ' (m. 732/1331) qui traite de la vie de Muhammad, et c'est, entre autres, dans ce texte qu'il puisait ses informations.

Des recherches sur le Muhammad de l'histoire débouchèrent sur une série de monographies au milieu du XIX^e siècle. Ainsi, l'ouvrage de G. Weil sur la vie et la doctrine de Muhammad (1843), qui fut écrit essentiellement

à partir de sources musulmanes lesquelles, à cette date, étaient encore à l'état de manuscrits, notamment la *Sîra* d'Ibn Ishâq. Il en fut de même du monumental ouvrage en trois volumes d'un médecin autrichien qui vécut longtemps en Inde, A. Sprenger, sur la vie et la doctrine de Muhammad (1869²). Hormis quelques thèses particulières à cet auteur, notamment celle selon laquelle Muhammad était sujet à des crises d'épilepsie, cette étude très fouillée renferme *in nuce* beaucoup de points qui ont été repris et développés par la suite, en particulier le thème des informateurs (Gilliot, 1998, 2002, 2005) qui auraient renseigné Muhammad sur le judaïsme et le christianisme antérieurement à ses révélations, mais aussi l'hypothèse devenue depuis très vraisemblable selon laquelle le prophète de l'islam ne se serait pas appelé Muhammad (en arabe, « le loué ») ; il aurait porté un nom théophore qui incluait le nom d'une divinité antéislamique. Cela devint insupportable étant donné la thèse théologique qui s'imposa par la suite, à savoir « l'impeccabilité » de Muhammad que Dieu aurait prémuni du culte des idoles. De même, la trouvaille de Sprenger dans une source tardive de l'information selon laquelle l'un des fils que Khadija donna à Muhammad portait un nom théophore, celui de 'Abd Manâf (« le serviteur de Manâf », l'une des divinités arabes), et un autre celui de 'Abd al-'Uzzâ, a reçu depuis l'appui de sources plus anciennes, exploitées par M.J. Kister (1993). L'ouvrage de Sprenger demeure jusqu'à nos jours une riche mine de renseignements, à contrôler évidemment, maintenant que nous disposons de beaucoup plus de sources musulmanes éditées. Un grand nombre de chercheurs contemporains qui n'ont pas accès à l'allemand croient parfois découvrir de nouvelles données que l'orientaliste autrichien, avec son acribie exemplaire, avait déjà mises au jour ! On mentionnera encore dans cette même orientation l'étude de W. Muir, sur la vie de Muhammad (1858-61), faite, elle aussi, à partir des sources musulmanes. Il fit de même dans son livre sur le califat et sa chute (1891).

Cette quête du Muhammad de l'histoire s'est poursuivie au xx^e siècle. C'est ainsi que F. Buhl publia une vie de Muhammad (1903) qui fut rééditée et augmentée en allemand (1930). Cette étude contient une masse considérable de renseignements, puisés dans les sources disponibles à l'époque, passées au crible de sa critique et éclairées par les discussions des orientalistes dont il avait une connaissance exhaustive. Il reste un ouvrage de référence. C'est d'ailleurs Buhl qui rédigea l'article « Muhammad » dans la première édition de *l'Encyclopédie de l'islam*.

L'arrivée de l'imprimerie en Orient à la fin du xix^e siècle et l'édition d'importantes sources musulmanes, qui fut souvent le fait d'orientalistes, ont progressivement changé la situation, donnant un élan à la recherche sur les origines de l'islam. Parmi ces projets éditoriaux fructueux, l'on évoquera l'édition des œuvres suivantes : *la Biographie (sîra) du Prophète*

d'Ibn Ishâq (m. 150/767) par F. Wüstenfeld, parue en 1858-1860, *Les Classes (Tabaqât) des Compagnons*, dont le début comporte également une biographie de Muhammad, par Ibn Sa'd (m. 230/845), ouvrage édité en neuf volumes par une équipe internationale d'orientalistes entre 1905 et 1940, les récits sur les premières conquêtes (*Futûh*) musulmanes de Balâdhurî (m. v. 279/892), ouvrage édité en 1866 par M. J. de Goeje, les volumineuses *Annales* de l'historiographe et exégète du Coran, Tabarî, éditées entre 1879 et 1901 également par une équipe d'orientalistes, sous la direction de de Goeje.

La richesse des nouveaux matériaux, bien loin de clarifier les choses, souleva des doutes sur la véracité de récits historiographiques souvent divergents mais aussi sur la chronologie de certains faits rapportés. Elle fit prendre conscience également des distorsions dans la relation d'événements selon que le transmetteur appartenait à tel ou tel groupe « d'opposition politico-religieuse » (*firqa*, pl. *firaq*). Bref, on se prit à douter de l'authenticité de beaucoup de récits historiographiques.

APPROCHE CRITIQUE

Ce nouvel état de fait, mais aussi les recherches bibliques, surtout en Allemagne ou dans l'orbe germanique, fut à l'origine d'une nouvelle approche, celle de la critique des sources (*Quellenforschung*), laquelle avait été mise à l'honneur par B. G. Niebuhr (m. 1831) qui n'était pas orientaliste, mais qui était le fils de C. Niebuhr, auteur d'un célèbre récit de voyage en Arabie. Pour ce qui est des études sur les débuts de l'islam, les efforts se portèrent surtout sur la façon d'expliquer l'existence de tant de récits divergents et de déterminer lesquels d'entre eux pourraient bien être les plus authentiques. Trois principes fondamentaux présidaient à ce type de recherches. Selon le premier principe, les sources narratives dont on dispose comportent beaucoup de matériaux authentiques, mais qui ont été mélangés avec d'autres non fiables. Ces modifications ou interpolations pouvaient avoir leur origine dans la perte du contexte original, dans des déplacements chronologiques, des distorsions venant de transmetteurs, ou encore des matériaux tendancieux, « populaires », polémiques s'enracinant dans des positions tribales ou autres, ou enfin dans des orientations polémiques ou dogmatiques. La majorité de ces chercheurs admettaient que les récits sur lesquels s'appuyaient les sources étaient des sources écrites. Le deuxième principe est que les sources non musulmanes, notamment les sources chrétiennes en syriaque et en grec,

à partir de sources musulmanes lesquelles, à cette date, étaient encore à l'état de manuscrits, notamment la *Sîra* d'Ibn Ishâq. Il en fut de même du monumental ouvrage en trois volumes d'un médecin autrichien qui vécut longtemps en Inde, A. Sprenger, sur la vie et la doctrine de Muhammad (1869²). Hormis quelques thèses particulières à cet auteur, notamment celle selon laquelle Muhammad était sujet à des crises d'épilepsie, cette étude très fouillée renferme *in nuce* beaucoup de points qui ont été repris et développés par la suite, en particulier le thème des informateurs (Gilliot, 1998, 2002, 2005) qui auraient renseigné Muhammad sur le judaïsme et le christianisme antérieurement à ses révélations, mais aussi l'hypothèse devenue depuis très vraisemblable selon laquelle le prophète de l'islam ne se serait pas appelé Muhammad (en arabe, « le loué ») ; il aurait porté un nom théophore qui incluait le nom d'une divinité antéislamique. Cela devint insupportable étant donné la thèse théologique qui s'imposa par la suite, à savoir « l'impeccabilité » de Muhammad que Dieu aurait prémuni du culte des idoles. De même, la trouvaille de Sprenger dans une source tardive de l'information selon laquelle l'un des fils que Khadîja donna à Muhammad portait un nom théophore, celui de 'Abd Manâf (« le serviteur de Manâf », l'une des divinités arabes), et un autre celui de 'Abd al-'Uzzâ, a reçu depuis l'appui de sources plus anciennes, exploitées par M.J. Kister (1993). L'ouvrage de Sprenger demeure jusqu'à nos jours une riche mine de renseignements, à contrôler évidemment, maintenant que nous disposons de beaucoup plus de sources musulmanes éditées. Un grand nombre de chercheurs contemporains qui n'ont pas accès à l'allemand croient parfois découvrir de nouvelles données que l'orientaliste autrichien, avec son acrobie exemplaire, avait déjà mises au jour ! L'on mentionnera encore dans cette même orientation l'étude de W. Muir, sur la vie de Muhammad (1858-61), faite, elle aussi, à partir des sources musulmanes. Il fit de même dans son livre sur le califat et sa chute (1891).

Cette quête du Muhammad de l'histoire s'est poursuivie au xx^e siècle. C'est ainsi que F. Buhl publia une vie de Muhammad (1903) qui fut rééditée et augmentée en allemand (1930). Cette étude contient une masse considérable de renseignements, puisés dans les sources disponibles à l'époque, passées au crible de sa critique et éclairées par les discussions des orientalistes dont il avait une connaissance exhaustive. Il reste un ouvrage de référence. C'est d'ailleurs Buhl qui rédigea l'article « Muhammad » dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'islam*.

L'arrivée de l'imprimerie en Orient à la fin du xix^e siècle et l'édition d'importantes sources musulmanes, qui fut souvent le fait d'orientalistes, ont progressivement changé la situation, donnant un élan à la recherche sur les origines de l'islam. Parmi ces projets éditoriaux fructueux, l'on évoquera l'édition des œuvres suivantes : *la Biographie (sîra) du Prophète*

d'Ibn Ishâq (m. 150/767) par F. Wüstenfeld, parue en 1858-1860, *Les Classes (Tabaqât) des Compagnons*, dont le début comporte également une biographie de Muhammad, par Ibn Sa'd (m. 230/845), ouvrage édité en neuf volumes par une équipe internationale d'orientalistes entre 1905 et 1940, les récits sur les premières conquêtes (*Futûh*) musulmanes de Balâdhurî (m. v. 279/892), ouvrage édité en 1866 par M. J. de Goeje, les volumineuses *Annales* de l'historiographe et exégète du Coran, Tabarî, éditées entre 1879 et 1901 également par une équipe d'orientalistes, sous la direction de de Goeje.

La richesse des nouveaux matériaux, bien loin de clarifier les choses, souleva des doutes sur la véracité de récits historiographiques souvent divergents mais aussi sur la chronologie de certains faits rapportés. Elle fit prendre conscience également des distorsions dans la relation d'événements selon que le transmetteur appartenait à tel ou tel groupe « d'opposition politico-religieuse » (*firqa*, pl. *firaq*). Bref, on se prit à douter de l'authenticité de beaucoup de récits historiographiques.

APPROCHE CRITIQUE

Ce nouvel état de fait, mais aussi les recherches bibliques, surtout en Allemagne ou dans l'orbite germanique, fut à l'origine d'une nouvelle approche, celle de la critique des sources (*Quellenforschung*), laquelle avait été mise à l'honneur par B. G. Niebuhr (m. 1831) qui n'était pas orientaliste, mais qui était le fils de C. Niebuhr, auteur d'un célèbre récit de voyage en Arabie. Pour ce qui est des études sur les débuts de l'islam, les efforts se portèrent surtout sur la façon d'expliquer l'existence de tant de récits divergents et de déterminer lesquels d'entre eux pourraient bien être les plus authentiques. Trois principes fondamentaux présidaient à ce type de recherches. Selon le premier principe, les sources narratives dont on dispose comportent beaucoup de matériaux authentiques, mais qui ont été mélangés avec d'autres non fiables. Ces modifications ou interpolations pouvaient avoir leur origine dans la perte du contexte original, dans des déplacements chronologiques, des distorsions venant de transmetteurs, ou encore des matériaux tendancieux, « populaires », polémiques s'enracinant dans des positions tribales ou autres, ou enfin dans des orientations polémiques ou dogmatiques. La majorité de ces chercheurs admettaient que les récits sur lesquels s'appuyaient les sources étaient des sources écrites. Le deuxième principe est que les sources non musulmanes, notamment les sources chrétiennes en syriaque et en grec,

fournissent des témoignages indépendants que l'on peut comparer avec les récits musulmans, afin d'établir éventuellement un constat d'authenticité ou d'inauthenticité. Le troisième principe est partagé par l'approche descriptive et par celle de la critique des sources, à savoir la conviction que les traditions prophétiques (*hadith*), étant essentiellement non historiques et de caractère religieux, sont de peu d'intérêt pour la reconstruction de l'histoire musulmane ; le Coran, en revanche, représente quasiment un document qui peut être exploité (Donner, 1998, 9-10).

Le premier travail qui épousa cette orientation fut probablement celui de de Goeje sur la conquête de la Syrie (1864, 1900²). Il s'y référait surtout aux *Conquêtes des pays* d'al-Balâdhurî dont il préparait l'édition et y mettait en avant la sûreté des historiographes médinois, tels qu'Ibn Ishâq et al-Wâqidî (m. 207/823), et ce d'autant plus que leur chronologie était corroborée par les écrits syriaques et grecs. En revanche, il considérait moins fiables les traditions historiographiques du Kûfiote Sayf b. 'Umar (m. v. 185/801) (Donner, 1998, 10).

Mais ce fut un spécialiste des études vétéro-testamentaires, J. Wellhausen qui illustra ce courant. Il se tourna vers l'histoire des débuts de l'islam. Comme beaucoup d'historiens du XIX^e siècle, surtout en Allemagne, il était convaincu que « l'organisme » pouvait mieux être expliqué à partir de son origine ou de ses commencements, dans sa réalisation la plus « pure », avant les modifications tendancieuses postérieures. C'est en sens qu'il sentait le besoin d'étudier l'islam naissant et les anciens Arabes. Pour lui c'était dans l'intention « de connaître la souche sur laquelle le rameau de la Thora de Yahvé fut greffé par les prêtres et les prophètes » (Wellhausen 1882, 5). Cela reflète bien l'esprit d'une époque, surtout dans le protestantisme allemand : la religion est une affaire de décision individuelle, le dogme a moins de valeur que l'éthique et la spéculation est moins importante que l'action.

Cela ne fut pas sans conséquence dans son approche des débuts de l'islam ; d'ailleurs il ne s'intéressa qu'à eux, et l'époque abbasside était déjà trop tardive à son goût, marquée qu'elle était par le « dogmatisme ». Il n'aborda jamais directement la vie de Muhammad, car ce qui l'intéressait c'était certes la « conviction religieuse », mais en tant qu'elle débouchait sur un activisme, d'où les études suivantes : l'une sur Muhammad à Médine, traduction abrégée de l'ouvrage d'al-Wâqidî sur les campagnes militaires de Muhammad (Wellhausen, 1882), puis une série de trois études, respectivement sur la Constitution de Médine, sur les lettres de Muhammad et sur les ambassades qu'il reçut ou envoya (1889).

ANALYSE DES TRADITIONS

Un troisième type d'approche des sources est constitué par la critique des traditions. Son point de départ fut inauguré par une longue étude de I. Goldziher sur le développement du *hadith* (1890 ; en français 1952). Il montra que beaucoup de traditions prophétiques considérées authentiques selon les critères établis par des anciens savants musulmans spécialistes du *hadith* ne l'étaient en fait pas, mais reflétaient des préoccupations postérieures, qu'elles fussent juridiques, éthiques, dogmatiques et autres. Cela dit, il se montrait plus confiant à l'égard des traditions historiographiques, équipées elles aussi de chaînes de garants. Sa position, en ce domaine était assez proche de la critique des sources mise en œuvre par Wellhausen (Donner, 1998, 13-15).

Après Goldziher, plusieurs chercheurs ont étendu la critique des traditions aux récits historiques, montrant que ceux qui nous sont parvenus ont été soumis à des transformations diverses. De ce point de vue, ils remettaient en question « l'hypothèse documentaire » de la critique des sources. Ils maintinrent cependant l'idée d'un « noyau historique » de faits et de données, à l'intérieur de ces traditions historiques soumises à des remaniements. La manière d'y parvenir est de comparer les traditions divergentes, et aussi, parfois, d'examiner la personnalité de tel ou tel transmetteur, notamment son orientation politique ou religieuse, voire son appartenance tribale.

Cette mouvance s'inscrit dans la ligne de la critique des formes (*Vormgeschichte*) et de la critique de la tradition telles qu'elles ont été appliquées à l'Ancien et au Nouveau Testament. On mentionnera ici G. Widengren, H. Birkeland, R. Sellheim et A. Noth, M. J. Kister, etc.

Étant donné qu'une grande partie de la production arabo-musulmane est constituée d'unités narratives introduites par des chaînes de garants, la question du rapport entre l'oral et l'écrit se posait inévitablement : jusqu'à quand les matériaux transmis le furent-ils oralement et à partir de quand le furent-ils sous une forme écrite ? Le premier chercheur à s'être penché sur cette question de manière sérieuse fut A. Sprenger dans sa *Vie de Muhammad*, en allemand. Il fit la distinction entre des notes destinées à soutenir la mémoire, des cahiers de cours et des livres publiés ; mais son point de vue ne retint pas suffisamment l'attention.

F. Sezgin (1967), en revanche, exprima la conviction selon laquelle l'étude des chaînes de garants de certaines collections de traditions prophétiques devrait permettre de restituer des livres de *hadith* beaucoup plus anciens. Il étendit ce point de vue à des compilations de traditions sur la vie et les

campagnes militaires de Muhammad qui auraient déjà été mises par écrit dès la fin du I^{er}/VII^e siècle. N. Abott parvint à des conclusions semblables, en partie par conviction, et en partie sur la base d'une recherche basée sur des *papyri* arabes anciens. Il n'y eut cependant pas de consensus à ce sujet, puisque Sellheim montra que les textes d'anciennes compilations restèrent assez fluides sous l'effet d'une transmission largement ou partiellement orale, jusqu'à la fin du III^e/IX^e siècle, voire jusqu'au IV^e/X^e siècle. Plusieurs étudiants de Sellheim illustrèrent cette opinion, notamment Sadun Al-Samuk (1978) dans un essai de « reconstruction synoptique » des traditions historiques d'Ibn Ishâq. Il en ressort que ce traditionniste et historiographe n'a jamais « publié » une version « achevée » de son Histoire universelle antéislamique ou de sa Biographie du Prophète, mais a délivré des leçons à ce sujet à des auditoires différents. Un « original » de sa *Vie de l'Envoyé de Dieu* n'exista jamais : il n'y a pas eu un texte unifié pour les traditions d'Ibn Ishâq ; celui-ci a délivré beaucoup de ses traditions de manière souvent orale à des moments et en des occasions différents (Schoeler, 2002, 8). Puis nombre de ses auditeurs sont devenus des transmetteurs des leçons du maître ; il en résulte de nombreuses versions, souvent concordantes, mais aussi divergentes ou complémentaires. L'on avait recours aussi bien à la transmission orale qu'à la transmission écrite, et ce parfois dès le I^{er}/VII^e siècle.

Toutefois, les spécificités de la transmission des savoirs arabo-musulmans dans les quatre premiers siècles de l'islam ne sauraient être conçues selon le schéma d'une dichotomie entre l'oral et l'écrit (Schoeler, 9), ainsi que l'avait déjà pressenti Sprenger. En grec, l'on distinguait entre deux espèces d'écrits, alors qu'en arabe l'on utilise le plus souvent un seul terme, *kitâb* (livre, écrit, lettre) : le grec *hypomnema* désigne des notes privées, destinées à aider la mémoire, ou encore un brouillon (*musawwada*) ; quant aux *syngamma*, c'est un livre en bonne et due forme, rédigé selon les règles qui conviennent et destiné à la publication littéraire (*ekdosis*) (Schoeler, 22). Écrire n'implique pas obligatoirement une publication par écrit, et publier se fit longtemps par oral. L'ordonnance ou composition (*tasnif*) des traditions historiographiques délivrées par un maître devant des auditoires différents pouvait être le fait de l'un des transmetteurs. De la sorte, on comprendra que, dans ce cas, la notion d'auteur, ici comme dans d'autres cultures, n'a pas le même sens qu'aux époques modernes (Schoeler, 71-89). C'est ainsi que dans son analyse de traditions meccquoises (1991), H. Motzki (1991 et 2002) a montré de manière convaincante que la transmission orale et écrite pouvait être en usage dès le I^{er}/VII^e siècle. De la sorte, la méthode de la critique des sources, en dépit de beaucoup d'apports qui demeurent valables, a été largement remise en question. Dans ses études, A. Noth (1973, 1994) a rejeté en grande partie la thèse de Wellhausen concernant des « écoles » historiographiques distinctes, identifiées à des localités comme Médine et Kûfa. Selon Noth,

on ne peut évaluer le degré de fiabilité des récits en fonction de l'appartenance à une école. Il en résulte que l'évaluation des récits individuels est un processus plus complexe qui exige une analyse contextuelle de divers récits portant sur le même sujet pour déterminer l'évolution d'une tradition transmise en partie oralement. Néanmoins, ceux qui pratiquent ce type d'analyse demeurent persuadés qu'il y a un « noyau historique » dans les matériaux de la tradition (Donner, 1998, 17-18).

Parmi ceux qui ont ce type d'approche des sources, on mentionnera M. J. Kister, surtout pour la vie de Muhammad, et un groupe de chercheurs israéliens qui ont été formés par lui directement ou indirectement : M. Lecker, U. Rubin, E. Landau-Tasserou, etc. Kister notamment s'est efforcé de rechercher des versions rares et des récits souvent originaux sur les événements, les considérant comme la forme la plus ancienne, avant qu'ils ne fussent remaniés dans des versions plus récentes et plus conventionnelles. D'autres ont appliqué une méthode équivalente à l'étude de personnages des débuts de l'islam, ainsi H. Busse (1984, 1986) au deuxième calife 'Umar, E. L. Petersen (1964) aux acteurs de la première guerre civile (35-40/656-661), 'Alî et Mu'âwiya, ou encore à des conquêtes, tel L. Conrad (1992) pour la conquête de l'île stratégique de Arwâd au large de la côte syrienne, sous le calife 'Uthmân, étude dans laquelle le « noyau historique » tend à s'évanouir, après la comparaison des récits faits du côté chrétien, en grec et en arabe, et les récits musulmans.

LES APPROCHES « SCEPTIQUES » DES SOURCES

Tout historien digne de ce nom manifeste un certain scepticisme à l'égard des sources dans la mesure où il se doit de tester leur « authenticité ». C'est d'ailleurs ce que font aussi ceux qui pratiquent la critique des sources et celle des traditions. Mais par « approche sceptique », l'on entend ici un scepticisme plus radical à l'égard de l'image reçue des origines de l'islam.

Le Père jésuite belge établi à Beyrouth, H. Lammens, fait figure de précurseur en la matière. Il publia plusieurs études sur l'arrière-plan de l'islam (1924) et ses débuts (1912, 1924), plusieurs autres touchant à la biographie de Muhammad (1910). Il pensait que les matériaux de quoi est constituée cette dernière représentaient un développement d'anciens matériaux exégétiques et de traditions attribuées à Muhammad. Il appliqua donc la méthode que Goldziher avait utilisée pour ses études sur la tradition prophétique à la vie de Muhammad. Il en résultait que les traditions biographiques et

historiques furent considérées par lui comme une exégèse apocryphe des allusions historiques et biographiques contenues dans le Coran.

Il fut critiqué dans certaines de ses conclusions, notamment parce qu'il avait une tendance prononcée à accepter parfois trop facilement des récits défavorables à Muhammad, ou, au contraire, favorables aux Omeyyades. Toutefois, certaines réactions plus favorables à l'authenticité de la *sîra*, celles de A. Guillaume (1955) et de W. M. Watt (1953, 1956), montrèrent que sa technique continuait d'exercer une grande influence.

Mais le premier qui donna un cadre théorique à la position « sceptique » fut J. Schacht (1950) ; certes ses travaux portèrent surtout sur le droit musulman et beaucoup moins sur l'historiographie, mais sa méthode d'analyse des chaînes de garants eut une grande influence aussi sur les travaux historiques d'autres chercheurs, notamment sur celles que mena R. Brunschvig (1942-7) sur les traditions historiques des premières conquêtes de l'Afrique du Nord par les musulmans. Plusieurs musulmans, dont M.M. Azami (1978), s'efforcèrent de réfuter les thèses de Schacht. En Occident, ce fut H. Motzki (1991, 2002) qui les remit en cause dans une étude sur les débuts de la jurisprudence musulmane à La Mecque jusqu'au milieu du II^e/VIII^e siècle.

Depuis les années 1970, de nouveaux partisans de la position sceptique se sont livrés à une remise en question fondamentale des sources de l'histoire musulmane (position résumée dans Donner, 1998, 22-25). L'élan fut donné par J. Wansbrough (1977, 1978), P. Crone and M. Cook (1977), Crone (1980, 1987), Cook (1981), S. Bashear (2004, à l'origine en arabe, 1984), G. Hawting, Y. D. Nevo et J. Koren (2003, précédé de deux articles, 1990, 1991).

J. Wansbrough a résumé les arguments de l'école de ce qu'il appelle « l'historiographie optimiste », pour ce qui est des débuts de l'islam, de la manière suivante : « La grande richesse et quantité des matériaux historiques musulmans doit dissiper un scepticisme fondamental à l'égard de leur fiabilité, afin de parvenir finalement à savoir "ce qui s'est réellement passé" ». Cela est illustré par l'un de ceux qu'il considère comme étant l'un des partisans de « l'historiographie optimiste » de la manière suivante : « [...] mais lorsque l'on se trouve en présence d'une douzaine de versions parallèles ou plus, comme c'est souvent le cas dans la production écrite musulmane, l'on peut quand même espérer parvenir à plus qu'une sèche typologie de clichés et de schèmes » (J. van Ess, dans son compte rendu sur Wansbrough, 1978).

Les hypothèses qui sont à la base des ouvrages ou articles de ceux que certains nomment « les révisionnistes » peuvent se résumer à trois. Premièrement, le Coran en tant que texte canonique clos ne fut codifié que durant le II^e/VIII^e siècle, peut-être même au III^e/IX^e siècle, et non au début du I^{er}/VII^e siècle comme les musulmans et la plupart des chercheurs occidentaux le prétendent. Il s'ensuit qu'il ne peut être utilisé comme témoignage pour les origines de l'islam, car il est l'expression d'un développement plus tardif.

Deuxièmement, les récits sur les origines de l'islam expriment une « histoire du salut » idéalisée, avec des projections polémiques sur le passé d'un état de fait postérieur. Le Coran, d'une part, et la littérature biographique sur Muhammad et ses campagnes militaires sont « deux versions de la polémique judéo-chrétienne adaptée en langue arabe et à l'environnement du Hedjaz ». Nous savons que les Arabes ont conquis le Proche-Orient et y ont établi leur domination politique, y répandant la langue arabe. Néanmoins, rien n'atteste que, dans les quelque 150 premières années de ce processus, cette domination fut identifiée avec une nouvelle foi monothéiste. La littérature musulmane vint au jour en Mésopotamie à la fin du II^e/VIII^e siècle en tant que produit d'une « élite cléricale ». On peut en induire que l'islam fut la création de cette élite, sorte de « milieu sectaire », agissant en dehors de l'ordre politique profane. Cet islam ne fut adopté par cet ordre que *post factum*.

Troisièmement, les récits sur la vie de Muhammad sont essentiellement d'origine et de nature exégétique ; ils ne constituent pas un corpus de témoignages sur les origines de l'islam, et qui serait indépendant du Coran lui-même ou d'une tradition légale plus tardive.

L'ouvrage de Crone et Cook (1977) paraîtra inspiré au moins par certaines des idées de Wansbrough. L'évolution de la première communauté de Médine est présentée comme celle d'un groupe arabe judaïsé et les débuts de la conquête arabe en Syrie-Palestine, comme une réappropriation de la Terre Promise, la Palestine. C'est là que les émigrés descendants de Hagar (*muhājirîn*) évoluèrent vers l'islam, empruntant aux chrétiens la reconnaissance de Jésus comme Messie, aux Samaritains l'acceptation de la seule Torah et la reproduction du sanctuaire de Sichem dans le culte mecquois. Dans cette perspective, Muhammad devient un chef messianique se donnant à voir comme issu de la descendance abrahamique, associant l'identité arabe et l'esprit de combat à des valeurs religieuses juives. Muhammad et les premiers musulmans ont prêché l'avènement imminent d'un Messie qu'ils avaient identifié avec le deuxième calife, 'Umar b. al-Khattâb. Pour proposer cette hypothèse, Crone et Cook se fondent sur les témoignages de plusieurs textes chrétiens et juifs, approximativement contemporains des origines de l'islam. Ils mettent en évidence que dans la tradition islamique 'Umar porte le titre d'honneur *al-fârûq*, dérivé d'un terme syriaque qui signifie « le sauveur ».

P. Crone (1987), pour sa part, parvient à la conclusion que les habitants du Hijâz, et plus particulièrement les Mecquois, ne contrôlaient aucune route commerciale internationale et qu'ils ne vivaient pas du commerce. Elle conclut, après une analyse des versions contradictoires dans les sources musulmanes, que le thème du commerce pourrait bien être légendaire.

S. Bashear (1984 et 2004), quant à lui, pense que beaucoup des événements, tels qu'ils sont rapportés par les sources musulmanes concernant la vie de Muhammad sont des rétroprojections. J. Schacht (1950) s'était déjà

prononcé pour une datation tardive de beaucoup de stipulations attribuées à Muhammad.

Dans un ouvrage sur les origines de la religion arabe et de l'État arabe, Y.D. Nevo et J. Koren (2003 8-10) déclarent se ranger, dans une certaine mesure, du côté de Schacht, Wansbrough et Bashear, dans la mesure où ces derniers chercheurs ou d'autres, en s'appuyant sur un réexamen critique des sources musulmanes, sont arrivés à la conclusion que la plus grande partie des matériaux relatifs au VII^e siècle qui s'y trouvent doit être radicalement réinterprété, voire rejeté comme « fait historique ». C'est la raison pour laquelle Nevo et Koren se sont tournés vers les « restes matériels » : les résultats des fouilles archéologiques, l'épigraphie et la numismatique. Ils ont pris également en considération l'image de la conquête arabe du Proche-Orient et des débuts de l'État arabe, telle qu'elle émerge des récits non arabes contemporains des faits. Ils en sont arrivés au tableau suivant (10-11) :

1 / Les Arabes ont pris possession des provinces orientales de l'Empire byzantin sans vraiment combattre parce que les Byzantins avaient déjà décidé de ne point les défendre.

2 / Ils étaient des païens au moment de la prise de possession de ces territoires. Par la suite, une partie de l'élite gouvernante ou une partie d'entre elle adopta une forme très simple de monothéisme teinté de judéo-christianisme qui évolua progressivement, durant cent à cent cinquante ans, vers « l'islam ». Toutefois, beaucoup d'Arabes demeurèrent païens durant le I^{er}/VII^e siècle.

3 / Muhammad n'est pas un personnage historique.

4 / Le Coran est une compilation tardive ; il n'a pas été canonisé avant la fin du II^e/VIII^e siècle, voire le début du III^e/IX^e siècle.

Mais d'autres chercheurs, comme Watt ou F. Donner, ont conduit leurs travaux en s'efforçant d'harmoniser la recherche historique occidentale et la tradition musulmane.

ISLAM, JUDAÏSME ET CHRISTIANISME

L'une des grandes questions que se sont posées les chercheurs a porté sur les motivations de la conquête arabe et plus spécialement sur l'action du prophète de l'islam. Deux conceptions se sont opposées (Rodinson, 40-46). Selon la première, il se serait agi d'une révolution purement religieuse. Muhammad, impressionné, dans son esprit religieux, par les religions non arabes, était animé par le désir d'apporter à son peuple ce qu'il croyait être la vérité. Il a résulté de ce courant de recherche des travaux sur l'origine

essentiellement juive de la nouvelle religion : A. Geiger (1902²), C.J. Torrey (1933), etc. Pour ce dernier, par exemple, Muhammad était familiarisé avec le judaïsme, et il avait même peut-être appris l'araméen. Les idées essentielles des plus anciennes sourates sont pour lui d'origine juive. Il n'excluait d'ailleurs pas la possibilité d'un ou de plusieurs informateurs juifs auprès desquels Muhammad se serait fait enseigner.

D'autres, sans exclure les influences juives, ont insisté sur les influences chrétiennes subies par Muhammad et le Coran, ainsi, K. Ahrens (1935 et 1930), T. Andrae (1926).

La seconde conception est beaucoup plus rare. Certes Voltaire et quelques autres avaient conçu le mouvement comme ayant eu des motifs et des objectifs non religieux. Mais il fallut attendre la fin du XIX^e siècle pour qu'un arabisant allemand, H. Grimme (1892-95), caractérisât l'islam comme essentiellement une tentative de réforme sociale. Il faut dire que Grimme vivait sous l'influence des progrès de la sociale-démocratie allemande. Selon lui, il n'est pas nécessaire : « de ramener l'islam sous sa forme la plus primitive à une religion préexistante, ni de l'expliquer par celle-ci. L'islam a surgi comme une tentative de type socialiste de s'opposer à des imperfections terrestres » (Grimme, I, 14).

Il est intéressant de noter que l'on retrouve des idées de Grimme, sans qu'il y ait eu nécessairement une influence de ce dernier, chez ceux des musulmans qui, tout en adhérant à l'origine divine du Coran et de la mission divine du prophète de l'islam, voient dans l'islam un système social parfait, dicté par Dieu, une sorte de troisième voie entre le capitalisme et le socialisme.

Entre ces deux extrêmes, une approche médiane, une sorte de « troisième voie » (Rodinson, 46-52), a été tentée. Sans nier le caractère religieux de la prédication de Muhammad, les tenants de cette position essaient de les comprendre comme une réaction religieuse à une situation sociale totale. C'est ce que fit Watt dans son ouvrage déjà mentionné. Il étudie d'abord l'idéologie mecquoise à l'époque où se déroule l'activité de Muhammad. L'idéal moral nomade qui a pour base la solidarité de la tribu ne répond plus aux conditions de la société mercantile de La Mecque, où les liens tribaux se distendent. Muhammad ou le Coran critiquent les Mecquois pour leur présomption. Ils doivent acquérir le bon vouloir de Dieu, notamment en faisant un bon usage de leurs richesses, donner aux pauvres. Cette générosité a pour but d'acquérir le salut éternel, car Dieu jugera l'homme au jour du Jugement. L'homme doit à ce Dieu la reconnaissance qu'il manifestera notamment dans un culte.

Puis Muhammad émigre à Yathrib (appelée ensuite Médine) en arbitre ; il conduit des guerres sous sa propre responsabilité. Il y construit une nouvelle communauté (*umma*) politique et économique. Il sacralise des structures anciennes en les modifiant parfois, et il aboutit à un système nouveau.

C'est ainsi que dans le domaine de la sécurité de la vie et de la propriété, la vengeance privée subsistera, mais contenue dans certaines limites, de sorte que la paix sociale ne soit pas trop ni trop longtemps troublée. Pour ce qui est des relations familiales, Muhammad s'efforce d'assurer une certaine liberté de choix aux femmes. Pour ce qui est des héritages, Watt considère que la réglementation coranique vise à éviter l'appropriation, au nom de la communauté, des biens du clan, jadis indivis, par les plus forts.

Certains, tout en reconnaissant la justesse de beaucoup des idées de Watt, ont relevé quelques insuffisances dans sa présentation des choses, notamment le fait qu'il n'a pas suffisamment développé les raisons de l'adhésion de l'ensemble de l'Arabie à la cause de Muhammad, alors que, sans cela, la communauté musulmane de Médine aurait eu tôt fait de disparaître, sans laisser guère de traces dans l'histoire (Rodinson, 52-56). Or, plusieurs facteurs ont contribué à cette adhésion.

Tout d'abord, c'est vers cette époque que l'Arabie du Sud, région très différente du reste de l'Arabie, perd son indépendance : elle est conquise par l'Éthiopie en 525, et par la Perse sassanide en 572. Il semble que le déclin de cette « Arabie heureuse » ait accru l'importance donnée à ceux des Arabes du Nord et du Centre qui faisaient fonction d'intermédiaires ou de protecteurs payés des caravanes. Cela permettrait de comprendre mieux l'essor du commerce mecquois et aussi un certain accroissement de la prospérité de l'Arabie septentrionale et centrale, ainsi qu'une augmentation de la population, voire une diffusion de l'économie monétaire et un développement de l'agriculture, comme ce fut le cas à Médine. Il n'est pas exclu non plus que l'immigration des juifs persécutés dans l'Empire byzantin ait pu jouer un certain rôle. Bref, l'on assiste à un essor économique et à l'introduction de nouvelles structures qui dépassent l'économie tribale.

Or, le développement d'un commerce réussi suppose des routes sûres et une forme de paix alors que la razzia était l'un des modes d'existence normaux d'une société bédouine. La création d'un État arabe était une solution qui correspondait à cette situation complexe et contradictoire. Les bédouins étaient prêts à obéir plus ou moins à un État qui leur donnerait des possibilités de razzias fructueuses parce qu'organisées, de razzias extérieures qui permettraient de concilier la recherche du butin avec la poursuite d'un commerce (Rodinson, 55-56). Certes, les États d'Arabie du Sud avaient bien essayé d'unifier l'Arabie et de soumettre les bédouins, mais ils n'avaient pas offert d'exutoire au besoin dans lequel les nomades étaient de la razzia. Muhammad et ceux qui le secondèrent leur apportèrent une « idéologie nationale », propre à satisfaire leur orgueil, une « religion arabe », justifiant par la foi commune et l'idée de jugement personnel de l'individu le dépassement devenu nécessaire économiquement et politiquement de l'horizon tribal.

Pour ce qui est des conquêtes musulmanes qui ont suivi la mort de Muhammad, les chercheurs sont divisés sur les mobiles des conquérants et sur les causes de leur succès qui a été étonnamment rapide. Pour les uns, ils furent essentiellement économiques et politiques, pour les autres surtout religieux. Mais certaines recherches plus récentes se sont moins laissées enfermer dans ce dilemme (Donner, 1981, 251 *sq.*). Le point de départ des conquêtes fut l'intégration des tribus arabes dans un seul nouvel État musulman. Contribuèrent à cela, tout d'abord, les principes d'intégration implicites dans l'islam, mais aussi la poursuite déterminée d'une consolidation politique mise en œuvre par des chefs très versés dans les techniques politiques arabes traditionnelles. Le processus de consolidation de cet État qui avait commencé avec Muhammad continua durant toute la période des premières conquêtes. Comme déjà sous Muhammad, chaque groupe tribal fut administré par un gouverneur, souvent un Qurayshite ou un Auxiliaire qui semble avoir contrôlé la tribu et perçu les taxes.

Ainsi, le calife Mu'awiya b. Abi Sufyan (r. 41-60/661-680) était encore très au fait des principes politiques des Arabes. Il se servit du plus grand nombre possible de tribus arabes comme soutien militaire, les utilisant au besoin les unes contre les autres, mais gardant les intérêts liés à l'État qu'il dirigeait à Damas. Son lieutenant, déclaré par lui son demi-frère, Ziyad b. Abi Sufyan (Ziyad b. Abihi), tenait en main de la même façon les turbulentes tribus de l'Iraq, empêchant qu'aucune d'entre elles ne devint trop puissante. Tous deux, il faut le dire, avaient vécu dans l'Arabie tribale et en connaissaient les manœuvres politiques. Mu'awiya, alors qu'il était encore jeune, avait été l'un des scribes de Muhammad, et il avait participé à la conquête de la Syrie. Quant à Ziyad, il avait grandi à Tâ'if où il avait été élevé par une famille qui avait conduit les conquêtes dans le Sud de l'Iraq !

Cependant, plus le temps passa moins les califes, bien que descendants de Qurayshites, élevés dans de nouvelles métropoles comme Damas, puis à Bagdad, etc., eurent un sens inné de la politique arabe ; ils eurent plus de difficultés à contrôler les particularismes tribaux. Peu après la seconde guerre civile (60-73/680-692), un changement politique se fit sentir. Le calife 'Abd al-Malik (r. 65-86/685-705) établit son armée principalement à partir de tribus d'origine syrienne, laissant la masse des hommes des tribus d'Arabie sans trop de liens avec l'État. De fait, il démilitarisa les garnisons de Kûfa et de Basra en Iraq, et en créa une nouvelle à Wâsit : il la pourvut en troupes syriennes loyales dont le rôle consistait, en quelque sorte, à garder le contrôle sur les Arabes de Kûfa et de Basra. Ces décisions marquent la fin du processus d'intégration par lequel l'État avait fait de la population fragmentée d'Arabie une partie de lui-même sur laquelle il pouvait s'appuyer. Par la suite, les Omeyyades allèrent plus loin, s'appuyant sur l'une ou l'autre

faction des Syriens. De la sorte, l'intégration de l'Arabie s'affaiblit encore, et la péninsule Arabique échappa peu à peu au contrôle de l'État (Donner).

Avec la prise du pouvoir par les Abbassides (132/750), la nouvelle dynastie remplaça les Syriens par des hommes de tribus khurâsâniennes pour asseoir son pouvoir militaire, et le Proche-Orient retourna au modèle géopolitique qui avait été le sien dans la plupart des périodes historiques : un État fort ou des États centrés dans le Croissant fertile ou en Égypte, soutenu par les taxes prélevées sur ces régions, s'appuyant sur des armées permanentes constituées de soldats natifs de ces régions qui s'efforçaient avec plus ou moins de succès de contrôler ou du moins de contenir les guerriers nomades de la péninsule Arabique. L'Arabie redevint une terre de nomades. Certes, l'islam survécut et prospéra, mais le grand événement qu'avait été l'intégration de l'Arabie par l'État musulman avait vécu ! (Donner).

CRITIQUE LITTÉRAIRE DE L'HISTORIOGRAPHIE MUSULMANE

Les méthodes de la critique littéraire dans l'étude de l'historiographie musulmane ont été introduites assez récemment par des spécialistes de l'histoire musulmane qui cherchèrent à distinguer entre les « faits » ou la « réalité » et la « fiction ». Un ouvrage a fait école en ce domaine, celui de A. Noth sur les débuts de la tradition historique arabe (1973, en allemand ; 1994, en anglais). Il soutient que les procédés littéraires qui s'y trouvent, tels les *topoi* et les schèmes, indiquent qu'un récit manque de fiabilité, ou du moins qu'il ne saurait être utilisé pour parvenir à établir des faits. Il en résulte pour certains, *e.g.* S. Leder, que les récits historiques qui emploient des procédés littéraires doivent être considérés « fictifs », ou même de la fiction (Meisami, 2005, 149-152). Certains, tel El-Hibri (1999), dans une étude sur les premiers califes abbassides, notamment Hârûn al-Rashîd (r. 170-193/786-809), insistent sur le fait que les récits historiographiques à ce sujet n'étaient pas d'abord destinés à être lus « pour les faits qu'ils rapportent, mais pour leur intentionnalité allusive » (El-Hibri, 216). Selon lui, ces récits n'étaient pas destinés à l'origine à dire des faits, mais plutôt à fournir un commentaire sur une question politique, religieuse, sociale ou culturelle qui peut être tirée d'un épisode réel et sujet à controverse. D'autres, tel R. Eisener (1987), dans son étude sur le calife omeyyade Sulaymân b. 'Abd al-Malik (r. 96-99/715-717) et son image dans les sources, joignent l'examen des chaînes de garants à celle de la forme des textes, sur le modèle de ce qu'a fait Noth, et de leur contenu. L'étude du contenu des textes, quant à elle, part du principe qu'ils

n'existent pas pour eux-mêmes, mais qu'ils sont produits par une intention. L'auteur présente donc le calife dans le miroir de genres littéraires qui n'ont pas d'abord une intention historique. D'où le sous-titre de cet ouvrage : « Entre réalité (*Faktum*) et fiction », ce qui correspond, *mutatis mutandis*, à « l'intentionnalité allusive » d'El-Hibri.

ORIGINE, DÉVELOPPEMENT, MÉTHODE DE L'HISTORIOGRAPHIE ARABE

Le mot *ta'rikkh* (histoire, annales, chroniques) n'est pas archaïque et n'est attesté qu'au milieu du ^{II}/_{VIII}^e siècle. Toutefois, d'autres mots étaient utilisés auparavant et continuèrent à l'être après cette époque, pour désigner l'histoire. Ainsi, *akhbâr* (sing. *khavar*, relation, récit) pourrait être plus ancien. Ces récits furent, en général, pourvus d'une « chaîne de garants » (*isnâd*) (Cheddadi, 2004, 71-93). Avant cette période, les ouvrages historiques étaient aussi connus par leur objet : *sîra* (biographie, surtout de Muhammad), *maghâzi* (campagnes militaires de Muhammad) (Cheddadi, 2004, 159-271), *futûh* (conquêtes) et *siyar* (batailles, événements militaires et politiques) (Humphreys, *Ta'rikkh*, *EP*², 290-291 ; Cheddadi, 2004, 273-302 ; Elad, 2003, pour les historiens syriens). Il y eut également des ouvrages de « classes » (*tabaqât*) de savants, avant cette période, mais aussi après (Gilliot, *Tabakât*, *EP*²), lesquelles ressortissent aussi, pour partie, à l'histoire et au genre des dictionnaires biographiques (*Id.*, 2002 ; Humphreys, 1999, 71).

Certaines des synthèses historiques de la fin du ^{III}/_{IX}^e siècle ont parfois été qualifiées de « résumés de vulgarisation » ; disons plutôt que ce sont des ouvrages moins développés que la monumentale chronique de Tabarî qui est souvent considérée comme le modèle des « Annales » en islam.

Ainsi, l'historiographe et géographe (Cahen, 1961, 139) al-Ya'qûbî (m. v. 283/897) présente son *Histoire* comme délibérément « concise », commençant le premier volume par l'origine du monde, y traitant d'Adam et de ses descendants, des Israélites, des Babyloniens, des Indiens, des Grecs, des Indiens, des Romains, des Perses, des Chinois, des Égyptiens, des Yéménites, des Syriens et des anciens Arabes. Il y cite fréquemment l'Ancien Testament, puis le Nouveau Testament pour la vie de Jésus. L'une de ses caractéristiques est qu'il s'appuie sur des informateurs juifs et chrétiens pour ce qui est la Bible. On s'est même demandé s'il ne se référait pas directement à des sources syriaques (Robinson, 2003, 136). Une part importante du second volume est consacrée à celle de Muhammad, puis viennent les califes, le dernier qui y figure étant al-Mu'tamid (m. 279/892). Le fait qu'il

donne de l'importance aux imâmites (chiïtes) et que son hostilité à l'endroit des Omeyyades soit manifeste, de même que son attrait pour 'Alî, a conduit certains chercheurs à penser qu'il était lui-même chiïte, auquel cas, il serait l'un des rares auteurs chiïtes desquels une histoire universelle nous est parvenue. De manière générale, l'histoire culturelle tient une grande place dans ses préoccupations (Rosenthal, 1968, 133-134). Son intérêt pour des éléments d'histoire comparative et pour la recherche de modèles dans l'histoire des nations a conduit certains à voir dans son œuvre une historiographie influencée par les « belles lettres » (*adab*) (Khalidi, 1994, 115-118). Il s'y montre un esprit curieux, intéressé notamment à l'astronomie et à l'astrologie, donnant, en particulier, l'horoscope pour la date de naissance de chaque calife (van Ess, *TC*, III, 4).

En revanche, à la même époque, al-Balâdhuri (m. v. 279/893) écrivit *Les généalogies des hommes nobles (Ansâb al-ashraf)*, treize volumes dans l'édition de Beyrouth, 1996 ; Khalidi, 58-61). C'est un vaste recueil de biographies politico-religieuses de Muhammad, des califes et d'autres personnages de l'islam regroupés selon leur lignage. Il est fait de traditions historiographiques introduites par des chaînes de garants. Il y recourt volontiers à des *topoi* littéraires.

Il est aussi l'auteur d'un des plus célèbres ouvrages sur les conquêtes musulmanes dans lequel il s'est servi de traditions orales et écrites, mais aussi d'archives – il était, en effet, l'un des commis de l'État abbasside –, *Les conquêtes des pays et des villes (Futûh al-buldân)*. Sa fonction lui a permis de manifester une attention particulière aux affaires économiques et administratives, mais aussi de recueillir les témoignages d'habitants de plusieurs régions conquises. Une autre caractéristique de ce livre, c'est qu'il suit un ordre quasiment chronologique (Cahen, 1961, 127-128 ; Khalidi, 67-68). D'autres ont écrit des ouvrages sur la conquête de l'un ou l'autre pays, ainsi Ibn 'Abd al-Hakam (m. 257/870) dans *Les conquêtes de l'Égypte*. Ce livre est précédé d'une longue introduction qui n'a rien à voir avec les conquêtes, puisqu'elle est constituée surtout de traditions de Muhammad et de transmetteurs égyptiens : le but de cette partie est visiblement d'inscrire la conquête dans le cadre d'un soi-disant plan divin providentiel (Cahen, 1961, 29, 127 ; Khalidi, 65-67).

Mais il devait revenir à l'exégète traditionniste, juriste, théologien et historiographe al-Tabarî (m. 310/923) de composer une histoire universelle, intitulée *Histoire/Annales des envoyés et des souverains (Ta'rikh al-rusul wa l-mulûk)* ; traduction anglaise en quarante volumes, *The History of al-Tabarî*, Albany, NY, 1985-2007), qui fut considérée le modèle par excellence de la tradition annalistique musulmane (Robinson, 2003, 32). Nous pensons qu'il voulut, en fait, surpasser ses grands prédécesseurs dans la plupart des domaines dans lesquels il s'illustra : Muqâtil b. Sulaymân (m. 150/767) en exégèse coranique, Ibn Hanbal (m. 241/855) pour ce qui est des traditions prophétiques, Shâfi'i

(m. 204/820) en jurisprudence et en théorie légale, Ibn Ishâq en historiographie, etc. (Gilliot, 1990, 19-68).

L'historiographie antéislamique de ses *Annales* se réduit à une présentation synchronisée de l'histoire biblique islamisée, de l'histoire arabe et persane. L'histoire de Muhammad suit le modèle de la *šira*. Toutefois, la présentation annalistique (année par année) commence avec l'hégire pour se poursuivre jusqu'en 302/915. Les événements de chaque année sont rapportés sous la forme de traditions introduites par des chaînes de garants ou par l'indication des sources. Le dernier volume est consacré à de courtes biographies de personnages du début de l'islam (Cahen, 1961, 126 ; Rosenthal, 1968, 134-135 ; Khalidi, 73-82 ; Humphreys, 1994¹, 72-75).

« L'abrégé » persan de ces *Annales*, composé par Bal'amî (m. 363/974 ou plus tard), pourvu d'informations additionnelles et dépourvu des chaînes de garants, ou la traduction française qu'en a faite H. Zotenberg, ne saurait remplacer l'original arabe ou sa traduction anglaise.

C'est encore au genre de l'histoire universelle que s'appliqua al-Mas'ûdî (m. 345/956) dans ses *Prairies d'or (Murûj al-dhahab)* éditées et traduites par Ch. Pellat. Il s'agit d'un « abrégé » (cinq volumes dans la traduction) qu'il a établi à partir de plusieurs de ses ouvrages (Cahen, 1961, 127, 140 ; Rosenthal, 1968, 135-136 ; Khalidi, 1974 ; *Id.*, 1994, 131-136 ; Meisami, 2005). Il y associe des informations sérieuses avec les artifices des « belles lettres » (*adab*) et une orientation vers la philosophie ou la sagesse (*hikma*) tirée des événements ou des matériaux en général. Il accorde un grand soin à la structure et au style de ses récits, comme cela a été montré par J. Meisami à travers le cas des Barmakides, vizirs et grands commis de l'État abbasside, et du califat d'al-Amîn. Dans une certaine mesure, il s'inscrit dans le courant de Ya'qûbî, mais il couvre un éventail plus large. C'est ainsi qu'il est quasiment le seul auteur musulman à produire un abrégé sérieux de l'histoire byzantine depuis la venue de l'islam.

L'orientation des histoires universelles et des autres productions historiographiques musulmanes en général est largement téléologique. La période antéislamique, arabe ou non arabe (judaique chrétienne, persane, etc.), y est présentée comme une *praeparatio evangelica*, ou mieux *praeparatio islamica/prophetica* (Wansbrough, 1978, *passim* ; Robinson, 2003, 137). À cela correspond aussi, d'une part, un mono-prophétisme, tous les prophètes antérieurs, ou supposés tels, voire certains souverains, étant conçus dans l'imaginaire religieux musulman sur le modèle prophétique de Muhammad et de ceux qui l'ont aidé à s'instaurer prophète, et, d'autre part, une représentation imaginaire et idéologico-théologique de la langue arabe, et de la soi-disant précellence (« inimitabilité », *i'jâz*) de la langue coranique (Gilliot, 1990, 73-78). Certains ont considéré cela comme une sorte « d'histoire du salut » (sotériologie) (Wansbrough, 1978, 50-97).

- Rekaya M., *Le Hurrām-dīn et les mouvements hurrāmītes sous les 'Abbāsides : Réapparition du Mazdakisme ou manifestation des ghulāt musulmans dans l'ex-empire sassanide aux VIII^e et IX^e siècles ap. J.-C. ?*, dans *Studia Islamica* 60, 1984, 5-57.
- Shaban M.A., *Islamic History. A New Interpretation*, 2, AD 750-1055 (AH 132-448), Cambridge, 1976.
- Sourdel D., *Le Vizirat 'abbāside de 749 à 936*, Damas, 1959-1960.
- *La politique religieuse du calife 'abbāside al-Ma'mūn*, dans *Revue des Études Islamiques* 30, 1962, 27-48.
- *L'État impérial des califes abbassides*, Paris, 1999.
- Tillier M., *Les cadis d'Iraq et l'État abbāside (132/750-334/945)*, Damas, 2009.
- Watt W.M., *La pensée politique de l'islam. Les concepts fondamentaux*, Paris, 1995.
- Wendell C., *Bagdad: Imago Mundi and Other Foundation-Lore*, dans *International Journal of Middle East Studies* 2, 1971, 99-128.
- Zaman M.Q., *The Nature of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's Mahdīshīp: a Study of Some Reports in Isbahānī's Maqātil*, dans *Hamdard Islamicus* 13, 1990, 59-65.
- *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leyde, 1997.

CHAPITRE XI - LA REPRÉSENTATION ARABO-MUSULMANE
DES PREMIÈRES FRACTURES RELIGIEUSES ET POLITIQUES
(I^{er}-IV^e/VII^e-X^e SIÈCLES) ET LA THÉOLOGIE

par Claude Gilliot

(bibliographie unique pour les trois chapitres de Claude Gilliot : XI, XXIV et XXV)

- Abrahamov B., *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edimbourg, 1998.
- Ahrens K., *Christliches im Koran. Eine Nachlese*, dans *ZDMG*, 84, 1930, 15-68, 148-190.
- *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935, 1966².
- Al-Samuk S.M., *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq. Eine synoptische Rekonstruktion* (Inaugural-Dissertation), Johann Wolfgang Goethe-Universität, Francfort-sur-le-Main, 1978.
- Amir-Moezzi M.A., *La Religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006.
- Amir-Moezzi M.A. et Jambet Ch., *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2004.
- Amir-Moezzi M.A. et Kohlberg E., *Révélation et falsification. Introduction à l'édition du Kitāb al-Qir'āt d'al-Sayyārī*, dans *JA*, 2005 [293], 663-722.
- Andrae T., *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, 1926; Trad. *Les Origines de l'islam et le christianisme*, Paris, 1955.
- Azami M.M., *Studies in early Hadīth Literature*, Indianapolis, 1978.
- Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis in early Imāmī Shiism*, Leyde, 1999.
- Bashear S., *Arabs and Others in early Islam*, Princeton, NJ, 1998.
- *Studies in early Islamic Tradition*, Jerusalem, 2004.
- Berg H. (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003.
- Berkey J., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, 2003.
- Blachère R., *Introduction au Coran*, Paris, 1947.

- Boulainvilliers H. comte de, *La Vie de Mahomed*, Londres, 1730, Farnborough, 1971².
- Bowman J., *The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity*, dans MacLaurin E.C.B. (ed.), *Essays in Honour of Griffiths Wheeler Thatcher*, Sydney, 1967, 191-216.
- *Holy Scriptures, lectionaries and the Qur'an*, dans A.H. Johns (ed.), *International Congress for the Study of the Qur'an*, Canberra, 1983, 29-37.
- Busse H., *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Irak (945-1055)*, Beyrouth/Wiesbaden, 1969, Würzburg, 2004².
- *'Omar b. al-Khattāb in Jerusalem*, *JSAI*, 1984, 5, 73-119.
- *'Omar's image as a conqueror of Jerusalem*, *JSAI*, 1986, 8, 149-168.
- Cahen CL. (J. Sauvaget), 1961, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*. Éléments de bibliographie. Édition relendue et complétée, Paris, 1983².
- Calder N., *Studies in early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993.
- Chabbi J., *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, 1997.
- Cheddadi A., *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^e-VIII^e siècle, Arles, 2004.
- Cook M., *The Opponents of the Writing of Tradition in early Islam*, dans *Arabica* XLIV, 1997, 437-530.
- *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge, 1981.
- Crone P. et Cook M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, bibliogr.
- *Slaves on horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.
- Crone P. and Hinds M., *God's caliph. Religious Authority in the first Centuries of Islam*, Cambridge, 1986 (2003²).
- Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, 1987.
- Crone P., Zimmermann F.W., (ed.), *The Epistle of Sālim ibn Dhakwān*, Oxford, 2001.
- Cuperly P., *Introduction à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*, Alger, 1984.
- Déroche Fr., *Le Coran*, Paris, 2005.
- De Goeje M.J., *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leyde, 1864, 1900².
- Donner F., *The early Islamic Conquests*, Princeton, NJ, 1981, New York, 2005².
- *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic historical Writing*, Princeton, NJ, 1988.
- Ducellier A. (présentés par), *Le Miroir de l'islam. Musulmans et chrétiens orientaux au Moyen Âge* (VII^e-XI^e siècle), Paris, 1971.
- Elad A., *The Beginnings of historical Writing by the Arabs. The earliest Syrian Writers on the Arab Conquests*, dans *JSAI*, 28, 2003, 65-152.
- *Community of Believers, of « Holy Men » and « Saints », or Community of Muslims? The Rise and Development of early Islamic Historiography*, dans *JSS*, XLVII/1, 2002, 241-308.
- El-Hibri T., *Reinterpreting Islamic Historiography. Hārūn al-Rashid and the Narratives of the 'Abbāsid Caliphate*, Cambridge, 1999.
- Fisener R., *Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimān b. 'Abdalmalik und seinem Bild in den Quellen*, Wiesbaden, 1987.
- Furūq A.K., *Studies on Ibādism* (al-Ibādīyah), Tripoli (Libye), 1972.
- IQ = *The Encyclopaedia of the Qur'an*, I-VI, Leyde, 2001-2006.
- ER = Eliade M., (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, I-X, New York/Londres, 1987.
- Fuss J.van, [TG] *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin, 1991-1997.
- *The Beginnings of Islamic Theology*, dans Murdoch J.E. et Sylla E.D. (éd.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston, 1975, 87-111.

- *Early development of kalām*, dans Juynboll G.H.A. (ed.), *Studies*, 1982, 109-123.
- *Mu'tazilah*, dans *ER*, X, 1987, 220-229.
- *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, 2002.
- Frank R.M., *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Durham et Londres, 1994.
- *Ash'arī, Ash'ariyah*, dans *ER*, I, 445-455.
- Gagnier J., 1748, *La Vie de Mahomet*, traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs auteurs arabes, 3 vol., Amsterdam, (1732¹ en 2 vol.).
- GAS, I, v. Sezgin.
- GdQ, v. Nöldeke.
- Gil M., *The Creed of Abū 'Amir*, dans *IOS*, 1992, 12, 9-57.
- Geiger A., *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Leipzig, 1902².
- Gilliot Cl., *Exégèse, langue et théologie en islam*. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, 1990.
- *Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit*, dans *JA*, CCLXXIX, 1991, 39-92.
- *Les « Informateurs » juifs et chrétiens de Muhammad*. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke, dans *JSAI*, 22, 1998, 84-16.
- Gilliot Cl. et Nagel T., *Informants*, *EQ*, II, 2002, 512-518.
- Gilliot Cl., *Prosopography in Islam. An Essay of Classification*, dans *Medieval Prosopography* 23, 2002, 19-54.
- *La théologie musulmane en Asie centrale et au Khorasan*, *Arabica* XLIX, 2002, 135-203.
- *Le Coran, fruit d'un travail collectif?*, dans Daniel de Smet et autres (éd.), *Al-Kutāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, Louvain-la-Neuve, Leuven, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* III, 2004, 185-231.
- *Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten*, dans Hans-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin (hrsg. von), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, 148-169; traduit en anglais : *On the Origin of the Informants of the Prophet*, dans Ohlig (Karl-Heinz) und Gerd-R. Puin (ed.), *The Hidden Origins of Islam. New Research into its early History*, Amherst, N.Y. 2008, 153-187.
- *Exégèse, langue et théologie en islam*. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, 1990.
- *Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin*, dans M. Kropp (ed.), *Results of contemporary Research on the Qur'un. The Question of a historio-critical Text*, Würzburg, 2007, 33-137.
- *Christians and Christianity in Islamic Exegesis*, dans Thomas D. et Roggema B. (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical history*, I (600-900), Leyde, 2009, 31-56.
- *Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu*, dans Lohlker R. (éd.), *Hadīstuden – Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, 2009, 77-132.
- *Les Sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (XIX^e et début du XX^e siècles)* à paraître dans *Mélanges Emilio Platti*, Leuven 2010.
- *Tabakāt*, *EF*, X, 7-10.
- Gilliot Cl. et Larcher P., 2005, *Language and Style of the Qur'an*, dans *EQ* III, 109-135.
- Gimaret D., *Dieu à l'image de l'homme*. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens, Paris, 1997.
- *La Doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, 1990.
- *Une Lecture mu'tazilite du Coran*. I.e *Tafsīr* d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, Louvain-Paris, 1994.
- Gnilka J., *Qui sont les chrétiens du Coran?*, traduit de l'allemand par Charles Ehlinger, Paris, 2008.
- Görke A., *Eschatology, History, and the common Link. A study in Methodology*, dans Berg H. (ed.), *Method and Theory*, 2003, 179-208.
- Grimme H., *Mohammed*, I, *Das Leben nach den Quellen*, II, *Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*, Münster 1892-1895.
- Guillaume A., *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Londres, 1955.
- Hirschler K., *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*, Londres, 2006.
- Hodgson M., *The Venture of Islam. Conscience and History in a world Civilization*, 3 vol., Chicago, Londres, 1974-1977.
- Hoyland R.G., *Seeing Islam as others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on early Islam*, Princeton, 1997.
- Humphreys R., *Islamic history. A Framework for Inquiry*, Londres-New York, 1988¹, éd. revue 1999¹.
- Iu'rikh*, dans *EF*, X, 290-296.
- Jeffery A., *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leyde, 1937.
- Juynboll G.H.A., *Muslim Tradition: Studies on Chronology, Provenance and Authorship of early Hadith*, Cambridge, 1983.
- Juynboll G.H.A. (ed.), *Studies on the first Century of Islamic Society*, Carbondale, II, 1982.
- Khalidi T., *Islamic Historiography. The Histories of Mas'ūdi*, Albany, 1975.
- Arabic historical Thought in the classical Period*, Cambridge, 1994.
- Kister M.J., *The Sons of Khadija*, dans *JSAI*, 1993, 16, 59-95.
- Kohlberg E., *Some Imāmi Shī'ī Interpretations of Umayyad History*, dans Juynboll, *Studies on the first Century of Islamic Society*, 1982, 145-159.
- Laoust H., *Comment définir le sunnisme et le chiisme*, Paris, 1985 (1979¹).
- Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965 (1977²).
- Larcher P., *Qu'est-ce que l'arabe du Coran? Reflexions d'un linguiste*, 2008, dans *Cahiers de linguistique de l'INALCO* 5, 2003-2005, 27-47.
- Lecker M., *The « Constitution of Medina »*. Muhammad's first legal Document, Princeton, N.J., 2004.
- Muslims, Jews and Pagans. Studies on early Islamic Medina*, Leyde, 1995.
- Lo, I = Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, I, traduction avec introduction et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Paris et Louvain, 1986.
- Litling G., *A Challenge to Islam for Reformation*. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations, Delhi, 2003, éd. augmentée et traduction originale allem. 1974.
- Luxenberg Ch., *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, Berlin, 2007, éd. allem., Berlin, 2000.
- Madelung W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965.
- The Succession to Muhammad*. A study of the early Caliphate, Cambridge, 1997.
- Religious Trends in early Islamic Iran*, Albany-N.Y. 1988.
- Maçais W. (trad., annot.), *Le Taqrīb de en-Nawawī*, Paris, 1902.
- Melchert Ch., *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Century*, Leiden, 1997.
- Lammens H., *Fatima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912.
- La Mecque à la veille de l'hégire*, Beyrouth, 1924.
- Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930.

- Meisami J., *Mas'ûdi and the Reign of al-Amin. Narrative and Meaning in Medieval Islamic Historiography*, dans Kennedy Ph. (ed.), *On Fiction and Adab in medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, 2005, 149-176.
- *Persian Historiography to the End of the twelfth Century*, Edimbourg, 1999.
- Motzki H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 1991, Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Wiesbaden, 1991 ; trad., *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Leyde, 2002.
- *Dating Muslim traditions. A survey*, dans *Arabica* LII, 2005, 204-253.
- *Dating the so-called Tafsîr Ibn 'abbâs. Some additional Remarks*, dans *JSAI*, 2006, 31, 147-162.
- Muir W., *The Caliphate, its Rise and its Fall*, Londres, 1891, 1898².
- *The Life of Mahomet*, 4 vol., Londres, 1858-1861.
- Muranyi M., *Materialien zur mâlikitischen Rechtsliteratur*, Stuttgart/Wiesbaden, 1984.
- (édit., comment.), *'Abd Allâh b. Wahb, al-Jâmi'*. *Die Koranwissenschaften*, Wiesbaden, 1992.
- (édit., comment.), *'Abd Allâh b. Wahb, al-Jâmi'*. *Tafsîr al-Qur'ân*, Wiesbaden, 2 vol. 1993, 1995.
- *Beiträge zur Geschichte der Hadîth und Rechtsgelehrsamkeit der Mâlikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.* Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawân, Wiesbaden, 1997.
- *Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion*, dans *Islamic Law and Society* 4/2, 1997, 224-241 (c.r. très critique de l'ouvrage de Calder).
- *Die Rechtsbücher des Qairawânârs Sahnûn b. Sa'îd*. Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung, Stuttgart, 1999.
- Nagel T., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, I-II, Zurich/Munich, 1981.
- *Die Festung des Glaubens*. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, Munich, 1988.
- *Geschichte der islamischen Theologie*. Von Muhammad bis zur Gegenwart, Munich, 1994.
- *Im Offenkundigen das Verborgene*. Die Heilszusage des sunnitischen Islams, Göttingen, 2002.
- Neuwirth A., *Studien zur Komposition des mekkanischen Suren*, Berlin, 1981.
- *Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. À propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique*, dans *Arabica* XLVII, 2000, 194-229.
- *Oral Scriptures in Contact. The Qur'anic story of the golden calf and its biblical subtext between narrative, cult and inter-communal debate*, dans S. Wild, *Self-Referentiality in the Qur'an*, Wiesbaden, 2006, 71-91.
- Nevo Y. et Koren J., *Crossroads to Islam*. The Origins of the Arab Religion and the Arab State, Amherst, NY, 2003.
- Nöldeke Th. et autres, [*GdQ*, I-III] *Geschichte des Qorâns*, I-III, Leipzig, 1909², 1919², 1938².
- Nöldeke Th., *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, traduit par G.-H. Bousquet, Paris, 1953.
- Noth A., *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsbücherei*, Teil I, *Themen und Formen*, Bonn, 1973 ; trad., *The Early Arabic historical Tradition. A source-critical study*, 2nd ed. in collaboration with L.I. Conrad, translated by M. Bonner, Princeton, NJ, 1994, 1997².
- Pellat Ch., *Le Milieu basrien et la formation de Jâhiz*, Paris, 1953.
- Petersen E., *Ali and Mu'âwiya in early Arabic tradition*, 1964.
- *Studies on the Genesis of Islamic historical Writing until the End of the ninth Century*, Copenhagen, 1964.
- Prémare A.-L. de, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002.
- Robinson C., *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003.
- *The Study of Islamic Historiography. A Progress Report*, dans *JRAS* sér. 7, 1997/3, 199-227.
- Rodinson M., *La Vie de Mahomet et le problème sociologique de l'Islam*, dans *Diogenes* 20, 1957, 37-64.
- *Mahomet*, Paris, 1968 (1961¹), constamment réimprimé.
- Rosenthal F., *A History of Muslim Historiography*, Leyde, 1968.
- Rudolph K., 1983, *Wellhausen als Arabist*, 1983.
- Rudolph U., *Al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leyde, 1997.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- Schoeler G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, 2002.
- Sezgin F. [*GAS*, I], *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, Leyde, 1967.
- Snouck Hurgronje C., *Mohammedanism*. Lectures on its Origin, its religious and political Growth, and its present State, New York, 1916, chap. I sur Internet : <http://www.answering-islam.de/Main/Books/Hurgronje/hurgronje1.htm>
- Sprenger A., *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3 vol., Berlin, (1861¹) 1869².
- Swartz M., *A Medieval Critique of Anthropomorphism*. Ibn al-Jawzi's Kitâb Akhbâr al-sifât, Leyde, 2002.
- Torrey C.J., *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933.
- Urvoÿ D., *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, 2006.
- Van Reeth J.M.F., *Le Coran et les scribes*, dans C. Cannuyer (éd.), *Les Scribes et la transmission du savoir*, Bruxelles, *Acta Orientalia Belgica* XXIX, 2006, 66-81.
- *L'Évangile du Prophète*, dans D. de Smet et autres (éd.), *al-Kitâb. La Sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* III, 2004, 155-174.
- *Le Vignoble du paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran*, dans *Arabica* LIII, 2006, 511-524.
- *La Zandâqa et le prophète de l'Islam*, dans C. Cannuyer (éd.), *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales*, Bruxelles, *Acta Orientalia Belgica* XX, 2007, 67-79.
- Watt W.M., *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953; *Mahomet à La Mecque*, Paris, 1958.
- *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956; *Mahomet à Médine*, Paris, 1959.
- *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimbourg, 1973, (Oxford, 1998²).
- Wansbrough J., *Quranic Studies*. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford, 1977, Amherst, NY, 2004².
- *The Sectarian Milieu*. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, 1978.
- Weil G., *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran Geschöpft und Dargestellt, Stuttgart, 1843.
- Wellhausen J. (ed.), *Muhammad in Medina*. Das ist Vakîdî's Kitâb al-Maghâzi, in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin, 1882.
- *Skizzen und Vorarbeiten*, Viertes Heft, 1. *Medina vor dem Islam*, 2. *Muhammads Gemeindeordnung von Medina*, 3. *Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn*, Berlin 1889 ; Berlin, 1985².
- Wellhausen J., *Die Religiös-Politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin, 1901.
- Wilkinson J.C., *The Early Development of the Ibâdî Movement in Basra*, dans Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, 1982, 125-249.