



Mahomet entre exégèse, hagiographie, rite et histoire

Anne-Sylvie Boisliveau

► **To cite this version:**

Anne-Sylvie Boisliveau. Mahomet entre exégèse, hagiographie, rite et histoire. Archimède : archéologie et histoire ancienne, UMR7044 - Archimède, 2019, pp.55-70. halshs-02894267

HAL Id: halshs-02894267

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02894267>

Submitted on 8 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**DOSSIER THÉMATIQUE :
HISTOIRES DE FIGURES CONSTRUITES : LES FONDATEURS DE RELIGION**

1 Guillaume DUCŒUR
Introduction

9 Philippe SWENNEN
Zarathushtra, une construction liturgique

16 Kyong-Kon KIM
Laozi. De la figure du maître mythique à la divinité taoïque

29 Guillaume DUCŒUR
Buddha et la marche sur les eaux : du prodige à la condition de l'arhant

39 Jean-Marie HUSSER
Le martyr de Jean-Baptiste, préfiguration de la Passion du Christ ?

48 Michel TARDIEU
Héraclès/Jésus dans la sophistique impériale

 **55** Anne-Sylvie BOISLIVEAU
Mahomet entre exégèse, hagiographie, rite et histoire

71 DOSSIER THÉMATIQUE :
JOUER DANS L'ANTIQUITÉ : IDENTITÉ ET MULTICULTURALITÉ
GAMES AND PLAY IN ANTIQUITY: IDENTITY AND MULTICULTURALITY

213 VARIA

MAHOMET ENTRE EXÉGÈSE, HAGIOGRAPHIE, RITE ET HISTOIRE

Anne-Sylvie BOISLIVEAU

Maître de conférences en Histoire de l'islam et islamologie
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède
asboisliveau@unistra.fr

RÉSUMÉ

Cet article retrace le développement des sources et des œuvres participant à la construction du personnage de Mahomet en islam mais également en dehors, puis explore les conséquences (sur la pensée mais aussi sur les pratiques rituelles, sociales et politiques) des dogmes ainsi construits. Enfin il retrace brièvement l'histoire de l'interprétation d'un épisode placé dans la biographie du Prophète de l'islam : la « scission de la lune ».

MOTS-CLÉS

Mahomet
Muhammad
prophète
prophétisme
islam
sunna
hadith
construction
miracle
lune.

This article traces the development of the sources and works involved in the construction of the character of Muhammad in Islam but also outside; then, it explores the consequences (on thought but also on ritual, social and political practices) of the dogmas thus constructed. Finally, it briefly recounts the history of the interpretation of an episode placed in the biography of the Prophet of Islam: the "split of the moon".

KEYWORDS

Mohammed
Muhammad
Prophet
prophetism
Islam
Sunnah
Hadith
construction
miracle
moon.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

INTRODUCTION

Mahomet (env. 570-632 apr. J.-C.), en arabe *Muhammad*, le fondateur de l'islam, a naturellement sa place dans ce dossier. Mais est-il besoin de le présenter, alors que les circonstances politiques, en Europe occidentale et encore davantage en France, depuis une ou deux décennies, font que les médias et l'édition souhaitent répondre au besoin de connaissance sur l'islam et n'ont pas manqué d'exposer au grand public la vie du Prophète Mahomet et son rôle dans la croyance islamique ? La présente synthèse universitaire peut contribuer à clarifier la place respective des différents ensembles de connaissances et de pratiques qui relèvent du personnage, à montrer les liens qui les unissent et à en souligner les enjeux.

D'abord, comme pour toute figure fondatrice, il est essentiel de distinguer le personnage réel, historique, tel qu'il a probablement vécu, du personnage reconstruit, imaginé et imité au long des siècles et jusqu'à aujourd'hui. En conséquence, la recherche universitaire « sur Mahomet » s'oriente dans trois directions principales :

- l'étude de la manière dont le personnage de Mahomet a été construit ;
- l'étude de l'influence de cette construction du personnage sur la pensée, les croyances, les conceptions du monde, comme sur les pratiques ou les formes d'organisation sociale et politique ;
- la recherche « du Mahomet historique ».

C'est le plan que notre exposé suivra, en y ajoutant un exemple d'évolution de la construction : l'épisode de « la scission de la lune ».

Mais auparavant, rappelons brièvement l'exposé, bien connu, de la vie du personnage selon la vision islamique sunnite traditionnelle majoritaire (c'est-à-dire tel que généralement tiré, en islam sunnite, des sources les plus canoniques mentionnées ci-dessous).

Mahomet, serait né à La Mecque, dans le Hedjaz, région désertique située au nord-ouest de la péninsule Arabique, vers 570. Issu d'un clan prestigieux mais peu fortuné, il travaille comme marchand et voyage notamment vers la Syrie-Palestine. Vers l'âge de 40 ans, l'ange Gabriel lui serait apparu dans les environs de La Mecque, et lui aurait communiqué, de la part de Dieu, le premier des morceaux de « révélation », qui, rassemblés, constitueront le Coran. Mahomet s'est alors mis à prêcher en enseignant ces « révélations coraniques » qui lui venaient régulièrement : un appel à un bon comportement et à la croyance en Dieu face à l'imminence du Jour du Jugement lors duquel

non-croyants et iniques seront jetés en enfer. La petite communauté des disciples, les « musulmans » (les « soumis » – du mot *islâm* dont la traduction principale est « soumission »), subit des persécutions mais ne cesse de s'étendre. Une nuit, Mahomet aurait vécu une expérience d'ordre mystique : il aurait été transporté de La Mecque à Jérusalem sur un cheval ailé puis aux sept cieux. Les difficultés se poursuivant à La Mecque, Mahomet négocie avec d'autres villes dont Yathrib/Médine, située à 350 km au nord-est de La Mecque. Il y fait émigrer sa communauté en 622 : c'est l'hégire (*hijra*) ou « émigration », événement qui deviendra le moment fondateur de l'islam, et à partir duquel seront, plus tard, comptées les années du calendrier islamique. Peu à peu, Mahomet se rend maître de Médine : de prêcheur et leader d'une communauté, il devient chef de guerre et leader politique. Plusieurs batailles contre les Mecquois rythment cette période et sont l'occasion de se défaire, y compris violemment, des tribus juives de Médine qui s'opposaient à lui. En 630 La Mecque se soumet à l'État de Mahomet, et l'ancien sanctuaire de cette ville, la Ka'ba, est désormais le centre du pèlerinage islamique. Malade, Mahomet meurt en 632 sans désigner de successeur à son vaste État théologico-politique qui aurait recouvert l'ensemble de la péninsule Arabique.

Tel est, à grands traits, le récit que nous conte la tradition islamique majoritaire, loin de la recherche historique.

LA CONSTRUCTION DU PERSONNAGE DE MAHOMET

Des sources premières aux travaux des savants musulmans médiévaux, le personnage est élaboré peu à peu, parallèlement aux règles et dogmes de l'islam en formation.

SOURCES ET ŒUVRES ISLAMIQUES CONCERNANT MAHOMET

Le Coran

Le texte coranique est souvent considéré comme la première source d'information sur Mahomet. Se pose d'emblée la question de savoir si ce texte est véritablement la trace de la prédication de celui-ci. C'est ce qu'affirme la tradition islamique, qui considère le Coran comme l'ensemble des révélations que Dieu aurait « fait descendre sur », c'est-à-dire « révélé à »,

Mahomet son prophète durant les vingt-deux ou vingt-trois dernières années de sa vie. Ainsi, selon la tradition islamique majoritaire, le Coran est par définition l'enregistrement du plus excellent discours de Mahomet, mais il n'en serait pas l'auteur : Dieu lui-même le serait, ce qui confère un statut d'autorité suprême à ce texte. Hors d'une vision religieuse, Mahomet peut être l'auteur du Coran, que ce soit directement par écrit, ou bien par oral avec une mise par écrit posthume. Il est également possible que Mahomet ne soit pas l'unique auteur, ou bien encore, que le Coran soit uniquement un texte utilisé – par Mahomet ? – comme Écriture sacrée dans le cadre de la fondation du mouvement religieux qui deviendra l'islam. Ajoutons que, du point de vue de la recherche historique, la fixation et canonisation du texte coranique s'est faite par étapes, avec entre autres la probable implication du pouvoir califal à la fin du VII^e s. et au début du VIII^e s. [1] Selon certaines sources islamiques, notamment chiites mais aussi sunnites, il est possible que le texte originel ait pu contenir des textes finalement non inclus dans le Coran canonique [2].

Quoi qu'il en soit, le texte ne donne que peu d'information sur Mahomet qui n'y est cité nommément que quatre fois : rien d'explicite sur les dates, les lieux, les noms propres de son environnement. De manière elliptique, imprécise, on trouve toutefois des allusions à la vie personnelle du personnage : ses femmes interpellées, des bédouins refusant de partir en guerre avec lui, ou encore, souvent, des opposants. En revanche, la mission du « prophète à qui le Coran est révélé » est clairement et fréquemment exposée par le texte, qui reprend la conception biblique du prophétisme en la modifiant de manière innovante, avec ses spécificités. Bien plus, c'est le « schéma prophétique » présent dans la visée de(s) auteur(s) du Coran au sujet du rôle prophétique de Mahomet qui sert de « moule », en retour, pour décrire le rôle prophétique des prophètes du passé (bibliques et autres) dans ce même Coran [3]. Lequel Coran développe également une argumentation visant à prouver la véracité du rôle prophétique du prophète qui « apporte » le Coran – ce prophète est véritablement envoyé par Dieu – et à y faire adhérer son auditeur ou lecteur [4].

L'élaboration de la sunna et le développement du hadîth

Par « hadith » (*hadîth* – terme souvent traduit, d'une façon menant à une certaine ambiguïté, par « tradition »), on entend, selon la classification traditionnelle des sciences islamiques, les corpus rassemblant des anecdotes concernant le Prophète (*hadîth nabawî*, « tradition prophétique », à distinguer d'autres

anecdotes concernant ses compagnons). Ces anecdotes (que l'on appelle également, individuellement, un « hadith »), souvent courtes, racontent des événements de la vie de Mahomet, rapportant ses gestes, son aspect, ses paroles, ou même son silence devant telle ou telle situation. Les hadiths ont été rassemblés en diverses collections, d'abord dans un but juridique : savoir comment le Prophète a agi dans telle ou telle situation, afin d'orienter la décision des juges en l'absence d'injonctions précises de la part du Coran, tant sur le plan religieux (culturel, dogmatique) que sur le plan social et politique.

C'est ainsi qu'est apparue la « sunna » : textuellement, il s'agit de « la manière de faire ». Le terme en vint progressivement à désigner la « manière de faire » de Mahomet, tirée des informations transmises par la tradition (par le hadith, donc) et à être conceptualisée et sacralisée, au point d'être élevée par des penseurs de l'islam majoritaire et orthodoxe – dont le juriste al-Shâfi'î (m. 820) – au même rang que le Coran. Parce que le comportement du Prophète était considéré comme « inspiré », il constituait une sorte de « révélation » et à ce titre, un des fondements du droit islamique (*fiqh*). Ces développements amenèrent en retour au développement du *hadîth*, à travers l'activité des transmetteurs de hadiths et des compilateurs.

Cependant sont apparus des hadiths forgés de toute pièce : on mettait en circulation telle ou telle anecdote afin de justifier par exemple la prise de pouvoir par un clan – ainsi les Abbassides (dynastie ayant régné de longs siècles sur l'empire islamique, de 750 à 1258) mettant en circulation des hadiths valorisant leurs ancêtres et dévalorisant leurs prédécesseurs les Omeyyades (661-750). Les milieux religieux, devant le danger de la forgerie, réagirent en élaborant une « science du hadith » qui établissait des critères permettant de classer les hadiths selon leur degré de probable validité, notamment en scrutant les chaînes de transmetteurs et la possibilité que ceux-ci se soient réellement rencontrés, ou encore leur probité personnelle, etc. Ainsi, parmi une masse de textes, divers recueils de hadiths furent progressivement canonisés

[1] MICHEAU 2012, p. 106-107.

[2] MICHEAU 2012, p. 108-109 ; AMIR-MOEZZI & KOHLBERG 2008.

[3] C. Gilliot parle de *preparatio prophetica* et A.-L. de Prémare de « monoprophétisme » (cf. GILLIOT, 2003, p. 525-526 ; DE PRÉMARE 1997, p. 150-162 ; BOISLIVEAU 2014, p. 350).

[4] BOISLIVEAU 2014, p. 301-355.

dans le cadre de l'islam majoritaire (le sunnisme traditionnel), au premier rang desquels le *Sahîh* (c'est-à-dire « L'authentique ») d'al-Bukhârî (m. 870) et celui de Muslim (m. 875). D'autres le furent dans le cadre du chiisme, cf. *infra*.

Le genre biographique et l'historiographie islamique

La *sîra*, ou genre biographique, s'est développée à la suite d'un genre plus ancien, les *maghâzî* (terme qui serait à l'origine du mot français « razzia »), c'est-à-dire les « batailles » du Prophète. Ainsi la plus connue des *Sîra*, celle d'Ibn Hishâm (m. 830 ou 835) est une réécriture des *Maghâzî* d'Ibn Ishâq (m. 767).

Par ailleurs, un certain nombre de savants musulmans médiévaux ont entrepris la collecte d'informations sur des personnages du passé : c'est ainsi que sont apparus divers dictionnaires biographiques et diverses chroniques, situant souvent leur propre époque médiévale dans la suite de l'histoire de Mahomet, elle-même dans la suite d'une histoire mondiale souvent mythologique, où l'on rencontre des personnages bibliques et de l'Arabie ancienne. Parmi ces historiographes, dont la partie concernant Mahomet a eu une influence non négligeable sur la vision orthodoxe du personnage, on compte al-Wâqidî (m. 823), Ibn Sa'd (m. 845) ou encore al-Tabarî (m. 923).

La théologie et le dogme

Aux débuts de l'islam apparaissent des mouvements d'idées et avec eux des débats théologiques qui ont façonné peu à peu l'islam et ont donné naissance au *kalâm* (mouvement d'apologie discursive) et à d'autres mouvements moins rationalistes, « traditionalistes » (focalisés sur l'utilisation de la *sunna*), les dogmes établis étant enregistrés au sein de la discipline appelée *'aqîda*.

La question de la définition du prophétisme (ou « prophétie »), c'est-à-dire du rôle des prophètes selon l'islam, et plus particulièrement du rôle du Prophète Mahomet, n'était pas au centre des premiers débats mais semble être apparue devant la nécessité de contrer d'une part les théologies spécifiques établies par les mouvements hétérodoxes de l'islam, notamment chiites, et d'autre part les polémiques juives ou chrétiennes réfutant l'islam en accusant Mahomet de pas être un véritable prophète [5].

En effet, les mouvements alides, « chiites » (c'est-à-dire « partisans » de 'Alî, gendre et cousin du Prophète, qui ont soutenu son droit à succéder à Mahomet à la tête de l'État musulman), instituent progressivement la figure de « l'Imam » – un descendant du Prophète et de 'Alî – non seulement comme leader spirituel de la communauté, mais également comme personnage sacralisé. Les mouvements les plus radicaux et les plus ésotériques au sein des alides vont même jusqu'à doter le personnage de l'Imam de vertus surnaturelles. Ils firent de même pour Mahomet, ce que les musulmans majoritaires, qui allaient devenir les « sunnites » par référence à leur utilisation extensive de la *sunna*, ne pouvaient accepter. Qui plus est, les chiites ont procédé à leur propre recension des traditions, ce qui aboutit à la constitution d'un corpus de hadiths canoniques fort différent de ceux des sunnites, et souvent lié aux Imams.

Les théologiens sunnites – mais également certains chiites [6] – ont écrit des traités de *dalâ'il al-nubuwwa*, c'est-à-dire de « preuve du prophétisme ». Le but, apologétique, était en général de « prouver » à leurs opposants que Mahomet était un vrai prophète, qu'il transmettait réellement un message de la part de Dieu.

Or, dans le judaïsme, et, à la suite de celui-ci, dans le christianisme, l'authenticité d'un prophète (ou d'un personnage mandaté par Dieu) pouvait être « prouvée » – entre autres – par la présence de signes extraordinaires, ou miracles, accompagnant la mission du prophète : la mer Rouge se fendant en deux ou l'eau jaillissant du rocher au désert [7] pour Moïse, la multiplication des pains [8] ou la guérison d'infirmités par Jésus, etc. Dans leur réponse, les théologiens musulmans cherchent donc à montrer que la mission de Mahomet est elle aussi accompagnée de « signes miraculeux ». Un point central de leur argumentation est que le miracle qui l'accompagne par excellence est le Coran. Cela rejoint la doctrine de « l'inimitabilité du Coran » (*i'jâz*), concept déjà présent en germe dans le texte coranique. Ce dernier met en scène des opposants qui se retrouvent « incapables » d'« apporter un Coran comme celui-ci », ce qui selon le texte prouverait l'origine divine du texte et la véracité de la mission de Mahomet, simple homme qui n'aurait pu « apporter un tel Coran » si celui-ci ne lui avait été révélé par Dieu. Les théologiens développent cette

[5] ZOUGGAR 2012.

[6] Ainsi le théologien chiite zaydite al-Hârûnî (m. 1020), a visiblement écrit un ouvrage sur le rôle du Prophète pour contester un autre mouvement chiite, l'ismaélisme (cf. LIKA 2017).

[7] Dans la Bible hébraïque et chrétienne, au *Livre des Nombres* 20, 10-11.

[8] Dans la Bible chrétienne, dans les quatre *Évangiles* : selon *Matthieu* 14, 13-21 et 15, 32 - 39 ; selon *Marc* 6, 30-44 et 8, 1-10 ; selon *Luc* 9, 10-17 ; selon *Jean* 6, 1-15.

doctrine, notamment en montrant la force rhétorique et stylistique du Coran (ainsi al-Bâqillânî (m. 1013)). Ils rapportent également un certain nombre d'autres miracles, dont la « scission de la lune » (cf. *infra*) ou encore le fait que Mahomet aurait nourri des foules, fait jaillir de l'eau de ses doigts, rendu aveugle des soldats ennemis, guéri un compagnon de la cécité, maudit des personnes qui s'en seraient trouvées malades, ou prédit des événements [9]. Des éléments de la nature (arbres, aliments) se seraient comportés de manière surnaturelle en sa présence [10]. On le voit, certaines de ces anecdotes répondent aux traditions juives et chrétiennes, ne serait-ce qu'à propos des miracles accompagnant Moïse et Jésus mentionnés *supra*.

On constate également cette concurrence avec les autres monothéismes à travers le genre des *qasas al-anbiyâ'*, « récits concernant les prophètes », qui rassemblent des informations, souvent extra-coraniques, sur les prophètes bibliques et de l'Arabie ancienne. Dans la logique coranique et islamique, la mission de Mahomet et des prophètes qui l'ont précédé est la même ; leurs missions (celles de Noé, de Moïse, de Jésus, ...) sont revisitées par le prototype coranique muhammadien de la mission prophétique (cf. *supra*), et participent en retour à la construction du personnage.

Un dogme qui prend forme peu à peu chez les théologiens est celui de la *'isma*, ou « impeccabilité » [11] du Prophète. De même celle de *khatm al-nubuwwa* : le « scellement de la prophétie » [12], qui instaure soit Mahomet comme le dernier des prophètes, soit comme le plus excellent, soit comme celui qui « confirme » les messages des prophètes antérieurs. La précellence de Mahomet vient au premier plan dans la croyance islamique, et ce, jusqu'à nos jours.

Rapports entre exégèse coranique et construction du personnage

Signalons aussi que l'exégèse coranique (*tafsîr*) voit dans la biographie de Mahomet – telle que façonnée par les hadiths et la *sîra* – le seul cadre contextuel « historique » qui permette l'interprétation des versets. Sont apparus des manuels de *asbâb al-nuzûl* (« circonstances/causes de la révélation du Coran ») [13] qui exposent, pour un certain nombre de versets, les circonstances de la vie de Mahomet qui auraient précédé ou causé la révélation de tel ou tel verset. L'exégèse coranique,

notamment l'exégèse à visée juridique, est en conséquence tributaire de la construction de la biographie de Mahomet. Et à l'inverse, la nécessité de donner du sens à des versets allusifs a stimulé l'imagination d'une explication « plausible » auquel le passage semble répondre, allant jusqu'à la spécification de ce qui est indéterminé (*ta'yîn al-mubham*) [14]. Les nécessités de l'exégèse ont ainsi contribué à la construction de la biographie du personnage.

Cela est encore plus saillant en ce qui concerne la doctrine de l'abrogation (*naskh*), développée pour les nécessités du droit : les juristes ont établi qu'un verset tenu pour révélé plus récemment qu'un autre abroge la portée juridique du plus ancien – un comportement ou une parole du Prophète, tirée du hadith et tenu pour plus récent, pouvant également, en fonction des courants, abroger la portée juridique d'un verset. La chronologie de la révélation du Coran, et donc de la vie du Prophète, s'est avérée cruciale pour le droit islamique, et donc pour les pratiques juridiques mais aussi rituelles et sociales.

Centralité du hadith dans les sciences islamiques

Dans les sciences islamiques prémodernes, presque tout « est hadith » ; il en est encore souvent ainsi l'orthodoxie sunnite d'aujourd'hui. En d'autres termes, l'anecdote concernant le Prophète ou un de ses pieux compagnons (voire d'un Imam dans le cadre du chiisme), donc un « hadith », a longtemps été l'unité de base de toute transmission d'information. Il existait un autre type d'unité d'information, qu'on appelait le « *khâbar* » (pluriel *akhbâr*) : il s'agit de toute anecdote qui ne concerne pas directement un personnage pieux (le Prophète etc.). Les *akhbâr* sont par exemple les anecdotes utilisées principalement par l'historiographie quand elle décrit l'histoire des califes, rois, guerriers, juges et autres personnages, et même les opinions des savants et pieux théologiens. La distinction n'est pas exactement entre profane et religieux, mais entre ce qui est relié à des personnages religieux des origines (même si cela semble un sujet profane) et ce qui ne l'est pas. Qui plus est, cette distinction entre *khâbar* et *hadîth* peut varier avec les contextes.

Or, dans les sciences islamiques, la plupart des traités, quel que soit le domaine du savoir religieux

[9] Cf. entre autres AL-GHAZÂLÎ 2013, p. 58-64.

[10] Cf. entre autres AL-GHAZÂLÎ 2013, p. 58-64.

[11] Cf. ZOUGGAR 2011.

[12] Cf. SANGARÉ 2018.

[13] Par exemple celui de AL-SUYÛTÎ (m. 1505).

[14] RIPPIN 1988, p. 6 ; cf. DONNER, p. 51.

(exégèse, droit, science des variantes de lecture du Coran (*qirâ'ât*), théologie, mystique, etc.) voire profane (historiographie, philologie, grammaire, littérature et bonnes mœurs (*adab*), etc.) ne sont souvent qu'une compilation choisie de traditions, c'est-à-dire de d'un mélange de hadiths, de *akhbâr*, – en plus des citations coraniques et parfois, de poésie antéislamique. Ainsi, le personnage construit de Mahomet se trouve fort présent dans l'ensemble des sciences religieuses islamiques, et dans une mesure importante dans d'autres domaines notamment linguistiques et littéraires – voire même en diététique, médecine, ésotérisme, etc.

SACRALITÉ DE MAHOMET

La formule de la profession de foi islamique, ou *shahâda*, énonce, juste après l'affirmation de l'unicité de Dieu (*Lâ illâh illa -llâh*), que « Mahomet est l'Envoyé de Dieu » (*Muhammad rasûl Allâh*). Le Prophète, tout comme le Coran, ne saurait être vu négativement. Tel est, au fond, le dogme islamique le plus essentiel, car, même si Dieu non plus ne saurait être vu négativement, les attaques polémiques contre Dieu sont probablement moins ressenties comme adressées spécifiquement à l'identité musulmane ; c'est ainsi que le Prophète et le Coran apparaissent de fait comme les deux éléments « sensibles », et essentiels, du credo de la religion islamique. Le texte coranique semble donner à Mahomet un statut à la fois explicitement égal et implicitement supérieur aux autres hommes et autres prophètes. C'est pourquoi l'affirmation que les musulmans considèrent le personnage de Mahomet comme sacré est, dans la formulation du dogme, contrebalancée par l'idée qu'il ne convient pas « de faire de différence entre les messagers », parce que cela est affirmé dans le Coran [15] et parce que l'argumentation coranique en défense du rôle prophétique de Mahomet passe par l'affirmation qu'il n'est qu'un homme comme les autres : fragiliser cette idée serait fragiliser ce rôle [16].

Mais cette affirmation n'a pas empêché de nombreux théologiens orthodoxes d'affirmer la suprématie de Mahomet [17], et cette suprématie de se répandre amplement : de fait, le dogme islamique majoritaire fait de Mahomet un personnage dont il semble interdit, dans la majorité des contextes, depuis des siècles, de dire quelque chose de négatif. En contexte musulman, non seulement le personnage est loué et

sa critique réprouvée, mais bien plus, l'attitude que l'on adopte à son sujet est généralement considérée comme un critère de droiture. Al-Ghazâlî (m. 1111), un des théologiens médiévaux les plus reconnus par l'orthodoxie sunnite, n'affirme-t-il pas, dans sa recherche d'une définition officielle de ce qu'est le « refus de l'islam », que « l'incroyance (*kufr*), c'est traiter de mensonge le messager (Mahomet) au sujet de quelque chose qu'il a révélé » [18] ? La frontière est nette : qui déclare que Mahomet dit vrai en ce qu'il transmet du Coran est un croyant, et est dans la vérité ; et qui déclare que Mahomet ne dit pas la vérité à ce sujet est un incroyant, impie, et est dans l'erreur. Le statut que l'on donne à Mahomet est donc non seulement le critère de distinction entre appartenance et non-appartenance à l'islam, mais également entre vérité et erreur.

De manière générale, en contexte musulman religieux, la force des marques de respect et de dévotion envers Mahomet, ainsi que des croyances à son sujet, n'ont d'égal que la force du rejet de toute description ou critique négatives du personnage.

D'AUTRES CONSTRUCTIONS DU PERSONNAGE AU SEIN DE L'ISLAM

Le Mahomet de l'orthodoxie sunnite n'est cependant pas celui de tous. Le chiisme, tout en respectant le Prophète, accorde à d'autres personnages un rôle tout aussi important ('Alî, les Imams). Parmi les différentes conceptions répandues en fonction des divers courants du chiisme, une des théories est que chaque prophète aurait été accompagné d'un autre personnage, l'« Imam » : le prophète ayant pour mission d'annoncer directement le message de Dieu (la révélation) tandis que son compagnon (ainsi 'Alî pour Mahomet, Aaron pour Moïse, Simon-Pierre pour Jésus, etc.) ayant pour mission d'enseigner le sens caché (*bâtin*) qui se trouve dans la révélation apportée par le prophète. Ce qui conditionne l'accès à la connaissance du divin : le message prophétique seul ne suffit plus, l'interprétation de l'Imam est nécessaire [19].

Par ailleurs, certains penseurs du monde musulman ont – ou ont eu – une autre vision du rôle de Mahomet. Lors des premiers siècles de l'islam, la thèse du « Coran créé » soutenue notamment des mu'tazilites – adeptes de la théologie spéculative –, déclare que le Coran, tout en étant inspiré par Dieu, est formulé par Mahomet

[15] « Nous ne faisons pas de différence entre Ses envoyés-prophètes. » Q2, 285c.

[16] Cf. entre autres URVOY 2006, p. 54-55 ; BOISLIVEAU 2014, p. 301-355.

[17] Par exemple IBN AL-JAWZÎ (m. 1202), cf. NAGEL 2012, p. 256.

[18] AL-GHAZÂLÎ 2010, p. 38-39.

[19] AMIR-MOEZZI & JAMBET 2004.

lui-même dans le langage de son époque. Elle s'est opposée à la thèse du « Coran incréé » qui a finalement triomphé. De même, la doctrine ismaélienne – l'ismaélisme étant une branche du chiisme – considère inconcevable que Dieu s'exprime dans une langue humaine – ainsi l'arabe – : cet anthropomorphisme serait alors incompatible avec la transcendance absolue de Dieu. La doctrine ismaélienne considère ainsi que Mahomet a rédigé le Coran grâce à ses facultés imaginatives de prophète, et que le Coran n'est pas éternel [20].

Reprenant les thèses mu'tazilites du « Coran créé », le penseur égyptien Nasr Hâmid Abû Zayd (1943-2010) a souligné la nécessité de repenser les injonctions coraniques en fonction du contexte historique [21]. L'auteur iranien Abdulkarim Soroush [22] (né en 1945), affirme que le Coran est créé par Mahomet tout en étant créé par Dieu : il donne à Mahomet un rôle actif dans la formulation du texte coranique, modifiant ainsi l'image du personnage. Cependant il semble rester sur la ligne orthodoxe de la présentation de Mahomet comme un homme parfait et exemplaire [23] ; il pense toutefois que celui-ci n'avait pas une connaissance scientifique ou historique hors du commun ni hors de son époque [24].

LE PERSONNAGE DE MAHOMET CONSTRUIT HORS DE L'ISLAM

Le personnage de Mahomet n'a pas été construit seulement au sein de l'islam : les civilisations voisines, observant l'expansion des États musulmans et de la religion islamique, ont développé elles aussi une image du personnage, diverse selon les époques et les contextes, pour se donner leurs propres explications de ces événements. Dans le cadre de la sempiternelle concurrence entre le christianisme et l'islam, comme entre celle entre le judaïsme et l'islam, Mahomet a été décrit comme un faux-prophète : la proximité évidente du cadre conceptuel du Coran et de celui de la Bible, assortie d'une condamnation sans appel d'une partie substantielle des dogmes et pratiques du judaïsme et du christianisme, a engendré tensions, répliques et concurrence. À une époque où il était habituel que les pouvoirs politiques mêlent des éléments religieux

à des rhétoriques relativement simplistes, les textes polémiques médiévaux défendant le christianisme et condamnant l'islam ont contribué à l'image, souvent fortement négative, du personnage dans l'imaginaire occidental.

Ensuite, à l'époque moderne, des lettrés de l'Occident utilisent le personnage de Mahomet, encore lointain et peu connu, donc « exotique »,

« pour exercer une critique voilée de [leur] propre société, pour opposer [à leur société] une utopie lointaine, pour obtenir licence de décrire la conduite considérée comme choquante dans [leur] propre domaine culturel ou pour prendre comme thème le conflit entre génie et faiblesse humaine » [25].

Ainsi la tragédie de Voltaire, le *Fanatisme ou Mahomet le Prophète*, fut interdite par la censure après trois représentations (1742) parce que l'Église se savait en réalité visée par la critique que Voltaire adressait en apparence à Mahomet [26]. Ce n'est donc pas nécessairement Mahomet qui est visé par ces textes, même s'ils concourent en retour, de fait, à la construction d'une image négative.

Plus tard, suite au développement de la science historique contemporaine, des historiens occidentaux ont rédigé des biographies du Prophète [27], en restant souvent tributaires des sources musulmanes tout en ne considérant pas la révélation comme une réalité mais plutôt comme une inspiration, des hallucinations involontaires ou l'expression d'un génie créatif.

CONSÉQUENCES VISIBLES DE CES CONSTRUCTIONS

À côté de cet imaginaire négatif ou indifférent de la part des sociétés voisines des pays d'islam, on constate donc l'omniprésence, au sein des populations musulmanes de tout lieu et de toute condition sociale, d'une extrême sacralité du personnage de Mahomet. Les constructions du personnage ont des conséquences multiples et larges au sein des populations de civilisation musulmane : dogmes, règles

[20] DE SMET 2014.

[21] ABÛ ZAYD 1990.

[22] HOEBINK 2009; HASHAS 2014.

[23] HASHAS 2014, p. 155.

[24] « I do not think the Prophet spoke the 'language of his time' while knowing better himself. He actually believed the things he said. It was his own language and his own knowledge and I don't think that he knew more than the people around him about the earth, the universe

and the genetics of human beings. He did not possess the knowledge we have today. And that does not harm his prophethood because he was a prophet and not a scientist or a historian. » (interview de A. Soroush rapporté dans HOEBINK 2009.

[25] BUHL e.a. 2010. Cf. également TOLAN 2018.

[26] BUHL e.a. 2010.

[27] Par exemple WATT 1957 ; RODINSON 1961 ; MIQUEL 1977, 1996.

juridiques, rites, pratiques sociales, pensée savante, pensée populaire, engagement politique, etc.

PRATIQUES DÉVOTIONNELLES COURANTES ET PRATIQUES MYSTIQUES

L'exemplarité du Prophète a très tôt été incarnée dans les pratiques soufies (mystiques) : l'ascète ou l'aspirant à une voie soufie suit son chemin spirituel avant tout en imitant Mahomet et en répétant des poèmes ou expressions à sa louange à côté de celle de Dieu, ou des versets coraniques. Les traités et pratiques du soufisme ont souvent donné à la figure du Prophète des dimensions mystiques surnaturelles. Devenu intermédiaire entre Dieu et les hommes, celui-ci intercèderait pour les croyants au Jour du Jugement. Selon le concept de « lumière muhammadienne », Mahomet serait d'une « nature primordiale », au centre de l'univers, et aurait existé avant Adam, sous forme de « lumière ». De même, le concept de « l'Homme parfait » ou « Homme universel » (*al-insân al-kâmil*) participe de la construction d'un Mahomet mystique, universel, surnaturel.

« L'AMOUR ENVERS LE PROPHÈTE »

Cependant, il n'est pas besoin d'être ascète ni aspirant soufi pour développer un attachement fort au personnage de Mahomet. Nombre de croyants n'envisagent pas leur attachement à la foi musulmane autrement qu'à travers l'imitation du Prophète et le développement d'un « amour » pour lui. Une littérature à la fois populaire et savante chante les mérites du Prophète, ainsi que ses traits de caractères et ses traits physiques. Voir la ville où il a vécu, être « comme un chien à sa porte », par exemple [28], comptent parmi les souhaits exprimés par poètes et chantres. Un certain culte des reliques (barbe, cheveux, sandales, coupe, manteau, épée, etc.) [29] s'est diffusé. La vision du Prophète lors du sommeil est souvent relatée. Sa personnalité a également profondément influencé les productions littéraires, notamment l'*adab* (« bon comportement », « belles lettres »).

Cet engouement pour le Prophète et un certain nombre de pratiques sont également partagés par

les franges non-mystiques de l'islam. Par exemple, l'idée d'aniconisme, qui imposerait de ne pas représenter des personnes, et notamment Mahomet, par des images, est très répandue – même si certaines productions artistiques et religieuses de l'islam l'ont, de fait, représenté [30] –, pour faire suite au dogme coranique de refus de l'idolâtrie. Les mouvements rigoristes de l'islam alimentent cet aniconisme, mais leur manière de considérer le Prophète comme quelqu'un qui ne doit pas être critiqué ni dépeint négativement est la même que celle des courants mystiques.

CES CONSÉQUENCES DANS L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

Il serait faux de croire que la construction du personnage de Mahomet s'est achevée à une période prémoderne. Certes, il semble que la trame de sa vie reconstruite, avec ses anecdotes marquantes, se soit figée dans un scénario maintes fois répété et non-révisable. Mais la teneur de ces événements, leur valeur, le sens qu'on leur attribue, n'ont cessé d'évoluer et sont aujourd'hui en pleine mutation.

Le genre biographique (*sîra*) a perduré jusqu'à nos jours, repris par exemple par des romanciers du xx^e s. ou encore des intellectuels musulmans qui en publient des versions vulgarisées, réduites et adaptées. Par exemple, sous le pseudonyme « Mahmoud Hussein », deux Égyptiens « laïcs » ont publié une version, adaptée au public occidental contemporain, de la vie du Prophète, en ayant, précisent-ils, « supprimé certains épisodes qui leur ont paru manifestement invraisemblables » et en ayant « minimisé certains autres » [31]. Il en est de même pour le petit ouvrage biographique de Wahib Atallah, *Mahomet*, ou encore pour celui de Tariq Ramadan, *Muhammad - Vie du Prophète*, clairement adaptés à des conceptions contemporaines. Les autres médias modernes d'expression ne sont pas en reste. La vision de Mahomet de nombre des musulmans aujourd'hui semble devoir beaucoup au film *al-Risâla* (*The Message* en version anglaise) sorti en 1976 [32], – visible gratuitement sur

[28] SCHIMMEL, cf. BUHL e.a. 2010.

[29] PATRIZI, 2014.

[30] Cf. notamment NAEF 2004, 2015.

[31] HUSSEIN 2005, p. 29.

[32] Film de Mustafâ 'Akkâd (Moustapha Al Akkad), réalisateur américain d'origine syrienne. Selon Wikipédia, le film fut tourné à la fois en arabe et en anglais avec des acteurs différents, respectant l'idée islamique d'aniconisme concernant Mahomet (qui n'est jamais montré

directement dans le film). Il aurait été validé sur le plan dogmatique par les savants de l'université islamique d'al-Azhar (Le Caire) mais sa sortie aurait cependant suscité certains remous (dont une prise d'otages aux États-Unis) de la part de milieux islamiques se plaignant notamment que certains acteurs n'étaient pas musulmans, et serait encore à présent censuré en certains pays. Wikipédia, pages « Le Message (film) » et « Moustapha Akkad » en français, « The Message (1976 film) » en anglais, « *al-ri-sâla* (film) » en arabe, consultées le 23 août 2018.

divers sites Internet – et à des émissions et sermons sur des chaînes télévisées et sites web islamiques, probablement plus qu'à la lecture directe de textes arabes médiévaux tels la *Sîra* d'Ibn Hishâm.

De même, les pratiques rituelles et dévotionnelles mentionnées ci-dessus, dans le cadre du soufisme, sont loin d'avoir disparu. On ne compte plus les confréries, locales ou internationales au sein desquelles, de nos jours, Mahomet est constamment loué, révééré, chanté, considéré comme « l'aimé » par les adeptes, lors de séances collectives ou personnelles de récitations de prières et de poèmes à sa gloire, parallèlement à la gloire de Dieu lui-même et à la gloire de saints soufis (*awliyâ'*).

L'exemplarité du Prophète est partagée avec des courants totalement opposés au soufisme : les courants rigoristes, notamment le wahhabisme, qui sont par ailleurs à l'origine d'actions violentes comme la destruction de mausolées ou lieux de culte en lien avec des saints. Ces actions de destruction pourraient parfois viser des lieux de dévotion au Prophète lui-même, là où il a vécu en Arabie [33]. Car – mis à part d'autres raisons d'ordre économique – c'est la manière de la dévotion au Prophète qu'ils désapprouvent, y voyant une forme d'associationnisme (associer à Dieu un autre dieu lors du culte), le crime le plus fortement dénoncé par le Coran. Mais pour les adeptes de ces courants rigoristes, Mahomet n'en est pas moins l'exemple le plus parfait du croyant : ils lui portent également un respect sacralisant sans bornes, faisant de lui la source mais aussi le porte-drapeau de leurs idées.

Ces courants en effet se situent dans le mouvement plus large et multiforme du salafisme, mouvement large prônant le retour à un prétendu islam des origines, « pur », idéalisé, qui se traduit souvent par une imitation directe de ce qui est tenu pour être le mode de vie du Prophète : djellaba, barbe, etc. mais aussi piété, patience, formules, etc. Cette imitation rejoint d'ailleurs une imitation générale du Prophète en islam sunnite, imitation répandue largement, qui consiste par exemple à prononcer dans telle ou telle circonstance quotidienne telle ou telle formule que le Prophète aurait dite : telle formule avant le repas, telle formule en montant dans sa voiture (le Prophète l'aurait prononcée en montant sur son cheval), manger d'abord tel aliment, etc. mais aussi à faire preuve de bonté, de patience et de confiance en Dieu.

Or, cette sacralité du personnage semble s'être exacerbée devant certaines situations politiques et en lien avec la mondialisation. En témoigne l'épisode des caricatures de Mahomet, en 2006, lorsque des journaux danois puis divers autres journaux occidentaux publient – selon leurs habitudes satiriques

– des caricatures de Mahomet, certaines établissant un lien entre le personnage et la violence des kamikazes islamistes. Cependant il semble que ce ne soit pas d'abord ce lien qui ait engendré la forte mobilisation des masses et des élites musulmanes à travers le monde : est-ce, comme on l'a souvent estimé, le simple fait que le Prophète ait été représenté sous forme d'image, ou bien est-ce le fait qu'il ait été critiqué et considéré comme insulté ? [34] Les violences qui ont suivi ont engendré la mort de nombre de victimes, y compris après une longue période – ainsi les journalistes de Charlie Hebdo, à Paris en 2015, mais aussi des personnes non concernées mortes dans des émeutes en divers pays. Force est de constater que dans ce cas, la sacralité du Prophète est à l'image d'un simple bouton sur lequel dictateurs, États autoritaires, groupes violents, et autres hommes de pouvoir peuvent appuyer facilement s'ils souhaitent déclencher une vaste vindicte populaire dont les franges extrêmes sont incontrôlables. Un article de foi – qui certes affirme la supériorité d'un être et d'une idée, mais pourquoi serait-ce une raison pour l'imposer à l'humanité entière par la force ? – est utilisé à des fins politiques, pour détourner l'attention d'autres problèmes, et sans aucune considération pour la diversité des contextes culturels.

Le jeune islamiste radicalisé des banlieues françaises qui croit imiter le Prophète en prenant les armes a lui aussi sa vision de Mahomet découlant de l'orthodoxie. Mais elle a été poussée à l'extrême, décontextualisée, et détournée de son objectif confessionnel, spirituel ou ritualiste par des thèses totalisantes et manipulatrices. Par zèle, il se croit revêtu d'une mission à propos du Prophète, une mission qui consiste à imposer et sinon à punir par la violence [35].

Comme chacun sait, le cas de cet islamiste est comme l'arbre qui tombe, qui fait plus de bruit que toute la forêt qui pousse : nombre de croyants musulmans ordinaires, vivant au sein de la société française comme ailleurs, ont eux-aussi une vision du personnage de Mahomet héritée de la construction orthodoxe majoritaire et sont non-violents. Cependant, dans certaines sociétés, nombre de ces croyants ordinaires

[33] PATRIZI 2019 ; SARDAR 2014.

[34] Au sujet de la question de l'image, cf. NAEF 2004, 2015.

[35] Ainsi un des frères Kouachi : sortant des locaux du journal satirique Charlie Hebdo où ils venaient d'assassiner des journalistes et personnels du journal qui avait, une dizaine d'années auparavant, publié des caricatures de Mahomet, s'écrit-il : « Nous avons vengé le Prophète ! ».

pourraient, on l'a vu, se mobiliser (manifestations, rhétoriques, etc.) s'ils constatent que la sacralité dont ils entourent le Prophète n'est pas partagée par tous. Peut-être qu'une des clefs pour garantir la non-violence à ce sujet serait que les lieux de pouvoir (États, milieux religieux et médias de tous bords etc.) procèdent (ou procèdent davantage) d'une part à la promotion de l'idée que ce n'est pas parce qu'on adhère fortement à une vérité qu'on doit l'imposer aux autres, et d'autre part à des efforts d'explication et de mise en contexte des prises de positions d'autrui, dans un monde où la globalisation stimule nécessairement les malentendus.

À LA RECHERCHE DU MAHOMET HISTORIQUE

D'une manière semblable à la recherche du « Jésus historique » comme différent du « Jésus du christianisme » – le Jésus appréhendé dans la foi par les chrétiens ou décrit par les théologies chrétiennes –, il est possible de se lancer à la recherche du « Mahomet historique », différent, donc, du « Mahomet de l'islam ». Cependant, la nature des sources rend cette quête difficile :

« D'un côté il n'est pas possible d'écrire une biographie historique du Prophète sans être accusé de faire un usage non critique des sources ; tandis que, de l'autre côté, lorsqu'on fait un usage critique des sources, il est simplement impossible d'écrire une telle biographie. » [36]

SOURCES RELIGIEUSES ISLAMIQUES

De fait, l'immense majorité des sources à notre disposition sont des sources religieuses, à visée edificatrice : Mahomet y est présenté sous un jour quasi-unanimement positif. La problématique des sources sur le « Mahomet historique » recoupe celle des sources sur les débuts de l'islam [37] liée à cette dimension apologétique rétroactive. La recherche va donc s'exercer à travers la prise en considération de ces différentes

constructions du personnage, ainsi qu'à travers la prise en compte des dogmes qui orientent les travaux – y compris contemporains –, et à travers l'effort incessant de distinction entre personnage historique et personnage reconstruit, idéal et idéalisé, utilisé notamment sur le plan religieux mais aussi politique.

Vers la fin des années 1970, ont été publiés plusieurs ouvrages universitaires qualifiés de « sceptiques » : *Qur'anic Studies* (1977) et *The Sectarian Milieu* (1978) par John Wansbrough, et *Hagarism* (1977) par Michael Cook et Patricia Crone. Ces ouvrages, parfois trop radicaux, ont eu le mérite de « douter » systématiquement de toute source. Depuis, les universitaires se situent plus ou moins loin de ces thèses, mais le doute a permis, d'une part, de stimuler la recherche d'autres sources (soit des sources exogènes, soit des sources non impliquées directement dans l'écriture de l'histoire ou de dogmes : les documents de la pratique), et d'autre part, d'obliger à réfléchir à de nouvelles méthodes pour tirer des éléments historiques des sources au-delà de leur parti-pris religieux ou apologétique. Ce n'est pas parce qu'une source est idéologiquement orientée – d'ailleurs quasiment toutes les sources le sont, quelle que soit leur aire culturelle de provenance – qu'elle ne constitue pas, d'une autre manière, un témoignage historique : non pas nécessairement par ce qu'elle dit, mais par la manière dont elle le dit, par le profil de ses auteurs et de ses destinataires qu'elle laisse paraître, par les priorités ou les visions du monde qui semblent être celles de ces derniers.

AUTRES SOURCES ISLAMIQUES

Les documents de la pratique des premiers siècles de l'islam parvenus jusqu'à nous sont rares. De nombreux « graffiti » ont été retrouvés, dont un nombre important sont constitués de formules coraniques ou proches du texte coranique, mais il est difficile de les dater [38]. Les papyrus sont plus nombreux, notamment en Égypte où ils se sont conservés grâce à la sécheresse du climat. Parmi eux, on note le célèbre papyrus gréco-arabe égyptien daté de l'an 22 de l'hégire (643) qui est un reçu pour l'achat de 65 moutons pour l'armée arabo-islamique qui occupait alors l'Égypte [39].

SOURCES NON ISLAMIQUES

Quant aux sources ne relevant pas du cadre islamique, elles sont, au départ, peu disertes sur le personnage de Mahomet. Une des premières sources à le mentionner est une courte notice en syriaque écrite vers 640 par Thomas le Presbytre, prêtre de la région de la Djézireh (nord-est de la Syrie) qui indique simplement que « les Arabes de Mhmt [Muhammad] » ont battu les Byzantins

[36] MOTZKI 2000, p. xiv ; trad. de ce passage par A.-L. DE PRÉMARE 2002, p. 30. Cf. également DONNER 2010, p. 50-53.

[37] Pour un état des lieux de la recherche historique universitaire sur les débuts de l'islam, cf. MICHEAU 2012.

[38] IMBERT 2011, p. 72.

[39] MICHEAU 2012, p. 150-151 ; papyrus SB VI 9576 – cf. SIJPESTEIJN 2007, p. 446.

à l'est de Gaza [en Palestine] en 634 puis ont envahi la région [40]. De même, la *Doctrina Jacobi*, un texte apologétique chrétien écrit en grec entre 634 et 640 à Carthage dans la province byzantine d'Afrique, qui rapporte que des juifs se seraient réjouis de l'arrivée d'un prophète apparu avec les Saracènes [les Arabes] tandis que d'autres, notamment des chrétiens, disaient que c'était un faux prophète car il venait armé avec « épée et char de guerre » [41]. Ainsi, outre leur rareté, ces sources externes quasi-contemporaines de la vie de Mahomet ont souvent, à l'exemple de la *Doctrina Jacobi*, une dimension polémique.

UN ISLAM PRIMITIF SANS MAHOMET, OU INITIALEMENT PEU CENTRÉ SUR LUI ?

Ajoutons encore un élément. La profession de foi islamique, ou *shahâda*, « Il n'y a de Dieu que Dieu et Mahomet est l'envoyé [prophète] de Dieu », est devenue par excellence la marque de ce qui est islamique. Or, à la date d'aujourd'hui, aucune source de la pratique (pièces de monnaie, papyrus, inscriptions) [42] que l'on ait découverte datant des cinquante premières années suivant la mort de Mahomet ne contient la seconde partie de la formule. La plus ancienne inscription trouvée à ce jour à porter la phrase « Mahomet est l'envoyé de Dieu » est une monnaie frappée à Bishapur, en Perse, a priori dans les années 685-687 [43]. Cette absence interroge. Mahomet a-t-il été véritablement présent dans l'islam des commencements ? [44] Ou bien est-elle due au hasard des sources parvenues jusqu'à nous, ou par exemple, à l'inutilité d'enregistrer dans les sources un élément évident ? Son importance se serait-elle développée uniquement sous le califat de 'Abd al-Malik, le puissant calife omeyyade (qui règne de 685 à 705),

[40] DE PRÉMARE 2002, p. 148-150.

[41] DE PRÉMARE 2002, p. 131, 146-148, 385-386.

[42] MICHEAU 2012, p. 201-2014 ; IMBERT 2011, p. 72.

[43] DONNER 2010, p. 205.

[44] Ainsi la thèse de Nevo et Koren dans les années 1990, cf. NEVO & KOREN 2003, largement contestée, cf. MICHEAU 2012, p. 200-204.

[45] Cf. HOYLAND 2006, p. 397, mentionné par MICHEAU 2012, p. 203. Cf. DONNER 2010.

[46] Q54, 1-3 ; traduction D. MASSON.

[47] Q75, 6b-10.

[48] Après avoir apporté les ultimes corrections à cet article, nous avons découvert l'existence d'un article sur ce sujet, que nous conseillons pour qui souhaite approfondir l'étude de l'exégèse contemporaine du verset concernant la scission de la lune : GÖRKE, 2010, faisant référence à la thèse de SCHOLLER, 2004.

lequel est fortement suspecté par les historiens, de nombreux indices à l'appui, d'avoir également modifié et standardisé le texte coranique ? L'enjeu aurait-il été, pour le nouvel empire montant, de se distinguer plus nettement du christianisme et du judaïsme et d'établir clairement la ligne islamique à suivre, face à la prolifération des rébellions des mouvements sectaires [45] ? Ainsi, beaucoup reste à faire dans l'enquête historique sur les débuts de l'islam et la vie de Mahomet.

UN EXEMPLE DE L'ÉVOLUTION D'UN ÉPISODE DE LA VIE DE MAHOMET : « LA SCISSION DE LA LUNE ».

Regardons à la loupe un épisode des narrations concernant Mahomet. Nous l'avons vu, la théologie islamique s'est employée à prouver, face aux accusations juives et chrétiennes, qu'il était un véritable prophète, et ce notamment en affirmant que des miracles avaient accompagné sa prédication. L'un des miracles les plus souvent signalés, tant par ces théologiens médiévaux que dans l'imaginaire populaire depuis lors, est celui de « la lune fendue ». Tout part du texte coranique :

« (1) L'Heure approche et la lune se fend !

(2) S'ils voient un Signe, ils s'en écartent en disant : « C'est une magie continue ! ».

(3) Ils crient au mensonge ; ils suivent leurs passions ; mais tout décret est immuable. » [46]

Traditionnellement, on considère que le contexte de cette sourate lie la « fente » de la lune (verset 1) aux « signes » auxquels les impies ne prêtent pas attention (verset 2) ; ils en seront punis. Ce n'est toutefois pas une évidence : les versets 1 et 2 peuvent ne pas avoir de lien entre eux. Si le lien est avéré, la présence de signes auxquels les impies sont inattentifs est plus précisément liée à un contexte eschatologique, comme dans cet autre passage mentionnant la lune :

« Quand donc viendra le Jour de la résurrection ? (...) Lorsque la lune disparaîtra, lorsque le soleil et la lune seront réunis ! Ce Jour-là, l'homme dira : "Où fuir ?" » [47]

Ainsi, la fente de la lune est a priori dans le Coran un des signes de l'imminence de la fin des temps.

Considérons la discipline du *tafsîr* (commentaire coranique) : on y distingue une certaine évolution de l'interprétation de ce passage [48]. Un des plus anciens commentaires attestés et parvenus jusqu'à nous, celui

de Muqâtil bin Sulaymân (m. 767 apr. J.C., soit 145 ans après Mahomet) [49], paraphrase ainsi le passage coranique (que nous mettons ici en italique) :

« *L'Heure approche c'est-à-dire [le Jour de] la Résurrection, et parmi les signes de cela on trouve : la venue du Prophète – que Dieu le bénisse et le salue –, la fumée, et la scission de la lune.* »

Muqâtil reprend bien le contexte eschatologique présent dans le Coran : la fente de la lune est un signe de l'imminence de l'Heure, tout comme la venue de Mahomet et la présence de la fumée (cf. sourate *al-Dukhân* (Q44), où cette « fumée » eschatologique est mentionnée). Mais il ajoute :

« En effet, les dénégateurs de La Mecque ont demandé au Prophète – que Dieu le bénisse et le salue – qu'il leur fasse voir un signe miraculeux, alors [Dieu] scinda la lune en deux moitiés, et ils dirent : « Ceci est une œuvre de magie ! ». Dieu Très-Haut dit : *et la lune se fend ! et S'ils voient un Signe, ils s'en écartent en disant : « c'est une magie continue ! »* c'est-à-dire magie qui passe, puis, après cela, [Dieu] réunit [les deux moitiés de] la lune. Et Dieu Très-Haut dit : *Et ils traitèrent de mensonge le signe miraculeux, c'est-à-dire [ce qui vient d'arriver à] la lune, et [dirent] que cela ne provenait pas de Dieu et ils suivirent leurs passions.* » [50]

Ici, l'idée eschatologique est estompée au profit de l'aspect « probant » de l'événement : la lune s'est scindée pour prouver aux dénégateurs que Mahomet n'est pas un menteur, mais bien un prophète envoyé par Dieu. On note que les dénégateurs en question sont dits « mecquois » – l'anecdote est, de ce fait, située dans un lieu géographique donné, et à une période donnée de la vie de Mahomet, entre 610 et 622. Il est même précisé que la lune se scinda « en deux moitiés » (*nisfayn*), alors que le Coran ne le précise pas. On passe de la fente de la lune à la scission en deux de celle-ci – et surtout, de l'expression d'une rhétorique religieuse eschatologique à un épisode de la vie de Mahomet.

On rejoint ici une tendance observée dans la pensée islamique dès les débuts de l'islam : l'atténuation progressive de l'idée d'imminence de la fin des temps. Cette idée est explicitement présente dans le texte coranique, mais, la fin des temps se faisant attendre, elle fut, dans la suite de la pensée islamique, amenée – même si elle réapparaît par moments avec force, y compris en islam contemporain – au profit de développements cherchant surtout à prouver la

véracité de l'islam et du message coranique face à des systèmes religieux concurrents. C'est une thèse qu'a défendue, avec les conceptions de son époque, un professeur de langue et littérature arabes du Collège de France du début du xx^e s., Paul Casanova :

« [la] mort [de Mohammed] infligeait un démenti absolu à sa doctrine fondamentale : cette doctrine (...) est que (...) Mohammed était le dernier prophète choisi par Dieu pour présider, conjointement avec le Messie revenu sur la terre à cet effet, à la fin du monde, à la résurrection universelle et au Jugement dernier. Lui mort, il fallait que l'union intime énoncée par le Prophète entre sa venue et la fin du monde fût dissimulée ou niée, sous peine d'anéantissement pour la nouvelle foi. » [51]

Cette thèse connaît à nouveau un certain succès chez les islamologues [52] ; Casanova y ajoutait la thèse du remaniement du Coran par les successeurs de Mahomet afin d'en atténuer toute mention de l'imminence de l'Heure.

Revenons à l'exégèse coranique (*tafsîr*) et notamment à l'œuvre d'al-Tabarî (m. 923 apr. J.C.), un des plus grands exégètes, qui compila les travaux antérieurs. Pour commenter le passage coranique en question, il cite trente-cinq traditions (hadiths, ou versions de hadiths) dans lesquelles des compagnons attestent que la lune s'est fendue. Un certain nombre de ces traditions précisent à nouveau que les dénégateurs mecquois demandaient un signe miraculeux et qu'ainsi, Mahomet leur montra la scission de la lune – « en deux moitiés », selon dix traditions. Sept de ces traditions indiquent qu'une des deux moitiés se serait placée derrière la montagne (certaines précisant que l'autre moitié se serait, elle, placée devant la montagne, avec le sommet de la montagne entre les deux) – comme pour attester que la lune se serait vraiment séparée en deux physiquement et qu'il ne se serait pas agi d'une simple « illusion d'optique ». Deux traditions indiquent que la lune s'est scindée « deux fois ». Une tradition placée en explication du verset 2a « Et s'ils voient un signe, ils s'écartent » indique très clairement que la scission de la lune est bien un signe miraculeux destiné à prouver la véracité

[49] Cf. GILLIOT 1991.

[50] MUQÂTIL B. SULAYMÂN, commentaire de Q54, 1-3, notre traduction.

[51] Cf. CASANOVA 1911, p. 8.

[52] Par exemple DONNER 2010, p. 79 ; SHOEMAKER 2012.

de la mission prophétique (*nubuwwa*) de Mahomet, c'est-à-dire de la véracité de « ce que [Mahomet] leur a apporté de la part de leur Seigneur ». Cependant, quatre autres traditions rapportées par al-Tabarî soulignent l'aspect eschatologique mentionné plus haut : la fente de la lune est bien l'un des signes de l'imminence de l'Heure. Probablement en raison du contexte dans lequel il écrit – celui d'une certaine concurrence avec juifs et chrétiens –, al-Tabarî met l'accent sur la scission de la lune comme preuve du rôle prophétique de Mahomet, et sur l'attitude des dénégateurs qui refusent de croire malgré l'évidence, plutôt que sur l'aspect eschatologique.

Les compilateurs de hadith et les théologiens semblent suivre les mêmes tendances que les exégètes. Ainsi le recueil canonique d'al-Bukhârî (m. 870) présente globalement le même type de traditions qu'al-Tabarî, avec en certaines la séparation claire de la lune en deux moitiés. Le *al-Shifâ' bi-ta'rîf huqûq al-mustafâ*, du Qadî 'Iyâd (m. 1148-1149), livre influent rassemblant la dogmatique à propos de Mahomet, et destiné à expliquer comment « guérir » celui qui doute du Prophète, en se remémorant ses qualités exceptionnelles [53], rapporte aussi la scission de la lune en deux parties.

Par la suite, il semble que la plupart des commentateurs aient répété les traditions rassemblées par les exégètes et les compilateurs de hadith les plus connus tels al-Tabarî et al-Bukhârî – ainsi Ibn Kathîr (m. 1373) dont le commentaire est largement répandu en islam sunnite contemporain. Il est transmis désormais que la lune s'est séparée en deux moitiés face aux dénégateurs mecquois de Mahomet, et ce, jusqu'à nos jours.

L'édition d'un commentaire plus ancien que celui de Muqâtil, mais moins attesté [54], montre aussi l'importance, dans la pensée musulmane contemporaine, de considérer le passage coranique Q54, 1-3 comme un miracle destiné aux dénégateurs de Mahomet. Il s'agit du commentaire de Mujâhid (m. 721 ou 722, soit 90 ans après Mahomet). En commentaire de Q54, 1-3, Mujâhid se contente de dire : « La lune s'est fendue alors que nous étions à La Mecque », que la magie « continue » signifie « magie qui passe ». L'éditeur du manuscrit de Mujâhid indique ici en note que la lune s'est scindée en deux parties – comme si le miracle d'une séparation en deux moitiés avait besoin d'être indiqué au lecteur [55]. Notons aussi au passage que le nom de la sourate à l'époque de Mujâhid semble être « Elle s'approche » (l'Heure) (*iqtarabat*), soulignant

l'imminence de la fin des temps ; c'est ensuite le titre « La lune » qui a prévalu, ce qui souligne plutôt l'épisode que nous étudions.

La *sîra* d'Ibn Hishâm (m. 830 ou 835) n'inclut pas l'épisode de la lune. Cependant une *sîra* plus tardive, celle d'Ibn Kathîr (m. 1373), qui est, nous l'avons vu, également exégète du Coran, le signale, toujours en lien avec même passage coranique, et insiste sur la scission de la lune en deux parties qui se séparent nettement. Il en est de même pour *al-Khasâ'is al-Kubrâ* – ouvrage dont l'objet est de décrire les qualités de Mahomet – d'al-Suyûtî (m. 1505).

La piété populaire n'est pas en reste au sujet de l'épisode de la scission de la lune. Ainsi la grande spécialiste du soufisme Annemarie Schimmel écrit-elle :

« *Inshaqqa l-qamar* « La Lune s'est fendue » (LIV, 1) constitue un sujet favori pour les poètes, surtout dans l'Inde, où même la conversion d'un roi nommé Farmâd, sur la côte de Konkan, est attribuée au fait qu'il avait vu comment la lune s'était fendue : après avoir compris que cet événement s'était produit cette nuit-même à La Mecque, il se convertit à l'Islam. Une miniature du XIX^e siècle de la cour hindoue de Kotah représente toujours ce miracle. » [56]

Par ailleurs, de nos jours, l'épisode est diffusé dans un nouveau cadre : celui de « l'inimitabilité scientifique » (*i'jâz 'ilmî*). L'ancienne idée d'« inimitabilité du Coran » élaborée à partir du texte coranique (cf. *supra*) a connu un nouveau développement à l'époque contemporaine : une inimitabilité dite « scientifique » – mais qui ne l'est absolument pas –, c'est-à-dire l'idée que le Coran contiendrait des énoncés de vérités scientifiques que les humains n'auraient découvertes qu'à l'époque contemporaine. La présence de ces énoncés scientifiques modernes dans le Coran prouverait que celui-ci proviendrait bien de Dieu et non pas d'un être humain. Mais cette logique ne fait justice ni au texte – qui ne contient pas d'énoncés de nature scientifique mais de nature littéraire, apologétique, religieuse – ni au message religieux qu'il contient – lier la validité de son contenu à des énoncés scientifiques qui naturellement évoluent semble contradictoire avec ce message-même –, ni à l'histoire des sciences. Cette nouvelle mobilisation du dogme de l'inimitabilité du Coran présente « l'avantage » de prétendre mettre les Occidentaux,

[53] NAGEL 2012, p. 270.

[54] GILLIOT 2014.

[55] MUJÂHID, p. 630.

[56] BUHL e.a. 2010.

vus comme créateurs de la science « scientifique » contemporaine, devant l'évidence de leurs propres découvertes « prouvant » la vérité du Coran et de la mission de Mahomet. Elle prend bien évidemment ses racines dans le contexte colonial et post-colonial de rivalité entre pays musulmans et Occident, dans la logique du réformisme islamique de la fin du XIX^e – début du XX^e s., et s'alimente d'une vision du monde qui oppose « monde musulman » et « monde occidental », au mépris de la réalité.

Dans ce cadre, l'épisode de la scission de la lune est un de ces énoncés coraniques vus comme « scientifiques ». En effet, il est déclaré que seuls les hommes du XX^e s., lorsqu'ils ont commencé à explorer l'espace, se seraient rendu compte que la lune avait effectivement une fissure – la NASA en premier lieu. Cela montrerait ce que disait le Coran était vrai, et que Mahomet ne pouvait l'avoir inventé ; bien plus, la fissure sur la lune serait la preuve que celle-ci se serait bien séparée en deux moitiés puis « recollée ». Cela est évidemment scientifiquement impossible : les hypothèses avancées par les scientifiques de la NASA à propos de cette fissure n'ont rien à voir avec une telle idée.

Mais le recours aux élucubrations de l'inimitabilité dite « scientifique » ne fait pas l'unanimité en islam, loin de là. Notamment, le recours à un épisode prodigieux, de l'ordre du merveilleux, n'est plus considéré comme utile si l'on cherche à prouver quelque chose auprès d'un public occidental – et de plus en plus, auprès d'un public mondial globalisé et « connecté ». Au contraire, ces éléments issus du merveilleux ne peuvent que les desservir. Les intellectuels musulmans d'Occident

le savent, et évitent, semble-t-il, de mentionner de tels éléments. Le « miracle de la lune » est, significativement, absent des biographies grand public de Mahomet écrites en français par Tariq Ramadan, Wahib Atallah ou encore Mahmoud Hussein, même si cela peut s'expliquer par son absence de leur modèle, la *sîra* d'Ibn Hishâm – sachant que les auteurs écrivant sous le pseudonyme « Mahmoud Hussein » se sont également appuyés sur d'autres ouvrages classiques de la tradition islamique. Ce faisant, ces intellectuels participent eux-mêmes à la poursuite de la construction du personnage de Mahomet : un personnage dont la mission prophétique reçue de Dieu n'est plus prouvée par la présence de surnaturel accompagnant son action, mais par l'adéquation entre la forme de son action et les standards actuels de ce qui est valorisé aujourd'hui : modernité, développement personnel, respect des droits de l'homme, voire de la femme, rejet de la violence physique sauf en cas de légitime défense, respect de la nature, etc.

Ces intellectuels et leurs pairs contribuent à former l'image de Mahomet tout autant que les adeptes de l'« inimitabilité scientifique du Coran » pour qui le surnaturel, associé, prétendent-ils, aux découvertes scientifiques contemporaines, est toujours preuve de la véracité de la mission du Prophète. Les moyens divergent, le but est le même : susciter l'adhésion du plus grand nombre à la véracité de la mission prophétique de Mahomet. La construction, diverse et plurielle, du personnage, – avec ou sans « scission de la lune » – et l'adhésion suscitée ont encore de longs jours devant elles. ■

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Al-qur'ân ; Le Coran, 1967, traduit et annoté par MASSON, Denise, Paris, 2 vol.

ABÛ ZAYD, Nasr Hâmid, 1990, *Mafhûm al-naşş: Dirâsa fî 'ulûm al-Qur'ân*, (5^e édition Beyrouth 2000).

ATALLAH, Wahib, 2005, *Mahomet. Un homme, un destin*, Gollion.

AL-BUKHÂRÎ [m. 870], *Sahîh*.

AL-GHAZÂLÎ, Abû Hâmid [m. 1111], 2010, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, Paris, édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha HOGGA. [chapitre de *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*].

AL-GHAZÂLÎ, Abû Hâmid [m. 1111], 2013, *Comportements et traits de caractères [sic] du Prophète – Kiyâb al-ma'îsha wa akhlâq al-nubuwwa*, traduit et annoté par Hassan BOUTALEB. [chapitre de *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*].

HUSSEIN, Mahmoud [pseudonyme], 2005, *Al-Sîra. Le prophète de l'islam raconté par ses compagnons*, Paris.
IBN HISHÂM [m. 830 ou 835], *Sîra*.
IBN KATHÎR [m. 1373], *Sîra*.
'IYÂD AL-YAHSUBÎ, Abû Fadl [m. 1148-1149], *al-Shifâ' bi-ta'rîf huqûq al-mustafâ*.
MUJÂHID B. JABR, Abû al-Hajjâj [m. 721 ou 722], *Tafsîr*.
MUQÂTIL B. SULAYMÂN [m. 767], *Tafsîr*.
RAMADAN, Tariq, 2006, *Muhammad. Vie du Prophète. Les enseignements spirituels et contemporains*, Paris.
AL-SUYÛTÎ, Jalâl al-Dîn, [m. 1505], *al-Khasâ'is al-Kubrâ*.
AL-SUYÛTÎ, Jalâl al-Dîn, [m. 1505], *Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl*.
AL-TABARÎ, Ibn Jarîr [m. 923], *Tafsîr jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân*.
VOLTAIRE, 1736, *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète*.
Wikipédia, pages « Le Message (film) » et « Moustapha Akkad » en français, « The Message (1976 film) » en anglais, « *al-risâla (film)* » en arabe, consultées le 23 août 2018[en ligne].

ÉTUDES

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & KOHLBERG, Etan, 2008, *Revelation and Falsification: The Kitâb al-Qirâ'ât of Ahmad ibn Muhammad al-Sayyârî, Introduction, critical edition and notes*, Leyde.
AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & JAMBET, Christian, 2004, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris (nouvelle éd. 2015).
BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, 2014, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leyde.
BUHL, F., WELCH, A. T., SCHIMMEL, Annemarie, NOTH, A. & EHLERT, Trude, 2010 [1^e édition en ligne], « Muḥammad », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden.
BROCKOPP, Jonathan E., (éd.), 2010, *Cambridge Companion to Muhammad*, Cambridge.
CASANOVA, Paul, 1911, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris.
COOK, Michael, 1983, *Muhammad*, Oxford.
COOK, Michael & CRONE, Patricia, 1977, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge.
DE SMET, Daniel, 2014, in DE SMET, Daniel & Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (éds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, p. 231-268.
DONNER, Fred M., 2010, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts.
FITZPATRICK, Coeli & WALKER, Adam Hani (éds.), 2014, *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara.
GARDET, Louis et ANAWATI, M.-M., 1948, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris.
GILLIOT, Claude, 1991, « Muqâtil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *Journal Asiatique* 1-2, p. 39-92.
GILLIOT, Claude, 2003, « Narratives », *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 3, p. 516-528.
GILLIOT, Claude, 2014, « Mujâhid's Exegesis: Origins, Paths of Transmission and Development of a Meccan Exegetical Tradition in its Human, Spiritual and Theological Environment », in GÖRKE, Andreas & PINK, Johanna (éds.), *Tafsîr and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*, Londres, p. 63-111.
GÖRKE, Andreas (éd.), 2015, *Muhammad: Critical Concepts in Religious Studies*, New York.
GÖRKE, Andreas, 2010, « Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet », *Die Welt des Islams* 50, p. 60-116. GÖRKE fait référence à SCHOLLER, 2004.
HASHAS, Mohammed, 2014, « Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism », *Studia Islamica* 109, p. 147-173.
HOEBINK, Michel, 2009, « The Word of Mohammad; An Interview with Abdulkarim Soroush » in SOUROSH, Abdulkarim, *The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leyde, p. 271-275.
HOYLAND, Robert, 2006, « New Documentary Texts and the Early Islamic State », *BSOAS* 69, p. 395-416.
IMBERT, Frédéric, 2011, « L'islam des pierres : expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », *REMM* 129, [Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam, hommage à A.-L. De Prémare], p. 57-77.
JEFFERY, Arthur, 1926, « The Quest of the Historical Muhammad », *The Muslim World* 16, p. 327-348.
LIKA, Eva-Maria, 2017, *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismâ'îliyya. The Kitâb Ithbât nubuwat al-nabî by the Zaydi al-Mu'ayyad bi-Ilâh al-Hârûnî (d. 411/1020)*, Berlin [en ligne].
MICHEAU, Françoise, 2012, *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris.
MIQUEL, André, 1977, *L'islam et sa civilisation*, Paris (rééd.1996).
MOTZKI, Harald (éd.), 2000, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leyde.
NAEF, Silvia, 2004, *Y a-t-il une question de l'image en islam ?*, Paris (nouvelle édition 2015).
NAGEL, Tilman, 2012, *Mahomet. Histoire d'un Arabe. Invention d'un Prophète*, Genève, trad. J.-M. TÉTAZ (Édition originale : 2010, *Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, Munich).
NEF, Anneliese et VAN RENTERGHEM, Vanessa, 2011, *Muhammad*, Paris.
NEVO, Yehuda & KOREN, Judith, 2003, *Crossroads to Islam, The Origin of the Arab Religion and the Arab State*, New-York.
PATRIZI, Luca, 2014, « Relics of the Prophet », in FITZPATRICK, Coeli & WALKER, Adam Hani (éds.), *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara.

- PATRIZI, Luca, à paraître en 2019**, « A New Wave of Iconoclasm? The Destruction of Holy Places in the Contemporary Islamic World », in GOERKE, Andreas & GUIDETTI, Mattia (éds.), *Holy places in Islam*, Leyde.
- PREMARE, DE, Alfred-Louis, 2002**, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris.
- RIPPIN, Andrew, 1988**, « The Function of "Asbāb al-nuzūl" in qur'ānic Exegesis », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51/1, p. 1-20.
- ROBINSON, Maxime, 1961**, *Mahomet*, Paris.
- SANGARÉ, Youssouf T., 2018**, *Khatm al-Nubuwwa, le scellement de la prophétie en islam*, Paris.
- SARDAR, Ziauddin, 2014**, « The Destruction of Mecca », *The New York Times*, Oct. 1, édition newyorkaise, p. A27 ; texte en ligne du 30 septembre 2014, consulté le 11 décembre 2018.
- SCHOELER, Gregor, 2010**, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*, Hoboken.
- SCHOLLER, Marco, 2004**, *Die Spaltung des Mondes. Untersuchungen zur Diskursivität im arabischislamischen Schrifttum*, thèse d'habilitation non publiée, université de Cologne.
- SHOEMAKER, Stephen J., 2012**, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's life and the Beginnings of Islam*, Philadelphie.
- SCHIMMEL, Annemarie, 1985**, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill.
- SIJPESTEIJN, Petra M., 2007**, « The Arab Conquest of Egypt and the Beginning of Muslim Rule », in BAGNALL R.S. (éd.), *Byzantine Egypt*. Cambridge, p. 437-459.
- TOLAN, John, 2018**, *Mahomet l'Européen : Histoire des représentations du Prophète en Occident*, Paris.
- WANSBROUGH, John, 1977**, *Quranic Studies, Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford.
- WANSBROUGH, John, 1978**, *The sectarian milieu: content and composition of Islamic salvation history*, Oxford.
- WATT, Montgomery, 1989**, *Mahomet*, Paris. [traduction française de *Muhammad at Mecca* et *Muhammad at Medina*, Londres, 1957].
- ZOUGGAR, Nadjet, 2011**, « L'impeccabilité du prophète Muhammad dans la théologie sunnite. De al-Ash'arī (m. 925) à Ibn Taymiyya (m. 1328) », *Bulletin d'Études Orientales* 60, p. 63-89.
- ZOUGGAR, Nadjet, 2012**, « Les philosophes dans la prophétologie sunnite », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 23 [en ligne].