Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2019-2020)

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Construire la communauté des croyants. Identité et transmission aux débuts de l'islam

Guillaume Dye

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3855>

DOI : 10.4000/asr.3855

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 399-402

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Guillaume Dye, « Construire la communauté des croyants.

Identité et transmission aux débuts de l'islam », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3855> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3855>

Tous droits réservés : EPHE

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite
Mystique musulmane

Guillaume DYE

Directeur d'études invité
Université libre de Bruxelles

**Construire la communauté des croyants.
Identité et transmission aux débuts de l'islam**

GUILLAUME Dye a donné une série de quatre téléconférences en tant que Directeur d'études invité, les lundis 8, 15, 22 et 29 juin, sur le thème « Construire la communauté des croyants. Identité et transmission aux débuts de l'islam ».

Ces conférences entendaient proposer des réflexions complémentaires aux travaux récents que le DEI a menés dans le cadre du *Coran des historiens* (sous la direction de M. A. Amir-Moezzi et G. Dye, Paris 2019), et portaient sur deux thèmes principaux : d'une part, à la suite des travaux de Fred Donner, on a étudié des questions relatives à la nature des communautés des « croyants » (*mu'minūn*) au premier siècle de l'hégire, et à leur identité confessionnelle ; d'autre part, on s'est intéressé à des questions relatives à la genèse du corpus coranique, notamment à la présence de récits parallèles, et à la nature de leur transmission.

Après une introduction méthodologique, notamment sur la nature des sources, que l'on peut diviser en sources primaires – Coran, témoins matériels anciens (épi-graphie, archéologie, numismatique, papyrologie), sources littéraires du VII^e siècle – et sources secondaires (sources littéraires plus tardives) et un état de la question, la première conférence a discuté divers termes d'autodésignation : *mu'min*, *muhājir* et *muslim*. S'il est maintenant bien admis que *mu'min* (« croyant, fidèle, affidé ») est le terme d'autodésignation privilégié, il apparaît que *muhājir*, initialement, ne désignait pas spécifiquement les partisans de Muhammad ayant émigré à Yathrib (voir à ce sujet Patricia Crone, « The First-Century Concept of 'Hijra' », *Arabica* 41, 1994, p. 352-387), mais ceux qui avaient émigré dans le cadre des conquêtes ou, possiblement, comme le montre Mette Bjerregaard Mortensen dans un article à paraître (« The Concept of Muhājirūn – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh-Century Qur'ānic Movement »), l'emploi coranique de la racine *h-j-r* désigne fondamentalement un éloignement ascétique des attachements

mondains, ce déracinement vers une nouvelle mobilité dénotant un aspect central de la piété du mouvement coranique primitif.

On a ensuite montré, suite aux travaux d'Ilkka Lindstedt (« Who is in, who is out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 46, 2019, p. 147-246), que *muslim* et *islām* n'apparaissent comme termes d'autodésignation qu'à la fin de l'époque omeyyade, possiblement en 107 AH (725-726 apr. J.-C.) à Wādī al-Gharra, Jordanie, et clairement en 119 AH (736 apr. J.-C.), à Jabal Usays, Syrie. En revanche, la datation habituelle, en 691 (71 AH), de l'épithape de 'Abbāsa bint Jurayj, où apparaît l'expression *ahl al-islām*, est très discutable : l'inscription est sans doute bien plus tardive (171 AH ou 271 AH).

Les deuxième et troisième conférences ont repris et développé le matériau étudié dans Guillaume Dye, « Le problème synoptique : quelques remarques préliminaires », dans Markus Gross et Robert M. Kerr (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion VI*, Berlin 2021, p. 234-261. Dans un premier temps, en reprenant le débat initié par Sarah Rollens autour de la source Q (Sarah E. Rollens, « Does 'Q' Have Any Representative Potential? », *Method and Theory in the Study of Religion* 23, 2011, p. 64-78), on a discuté la question du pouvoir représentatif du Coran, et donc les difficultés et les possibilités d'utiliser le Coran comme source historique. On a ainsi distingué deux approches, l'une plutôt optimiste et « positiviste » (*i. e.*, le texte entend conceptualiser la totalité des croyances religieuses de la communauté, et reflète la vie de cette communauté), l'autre plus prudente et réaliste, rappelant que nous avons avant tout accès à de la *rhétorique*, c'est-à-dire au programme que les producteurs du texte voulaient mettre en œuvre, ce qui n'est pas négligeable, mais n'est pas la même chose.

On a ensuite discuté – en gardant un œil sur ce qui a été fait dans le domaine des études néotestamentaires, qui a sur ce sujet une avance considérable sur les études coraniques –, « le problème synoptique » dans le Coran (la présence de versions parallèles, parfois sensiblement différentes, de la même histoire), à la fois d'un point de vue général (quels modèles peuvent expliquer ce phénomène ?) et par une étude de cas, comparant les deux versions les plus anciennes du récit de la prostration des anges, à savoir Q 38:71-85 et Q 15:26-43.

Certains des modèles proposés pour expliquer la présence de versions parallèles d'un même texte ont été rejetés, comme l'idée qu'il s'agisse de traditions indépendantes, peut-être régionales, incorporées, plus ou moins intactes, dans le codex coranique, ou celle qui considère que nous aurions, dans ces versions parallèles, la trace, la transcription, de différentes récitations orales d'une même histoire, faites les unes à la suite des autres, une peu comme les enregistrements différents du discours d'un homme politique. Une attention toute particulière a été portée à la critique de la lecture « harmonisante », selon laquelle la « véritable » histoire peut être obtenue en combinant les différents récits d'un corpus, qui donneraient chacun une version partielle de l'histoire. Une telle lecture, qui a un long pedigree confessionnel (on la retrouve dans les traditions juives, chrétiennes et musulmanes, concernant leurs Écritures respectives), informe parfois aussi les travaux

des historiens. À cet égard, on a discuté et critiqué certaines des thèses développées récemment par Nicolai Sinai dans le cadre de sa « lecture processuelle » du Coran.

Le modèle qui est apparu le plus plausible, en tout cas pour toute une partie du corpus coranique, est celui de révisions et de reprises successives d'une même histoire, qui peut être réutilisée, adaptée, éventuellement modifiée dans le cadre d'une nouvelle composition : on a ainsi affaire à un travail de *réécriture* et de *recomposition*. Deux problèmes se posent toutefois ici. Le premier consiste à savoir quand situer ce travail de réécriture, et avec quels acteurs : doit-on penser qu'il relève, en totalité ou en quasi-totalité, du vivant de Muḥammad, impliquant éventuellement son cercle de scribes et sa communauté (Neuwirth, Sinai) ou, sans nier la possibilité d'un tel travail à l'époque de Muḥammad, doit-on prendre plus au sérieux l'idée d'une pluralité d'auteurs et considérer qu'une partie plus significative de ce travail a pu avoir lieu durant les années qui séparent la mort de Muḥammad de la constitution du codex coranique (van der Velden, Pohlmann, Dye) ? Le second concerne la nature exacte du travail de révision. En examinant les deux plus anciennes versions du récit de la prosternation des anges, on a montré que, selon toute probabilité, le travail de révision s'était effectué sur la base d'une version *écrite* du texte le plus ancien. On s'est fondé pour cela sur divers travaux comparables menés dans le cadre des études néotestamentaires, qui font appel à des travaux en psychologie et anthropologie, théorie de la mémoire, etc., qui étudient les questions d'oralité et écriture (voir par exemple, entre autres, John S. Kloppenborg, « Memory, Performance and the Sayings of Jesus », *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10 (2012), p. 97-132 ; John S. Kloppenborg, « Oral and Literate Contexts for the Sayings Gospel Q », dans Christopher Heil, Gertraud Harb et Daniel A. Smith (éd.), *Built on Rock or Sand? Q Studies: Retrospects, Introspects and Prospects*, Leuven 2018, p. 49-72 ; April D. DeConick, « Human Memory and the Sayings of Jesus: Contemporary Exercises in the Transmission of Jesus Tradition », dans Tom Thatcher (éd.), *Jesus, the Voice and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel*, Baylor University Press, Waco, TX 2008, p. 135-179 ; Robert K. McIver et Marie Carroll, « Experiments to Develop Criteria for Determining the Existence of Written Sources, and their Potential Implications for the Synoptic Problem », *Journal of Biblical Literature* 121/4 (2002), p. 667-687).

Il convient, bien sûr, de ne pas généraliser : oralité et écriture se mêlent dans la genèse et la constitution du corpus coranique, mais il convient de prendre au sérieux l'idée que la « nature synoptique » du Coran est le résultat d'une véritable œuvre *scribale*.

La dernière conférence a abordé le fameux document généralement cité sous le nom de « Constitution de Médine », que l'on préférera appeler ici *Charte de Yathrib*. Après avoir discuté deux extraits de deux œuvres chrétiennes du VII^e siècle (un Appendice à la traduction géorgienne du Pré spirituel de Jean Moschos et la Chronique arménienne de 661), qui semblent indiquer que les liens entre les *mu'minūn* et les juifs sont encore étroits au début des conquêtes, on s'est intéressé à la Charte de Yathrib. On considère généralement que ce document, qui est connu pour l'essentiel dans deux versions (les *Maghāzī* de Ibn Ishāq dans the recension de Ibn

Hishām et le *Kitāb al-Amwāl* de Abū ‘Ubayd), remonte aux premières années de l’hégire, même s’il a pu subir çà et là des modifications, et qu’il ne nous est pas parvenu en totalité.

On a proposé de lire ce document en lui appliquant la grille d’analyse du *grid/group theory*, théorisée par l’anthropologue britannique Mary Douglas. Après avoir présenté le modèle de Douglas, on a montré, par l’étude de plusieurs de ses clauses, que la Charte de Yathrib se présentait clairement comme un manifeste en faveur du modèle d’organisation sociale que Douglas définit comme une enclave, à savoir un modèle de retrait par rapport au monde extérieur et d’opposition à ce qui est extérieur au groupe – par conséquent, une identité de groupe forte –, avec dans le même temps des caractéristiques d’égalitarisme et de solidarité fortes parmi les membres à l’intérieur du groupe.