

Jacqueline Chabbi

ON A PERDU ADAM

LA CRÉATION DANS LE CORAN

Seuil

On a perdu Adam

Jacqueline Chabbi

On a perdu Adam

La Création dans le Coran

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

ISBN 978-2-02-141687-9

© Éditions du Seuil, octobre 2019

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 355-2 et suivants du Code de propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Introduction

Effets de lecture

En ouvrant le livre du Coran dans l'une des éditions actuelles, que ce soit en arabe ou dans une traduction, chacun peut constater qu'au-delà du déchiffrement de ses mots, le Coran, par rapport à sa cohérence interne, se dérobe constamment à une lecture suivie. On aboutit en effet à ce paradoxe que, faute de narration continue permettant de le guider vers des intentions de sens explicites et qui puissent, d'une certaine façon, contraindre la compréhension et la placer dans certaines limites, le lecteur est parfaitement en mesure de s'emparer, sans aucune restriction, d'une fraction du texte au détriment de tout le reste. Il peut alors, en toute liberté, donner au texte la signification que son état d'esprit du moment le prédispose à produire. Il le fait le plus souvent en toute bonne foi, en se focalisant sur le fragment concerné, sans tenir compte des autres passages appartenant à la même thématique puisqu'il ne serait en mesure de les repérer qu'au prix d'une fastidieuse exploration du texte tout entier. Or les passages appartenant à une même thématique, et disséminés de façon aléatoire dans l'ensemble du corpus coranique, peuvent être soit parallèles, soit en décalage ou même en contradiction avec l'élément textuel que le lecteur s'est approprié. Cela a pour corollaire de soustraire chacun d'eux à une inscription chronologique possible dans le développement et l'évolution éventuelle de la thématique dont il relève.

On ne saurait bien sûr méconnaître le fait que l'action d'appropriation et de reconstruction du sens que pratique tout lecteur sur ce qu'il lit est un phénomène général et propre à toute lecture. Toutefois,

On a perdu Adam

quand le lecteur est en présence d'un texte d'une nature que l'on pourrait dire structurellement désarticulée et constamment fragmentaire du point de vue de sa thématique, le processus d'appropriation et de reconstruction du sens devient non seulement inévitable, mais incontrôlable. Il peut aller dans n'importe quelle direction, à la totale discrétion du lecteur. Ce qui conduit alors de façon quasi automatique à masquer les logiques internes du texte dans son entier, sans même parler de sa contextualisation. Le fait est d'autant plus dommageable que, dans le cas d'un texte sacralisé qui sert de référence à une religion vivante, ce type de lecture focalisante peut avoir des implications sociales et politiques directes et parfois, comme aujourd'hui, des effets particulièrement pervers et dramatiques. Le phénomène se complique encore quand s'y ajoute ce qu'on pourrait appeler des « surlectures ». C'est le cas quand un lecteur se réfère non seulement au texte fragmenté qu'il lit mais aux explications qu'il croit avoir trouvées dans les exégèses qui en ont été faites au fil du temps. Pour le Coran, ces surlectures s'étalent sur la durée millénaire qui correspond à l'existence de l'islam comme culture et comme religion. Se tenant pour informé par le recours à ce qu'il pense être des confirmations du sens qu'il donne au texte, le lecteur est alors persuadé de s'être procuré des garanties de totale véracité et de pertinence. Il ne se rend pas compte qu'il ne fait que produire une combinaison strictement personnelle et limitée, et non une lecture de savoir qui rendrait compte d'une signification historique datée et produite en dehors de lui. En effet, à défaut de s'attacher à rendre chaque strate de compréhension du texte à l'histoire dont elle a été contemporaine, une lecture qui s'autorise à mélanger des interprétations de périodes différentes tombe sans s'en rendre compte dans un anachronisme généralisé et totalement débridé.

Il faut dire cependant, à la décharge des lecteurs, que la démarche historique n'est pas sociologiquement naturelle. Elle doit être construite consciemment, car elle prend pour objet l'étude de l'altérité, celle de la pensée ou de l'attitude d'hommes du passé qui n'appartiennent ni à notre espace de socialité, ni à notre imaginaire, ni à nos attentes et à nos représentations collectives. Cette mise à distance pour, en quelque sorte, parvenir à penser l'autre, n'est pas aisée à mettre en œuvre. Même le chercheur le plus chevronné peut à tout

Introduction

moment se surprendre à retomber dans l'imaginaire de son temps. C'est pourtant une démarche distanciée de ce type qu'il faut réussir à enclencher pour espérer pouvoir produire une lecture historicisée du Coran qui prenne en compte la stratification chronologique de ses lectures. Cela aboutit évidemment à définir des lectures multiples dont aucune n'est plus vraie qu'une autre mais dont chacune correspond à ce qui a été jugé vrai en son temps par les hommes qui vivaient en ce temps. On est ainsi amené à constater, toujours d'un point de vue historique, que la vérité du sens daté n'est pas transposable d'une époque à une autre, sinon dans une démarche idéologique, pas plus que ne peut l'être un contexte antérieur par rapport à un autre, plus tardif. Le temps ne permet pas de revivre ce qui a été vécu auparavant, sinon dans l'idéalisation, dans le mythe ou dans le fantasme, y compris dans leur forme la plus délirante. Il ne s'agit donc pas de s'attendre à trouver où que ce soit une lecture détemporalisée qui surpasserait toutes les autres, car ce sont les hommes qui lisent et qui s'approprient le texte en fonction de ce qu'ils sont et des enjeux de leur époque. Cela revient finalement à dire que, face à leurs contemporains, les hommes sont entièrement responsables de la lecture qu'ils produisent et au nom de laquelle certains prétendent agir. Ils ne peuvent en aucun cas trouver de légitimation à leurs actes dans un passé qui n'est pas le leur. Ils ne peuvent lire un texte, fût-il considéré par eux comme sacré, qu'au regard de leur présent.

Texte et société

Mais, pour tenter de redécouvrir la lecture historique qui a été produite à chaque époque, il reste encore à affronter un obstacle de taille, qui, curieusement, a été très rarement perçu. Il s'agit de la confrontation nécessaire du texte et de la société, celle de l'espace social et de la temporalité dans lesquels le texte est lu et se laisse approprier. Ce sont cet espace et cette temporalité que l'historien, qui se rapproche alors de l'anthropologue, prend comme champ et terrain d'étude, car c'est bien à un travail de terrain qu'il lui faut s'atteler. Or on ne peut que constater que les quelques tentatives de lecture thématique transversale du texte du Coran qui ont été faites

n'ont guère attaché d'attention à ces dimensions, en tout cas pas de manière systématique et consciemment mise en œuvre. Même si l'on trouve parfois quelques fulgurances dans cette direction, de la part notamment de ceux qui se sont parfois attachés à comprendre la lettre du texte dans sa profondeur étymologique¹, la mise en regard nécessaire du texte et d'un état de société n'a jamais été vraiment entreprise pour s'appliquer à la thématique coranique dans son ensemble. Les catalogues thématiques réalisés se sont généralement contentés de recenser de façon minutieuse les passages liés à un thème commun, mais sans jamais mettre cette thématique reconstituée en situation contextuelle historique. Or c'est la tension entre le texte et une société clairement ancrée dans les contraintes de son époque qui, seule, peut donner du sens à une lecture et la renvoyer à son historicité.

Au-delà de catalogages thématiques déjà réalisés², on peut donc dire que l'essentiel du travail reste à accomplir. C'est ce à quoi nous allons commencer à nous employer ici en nous penchant particulièrement sur la thématique de la Création. Nous allons le faire en prenant comme point de départ la strate première, celle qui met en rapport la parole coranique avec la société qui lui a été contemporaine, sans nous priver toutefois de faire des comparaisons – quand cela sera utile – avec des états postérieurs de sociétés produisant des lectures parfois très différentes. Si, au niveau de cette strate première, nous évoquons la parole au lieu de parler de texte, ce n'est pas pour avaliser le fait de croyance selon lequel le Coran serait descendu sur un prophète qui aurait transmis, telle qu'en elle-même, une parole d'essence divine aux hommes de son temps et, au-delà, d'eux aux hommes du futur. Une telle prise en compte serait étrangère à l'approche historique. Elle se situerait sur le plan de l'adhésion et de la croyance, et ne relève donc pas de notre propos. Nous parlons de parole parce qu'il ne fait guère de doute que le texte du Coran que nous avons entre les mains a commencé à se dire, au moins partiellement, avant

1. C'est parfois le cas dans le volume de commentaire que Rudi Paret, le traducteur du Coran en allemand, a joint à sa traduction – *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962.

2. Asmaa Godin et Roger Foehrlé, *Coran thématique. Classification thématique des versets du Saint Coran*, Paris, Al-Qalam, 2004.

Introduction

que d'être composé en texte – fût-il de thématique éclatée – et avant, finalement, de s'écrire¹ pour aboutir au corpus actuel.

L'anthropologie de l'époque première nous renvoie en effet à une société dominée par l'oralité dans laquelle l'écriture n'est qu'une forme stabilisée de la parole, forme d'ailleurs très rarement présente et réservée à des usages particuliers². Cela ne veut pas dire que le texte que nous avons à notre disposition ne reflète que des paroles dites dans le contexte supposé exclusif d'une « révélation » qui serait reproduite mot à mot, comme on l'imagine souvent dans un cadre de croyance. Par nombre de ses aspects formels, le texte du Coran suggère une composition rhétorique pensée au niveau de certains de ses fragments, voire souvent à celui d'une sourate entière³. Certains ont voulu y voir un texte antérieur. Ils ont cru y déceler ce qu'ils ont appelé un ou des lectionnaires qui émaneraient de milieux syriaques⁴ qu'ils installent dans l'espace de l'immense Arabie, sans guère se soucier de prendre en compte les réalités du terrain. Nous ne suivons pas cette piste d'un ou de corpus antérieurs, qui nous paraît bien incertaine alors même que le terrain d'origine lui-même n'est pas considéré dans cette hypothèse externalisante. Il ne l'est pas, en tout cas, dans la spécificité anthropologique qui l'accorde pourtant de façon caractéristique au texte du Coran, en nombre de ses passages. Si composition il y a – comme cela semble être le cas –, elle serait

1. Au vu des recherches actuelles, on peut penser que la mise par écrit s'achève à la fin du VII^e siècle, au moment où le califat omeyyade se lance dans des constructions religieuses somptueuses à forte valeur symbolique, comme pour faire pièce au rival byzantin.

2. L'écriture devient synonyme de mémorisation infaillible. Elle apparaît comme le support d'un destin « fixé » dans l'expression idiomatique du *maktûb*, « c'est écrit ». On en a des confirmations anthropologiques jusqu'à l'aube de l'époque moderne dans les comportements des Bédouins d'Arabie. Des anecdotes symptomatiques datant de la fin du XIX^e siècle sont rapportées à ce sujet par l'Anglais Charles Montagu Doughty dans ses *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, Cambridge University Press, 1888 ; rééd. Londres, J. Cape-The Medici Society Limited, 1926, avec une préface de Thomas Edward Lawrence ; trad. fr. Jean-Claude Reverdy, *Voyages dans l'Arabie déserte*, Paris, Karthala, 2002.

3. On peut penser par exemple aux effets de rime que l'on rencontre dans nombre de sourates – notamment celles qui paraissent renvoyer à un contexte mecquois – comme la sourate LV, dite du Bienfaisant, *al-Rahmân*. Ces effets de forme disparaissent évidemment dans les traductions.

4. Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000.

postérieure à la phase prophétique proprement dite, donc postérieure à 632, date supposée de la disparition de Mahomet. Le terminus *ad quem* de la clôture du corpus se situerait alors vraisemblablement à la fin du VII^e siècle, donc à l'apogée de la période omeyyade. Dans cette hypothèse que nous soutenons, le texte du Coran ne pourrait avoir été établi que sous le contrôle et avec l'aval de cette dynastie restée encore fortement liée à son origine arabe et tribale. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque la porte des conversions n'est pas encore ouverte aux populations n'appartenant pas aux tribus issues de la péninsule arabique. Elle ne l'est au mieux que trois quarts de siècle plus tard, avec la chute des Omeyyades et l'entrée en scène des Abbassides, qui sont désormais suffisamment loin de leur origine mecquoise pour pouvoir rompre avec son anthropologie. Et sous le règne des Omeyyades, seuls ceux, en nombre infime, qui parviennent à s'affilier à une tribu sous le régime du *wala'*, le rattachement par admission dans un clan tribal, peuvent entrer dans l'alliance d'Allah. On ne dit pas encore à l'époque « devenir musulman », car l'idée même de conversion généralisée n'existe pas, pas plus que la religion musulmane telle que nous la concevons aujourd'hui, avec ses dogmes, ses rites et ses interdits, qui sont loin de remonter à ce premier siècle.

Le biblisme dans le Coran

L'importation massive d'éléments bibliques dans le Coran a frappé depuis longtemps les imaginations. Cela a suscité de la part des chercheurs des réactions nombreuses, au point parfois de réduire le texte du Coran à un succédané biblique dégradé. Face à une attitude de ce type, qui tend à sous-estimer la spécificité coranique en dérivant vers un jugement de valeur, on ne peut que constater que ces réactions peinent à trouver une pertinence historique. Cela tient en grande partie, là encore, à une absence, celle de la prise en compte de l'aspect sociétal et anthropologique propre au milieu coranique. Il est surprenant en effet que, dans ce cas de figure, on ne se pose quasi jamais la question de l'environnement sociétal du texte pour se focaliser de manière quasi exclusive sur l'origine des emprunts.

Introduction

On s'interroge alors longuement en se demandant si l'emprunt provient d'une source canonique ou fait partie des textes apocryphes de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les deux situations se présentent effectivement. Mais, ayant repéré l'origine, si on s'en tient là, l'analyse tourne court car, en fait, on ne dit rien sur le Coran lui-même. Il s'efface comme objet d'analyse et disparaît du champ de vision. Si, au contraire, on cherche à comprendre ce que devient l'emprunt dans son milieu d'accueil et comment il est utilisé, on s'aperçoit qu'il répond le plus souvent à un scénario proprement coranique. Alors une voie s'ouvre, riche de découvertes inattendues. Encore faut-il choisir la bonne méthode, sans se laisser abuser par les réponses toutes faites que paraît nous livrer la tradition musulmane postérieure, à laquelle on ne peut évidemment reprocher de ne pas historiciser le passé à notre manière.

Pour échapper à l'emprise du futur de l'islam sur son passé, et notamment dans le cas des lectures du Coran auxquelles on peut avoir accès dans les exégèses et dans l'historiographie, il n'y a guère que l'approche thématique du texte, mise en regard des contraintes anthropologiques de la première époque, qui permette de comprendre comment se construit le procès d'assimilation et d'intégration des éléments empruntés, autrement dit ce qu'on peut appeler leur procès de « coranisation ». On verra d'ailleurs qu'il est souvent intéressant de noter le caractère sélectif de cette coranisation. Un emprunt se caractérise en effet autant par ce qu'il dit que par ce qu'il tait. Cela tient au fait que l'emprunteur est bien forcé de répondre aux contraintes de son terrain, aussi bien à ses règles de vie collectives qu'à l'imaginaire de sa société, dont il participe envers et contre tout, fût-ce à son corps défendant. De gré ou de force, il est contraint d'inscrire ce qu'il emprunte dans un procès de compatibilité avec sa société d'appartenance. On aura l'occasion de constater que le Coran doit s'y résoudre en de multiples occasions. L'affichage d'un nombre important de grands noms bibliques, de Noé à Abraham et à Moïse, ne doit donc pas faire illusion. On n'est en rien dans une reproduction à l'identique des récits bibliques, mais bien dans une logique de récit qui répond à des schémas internes et typiquement coraniques. Quand, à l'inverse, dans certains passages, on semble échapper à ce schéma intégratif pour tomber dans l'anecdote, la

question qui se pose immédiatement est celle de l'interpolation. Il importe peu d'ailleurs que l'on n'ait pas les moyens d'en apporter la preuve formelle : il suffit de repérer le caractère non fonctionnel du passage concerné pour supposer la main d'un scribe un peu trop zélé qui a pu vouloir en rajouter. Si on est alors – comme c'est probable – en contexte de rédaction omeyyade, soit durant la seconde moitié du VII^e siècle, on peut penser que le scribe, dont on subodore la présence active, est probablement le plus souvent de culture syriaque et donc issu d'un milieu chrétien et biblique. C'est en effet sur ce type de personnel que le pouvoir omeyyade s'est très vite appuyé dans son administration¹. Mais, si on doit tenir pour pensable une telle hypothèse, on peut estimer que, travaillant sous l'étroit contrôle du pouvoir en place, qui est toujours arabe et d'origine tribale péninsulaire, un acteur étranger à la société d'origine n'aurait guère pu se permettre d'aller à l'encontre de l'économie générale du texte et de son contexte premier de réception². Dans le périmètre de son action possible, il aurait pu simplement ajouter du lustre et accrocher des récits étrangers tels des ornements destinés à magnifier le texte, ou encore se lancer à l'occasion dans quelques paraphrases explicatives. Il n'aurait pu en aucun cas aller à l'encontre des intentions de sens du Coran en s'attaquant à ses fonctionnalités profondes, celles qui le rattachent à son terrain, et encore moins en s'en prenant à l'imaginaire de ce terrain³.

Ce qui est frappant, en effet, au-delà du caractère superficiellement hétéroclite de sa narration, c'est la remarquable unité du texte coranique au regard de la grille anthropologique de la société de

1. On connaît l'exemple célèbre de Jean de Damas – qui devient ensuite saint Jean Damascène (m. 749) –, qui fut, à l'exemple de son père, un fonctionnaire fiscal du califat omeyyade.

2. Il serait historiquement et anthropologiquement impensable que la dynastie omeyyade, qui est au faite de son pouvoir après être sortie à son avantage de la longue guerre intestine intertribale qui l'a ébranlée pendant plus d'une décennie (680-692), se laisse dicter la composition et le contenu de ce qui va devenir son texte sacré de référence par des scribes étrangers qu'elle aurait pris à son service.

3. Un cas typique semble à retrouver dans les récits de la sourate XVIII, dite de la Caverne, *al-Kahf*, qui reprend la légende des Sept Dormants et une partie des textes dits du Roman d'Alexandre, et probablement aussi dans la sourate XII, celle dite de Joseph, *Yûsuf*, la seule à présenter une unité narrative complète dans le Coran.

Introduction

son origine. Il ne sera donc que plus aisé de relever les passages qui semblent poser problème. En revanche, pour les textes qui appartiennent à des corpus postérieurs, telle la *sîra*¹ (la vie de Mahomet), qui date de la fin du VIII^e siècle, et, plus encore, avec la tradition dite prophétique du *hadîth* (les dits attribués à Mahomet), qui se fabrique à partir de la seconde moitié du IX^e siècle, la rupture est flagrante avec le terrain premier. Il est clair qu'on a changé de société et d'utilisateurs. Ce ne sont plus les hommes de l'origine qui pensent, croient, imaginent et agissent. Par un curieux effet de balancier, les emprunts bibliques coranisés de la période initiale ne peuvent alors que revenir dans le cours dont ils étaient sortis, comme un flot qui rentrerait dans son lit. En effet, les nouveaux utilisateurs du Coran, à savoir les convertis des deux premiers siècles abbassides (VIII^e et IX^e siècles), sont, pour une grande partie d'entre eux, largement d'ascendance biblique, et surtout chrétienne. Ils sont même plus particulièrement d'obédience nestorienne. Les nestoriens sont en effet les premiers concernés lorsque le centre de l'Empire bascule, avec les Abbassides, d'ouest en est. À Bagdad, après 750, on se trouve dans des zones où le nestorianisme rejeté par Byzance s'est replié et a trouvé refuge, plus de deux siècles avant la conquête des tribus arabes. La rupture avec Byzance a eu lieu au concile d'Éphèse, en 431. Dans ces territoires de l'Orient abbasside, le nestorianisme était largement majoritaire dans le christianisme local, que ce soit en Irak ou en Iran. Quant aux Iraniens qui n'étaient pas d'ascendance biblique, tels les mazdéens, sectateurs du culte officiel de l'Empire perse disparu, ils ont rapidement trouvé d'autres canaux d'intégration, sur le mode d'une formidable hybridation interculturelle², comme les mêmes contrées en avaient fait l'expérience durant les siècles antiques. Cela avait été le cas à la faveur, par exemple, de la conquête d'Alexandre, mais aussi, bien avant, dans le côtoiement tumultueux des Hellènes

1. *Sîra* est le terme consacré au début de la période abbasside pour désigner la vie de Mahomet telle qu'on se la représentait à l'époque.

2. J'ai donné des exemples de la production de ces mythes socialement utiles, tirés de la grande historiographie abbasside de la fin du IX^e siècle (« La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale, problèmes de lecture et de méthode », dans *Itinéraires d'Orient. Hommage à Claude Cahen*, Louvain, Peeters, 1994, p. 21-47).

et des Iraniens¹. On comprend alors que, pour bien situer le texte du Coran au fil de son histoire millénaire, il est important de repérer les ruptures et les mutations qui s'opèrent dans le cours, rien moins que tranquille, de ses lectures successives, pour que chaque période soit vue historiquement comme maîtresse et responsable de ce qu'elle produit.

Coran et lectures exégétiques

Un autre aspect de l'écriture coranique semble avoir été très largement méconnu. Il s'agit des lectures à usage interne, celles, postérieures, de la tradition musulmane elle-même. Alors que le texte d'origine était, par la force des choses, en phase avec son milieu et qu'il l'était resté d'autant plus que ce milieu était surchargé de contraintes vitales pour les hommes qui y vivaient, ce n'est plus du tout le cas pour les époques postérieures, celles justement où se construit la tradition musulmane. On a déjà dit que l'islam, durant le siècle omeyyade (661-750), garde encore vivante une mémoire qui se rattache par de multiples liens à la société et, plus encore, à l'imaginaire des tribus de l'Arabie péninsulaire. Il n'en va plus de même ensuite. La nouvelle dynastie, celle des Abbassides, pourtant elle aussi d'origine mecquoise, prend le pouvoir dans la violence. Elle détruit en même temps tout ce qui la rattachait au passé tribal, s'appuyant désormais sur des élites étrangères à ce milieu et qui lui sont toutes dévouées. Ce sera par exemple le cas de la famille des Barmakides, originaire de Bactriane et d'ascendance bouddhiste. La Bactriane, autour de l'antique cité de Bactres (en arabe *Balkh*), est située à environ quatre cents kilomètres au nord de la région où, jusqu'il y a peu, étaient conservés, sculptés dans une paroi rocheuse, les grands Bouddhas de Bâmiyân.

C'est donc une nouvelle société qui se construit, rompant presque tous les liens organiques avec la péninsule arabique pour se trouver de nouvelles attaches culturelles au sein des populations de l'Empire. Le

1. À ce sujet, cf. Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 ; trad. fr. Marie-Claude Roussel, *Sagesses barbares*, Paris, Maspero, 1979.

Introduction

passé tribal, lorsqu'il est évoqué, l'est dorénavant de manière mythifiée, à travers le filtre d'un prophétisme omniprésent qui est censé tout réguler au nom de la divinité. Cette mutation devient possible quand s'ouvre finalement, pour les populations extérieures à l'Arabie tribale, la porte du rattachement à l'islam par voie d'affiliation directe. Cela se fait progressivement et sans contrainte, mais de manière de plus en plus massive, notamment dans les milieux urbains, et dans des conditions dont nous ignorons à peu près tout. Il ne faut évidemment pas projeter sur ce passé les modalités des conversions actuelles. La persistance du modèle tribal au cœur même du dispositif impérial des Omeyyades avait auparavant, comme nous l'avons dit, fermé à peu près totalement cette possibilité aux populations extérieures à la péninsule arabique. Les obstacles idéologiques levés, on entre en revanche alors dans un processus d'intégration généralisée. Cette évolution majeure ne peut manquer d'avoir eu des conséquences sur la manière dont vont se représenter les débuts de ce qui est en train de devenir l'islam. Il s'agit bien en effet de se construire collectivement une image du passé qui entre en concordance avec les attentes et les enjeux d'une société nouvelle. Or celle-ci se caractérise par son cosmopolitisme, mêlant des populations de diverses origines dont chacune possède sa mémoire culturelle et son propre passé. Pour réguler cette diversité dans le présent, il n'est pas étonnant que, dans le procès d'intégration en cours, on ait cherché à s'inventer la fiction d'un passé commun qui puisse remonter à la période initiale. C'est alors que le religieux prend le pas sur la mémoire tribale et que l'histoire réelle de la première période s'efface et disparaît tandis qu'une islamité supposée primordiale, voire même annoncée dans un temps antérieur¹, s'étend à tous les aspects de la vie. Il n'y a rien là que d'attendu et de socialement normal. Encore faut-il que l'analyste actuel prenne vue de manière historique sur ce qui se passe alors.

1. Cela se traduit notamment, dès le milieu du VIII^e siècle, par la supposée reconnaissance de la prophétie à venir du jeune *Muhammad* par un moine nommé Bahîra, donné comme schismatique de Byzance, dans la ville syrienne de Bosrâ, dans le sud de la Syrie. Sur la postérité idéologique de cette légende, tant du côté musulman que de la contre-apologétique chrétienne médiévale, cf. l'article très informé d'Armand Abel (1903-1973) dans *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., Leyde, Brill, 1960-2005, t. 1, p. 950-951.

On a perdu Adam

Les Omeyyades avaient été les premiers à transporter hors d'Arabie, en Syrie, à Damas, les centres névralgiques de leur pouvoir. Ce sont vraisemblablement eux qui ont pris l'initiative de remplacer par un nom plus glorieux, *Muhammad*, qui signifie « le Louangé » (par Allah), un nom plus ordinaire¹ qui aurait été celui de l'homme issu de leurs clans qui avait réussi une folle entreprise, celle d'amener les tribus de Médine puis de La Mecque, et, en outre, les tribus avoisinantes, à changer d'alliance avec le divin. Un nom aussi chargé de valeurs positives que celui de « Louangé » par le dieu créateur des cieux et de la terre permettait de proclamer une identité d'empire face au christianisme impérial byzantin. Mais cela n'aura guère été au-delà de l'affirmation de la puissance sans partage – ni association ni progéniture – de la figure divine créatrice et du *Muhammad* (au sens du participe passif), le « Louangé », son serviteur, *'abd*, et son messenger, *rasûl*. Telles sont les formules qui seront inscrites sur la Coupole du Rocher, à Jérusalem, à la fin du VII^e siècle. Il ne faudrait toutefois pas aller par-delà l'horizon pensable des acteurs sociaux de cette époque. Il s'agissait alors avant tout de contrer et de faire pièce, en une formulation succincte, au trinitarisme chrétien, pas de se lancer dans une controverse théologique. Ce serait un abus de langage et une extrapolation que de parler de théologie dans une société encore si fortement ancrée dans son imaginaire tribal.

On verra, à l'examen précis des textes du Coran, que l'on peut également parfois soupçonner une rédaction omeyyade, notamment dans le fait de mettre constamment le messenger d'Allah au centre du jeu politique de la période médinoise comme figure positive, en effaçant largement un environnement complexe et agité de forces diverses qui ne se sont certainement pas laissé oublier. Pourtant, quoi qu'on fasse dire au texte, au travers de probables interpolations de période omeyyade, la socialité tribale était là, toujours vivante, interdisant toute dogmatisation dans une société qui n'acceptait de contrainte – ou alors seulement temporaire – que si elle avait été

1. Les sources postérieures font plusieurs propositions à ce sujet, dont celle de *Qutham*, « celui qui distribue largement sur sa part de butin ». Rien de définitif ne peut être dit à ce propos en dehors du fait que *Muhammad* n'est sans doute pas le nom personnel d'origine de celui qui est devenu le « Prophète de l'islam ».

Introduction

contractuellement consentie. En revanche, la situation change du tout au tout dans la société impériale abbasside, dans la mesure où la socialité tribale n'est plus là pour donner la réplique dans la réalité du vécu historique et des tensions sociales. Il faut bien prendre la mesure de ces écarts pour ne pas se faire piéger par ce que nous avons appelé les surlectures de la tradition musulmane, qui n'ont de cesse de remodeler la vision du passé à leur main. Avec les Abbassides, la figure de Mahomet entre dans un véritable processus de sacralisation, alors que cela n'avait jamais été le cas en période omeyyade. Cette sacralisation devient d'autant plus pesante que l'on s'éloigne de la période initiale. Le développement progressif de ce processus est ainsi parfaitement repérable entre l'écriture historiographique de la *sîra*, à la fin du VIII^e siècle, et les étapes ultérieures de la représentation du passé. La *sîra*, qui est donc la première tentative globale de raconter le passé, est supposée avoir commencé à s'écrire peu après l'accès au pouvoir des Abbassides en 750. Son écriture se développe ensuite au début du IX^e siècle. Elle se donne pour objet de relater les faits de la première période autour de la figure de plus en plus mise en exergue de Mahomet¹. La légende dorée est donc déjà en marche. Néanmoins, ce premier corpus postcoranique offre un contraste frappant avec la tradition du *hadîth* dit « authentique », *sahîh*, qui est plus tardive d'au moins un siècle. Le corpus du *hadîth* est censé reprendre les paroles qui auraient été prononcées par Mahomet lui-même, aussi bien dans sa mission de transmetteur prophétique que dans ses faits et gestes au quotidien. Cette représentation personnalisée qui lui octroie bientôt le statut de modèle à suivre se met en place et s'institutionnalise dans ce qui devient le sunnisme, la « voie prophétique », au début du X^e siècle. La nouvelle société semble ainsi avoir réussi à construire un modèle culturel musulman, au-delà de la multiplicité de ses origines, en se donnant des références communes. Quant au chiisme, né historiquement de querelles intestines au sein du clan de

1. Nous utiliserons, sans aucune intention idéologique, le nom Mahomet qui est la forme francisée savante de l'arabe *Muhammad*. La forme arabe de ce nom est en effet imprononçable correctement en français pour qui ne connaît pas le régime phonétique des consonnes de la langue arabe. Les formes communément en usage de Mohamed ou de Mohammed ne sont que des formes dégradées du nom arabe correct.

Mahomet, le clan hachémite, après la prise du pouvoir abbasside, il suit peu ou prou le même chemin au x^e siècle, profitant du délitement du pouvoir califal et de sa mise en tutelle par les Buyides iraniens, des chefs militaires favorables au chiisme. Une tradition propre à la filiation fatimide de ses chefs de lignée, descendants des deux petits-fils de Mahomet par sa fille Fatima¹, se fabrique alors, et les idéologues du chiisme font remonter cette tradition de manière mythique à la succession directe de Mahomet, dont le gendre Ali aurait été censé devenir l'héritier politique à la place de ses trois premiers successeurs mecquois historiques. Ceux-ci sont donc considérés, dans l'idéologie du chiisme, comme des usurpateurs illégitimes².

Pour lire le Coran au miroir de son origine, il ne fait pas de doute qu'il faut avoir pleinement conscience de la complexité de cette postérité idéologique en repérant précisément les étapes de sa stratification progressive qui répond, à chaque époque, à des enjeux de socialité collective. Les historiographes et les exégètes médiévaux sont avant tout des témoins de leur temps. Il ne faut pas attendre d'eux qu'ils nous livrent du Coran une lecture clefs en main. C'est à nous qu'il incombe de construire notre savoir sur le passé de l'islam en tant que producteurs de sens historique, tout en étant conscients de notre statut d'observateurs d'un passé dans lequel nous n'avons pas à impliquer nos valeurs présentes.

Perspectives et principes de lecture

Ayant fait l'état des impasses dans lesquelles il convient de ne pas se perdre, il importe maintenant de nous concentrer sur le corpus coranique comme objet global, en le confrontant à ce qu'on

1. La prise du pouvoir par les Abbassides en 750 avait assis sa légitimité en prétendant assumer la vengeance du clan hachémite à la suite de la mort au combat, en 680, de Husayn, petit-fils cadet de Mahomet. Les Abbassides, descendants d'un oncle de Mahomet, étant de plein droit membres de ce clan, étaient donc fondés à réclamer vengeance au nom du clan tout entier.

2. La construction idéologique qui commence à se mettre en place durant le ix^e siècle à la suite de la rupture avec les Abbassides entre en contradiction formelle avec les règles politiques tribales de la dévolution du pouvoir à la mort d'un chef tribal.

Chapitre huitième. Une exception biblique	181
Le dossier marial.	181
Jésus et le fiat	191
En guise de conclusion sur la thématique procréative	201
Le maître des matrices	201
Le rejet d'une sexualité non procréative	207

Quatrième partie Fragments erratiques

Chapitre neuvième. Le problème du sabbat	215
Les jours de la Création	215
Un sabbat sans septième jour	218
Transgression et métamorphose	226
Un retour sur le fiat coranique	229
Une réponse des insultés ?	231
Les hypothèses externalisantes	238
Chapitre dixième. Les six jours sans le septième	245
Quel substitut du septième jour ?	245
Le trône coranique	249
Le trône de Joseph et celui de la reine des Saba'	252
Le 'arsh, objet énigmatique	259
L'hypothèse yéménite	261
Les six jours de la Création	265
Un entre-deux inaccessible	273
Idrîs et Jésus : une élévation qui n'est pas une ascension ..	278
La Création en huit jours ?	283
Le trône sur l'eau	286
Chapitre onzième. Adam retrouvé n'est pas celui qu'on croit ...	291
Adam dans la reprise du récit d'Iblîs	292
Adam dans le jardin et le contrat tribal	297
Le corpus adamique médinois	303
Adam et les noms	304
Le premier récit médinois d'Adam dans le jardin	308
Le dernier récit d'Iblîs	312

Le second récit médinois d'Adam dans le jardin.....	315
Le corpus des fils d'Adam.....	320
<i>Les deux mentions à présumer mecquoises</i>	321
<i>La question connexe de la « descendance » d'Adam</i>	323
<i>Les mentions groupées des fils d'Adam :</i>	
<i>une datation problématique</i>	325
<i>L'épisode des deux fils d'Adam</i>	332
Adam, figure de la christologie coranique.....	335
Un corpus non adamique. L'âme unique	341
Un corpus parallèle : les âmes.....	344
Conclusion. Du statut de l'emprunt	347
Revenir à Adam dans le texte.....	350
Figure contextuelle et interpolations.....	351
La Création, argument à usage interne.....	353
De l'homme prototype à la procréation sujet majeur.....	354
Un avenir de rupture et de réinterprétation.....	356
Bibliographie	359