

HICHEM DJAÏT

# La vie de Muḥammad

Le parcours du Prophète à Médine  
et le triomphe de l'islam

\*\*\*



fayard

HICHEM DJAÏT

# La vie de Muḥammad

Le parcours du Prophète à Médine  
et le triomphe de l'islam



fayard

Hichem Djaït

## La vie de Muḥammad

### III

*Le parcours du Prophète à Médine  
et le triomphe de l'islam*

Fayard

Couverture : Josseline Rivière ;  
*Le prophète Muhammad, prêchant aux membres de la tribu de  
Abd al-Muttalib* ;  
miniature de Lutfi Abdullah, xvi<sup>e</sup> siècle, musée Topkapi, Istanbul  
© Luisa Ricciarini/Leemage

© Librairie Arthème Fayard, 2012.  
ISBN : 978-2-213-67041-6

## DU MÊME AUTEUR

- La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Seuil, 1974.
- L'Europe et l'Islam*, Seuil, 1978.
- Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique*, Maisonneuve, 1986.
- La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989.
- Fī-l-Sīra Nabawiyya*, Dār al-Talī'a, Beyrouth, 1999.
- Azmat al-Thaqāfa al-islāmiyya*, Dār al-Talī'a, Beyrouth, 2000.
- La Fondation du Maghreb islamique*, Tunis, 2004.
- La Crise de la culture islamique*, Fayard, 2004.
- La Vie de Muḥammad, I, Révélation et Prophétie*, Fayard, 2007.
- La Vie de Muḥammad, II, La Prédication prophétique à La Mecque*, Fayard, 2008.

# Table des matières

[Couverture](#)

[Page de titre](#)

[Page de Copyright](#)

[Table des matières](#)

[Introduction](#)

[Première partie](#)

[Le tournant médinois](#)

[I – Le problème de la conversion des Médinois](#)

[II – Médine : l'espace et les hommes](#)

[Les établissements de clans](#)

[Les Aws](#)

[Les Khazraj](#)

[Économie et société](#)

[III – L'installation du Prophète à Médine](#)

[La Charte de Médine](#)

[La première partie](#)

[La seconde partie](#)

[Le concept de \*umma\* et la sécurité collective](#)

[Deuxième partie](#)

## Le conflit avec Quraysh

### IV – L’année décisive

Le conflit avec les Juifs et la naissance de l’abrahamisme

Préliminaires de Badr

La bataille de Badr

L’après-Badr : la répression à Médine et ses conséquences

### V – La revanche de Quraysh

### VI – L’intérieur de Médine. Muḥammad et les oppositions

Apparition en force de l’hypocrisie (*nifāq*)

Le Prophète et les Juifs

### VII – De Uḥud au Fossé, fin 3-fin

### VIII – La guerre du Khandaq ou des coalisés (fin 5)

L’affaire des Banū Qurayza

## Troisième partie

## Victoire et extension de l’islam en Arabie occidentale

### IX – Problématique générale

Le Prophète et les Bédouins jusqu’à la prise de La Mecque

### X – Ḥudaybiya : compromis religieux et ouverture politique

### XI – Khaybar : destruction de la puissance juive au Ḥijāz

### XII – La prise de La Mecque

Dans l’attente

Préliminaires de la prise de La Mecque (Ramaḍan an 8/630)

La marche sur La Mecque et la capitulation de Quraysh

XIII – Ḥunayn, Tā'if et Tabūk

Quatrième partie

Le problème de l'islamisation de l'Arabie

XIV – D'un embryon d'État à l'État postprophétique

## Remerciements

Au terme de cette trilogie qui m'a demandé vingt ans de travail entrecoupés par quelques autres publications, je tiens à remercier Claude Durand et les Éditions Fayard pour m'avoir encouragé à entamer et à poursuivre cette œuvre.

Je remercie également mes anciens étudiants de l'université de Tunis pour m'avoir procuré certains travaux, et en particulier Mme Bouthayna Ben Hassine qui a en outre dactylographié ce texte.

H. D.

« L'homme peut lier au contingent et doit lier à un élément contingent l'impérissable et le sacré. »

*HEGEL.*

## Introduction

Les historiens modernes ont pris l'habitude de diviser en deux le parcours de Muḥammad : une phase mecquoise et une phase médinoise, et de même la structure du *Qur'ān* si l'on suit sur ce dernier point la tradition musulmane classique. Dans les faits, et sans que ce soit clairement exprimé, les sources historiques anciennes, en adoptant un plan chronologique, respectent bien la même division, mais en préservant une certaine continuité dans le récit. Comme la période médinoise regorge d'événements et de combats, d'actions historiques, les premiers auteurs du II<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle, tels Ibn Ishāq et ses contemporains, puis un peu plus tard Wāqidī, ont dénommé leurs ouvrages sur Muḥammad les *Maghāzī*, c'est-à-dire les actions guerrières du Prophète au sens large. Appellation justifiée pour ce qui est de l'ouvrage célèbre de Wāqidī<sup>1</sup> qui ne relate que la phase médinoise. Mais l'était-ce pour les autres, tels Muḥammad b. 'Umar b. Qatāda, Zuhri, Abū Ma'shar, Mūsa b. 'Uqba<sup>2</sup> et même Ibn Ishāq dont le titre originel du livre incluait la notion de *maghāzī*, et non de *sīra* ?

Tous ces auteurs de vies de Muḥammad, et ils sont nombreux, à qui les recensions bibliographiques, tel le *Fihrist*<sup>3</sup>, attribuent des histoires du Prophète, sont décrits comme auteurs de *maghāzī*, même s'ils ont narré sa trajectoire en général, y compris la phase de « persécution » mecquoise. Est-ce à dire que l'action guerrière constituait à leurs yeux l'essentiel de l'œuvre de Muḥammad, à Médine ou en général, et le point nodal de son parcours ? Ou bien est-ce parce que, comme le pense A. Cheddadi<sup>4</sup>, ce genre historique dériverait de l'idée de *ghazawāt* ou *fuṭūḥ* islamique, celle de la conquête arabe du monde projetée sur le Prophète comme en étant l'instigateur en Arabie, ayant été l'initiateur de tout ? La notion de *maghāzī* est singulière par rapport aux deux notions d'*akhbār* et de *tārīkh* (histoire), comme d'ailleurs du genre *futūḥāt* (conquêtes postprophétiques hors d'Arabie). Il est certain que la période médinoise a été perçue comme la plus importante parce qu'elle a vu le triomphe de l'islam en Arabie – triomphe tronqué, comme on verra, limité pour l'essentiel au Ḥijāz – et donc la réussite du projet muḥammadien du vivant même du Prophète. Est-ce que ces historiens, tout comme les gouvernants, et comme le peuple de l'islam au II<sup>e</sup>, voire au I<sup>er</sup> siècle, ont implicitement admis que, sans Muḥammad, il n'y

aurait rien eu, et surtout que sans action politique et militaire couronnée de victoire toute leur historicité et toute leur religion auraient été frappées d'inexistence ? Certes, la Providence était derrière tout cela, mais toute l'œuvre des historiens du II<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle, qui est immense, qu'elle concerne le Prophète, les conquêtes, les luttes politiques du I<sup>er</sup> siècle ou la chronique des califats successifs, montre un sens aigu du réel et de ses péripéties. C'est aussi le cas des *maghāzī*<sup>5</sup>, en dépit de l'aspect exceptionnel de la personnalité prophétique résultant de son rapport avec le divin : c'est à peine si on en saupoudre l'action de quelques miracles chez Ibn Ishāq, et nettement plus chez Wāqidī, plus tardif.

Finalement, le surnaturel intervient peu. Il est significatif que 'Umar b. al-Khaṭṭāb, l'organisateur de la conquête arabe et du statut des conquérants, ait fixé le départ du calendrier à l'Hégire, l'émigration du Prophète à Médine, considérée donc comme le début de la nouvelle ère islamique (622 après Jésus-Christ). Plus encore : son système hiérarchique dans l'octroi des pensions provenant de l'argent rapporté par les conquêtes extérieures est indexé sur la participation aux grandes gestes prophétiques, au fil de leurs étapes : d'abord Badr, ensuite Uḥud, puis Ḥudaybiya, enfin la prise de La Mecque en l'an 8/630, et ce de manière décroissante<sup>6</sup>. Les pensions réparties entre les conquérants du domaine extérieur sont, quant à elles, nettement inférieures, encore qu'elles obéissent elles aussi à la précellence dans les combats jalonnant cette même conquête. En somme, 'Umar posait lui aussi la primauté de l'action militaire prophétique sur tout le reste : c'est cela qui définit le militantisme pour la foi. La période mecquoise est occultée dans ce nouvel ordre des choses, mais pas au niveau du pouvoir politique suprême, car ce sont les *Muhajirūn* qurayshites, compagnons de la première heure, qui ont hérité du califat institué après la mort du Prophète. Sans doute faisaient-ils partie de sa tribu, dans un monde encore fortement marqué par le tribalisme, mais ils n'étaient pas n'importe quels Qurayshites. Ils furent les premiers convertis et les premiers soutiens du Prophète à La Mecque, et ses fidèles inconditionnels aussi bien à Médine.

Dans la *shūra* instituée par 'Umar, c'est parmi eux et entre eux que le calife a désigné ceux qui devaient choisir après lui le prochain calife. Les *Anṣār* de Médine, les auxiliaires les plus nombreux du Prophète, à qui il a dû ses victoires, sont écartés du pouvoir suprême et des commandements militaires, ce qui va poser un problème politique qui éclatera sous 'Uthmān. Il n'empêche qu'ils

conservent un statut social supérieur à celui des Arabes musulmans en général.

La phase médinoise a-t-elle inauguré ce que Max Weber<sup>7</sup> et d'autres ont appelé l'« islam guerrier » ? C'est sans doute vrai, puisqu'on a assisté à une longue guerre contre Quraysh, à des sièges et des combats contre les Juifs, à des expéditions de razzias contre les Bédouins<sup>8</sup>.

Sans doute peut-on opposer la période de Médine à celle de La Mecque, marquée par une prédication pacifique où les éléments essentiels étaient le développement de la Révélation et la volonté de convaincre. Il est sûr aussi que le Prophète, recherchant toujours la reconnaissance de sa religion par tous les Arabes, a dû penser que la persuasion ne porterait pas ses fruits et qu'il fallait compter sur les moyens de ce monde – de son monde arabe, en particulier, qui ne comprenait que les rapports de forces. Pourtant, son émigration à Médine lui a amené pacifiquement une majorité de croyants dans cette cité, et l'on peut imaginer qu'il pouvait s'en satisfaire sans chercher à aller plus loin, puisqu'il était à même d'arbitrer et de légiférer pour cette modeste communauté. S'est-il transformé brusquement en chef de guerre, inlassablement à la recherche d'une extension de son pouvoir, ou bien était-il mû par une volonté de domination et un désir de vengeance à l'encontre de ses ex-compatriotes de Quraysh ? Mais, alors, comment se serait éveillée en lui cette nouvelle vocation guerrière ? Était-ce parce qu'il avait une base humaine à sa disposition, Médine, à partir de laquelle il pouvait prendre son essor vers de plus larges horizons ?

Sans doute y a-t-il une part de vrai dans ce questionnement, mais une faible part seulement, car le triomphe de la religion restait l'essentiel, et de loin, dans le projet muḥammadien.

En tout cas, il est vain de vouloir valoriser une période – la mecquoise – spirituelle et de souffrance, par rapport à une autre, de guerres et de violences, comme l'ont fait certains anciens orientalistes à partir d'un parallèle implicite avec l'itinéraire du Christ.

Tout jugement de valeur s'oppose ici à la méthode de l'historien comme à la belle complexité des faits. La notion de prophète guerrier est en effet réductrice. Plus acceptable serait celle de prophétie politique : celle, par exemple, d'un Muḥammad « homme d'État<sup>9</sup> » (M. Watt), encore que, là aussi, il y aurait à redire à ce type de représentation, tout comme à celui de vague mélange de religion et de politique dont on a crédité l'islam en général, sans spécifier comment s'opère au juste ce mélange. Ici les jugements généraux se révèlent trop faciles et ne sont d'aucune aide, pas plus que les jugements idéologiques des

laïcistes musulmans opposant l'histoire prophétique, purement religieuse, à une histoire califale postérieure, purement politique.

Il faut faire montre de beaucoup de prudence pour porter un jugement sur l'action prophétique ou en donner une image globale. C'est son propre développement qui doit intéresser l'historien, et le but reste toujours l'intelligibilité à partir des faits. L'action politique mise au service de la religion est autrement plus difficile à appréhender que l'Appel rhétorique à la conversion, car on entre ici dans un domaine du réel qui est toujours réfractaire et complexe, et qu'on essaie d'imposer un ordre à un monde qui s'y refuse. Ce qu'a fait Muḥammad est quelque chose de neuf, d'absolument sans précédent dans la longue histoire arabe : il a appelé à une mutation gigantesque dans les croyances et les mœurs. Il lui fallait une foi sans faille dans sa mission et dans le secours de Dieu. Cette idée est toujours présente dans le *Qur'ān* : la victoire vient de Dieu seul, et non pas du Prophète ni de ses Compagnons. De même, la Révélation est toujours présente à Médine, fortement liée, certes, à ce qui se passe comme à l'effort législatif, mais toujours transcendant le réel et la condition humaine, toujours reliée à l'enseignement moral et religieux. Il est sûr, cependant, qu'à la prophétie extatique de départ, à La Mecque, a succédé une prophétie réfléchie et rationnelle, ancrée dans le monde, collant au concret des choses, comme le montrent par exemple les dispositions législatives.

S'il y a eu routinisation du moment révélateur<sup>10</sup>, il existe toutefois une continuité dans le discours coranique : approfondissement de l'histoire sacrée, mise en place du rituel, appel à la moralité et à la crainte de Dieu, promesses et menaces pour l'au-delà. Donc, continuité du noyau religieux central de la Prophétie, qui est loin d'être seulement guerrière, voire politique, comme le veulent les sources arabes et les études orientalistes postérieures. Elle est à multiples facettes. C'était aussi, au départ, une prophétie d'arbitrage et de pacification à l'intérieur de Médine, d'où l'avènement du concept de *umma* en même temps qu'apparaît la figure du Prophète organisateur de la coexistence entre groupes, celle du Prophète juge des conflits, du Prophète intercesseur entre les croyants et Dieu, du Prophète gestionnaire des oppositions et des refus de reconnaissance. Puis il y a l'autre facette de l'action, celle dirigée vers l'extérieur, qui s'exprime par la guerre contre Quraysh, les razzias contre les *Badw*, l'attaque des oasis juives à Médine et hors de Médine. Se fait alors jour une dialectique entre intérieur et extérieur : l'un réagit sur l'autre. Et c'est là qu'apparaît l'élément central de la fonction prophétique assumée graduellement par Muḥammad, ce que Max Weber appelle la « prophétie charismatique<sup>11</sup> »

englobant à la fois tous ces rôles, sur quoi se fonde le pouvoir ou plutôt l'autorité acquise par Muḥammad. Certes, ce pouvoir est théocratique<sup>12</sup> dans la mesure où il repose sur les commandements de Dieu, mais dans la stricte mesure où ceux-ci étaient intériorisés et ils l'étaient plus ou moins selon les individus et les groupes<sup>13</sup>. De toute façon, il n'y avait pas d'État, théocratique ou pas, jusqu'à une période avancée où s'est constitué un embryon d'État, sans plus. N'existaient alors qu'une communauté de fidèles et une autorité prophétique personnelle et charismatique, s'appuyant certes sur la parole de Dieu, mais ayant du mal à s'imposer à Médine, et davantage encore à l'extérieur. Le charisme résulte surtout du lien avec Dieu, mais aussi de la personne du Prophète, pour autant qu'il puisse faire prévaloir son autorité : on attend du chef charismatique qu'il préserve la communauté et organise la cohabitation des groupes – ici, *Muhājirūn* et *Anṣār* –, qu'il soit le chef nourricier, le protecteur des pauvres, celui qui procure le butin et mène à la victoire dès lors qu'il décide la guerre. Ce sont là les rôles assumés par Muḥammad, toujours sur la brèche, déployant jusqu'au dernier moment une activité dévorante.

Néanmoins, le grand problème qui s'est posé a été de concilier les attentes de la communauté – religieuse d'abord, politique ensuite – de Médine et ses propres visées à lui, aux horizons plus larges, celles d'une extension de sa religion ciblant principalement La Mecque. Ce ne fut pas toujours facile, au contraire. Ne pas oublier qu'il fut appelé à Médine en vue de pacifier les tensions internes, donc pour une œuvre de paix, ce qu'il a accompli d'emblée. Mais il a subrepticement et graduellement détourné les énergies des Médinois vers son propre projet : l'islamisation du Ḥijāz, coûte que coûte.

D'où des tensions internes et de fortes réticences que Muḥammad a eu du mal à surmonter, si ce n'est grâce à sa patience et une grande habileté à manier les hommes. Tel fut le point principal de son action à l'intérieur : amener les *Anṣār* à le soutenir dans son entreprise militaire jusqu'à la prise de La Mecque, jusqu'à Ḥunayn et au-delà, parvenir enfin à mobiliser pratiquement toute la ville, laquelle était d'abord réticente. Le Prophète eut à lutter sur plusieurs fronts, subissant des échecs parfois retentissants, mais réussissant à en réparer les effets, quoique par moments avec difficulté.

Comment analyser dans le détail, comme historien, cette action aux multiples facettes ? Dans son livre fourni et substantiel, Montgomery Watt opte pour un examen séparé des diverses actions : lutte contre Quraysh, contre les Juifs, contre les Hypocrites, contre les Bédouins, action législative, « unification » du

monde arabe par missives et accueil de délégations, celle-ci étudiée en détail et considérée comme un aspect crucial. Le plan de Watt obéit à une certaine logique, car il multiplie les points de vue sur les choses. Mais les choses elles-mêmes sont enchevêtrées et solidaires, et surtout chronologiquement situées, donc difficilement dissociables.

Le deuxième ouvrage moderne important est celui de Ṣālih Aḥmad al-‘Alī, *L’État du Prophète*, lui aussi substantiel et nourri d’informations<sup>14</sup>. C’est une étude des institutions mises en place par Muḥammad, avec l’idée préconçue qu’il a constitué dès l’abord un État à Médine, idée qui ne me semble nullement étayée et que j’estime pour ma part inexacte. Or tout, dans ce livre bien documenté, lui est assujéti. Selon moi, on ne peut se soustraire à la chronologie, c’est-à-dire à une large périodisation qui rende le parcours du Prophète intelligible, certes non pas celle, hautement précise, des annalistes comptabilisant les faits mois par mois à partir de l’Hégire. C’est qu’il y a deux périodes bien délimitées pour l’époque de Médine, d’à peu près cinq ans chacune : l’une de l’an I à la fin de l’an 5/622-27, l’autre de l’an 6/628 à la mort de Muḥammad (11/632).

La première de ces périodes est caractérisée par les efforts déployés pour son installation et celle de ses disciples qurayshites, par la guerre contre Quraysh, inaugurée par l’épisode de Badr, en l’an 2, qui a tout déclenché, par des conflits avec les Juifs de Médine, avec les Hypocrites (*munāfiqūn*) et non pas, curieusement, avec les païens de Médine. Le Prophète était alors loin de maîtriser la situation d’ensemble, à l’intérieur comme à l’extérieur. Son autorité n’était pas bien assise et il faisait face à des défis majeurs dont certains dus à sa propre impétuosité, par exemple le conflit qu’il déclencha à l’encontre de Quraysh. En l’an 3, à Uḥud, il a failli perdre la vie, et en l’an 5 Médine fut assiégée et terrorisée : elle était dans une posture de résistance défensive opiniâtre et réussit à tenir bon.

Après l’an 5, en revanche, fort de sa résistance victorieuse, précisément, le Prophète reprend l’initiative en diversifiant son approche, laquelle devient à la fois politique, militaire, diplomatique, religieuse, et il réussit à agglomérer autour de lui le monde bédouin du Ḥijāz. L’étape de Ḥudaybiya, puis celle de la soumission de La Mecque elle-même furent décisives. Le Ḥijāz s’est islamisé du fait de la force de frappe créée par Muḥammad, mais aussi de ses capacités de négociateur, de pacificateur et de diplomate, c’est-à-dire de prophète charismatique et politique. Dès lors, l’islam, soit la soumission à Dieu et à son Prophète, pouvait pénétrer pacifiquement en diverses régions arabiques,

superficiellement ou plus durablement selon les cas, mais non pas partout du vivant de Muḥammad, comme le disent les sources. C'est dans cette dernière phase que Muḥammad constitue un embryon d'État (ans 9-11), l'allégeance se concrétisant par des levées fiscales à coloration religieuse (*ṣadaqāt*) s'intégrant dans le système muḥammadien de solidarité.

Il a donc fallu que le premier calife parachève l'œuvre prophétique de fondation de l'État et d'unification, sous son égide, des Arabes, c'est-à-dire leur entrée dans l'islam en même temps que leur allégeance à l'État médinois qui a alors pris forme. Si ce fut fait rapidement, c'est que l'œuvre laissée inachevée par le Prophète était néanmoins portée par des fondations solides.

Ce parcours est donc étonnant à divers égards. Voilà un homme qui, pendant dix, onze ou treize ans, prêche dans sa ville natale pour en être chassé en fin de compte avec une centaine de compagnons fidèles, et qui, dix ans plus tard, reçoit l'allégeance et la conversion de tout le Ḥijāz et d'une bonne partie, sinon de toute l'Arabie, si l'on en croit certaines sources. Le voilà surtout qui entre en maître et sans coup férir dans La Mecque. « Nul n'est prophète en son pays », dit le dicton, mais l'on fait en général une exception pour Muḥammad, car lui a réussi à s'y faire finalement reconnaître. Puisque l'islam s'est étendu à d'autres Arabes, et bientôt à presque tous les Arabes, on peut judicieusement dire en effet que le Prophète Muḥammad a réussi « dans son pays » qu'il a en quelque sorte fondé en lui donnant un principe d'unité : l'islam. Ce fut d'autant plus le cas que, dès l'an 2 de l'Hégire, désespérant de convertir les Juifs et, dans la foulée, les Chrétiens, il individualisa sa religion, abandonnant toute idée d'universalité du message monothéiste dans son nouvel habillage coranique et muḥammadien. Son message devient purement arabe, et lui-même le Prophète des Arabes, c'est-à-dire des *ummiyyīn* qui ignoraient jusque-là la Vérité et la Loi divines.

Dans ce livre, je défendrai l'idée suivante : c'est parce qu'il y a eu le refus juif que Muḥammad a misé entièrement sur la dimension arabe, malgré le paganisme ambiant, et d'abord sur la conversion de La Mecque par tous les moyens. D'où ses guerres contre Quraysh, mais aussi, on le verra, le choix fondamental de l'abrahamisme.

Du même coup, il est apparu que sans force guerrière l'islam n'aurait pu triompher du vivant de son fondateur, et que le changement de perspective qu'il avait opéré, dès la deuxième année de l'Hégire, en faveur de l'action militaire, *toujours au service de la religion*, s'est révélé être la seule option valable pour

convertir les Arabes et donc les réformer. Il a mis en branle une véritable mutation des valeurs, consommant la rupture avec la Jāhiliyya, le passé d'ignorance et de violence. Ses successeurs poursuivront son action par les conquêtes et la fondation d'un empire, toutes choses dont il n'est pas évident qu'elles faisaient partie des projets du Prophète. Mais celui-ci en a jeté les bases religieuses, spirituelles, morales et politiques.

À vrai dire, la Prédication autant que l'action réelle de Muḥammad dans le champ arabe, en particulier ḥijazien, fut un remodelage massif de la pâte arabe, un bouleversement qui a placé les Arabes en plein cœur de l'Histoire. Ce peuple très ancien sur la scène régionale était jusque-là marginalisé par la nature et l'Histoire, inconscient de ses potentialités, enfoncé dans son arriération par rapport aux autres, toujours tendu vers la survie, sans autre aspiration ni à l'éternité, ni à la fraternité, ni à un destin ici-bas. Alors vient le grand homme et son travail, conscient et inconscient à la fois, une espèce de sauveur spirituel et historique, certainement à la hauteur de la mission qu'il s'était fixée, à la fois prophète charismatique et rationnel, homme d'action doué de grandes capacités qui s'est révélé sur ce plan à lui-même à Médine, mais toujours un homme voué fondamentalement au religieux.

J'ai présenté ici un schéma général du parcours de Muḥammad à Médine pour clarifier mon propos. Dans le cours de l'ouvrage, j'essaierai d'analyser, de disséquer l'histoire du Prophète, essayant de la rendre intelligible, collant aux sources tout en en faisant une critique historique, les soumettant au principe de réalité, mettant en doute plusieurs de leurs affirmations, mais pas toutes. La tradition historique recèle en effet beaucoup d'informations ; elle présente au minimum l'ossature des faits, dont certains sont confirmés par le *Qur'ān* qui reste la première source, et un cadre chronologique valide dans l'ensemble. À côté de cela, on trouve une imagination foisonnante, beaucoup de détails pas toujours convaincants et au surplus inutiles pour la compréhension des choses.

Ici la critique doit intervenir avec force, moyennant une élimination de tout le superflu. Mon souci est l'histoire ; le souci de la tradition, lui, est religieux : magnifier la figure du Prophète, inventorier ses menus faits et gestes, approfondir la foi à l'intention d'une population vaste et hétérogène, celle de l'empire califal qu'il convenait d'intégrer dans une vision commune.

<sup>1</sup>- Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī*, ed. Marsden Jones, 3 vol., Beyrouth, 3<sup>e</sup> édition, 1984.

2- L'ouvrage de Mūsa b. 'Uqba souvent cité par Ibn Sa'd dans ses *Ṭabaqāt*, la plupart du temps pour réfuter ses dires, s'est perdu. On en a récemment rassemblé des fragments épars, et un morceau édité par un de ses descendants assez tardifs a été récemment publié.

3- J'utilise l'édition de Ridha Tajaddud, Téhéran, 1971. Pour les *Maghāzī* cités par le *Fihrist*, cf. pp. 105 sq.

4- A. Cheddadi, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, Paris, 2004.

5- Notons que la notion de *maghāzī*, pluriel de *ghazwa*, ne définit pas seulement, loin de là, les incursions chez les Bédouins, mais toute action guerrière dirigée par le Prophète lui-même. Le concept est très extensif. Les actions de ses lieutenants s'appellent *sarāyā*.

6- Balādhurī, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, édition du Caire, 1932, pp. 435-446 ; Abū 'Ubayd b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, Beyrouth, 1986, pp. 236-253.

7- Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, 1996, pp. 193, 334.

8- Beaucoup d'actions guerrières et peu de morts des deux côtés, pas plus de cinq cents à mon sens. Mais pour les Arabes de ce temps, cela fait beaucoup.

9- W. Montgomery Watt, *Mahomet à Médine*, traduction française, Paris, 1959 : idée développée dans tout l'ouvrage. Cf. aussi *Muḥammad Prophet and Statesman*, Oxford, 1961.

10- En tout cas en apparence, et selon ce que dit un long récit, peu crédible dans son ensemble, attribué à 'Ā'isha : *Sīra*, à propos de l'histoire du *Ifk*, éd. Goettingen, p. 735. Au moment de la Révélation, le Prophète s'étend, on le couvre d'un vêtement, on dispose sous sa tête un coussin de cuir. Quand la crise extatique se termine, il est couvert d'un véritable torrent de sueur qui lui coule du front.

11- Weber, *op. cit.*, p. 254.

12- La théocratie muḥammadienne ne ressemble pas à la théocratie ordinaire, en ce que le contact avec Dieu y est direct et continu. Dieu est présent à travers le Prophète, mais celui-ci agit aussi et parallèlement selon ses propres vues. Ses Compagnons font la différence entre ce qui est révélateur et ce qui émane de l'homme Muḥammad.

13- Wellhausen appelle « théocratie » la période prophétique : *Arabische Reich und Sein Sturze*, trad. arabe, Le Caire, 1958, p. 6.

14- Ş. A. al-'Alī, *Dawlat al-Rasūl fi-l-Madīna*, 2 vol., Beyrouth, 2001.

Première partie

Le tournant médinois

# Chapitre premier

## Le problème de la conversion des Médinois

Il faut revenir en arrière pour évoquer cette conversion et la décision des Médinois de donner asile au Prophète et à ses disciples. Tournant capital, comme on l'a dit et comme il est évident. Il est déjà important par la protection offerte à Muḥammad dans la situation où il se trouvait à La Mecque, lui permettant de poursuivre sa mission de prophète ; mais il deviendra capital par l'action de Muḥammad à l'encontre de Quraysh, donc par la direction qu'il lui a imprimée et qui n'était pas, elle, évidente au départ. Toutefois, ce qui demeure une énigme, c'est cette conversion et ce soutien massifs des Médinois représentés par leurs chefs. J'ai déjà évoqué la question dans mon deuxième volume, d'après les dires des sources. Or leurs explications, pour être valables, ne disent pas tout de manière explicite, et parfois elles fantasment. C'est vrai qu'il y a un rapport avec le proche passé de guerres intestines et avec la présence des Juifs. Mais, sans explorer le côté émotionnel de l'attractivité de l'islam, que j'examinerai plus loin, qu'en est-il, politiquement parlant, de la réalité foncière de l'événement ? Ce sont encore les sources qui viennent à mon secours, non par leurs interprétations, mais par leurs informations brutes, lesquelles sont véridiques. Il faut commencer par leur exposé des faits, mêlé à leurs explications.

Muḥammad, dans le ḥajj, rencontre à la fois par hasard, et parce qu'il cherchait des soutiens extérieurs, six Médinois avec lesquels il discute. Il savait que c'étaient des *mawālī* des Juifs, c'est-à-dire leurs protecteurs et vivant avec eux. Cela l'a intéressé et l'on comprend pourquoi : l'idée de monothéisme ne pouvait leur être étrangère. Or cette première étape est donnée comme décisive. Ils ont accepté la foi et ont cru dans la Prophétie. Mieux encore : la source principale, Ibn Ishāq, donne des raisons strictement rationnelles de leur conversion : il ne dit pas qu'ils ont été touchés par une espèce de grâce. Ces raisons sont que leurs Juifs les menaçaient d'un futur prophète qui viendrait et qui les exterminerait.

Les Médinois ont pensé que ce prophète était Muḥammad : autant le mettre de leur côté. D'autre part, ils savaient toute l'inimitié qui déchirait leur propre peuple : peut-être cette religion nouvelle rassemblerait-elle ses membres épars<sup>1</sup> ? C'est donc à partir de cette rencontre avec les six qu'eut lieu cette remarquable prise de conscience. Il n'y a pas de motif de la mettre en doute dans sa substance, car il fallait bien un premier contact, et il fallait des raisons valables pour leur entrée dans la nouvelle religion.

Les raisons invoquées sont politiques, mais d'une politique dictée par la sagesse. Deux problèmes sont ici évoqués : la peur des Juifs, la désunion des Arabes de Médine. Que les Médinois soient encore désunis deux ans après la bataille de Bu'āth, qu'ils l'aient été tout au long de la guerre de Ḥāṭib, et même depuis longtemps, on ne saurait le contester. Mais les Juifs ? Ne coexistaient-ils pas avec les Arabes depuis des temps immémoriaux, n'étaient-ils pas arabisés par les mœurs et, plus tard, quand le Prophète les a attaqués, n'y a-t-il pas eu une levée de boucliers en leur faveur ?

Il faut interroger ici les données brutes des sources plutôt que le discours des protagonistes. Les six qui ont rencontré l'homme providentiel, qui lui ont accordé leur foi et sont rentrés chez eux pour propager sa religion, *étaient tous des Khazraj*<sup>2</sup>. *Pas un ne faisait partie des Aws*. Cela ramène à la bataille de Bu'āth, deux ans auparavant, encore fraîche dans les mémoires, entre Aws et Khazraj<sup>3</sup>, les deux grandes tribus de Médine.

Ceux-ci étant les plus nombreux, les Aws ont alors fait appel aux Juifs Naḍīr et Qurayza, les deux plus puissants clans juifs. Réticents au départ, ceux-ci acceptèrent d'autant plus facilement que le chef des Khazraj exécuta des otages qu'ils avaient livrés en gage de paix. Et ce fut la bataille que les Khazraj perdirent. Tout devient clair, et le passé explique le présent. Il en est resté une vive inimitié entre Juifs et Khazraj, et les menaces juives prennent alors leur sens ; il en est resté aussi une alliance et une amitié entre juifs de la 'Āliya et les Aws, qu'ils soient du Nord-Est (les Nabīṭ) ou de la 'Āliya ('Amr b. 'Awf et Aws-Manāt). Les Khazraj se sentaient dominés et vulnérables : à Bu'āth, même leur chef, 'Abdallāh b. Ubayy, avait failli être exécuté par les Juifs. Il avait en effet accepté d'accueillir des otages juifs, mais les avait laissés en vie, étant en désaccord avec 'Amr b. al-Nu'mān. C'est à cela qu'il dut d'être épargné<sup>4</sup>. Il est donc clair que ce sont les chefs des Khazraj qui pouvaient se sentir intéressés par l'Appel de Muḥammad, et non pas les Aws. Aucun de ceux-ci n'était présent lors du premier contact, et on verra que même lors de la deuxième *'aqaba*, la

plus importante, très peu d'entre eux lui firent allégeance, et certainement pas leur principal chef, Sa'd b. Mu'adh, alors que le principal propagandiste du Prophète à Médine avant sa venue était As'ad b. Zurāra, dirigeant respecté des Khazraj. Ce qui apparaît déjà et apparaîtra tout autant plus tard, c'est que l'appel au Prophète fut le fait des vaincus de Bu'āth, les Khazraj, et que les Aws y étaient virtuellement hostiles. Hors même de l'aspect religieux, les Juifs et leurs amis des Aws-Manāt le seraient fatalement.

Continuons la description et l'analyse des étapes qu'a connues l'islamisation des futurs *Anṣār*. La source la plus ancienne et la plus fiable est toujours Ibn Ishāq, sur lequel se fondent d'ailleurs Ibn Sa'd et Ṭabarī. Après le premier contact eut lieu la première *'aqaba*, qui est une déclaration d'allégeance et une profession de foi solennelle. Douze citoyens de Médine étaient présents ; certains sont les mêmes que ceux de l'année précédente, comme As'ad b. Zurāra, Ibn 'Afrā', Rāfi' b. Mālik b. al-'Ajlān. Mais il y a de nouveaux venus d'autres clans : des Qawāqila, des Banū Sālim, des Salima<sup>5</sup>. Dix sur douze sont encore des Khazraj, deux seulement des Aws. La prédominance des premiers est encore écrasante, mais, cette fois, il y a des représentants des Aws, l'un des Nabīt, l'autre des 'Amr b. 'Awf. Représentation qui n'est pas vraiment pertinente : en particulier Abū-l-Haytham b. al-Tayyihān<sup>6</sup>, des Nabīt, ne fait pas partie du clan dirigeant de 'Abd al-Ashhal, mais serait plutôt de Za'ūra, clan dépendant, ou même un *ḥalīf*-client, selon certaines indications généalogiques. Aucun personnage d'envergure des Aws n'était là, ni Sa'd b. Mu'adh, ni Usayd b. al-Huḍayr ; aucun représentant des Aws-Manāt non plus. Cela dit, Abū-l-Haytham était un homme riche<sup>7</sup> et allait jouer un rôle assez important dans le développement de l'islam à Médine. En conclusion, un an après le contact et ce qu'on dit avec exagération de la propagation de l'islam dans cette ville (*fashā al-islām*), il n'y a pas eu vraiment de grands progrès et les choses auraient pu s'arrêter là. Il y a certes des éléments des Aws, mais ils pourraient tout aussi bien ne représenter qu'eux-mêmes. Cette affaire est encore l'affaire des Khazraj, liée au rôle entraîneur de As'ad b. Zurāra qui devait être le leader des Najjār.

Notons cependant la présence de nombre des Salima, gros clan lui aussi, qui n'avait pas participé aux guerres antérieures et qui, devenu plus tard un fort soutien de Muḥammad, ne compta pas de figure importante dans l'islam médinois<sup>8</sup>. On comprend dès lors que le Prophète se soit montré prudent au cours de ces deux phases. Des hommes se sont convertis à sa religion – dogme et morale –, mais, jusque-là, il s'agit d'actes individuels et de personnes issues

d'une fraction de la population. On comprend aussi qu'il ait envoyé l'un des siens à Médine, Muṣ'ab b. 'Umayr, à la fois sans doute pour jauger la situation et pour propager la parole coranique. Ibn Ishāq colporte trop d'histoires sur cet épisode, sur la *jumu'a*, par exemple, qui n'existait pas encore, et sur la *qibla*. Toute l'histoire savoureuse racontée sur la conversion de Usayd b. Ḥudayr et de Sa'd b. Mu'ādh ne saurait être avalisée telle quelle<sup>9</sup>.

Pourtant, dans son fond, celle-ci recèle du sens pour l'historien. Que faisait Muṣ'ab dans la zone occupée par les Nabī des Aws – 'Abd al-Ashhal, Zafar, Ḥāritha –, si ce n'est chercher à amener leurs chefs à l'islam ?

Les Aws y étaient violemment hostiles et il se peut qu'effectivement les B. Ḥāritha aient voulu tuer As'ad b. Zurāra, le pilier de cette entreprise, qui faisait partie des Khazraj. Le personnage ciblé dans l'action d'islamisation était Sa'd b. Mu'ādh, le chef des 'Abd al-Ashhal, et, en fait, de tous les Nabī. Là, il n'est pas sûr que Muṣ'ab ait joué un rôle<sup>10</sup>, ni même peut-être qu'il se soit trouvé à Médine. À mon sens, la conversion de Sa'd b. Mu'ādh a été le fait de As'ad b. Zurāra, son cousin par les femmes, leurs mères respectives étant sœurs<sup>11</sup>. Les liens de parenté par les femmes, dans une structure pour l'essentiel patrilinéaire, jouaient un rôle important à Médine<sup>12</sup>, et ils ont aussi joué un rôle dans l'islamisation. Sa'd s'est donc converti, ou bien n'a pas opposé de veto à la réception de l'islam par les Aws, car on ne le trouve présent ni dans la deuxième *'aqaba*, ni parmi les douze *nuqabā'* ou garants de leurs clans. Usayd b. al-Ḥudayr, qui était très proche de lui, était à cette *'aqaba*, mais non parmi les garants-représentants (*nuqabā'*). Si conversion il y a eu, à ce moment, de la part de Sa'd, elle a dû être tiède et réticente, mais elle peut avoir eu lieu. Ses réticences proviennent de ce que cette affaire a été une initiative des Khazraj et, devait-il penser, pour contrecarrer la prépondérance du front Aws-Juifs, victorieux à Bu'āth.

C'est lors de la deuxième *'aqaba*, l'année d'après, la plus importante parce que la plus représentative des gens de Médine, et parce que les délégués y ont été très nombreux, que s'est scellé de manière ferme et définitive l'accord d'hospitalité envers Muḥammad. Ils vont donc lui donner asile, ainsi qu'à ses disciples, et le défendre contre toute attaque, comme ils défendraient leurs femmes et leurs enfants, dès lors qu'il vit dans leurs murs. Accord qui semble politique et aussi pacifique, contrairement à ce qu'en dit Ibn Ishāq, mais qui implique la reconnaissance de Muḥammad comme envoyé de Dieu et prophète, donc une conversion à l'islam. Les soixante-quinze personnes qui étaient là, dont

deux femmes, ont accordé leur *bay'a* au Prophète, c'est-à-dire l'ancienne forme arabe de l'allégeance. Ce qu'implique la *bay'a*, on ne le sait pas, hors la reconnaissance de la prophétie et l'hospitalité donnée à Muḥammad. Cela implique certainement que les Médinois accordent chez eux une place éminente au Prophète du fait même qu'il est envoyé de Dieu, et une certaine forme d'obéissance qui correspond à l'attente qu'on en a : réconcilier les cœurs et les esprits. Mais probablement pas une obéissance totale dans les affaires séculières, la guerre et la paix. Le Prophète est plus qu'un chef et moins qu'un chef ; il se doit d'être impartial, objectif dans ses arbitrages. Cela était stipulé dès le départ. Il est clair aussi que ceux qui ont fait appel à lui devaient connaître la substance du message coranique. À ce moment précis de la Révélation, ce message tournait autour de l'unicité de Dieu, du Jugement dernier et de la Vie dans l'au-delà, de la nécessité de la prière et de l'aumône purificatrice, et de certaines valeurs morales essentielles ; pas davantage. Voilà l'islam qu'ont perçu et reçu les futurs *Anṣār*, et qu'ils vont approfondir dans leur conscience, car on ne sait pas jusqu'à quel point ils étaient pénétrés, à ce moment-là, de son esprit sur le plan purement religieux.

Or cette conversion massive de chefs de clans ou de personnalités influentes pose en soi un problème, indépendamment de l'arrière-plan politico-social, autrement dit de l'instauration de la paix. On ne saura jamais, en effet, la part exacte de la foi chez les *Anṣār* durant toute l'époque prophétique, car ce n'étaient pas des contemplatifs. C'est leur action en faveur de l'islam qui fut décisive, de même que leur attachement enthousiaste au Prophète qui s'est approfondi et exalté avec le temps. Quand on examine la liste des participants à la deuxième *'aqaba*, on constate encore, et de très loin, la prédominance des Khazraj. Sur soixante-treize participants, seulement onze appartiennent aux Aws, dont bien peu sont importants et représentatifs. Pour les Nabīṭ, Usayd b. al-Ḥudayr était certes là, mais non Sa'd b. Mu'adh, chef du clan ; les autres sont des *ḥulafā'*-clients. C'est aussi le cas de 'Amr b. 'Awf. Et pas un seul ne représentait les Aws-Manāt qui resteront longtemps païens, à l'écart, voire hostiles. Les Aws demeuraient toujours peu favorables à la venue du Prophète, mais on note quand même un progrès par rapport aux phases antérieures, peut-être dû à la conversion de Sa'd b. Mu'adh sous l'influence de As'ad b. Zurāra et de Usayd b. al-Ḥudayr, fils de l'ancien chef des Aws à la bataille de Bu'āth, tué au combat. Sa'd l'a remplacé à la chefferie des 'Abd al-Ashhal : il reste pour l'instant toujours réticent, mais non hostile. On verra que, par une singulière

mutation, cet homme deviendra le plus ardent zélateur du Prophète. Aucun personnage important ne représente les ‘Amr b. ‘Awf, à l’exception de Sa’d b-Khaythama, mais il appartenait en fait aux B. al-Salm et était le *ḥalīf* des ‘Amr, et installé chez eux à Qubā’. L’opposition des Aws au grand projet des Khazraj, devenue sourde et maintenant souterraine, se manifestera avec éclat par l’opposition violente de Abū Ṣayfī, un des leaders respectés des ‘Amr b. ‘Awf, qui rompra les relations avec son clan et émigrera à La Mecque. En revanche, tous les clans et sous-clans des Khazraj étaient représentés à la deuxième ‘*aqaba*, y compris les Banū al-Ḥublā auxquels appartient Ibn Ubbay. C’est une vraie délégation qui est venue voir le Prophète et lui faire allégeance, et elle était savamment composée<sup>13</sup>. Le gros des représentants provenait des Najjār et des Salima, clans populeux. Mais les autres clans étaient aussi présents : Bayāḍa, Zurayq, Sālim (Qawāqila), Ḥublā, Sā’ida.

On peut s’étonner du grand nombre de participants à la ‘*aqaba* – soixante-quinze personnes –, d’autant plus que les *Sīras* nous rapportent que parmi les pèlerins médinois, les pèlerins païens non prévenus constituaient un groupe important. En effet, il est douteux que la masse des Yathribīs qui vont au *ḥajj* annuellement approche plusieurs centaines<sup>14</sup>. Cela est invraisemblable, tout comme l’histoire du secret bien gardé de l’allégeance à Muḥammad. *Tout s’est fait en réalité au grand jour* ; tout le monde était au courant, y compris les Qurayshites et y compris Ibn Ubayy. Et si le nombre des ‘*aqabiyyīn* est important, c’est que chaque clan voulait être représenté ; c’est donc là un phénomène exceptionnel. Le Prophète aussi tenait à avoir des garanties par la présence des chefs de clans dans leur ensemble ou, comme ici, dans leur immense majorité. C’est lui qui a souhaité renforcer ces garanties en leur demandant de choisir parmi eux douze *nuqabā’*, soit un corps permanent de représentants tenus pour responsables de leurs clans respectifs, comme lui-même l’était de ses disciples mecquois. Là aussi, la majorité khazrajite est écrasante (neuf sur douze) par le nombre, mais aussi par la qualité de ses membres : ce sont tous des membres éminents de leur clan et ils deviendront de grands compagnons<sup>15</sup>, alors que, du côté des Aws, seul émerge Usayd b. al-Huḍayr, et l’on note aussi l’absence de Sa’d b. Mu’ādh. Ces listes de ‘*aqabiyyīn* fournies par les sources sont certainement véridiques. Ce ne peut être un panache fabriqué, car elles expriment dans le détail la logique des choses, pas plus que la liste des *nuqabā’* n’a pu être fabriquée sous prétexte que le chiffre douze rappelle,

comme on l'a dit, les douze apôtres. En général, les sources sont plus fiables quand elles établissent des listes de ce genre que lorsqu'elles racontent des événements où elles injectent une dose d'imaginaire. J'ai dit que rien, en ce domaine, ne s'est fait dans le secret. 'Urwa souligne avec raison que les Médinois se promenaient alors dans La Mecque, tant ils étaient nombreux et tant les choses étaient claires.

L'histoire du secret fait partie de la légende du départ du Prophète, du complot fomenté contre sa personne et de sa fuite rocambolesque, qui est absolument invraisemblable. Parmi les Médinois présents à La Mecque, certains sont restés auprès du Prophète pour pouvoir repartir avec lui, et donc faire leur *hijra* : on les appelle *muhājirī-anṣārī*. Ainsi Muḥammad va-t-il pouvoir bénéficier de l'appui et, plus que de l'appui, de la conversion à sa religion d'une majorité de gens de Yathrib. La conversion se fait toujours, dans l'Arabie de l'époque, par la médiation des chefs de clans ou de notabilités. Et cela fut acquis lors de la deuxième *'aqaba*. Mais le problème du refus premier, puis de la réticence des Aws, se pose toujours, avec toutefois moins d'acuité. Sa'd b. Mu'ādh a embrassé sans doute l'islam, mais c'est avec la venue du Prophète qu'il va devenir un ardent disciple, entraînant tous les Nabī dans son sillage<sup>16</sup>. Les 'Amr b. 'Awf vont bien recevoir chez eux, à Qubā', le Prophète, et certains d'entre eux vont l'aider activement à construire dans leur village la première mosquée de l'islam ; mais à ce moment-là ce gros clan n'avait pas de chef qui s'imposait et il était divisé en de nombreux sous-clans. En outre, il était flanqué de plusieurs *ḥulafā'* - clients de Balī<sup>17</sup>. Je ne pense pas que Abū 'Amr al-Rāhib ait été leur chef au sens ordinaire du terme. Il était tenu pour un ascète et, dit-on, un *ḥanīf*. Il a refusé de reconnaître la prophétie de Muḥammad, ce qui n'a pas empêché le gros des 'Amr b. 'Awf de se convertir. Dans ce clan éclaté, on comptera toutefois plus tard de nombreux *munāfiqīn*, et, une fois Abū 'Amr parti, nul chef n'y a imposé sa volonté. Pour ce qui est des Aws-Manāt, troisième grand groupement des Aws dont on aura l'occasion de reparler, ils ont refusé toute conversion jusqu'à la fin de l'an 5. Ceux-ci avaient un chef, Abū Qays b. al-Aslat, qui aurait participé à la bataille de Bu'āth à la tête des siens, mêlés aux deux clans juifs. Mais il ne commandait pas l'ensemble des Aws, ce rôle étant dévolu au seigneur des Nabī, Ḥuḍayr b. Simāk, père de Usayd. À sa mort, la chefferie des Nabī irait à un proche, Sa'd b. Mu'ādh, et non à son fils. Sa'd conservait une certaine influence sur les Aws en général, laquelle fut renforcée par le Prophète, mais pas au point

de les obliger tous à se convertir. Les sources disent que Abū Qays a retardé sa conversion même après la venue de Muḥammad. Sans doute tenait-il à ménager ses voisins et alliés juifs, et était-il hostile à l'initiative prise par les Khazraj dans toute cette affaire. Il mourut l'année d'après, et les Aws-Manāt restèrent des païens, très proches des Juifs. Ils ne manifestèrent d'hostilité déclarée qu'après l'éviction, en l'an 4, des Banū an-Naḍīr, puisque des éléments du clan Wā'il<sup>18</sup> participèrent avec les Naḍīr expulsés à la formation de la coalition contre Muḥammad, en l'an 5. Plus avant, la poétesse 'Aṣmā' de Umayya commit des vers contre le Prophète, qui la fit assassiner.

Il y avait donc contre le Prophète une opposition déclarée de ce gros clan païen et engagé avec les Juifs, mais les sources n'en parlent pas beaucoup, et le *Qur'ān* n'y fait nulle allusion, comme s'ils étaient quantité négligeable et que le Prophète estimait qu'ils faisaient partie du problème juif. De fait, une fois ce dernier résolu, ils entrèrent en masse dans l'islam.

Tel était le tableau qui s'offrait à Muḥammad lors de son arrivée : unanimité des Khazraj à le soutenir, sauf le cas particulier d'Ibn Ubayy, majorité écrasante des 'Amr b. 'Awf, hormis la réticence de quelques-uns qui se manifesterait plus tard, soutien enthousiaste des 'Abd al-Ashhal et des Nabīr grâce au zèle ardent de Sa'd b. Mu'ādh. Reste le rôle massif des Juifs et, dans leur sillage, des Aws-Manāt. La première année, le Prophète voulut convertir les Juifs à sa religion : il nourrissait cet espoir dont on peut être surpris. On peut s'étonner, en effet, qu'il puisse croire qu'ils étaient susceptibles d'être convertis à une autre religion que la leur. Sur le plan stratégique et militaire, ils auraient certes représenté un appoint négligeable. En réalité, il s'agit là d'une affaire symbolique et personnelle. Bientôt, donc, et au bout d'un temps relativement court, le Prophète se retrouva à la tête d'une majorité de croyants, mais aussi face à des Hypocrites, à des Juifs et à des païens. L'esprit de controverse du *Qur'ān*, né de la lutte contre les infidèles de La Mecque, s'en prendrait donc encore pendant de longues années aux Juifs et aux Hypocrites. Comme si le Prophète sentait la fragilité de sa position et la vulnérabilité de la foi des croyants. Il avait à lutter, une fois encore, en tant que chef rassembleur et que prophète charismatique muni d'un texte divin. D'un côté il y a l'homme, de l'autre il y a le *Qur'ān*, lesquels ne se confondent pas toujours.

<sup>1</sup>- Ibn Hishām, *Sīra*, pp. 286-287.

<sup>2</sup>- Ibn Hishām, *Sīra*, p. 287. Les traditions rapportées par Ibn Sa'd d'après Wāqidī sont floues et moins convaincantes : *Ṭabaqāt*, I, p. 218. Par contre, reprenant Ibn Ishāq, Samhūdī affirme clairement que ce sont

des Khazraj : *Wafā al-Wafā*, Le Caire, 1955, t. I, pp. 222-223.

[3](#)- Bataille qui aurait eu lieu cinq ans avant l'Émigration.

[4](#)- *Wafā*, I, pp. 217-218. Les otages seraient les enfants des Naḍir exclusivement. Une fois qu'ils furent libérés, cette tribu juive s'entremet pour protéger Ibn Ubayy de la colère des Qurayza et des Aws. Samhūdī ajoute même qu'Ibn Ubayy rusa plus tard pour faire des Naḍir des alliés.

[5](#)- *Sīra*, pp. 288-289 ; *Ṭabaqāt*, I, p. 220, à partir de Wāqidi ; Ṭabarī, *Tārīkh*, Le Caire, 1960-66, II, pp. 355-356, d'après Ibn Ishāq.

[6](#)- Personnage important parmi les *Anṣār*. Sur l'hésitation des sources à propos de son statut : *Ṭabaqāt*, III, p. 447 ; Ibn Ḥazm, *Jamharat Ansāb al-'Arab*, Beyrouth, 1983, p. 340, affirme qu'il ne peut être ḥalīf-client des Za'ūra (Aws), comme on l'a dit, parce que aucun des *nuqabā* -représentants de leur clan n'était ḥalīf.

[7](#)- 'Umar b. Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, Beyrouth, 1990, I, p. 160.

[8](#)- Son leader était Al-Jadd b. Qays, considéré comme un Hypocrite important. Il fut destitué par le Prophète qui mit comme chef des Salima Bishr b. al-Barā' b. Ma'rūr, devenu un fervent *Anṣārī* : *Ṭabaqāt*, III, p. 571.

[9](#)- *Sīra*, pp. 290 sq.

[10](#)- Mais Wāqidi reste ferme, sans broder sur les événements, quant à la conversion de Sa'd b. Mu'adh par l'entremise de Muṣ'ab b. 'Umayr entre les deux 'aqaba : Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III, p. 420.

[11](#)- Pour la parenté par les femmes entre lui et As'ad b. Zurāra, *ibid.*, p. 421.

[12](#)- Montgomery Watt, *Mahomet à Médine*, pp. 181-182.

[13](#)- *Sīra*, p. 305.

[14](#)- Pour Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, p. 221, l'ensemble des pèlerins de Yathrib était de cinq cents personnes, ce qui nous semble excessif. Il est vrai que selon 'Urwa b. al-Zubayr, Ṭabarī, II, p. 366, le tableau est différent : La Mecque était emplie de gens de Yathrib, ce qui présuppose qu'ils sont venus avec leurs leaders et qu'ils soutenaient l'accord avec le Prophète, ce qui est vraisemblable.

[15](#)- La liste des *nuqabā* se trouve bien dans la *Sīra*, p. 297, mais c'est Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, III, pp. 602-627, qui donne la biographie de chacun d'eux en détail.

[16](#)- En tout cas, les 'Abd al-Ashhal, le clan le plus important. Dans les biographies et les généalogies, ce clan vient toujours en premier pour les *Anṣār*, de même que les Banū 'Abd Manāf pour les Qurayshites, ceux-ci par proximité de sang avec le Prophète, ceux-là parce que considérés comme ses plus fervents adeptes à Médine, et Sa 'd b. Mu 'adh est mort en martyr.

[17](#)- Il existe plusieurs clans de Balī d'ancienne installation, dont Hanī et Unayf, les plus importants. Certains résident chez les 'Amr b. 'Awf, d'autres chez les Nabīl dont ils sont les clients : Ibn Sa'd, III, p. 451 ; Samhūdī, I, p. 193 ; Al-'Alī, *op. cit.*, I, pp. 37-39. Voir aussi M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans*, Leyde, 1995, pp. 67-69.

[18](#)- *Sīra*, p. 669.

## Chapitre II

### Médine : l'espace et les hommes

Quelle est cette ville où le Prophète va s'installer pendant dix ans, jusqu'à sa mort en 632/début an 11 de l'Hégire, avec les disciples, hommes et femmes, venus avec lui de La Mecque, soit environ cent vingt personnes, dont quatre-vingt trois combattants figureront à Badr ? Ces dix ans sont décisifs en ce qu'ici va se parfaire la religion, elle va se constituer dans ses structures principales et jusque dans le moindre détail, mais aussi s'étendre à toute l'Arabie occidentale, des confins du Shām jusqu'au Yémen. C'est là un développement inouï, un succès gigantesque, d'abord en soi, ensuite si on le rapporte au point où en était Muḥammad à la fin de l'époque mecquoise. Il s'agit bien d'un renversement total des choses. Pour autant, il ne faut pas croire que la situation était si facile, pour Muḥammad, à Médine comme à l'extérieur.

Cette ville ne l'a pas suivi comme un seul homme, sans hésitation ni murmure, loin de là. Il a fallu tout un lent et difficile processus pour qu'elle se regroupe entièrement autour du Prophète dans ses combats, et que tous les éléments arabes qui la composent entrent dans sa religion, que la ville s'homogénéise sur le plan religieux aussi bien que politique. À l'extérieur aussi, les difficultés étaient grandes : La Mecque, sa ville natale, s'est montrée d'une redoutable pugnacité, et les Bédouins alentour, voire plus éloignés, réfractaires à tout appel, étaient méfiants et agressifs. Néanmoins, c'est de cette base où il s'est établi – Médine – que l'islam a rayonné et qu'est partie l'action du Prophète. La dénomination d'*Al-Madīna* est évoquée par quatre fois dans le *Qur'ān*, mais aussi l'appellation préprophétique de *Yathrib*, qui remonte loin dans l'histoire sous la forme étrangère de *Yathribu*, selon des sources non arabes.

Dès l'époque mecquoise, le mot existait dans le *Qur'ān* pour désigner une ville ou une citadelle (*Yāsīn*, 2), et peut-être a-t-il été introduit dans la langue arabe coranique à partir du syriaque. Beaucoup plus usité dans le *Qur'ān* est le substantif *qarya*, qui désigne également la ville. Il se peut que, dans le *Qur'ān*, *Al-Madīna* ait voulu désigner la Ville de manière emphatique, l'idée de centre, mais aussi la Ville par excellence, celle qui abrita le Prophète et les croyants. À lire les sources anciennes du II<sup>e</sup> siècle, on a l'impression qu'elles différencient

*Al-Madīna* des villages qui composent l'ensemble urbain, comme Qubā' ou Rātij, ou même Yathrib devenue un lieu-dit. On pourrait en inférer qu'*Al-Madīna* était le Centre, là où s'est établi le Prophète, là où il a construit sa mosquée, lieu de prière, de discussions et de décisions. En réalité, les sources écrites au II<sup>e</sup> siècle, à une époque où l'espace central avait reçu des remparts, désignaient par *Madīna* ce qui était enfermé dans ceux-ci, comme partout ailleurs<sup>1</sup>, à Bagdad ou à Kūfa, différencié du reste de l'ensemble urbain comportant des vides, et particulièrement vaste.

Mais, au temps du Prophète, soit *Al-Madīna*, soit Yathrib désignait l'ensemble urbain tout entier où s'était établi le Prophète, si vaste fût-il, mais sans doute spécialement le centre, car cet ensemble était étendu, sans comparaison possible avec l'espace mecquois dont la *Batīḥa* était étroite et l'eût été encore plus si elle n'avait été prolongée par le *Zahr* hors du cœur de l'enclave sacrée. Tout distinguait La Mecque de Médine : l'une de faible surface, l'autre grande ; l'une impropre aux cultures, l'autre *oasis* à forte production agricole ; l'une sèche, l'autre gorgée d'eau. De même, l'une faiblement peuplée de purs Qurayshites, mais unifiée, riche parce que commerçante ; l'autre fortement peuplée (10 000 à 12 000 hab.), moins riche parce que agricole, divisée en deux groupes tribaux, religieusement hétérogène puisque ayant une population juive importante (deux mille à trois mille personnes, selon mes estimations).

Par ailleurs, La Mecque était la ville la plus rayonnante du Hijāz en raison de sa richesse et de son rôle religieux de centre du paganisme : elle satellisait toutes les tribus alentour, même pratiquement une ville comme Ṭā'if, et pouvait militairement mobiliser beaucoup de monde, si nécessaire, se doter de cavalerie et d'un armement sophistiqué. Sa population originelle s'était aussi accrue d'un grand nombre d'esclaves, d'affranchis et de clients.

Si on ne peut plus dire qu'il y avait à La Mecque un lignage héréditaire qui régentait toute la tribu et toute la cité, si chaque clan avait ses chefs dont l'autorité ne dépassait pas cet horizon, la réunion des chefs au sein du *malá* permettait la prise des décisions nécessaires à la sauvegarde de la tribu : c'était une espèce de gouvernement collégial. Rien de tel à Médine. Parce que cohabitaient deux tribus, les Aws et les Khazraj, hostiles l'une à l'autre, que les clans y étaient nombreux, chacun doté d'un chef ; donc, pas de *malá* ici, incapacité de s'accorder sur une politique commune. Les Médinois étaient centrés sur l'agriculture oasisienne irriguée, dattes et orge, sur une économie de subsistance, mais qui pouvait apporter un surplus. Ils avaient des rapports

d'échange avec les Bédouins alentour – Muzayna, Juhayna, Sulaym –, car la ville avait besoin des produits de l'économie pastorale.

Si la route du grand commerce vers la Syrie ne passait par Yathrib, il y venait des marchands *Nabaṭ* (syriaques) qui vendaient leurs produits<sup>2</sup>. Autant qu'à La Mecque, à Ṭā'if et dans la zone du Nord, la circulation monétaire existait. Donc, Médine n'était pas une ville si arriérée que cela, elle était relativement ouverte à l'extérieur et participait d'abord au Ḥajj, peut-être même à la 'Umra de La Mecque, et avait des accointances avec Khaybar : ses pèlerins visitaient le sanctuaire de la déesse Manāt à Qudayd, citée dans le *Qu'rān* comme l'une des trois fausses déesses du Ḥijāz<sup>3</sup>. Les Arabes de Yathrib étaient païens, avec une dévotion spécifique pour Manāt, comme les habitants de Ṭā'if en vouaient une à Lāt, et Quraysh à 'Uzza, mais ces déesses régnaient sur toute l'Arabie<sup>4</sup>. Un de leurs gros clans s'appelait Aws-Manāt, il est resté païen jusqu'à l'an 5 de l'Hégire, sans vouloir jusque-là s'islamiser. Peut-être constituaient-ils une phratrie particulièrement dévouée à Manāt, donc d'un paganisme foncier.

Mais le paganisme de Quraysh était différent, vital pour la ville et la tribu qui avaient la garde de la Ka'ba et du pèlerinage spécifique à La Mecque. Leur espace était réputé sacré et inviolable. Ici, nulle fortification, contrairement à toutes les cités d'Arabie occidentale, du Yémen jusqu'en Syrie, y compris Médine même. Dans cette région, La Mecque était le centre du paganisme, ce qui n'était pas le cas de Médine. Ajouté à sa richesse, à son sens de l'unité, ce statut lui conférait un très grand prestige et infusait en elle un orgueil affirmé et un narcissisme de groupe.

Il existait une autre différence entre ces deux villes. La Mecque constituait une vraie cité en ce qu'elle était dotée d'un centre politique et religieux : la Ka'ba, le parvis sacré, le *dār al-nadwa*, les *nawādī* de clan, et était topographiquement resserrée sur elle-même. Ce n'était pas le cas de Yathrib : elle n'était pas dotée d'un centre, ni n'était non plus resserrée sur elle-même. Elle s'étalait sur un espace très vaste, de 60 km<sup>2</sup> de superficie (15 kilomètres de long environ sur 4 de large), et était parsemée de hameaux, habitats de clans, et de quelques villages. Les cultures s'y mêlent en général à l'habitat, quelquefois elles s'en éloignent quelque peu ou même se situent au-dehors. Le Prophète s'est installé en son centre géométrique. Par sa présence, son rôle charismatique, la construction de la mosquée, il a doté Médine d'un centre religieux, et bientôt politique, où vont affluer les croyants et les chefs de clans, à partir de quoi se développera un incessant va-et-vient et se créera une dynamique de contact.

Quand on examine l'évolution de son magistère fait de révélations dont le flux va continuer, de construction d'un système religieux doté de ses rituels divers, d'effort législatif, d'action politique et de guerres, on peut dire qu'à ce conglomérat pseudo-urbain il a insufflé une âme, un esprit. Il en a fait une ville, une vraie cité, de sorte que la dénomination de *Madīna*, que le *Qur'ān* lui a octroyée (IX, 101), s'impose comme tout à fait appropriée.

C'est dans ce cadre que va donc se situer l'action prophétique. Cadre étiré à l'extrême et, ai-je dit, tout à fait différent de La Mecque. Médine se situe sur un haut plateau, elle est entourée de montagnes ('Ayr au sud-ouest, Ḥamadāt à l'ouest, Uḥud au nord). Topographiquement, elle se subdivise en Sāfila, au centre, et 'Āliya au sud-est : la basse terre et la haute terre<sup>5</sup>. On peut dire que la Sāfila est une vallée inondable traversée par des oueds qui enflent en hiver et dont certains débordent : le Mahzūr, le Buḥhān en particulier<sup>6</sup>. Des deux côtés est et ouest se trouvent les deux Ḥarra, orientale et occidentale, bonnes terres de lave cultivables. Elles doivent monter quelque peu à mesure qu'on s'éloigne du centre. Aussi l'habitat groupé des clans se trouve-t-il en contrebas, à côté des zones de cultures, ou quelque peu éloigné selon les cas. Il est difficile de pénétrer à Médine, si ce n'est par le nord-ouest, là où confluent les oueds intérieurs et extérieurs : Buḥhān, mais aussi Qanāt et Al- 'Aqīq, dans une zone appelée Zaghāba, avant de courir vers l'ouest pour aller se jeter beaucoup plus loin dans la mer Rouge.

Il y a bien une autre voie de pénétration vers le sud, mais elle est étroite et difficile d'accès pour des armées. De sorte que Médine ne peut, de fait, être envahie que par le nord-ouest et le nord, là où se trouve son « ventre mou ». C'est ici que le Prophète fut attaqué par Quraysh à la bataille d'Uḥud, et lors de l'invasion du Khandaq. Venant du sud, Quraysh devait donc contourner toute la zone pour aller se positionner au nord. La vaste superficie de Médine, composée de grappes d'habitats groupés, de quelques villages, de cultures et de terrains vagues, est difficile à sillonner de long en large. Entre la Mosquée du Prophète et le village de Qubā', Burton, au XIX<sup>e</sup> siècle, comptait de 3 à 4 miles, soit au moins 5 à 6 km ; d'autres auteurs plus récents parlent de 3 miles (4, 5 km). Quant à la distance avec Uḥud, les auteurs de *Sīras* laissent à penser qu'elle est plus appréciable : le Prophète a dû coucher à Al-Shaykhayn avant d'atteindre Uḥud avec son armée. Tout cela pour dire que Médine était davantage une vaste oasis à l'habitat en taches de léopard, parsemée de cultures à l'intérieur et à sa

périphérie, qu'une ville au sens strict, agglomérée et compacte.

J'ai déjà dit que le Prophète lui a infusé une âme. Mais par son action, c'est-à-dire ses mobilisations diverses, son attaque des tribus juives fort éloignées du centre, sa fortification lors du Khandaq, il en a aussi rassemblé physiquement les membres épars.

Mieux encore : on dit, et c'est plausible, qu'il a inauguré un grand nombre de mosquées de clan<sup>7</sup>. Ces divers mouvements internes ont façonné un visage urbain, c'est-à-dire, dans une certaine mesure, unifié. Il faut ajouter que lors de la deuxième période médinoise du Prophète, soit de l'an 5 à l'an 10, sa période ascendante, nombre de clans et de fragments de tribus bédouines<sup>8</sup> s'y sont installés, et, tout à fait à la fin, des Qurayshites. Médine est alors devenue la capitale de l'islam comme religion et comme pouvoir. Les zones vides ont été partiellement comblées par ces afflux. Elles le seront totalement à l'époque postprophétique, celle des premiers califes et de la dynastie omayyade, et Médine deviendra alors une métropole, la métropole de l'islam du 1<sup>er</sup> siècle H<sup>9</sup>. Pour l'histoire de la civilisation, cette métamorphose est des plus importantes ; elle met en évidence le rôle civilisateur du Prophète et de l'islam premier à l'intérieur de l'Arabie même. Sur le plan humain, de cette oasis déchirée, fondamentalement hétérogène avec ses Aws, ses Khazraj et ses Juifs, Muḥammad aura fait non seulement une cité au sens institutionnel, mais le centre d'irradiation et d'extériorisation de l'islam vers le Ḥijāz et l'Arabie entière.

### **Les établissements de clans**

Dans cet espace ainsi géographiquement défini, comment étaient installés clans et tribus tels que le Prophète les a trouvés lors de sa venue, en septembre 622, et tels qu'ils le sont restés jusqu'à sa mort, hormis quelques modifications mineures concernant surtout les Juifs.

En dehors de la division en Aws, Khazraj et Juifs, ceux-ci définis par la religion et non par la langue et les mœurs, car ils étaient arabisés, le paysage humain se rattache à des identités claniques. Les divers ancêtres éponymes, éloignés de cinq ou six générations, ne conféraient plus leur nom aux groupements claniques, mais pouvaient les situer dans la forêt généalogique. C'est que les divisions ont fait leur chemin, et des segmentations durables ont eu lieu entre-temps à partir des ancêtres communs<sup>10</sup>.

Seuls les généalogistes et le document de Médine remontent aux éponymes. Ce qu'il en subsiste montre que les Aws se subdivisaient en trois grands groupements<sup>11</sup>, et les Khazraj en cinq, les Juifs en quatre<sup>12</sup> avec de surcroît des individualités disséminées dans les clans arabes. En gros, l'habitat correspond à la généalogie, mais les clans sont à la fois connectés et individualisés.

## Les Aws

Pour les Aws, les Nabī – dont en particulier 'Abd al-Ashhal, Zafar, Ḥāritha, Za'ūra, celle-ci absorbée ou non par les premiers – étaient installés au nord-est de la Mosquée, sur les pentes de la Ḥarra orientale ou en contrebas. Les clients des 'Abd al-Ashhal, les Za'ūra, l'étaient à Rātij, lieu-dit ou village, quoique ce lieu-dit pose problème<sup>13</sup>. Par contre, leurs cousins, des Aws aussi, les 'Amr b. 'Awf, étaient loin, très loin. C'était un grand groupe subdivisé en divers sous-clans. Ils étaient établis au sud-sud-est, à la 'Āliya, mais dans la partie ouest de ce sud-est, plus précisément dans le village de Qubā : là où le Prophète s'était installé pendant trois jours lors de sa venue, là où il avait ordonné la construction d'une mosquée « dès le premier jour », selon l'expression coranique. Quelques éléments apparentés ou clients se sont déplacés plus loin vers l'ouest dans le petit village d'Al- 'Aṣaba, du côté de la montagne 'Ayr.

Samhūdī, qui se fonde sur Ibn Zabāla, auteur de la fin du II<sup>e</sup> siècle, mais aussi sur Al-Zubayr b. Baccār et d'autres auteurs plus récents, fournit de précieux détails sur ces établissements claniques. Ses informations doivent être recoupées avec celles de 'Umar b. Shabba et d'Ibn Sa'd. Pour Samhūdī, l'installation à Al-'Aṣaba fut celle du sous-clan des B. Jaḥjabā' qui s'étaient éloignés de leurs congénères des 'Amr b. 'Awf, c'est-à-dire des principales branches dans la Jāhiliyya, à la suite d'un meurtre<sup>14</sup>. Des clients à eux – ḥulafā' –, les B. Unayf, branche des Balī de Yathrib, les y ont suivis. À vrai dire, on retrouve souvent de petits groupements de Balī, d'installation ancienne, comme clients de clans, Aws en particulier, et demeurant à leurs côtés<sup>15</sup>. Ils sont « clients » au sens de Fustel de Coulanges<sup>16</sup> et au sens de Goldziher<sup>17</sup>, c'est-à-dire non pas des affranchis, d'anciens esclaves, mais en tant qu'alliés (ḥulafā') respectables. Le groupe 'Amr b. 'Awf s'étant agrandi, d'autres sous-clans sont sortis de l'établissement principal – à Qubā et à ses alentours – pour aller s'installer ailleurs, quelquefois très loin, comme les B. Mu'āwiya établis derrière le Baqī' al-Gharqad, à l'est de la Mosquée et en contrebas de la Ḥarra orientale.

D'autres sous-clans ont fait de même, tels les B. Lawdhān. Inversement, un petit groupe comme les B. Salm, non directement apparenté à 'Amr b. 'Awf, mais cousin pas très éloigné, est venu s'installer chez ceux-ci à Qubā. Parmi les 'Amr b. 'Awf, je citerai également le groupe descendant de Zayd, subdivisé en trois sous-clans. Troisième grande fraction des Aws : celle des B. Zayd b. Qays, descendant, eux, de Murra, et à différencier des précédents, appelés également les Aws-Manāt, nom islamisé après leur conversion tardive en Aws-Allāh. Cette appellation est curieuse à plus d'un titre : s'agit-il d'une phratrie d'un paganisme foncier, à la piété dirigée vers Manāt, comme je l'ai déjà dit ? Cela expliquerait l'incertitude des sources à leur sujet, car ici la généalogie ne coïncide pas toujours avec l'attachement au paganisme.

On adjoint souvent aux Aws-Manāt au sens strict, qui sont les clans frères de Umayya, de Wā'il et de 'Aṭīyya, d'autres clans éloignés par le sang comme Wāqif ou Khaṭma, mais non sans quelque hésitation. Michael Lecker, un auteur récent, fait de cet ensemble un groupe très proche des Juifs Naḍīr et Qurayza, ainsi que de certains de leurs chefs convertis au judaïsme<sup>18</sup>. C'est un problème à examiner plus avant. Mais, si les sources ne précisent pas le lieu d'installation des Wā'il, ils placent les Umayya dans le voisinage des Juifs de B. Qurayza, leur lot étant traversé par l'oued Mudhaynīb. Plus au sud, mais non loin, se trouvent les Khaṭma, voisins donc des Umayya et proches des Qurayza, de même que les Wāqif, installés dans la même zone, là où s'élèvera la mosquée du Faḍīkh, du côté des Naḍīr.

En revanche, l'autre clan frère des Umayya et des Wā'il, lesquels constituent le noyau dur des Aws-Manāt, j'entends par là les 'Aṭīyya, est établi nettement plus à l'ouest, dans la Ḥarra occidentale, endroit quelque peu élevé et échappant aux inondations, juste au-dessus des Banū-l-Ḥublā, clan des Khazraj et d'Ibn Ubayy<sup>19</sup>. Dans la zone de la 'Āliya, à l'extrême sud-est, dominée par la présence des tribus juives Naḍīr et Qurayza, se trouvent donc seulement deux clans des B. Zayd et deux autres lointainement apparentés, Wāqif et Khaṭma. Ce qui pourrait expliquer les incertitudes des sources à ce sujet : qui constituait au juste le groupe Aws-Manāt, quelle fut sa relation à l'islam et au judaïsme ?

En l'occurrence, ici, le voisinage importe au moins autant que la généalogie<sup>20</sup>. Pour celle-ci, les liens du sang font que Wā'il, Umayya et 'Aṭīyya b. Zayd ont

été appelés les *Ja'ādira*, à différencier d'un groupe issu d'un autre Zayd, formé de Umayya, de 'Ubayd et de Ḍubay'a dont témoigne la poésie et qui est secondaire. Mais l'habitat, on l'a vu, a éloigné 'Aṭiyya et rapproché Khaṭma, d'où des intermariages entre Khaṭma et Umayya ; mais le fait est que des hommes de Khaṭma ont participé à Badr, que l'un d'eux a tué la poétesse Al-'Aṣmā, femme appartenant à Umayya. C'est le singularité de la position politico-religieuse des Aws-Manāt, réfractaires à l'islamisation et hostiles au Prophète, qui a fait que je m'attarde sur leur localisation. Dans ce cas précis, elle est importante.

### Les Khazraj

D'après les sources, ceux-ci semblent nettement plus nombreux que les Aws, dans une proportion d'environ deux tiers pour un tiers<sup>21</sup>.

Eux aussi, selon les généalogistes et le document de Médine, descendent de cinq ancêtres éponymes : Al-Ḥārith, 'Awf, Jusham, Sā'ida ou, plus haut, Ka'b, Al-Najjār. L'ascendance commune joue un rôle éminent dans le regroupement et l'habitat, mais certains clans se sont individualisés, et leur habitat aussi. Avec cela, on a assisté à des déplacements, voire, comme pour les Aws, à des expulsions et des retours (B. al-Ḥārith, par exemple). Dans l'ensemble, si le gros des Aws s'est établi dans la 'Āliya, sur les hauteurs du sud, ou bien dans la Ḥarra orientale, les Khazraj se sont installés dans la Sāfila, la ville basse, la vallée inondable par temps de pluie, ou bien en contrebas de la Ḥarra occidentale. Vaste espace que cette Sāfila ! Telle était la dualité de l'agglomération que le Prophète, selon la *Sīra*, pour annoncer sa victoire à Badr a envoyé un émissaire à la 'Āliya et un autre à la Sāfila<sup>22</sup>. La bipolarité de l'espace physique coïncide ici en gros avec la bipolarité généalogique – Aws et Khazraj –, en tout cas avec une conscience d'appartenance à telle ou telle tribu, même si l'appartenance au clan ou à un groupe clanique élargi paraît être la plus fondamentale.

Dans cette Sāfila sillonnée d'oueds, principalement les Buṭḥān et Mahzūr, qui peuvent à la saison des pluies enfler et déborder (c'est le *sayl*<sup>23</sup>), le centre un peu déjeté vers le nord est occupé par les Banū-l-Najjār, gros clan subdivisé en plusieurs sous-clans.

C'est au milieu d'eux, sur un vaste terrain, que s'est installé le Prophète et que, non loin, il a fondé le cimetière du Baqī', vers l'est, lequel s'est agrandi par

l'arrachement des arbres et des broussailles – *le ghardaq* –, d'où son nom, célèbre dans l'histoire de l'islam, de *Baqī' al-ghardaq*. Il a en effet abrité, lors de la geste prophétique et tout au long du 1<sup>er</sup> siècle, les corps d'illustres compagnons, de martyrs, de personnes de la Sainte Maison, comme Fāṭima, Ḥassan et certains imams. Pour repérer les établissements claniques des Khazraj, Samhūdī aussi bien qu'Ibn Shabba se sont fondés, entre autres, sur un récit de la *Sīra* décrivant, tout à fait au départ, l'itinéraire du Prophète de Qubā à l'emplacement de la Mosquée qu'il allait fonder. Muḥammad serait passé par le lot des Banū-l-Ḥublā, branche des Sālim et clan de 'Abdallāh b. Ubayy, qui se trouvait à l'ouest du Buṭḥān, oued en contrebas de la Ḥarra occidentale ; il se serait déplacé plus au nord et sur la même ligne, pour se retrouver chez les B. Sā'ida, clan de Qays b. 'Ubāda, autre personnage important.

À vrai dire, dans cette zone entre Buṭḥān et Ḥarra occidentale, les B. Sā'ida sont établis en plusieurs emplacements, étant eux-mêmes constitués de plusieurs embranchements. Certains s'enfoncent vers l'est, c'est-à-dire presque vers le centre de l'agglomération, du côté de ce qui deviendra le *sūq al-Madīna* et qui était, avant leur expulsion, le *sūq* des B. Qaynuqā', tribu juive qui devait donc être implantée au sud de la Mosquée, presque au centre<sup>24</sup>. D'autres éléments des Sā'ida, précisément le sous-clan de Sa'd b. 'Ubāda, dit Samhūdī, étaient installés au lieu-dit *Jirār Sa'd*, une fontaine publique entre le *sūq* et le *muṣallā*. Le *muṣallā* est un vaste espace créé à l'initiative du Prophète, voire plus tard, pour célébrer les prières des deux 'Īd. À l'époque où les sources ont été rédigées, soit au 11<sup>e</sup> siècle, Médine était devenue une ville structurée, compacte, et elles avaient dès lors tendance à prendre pour repères ce qu'elles avaient sous les yeux, qui disait quelque chose à leurs lecteurs.

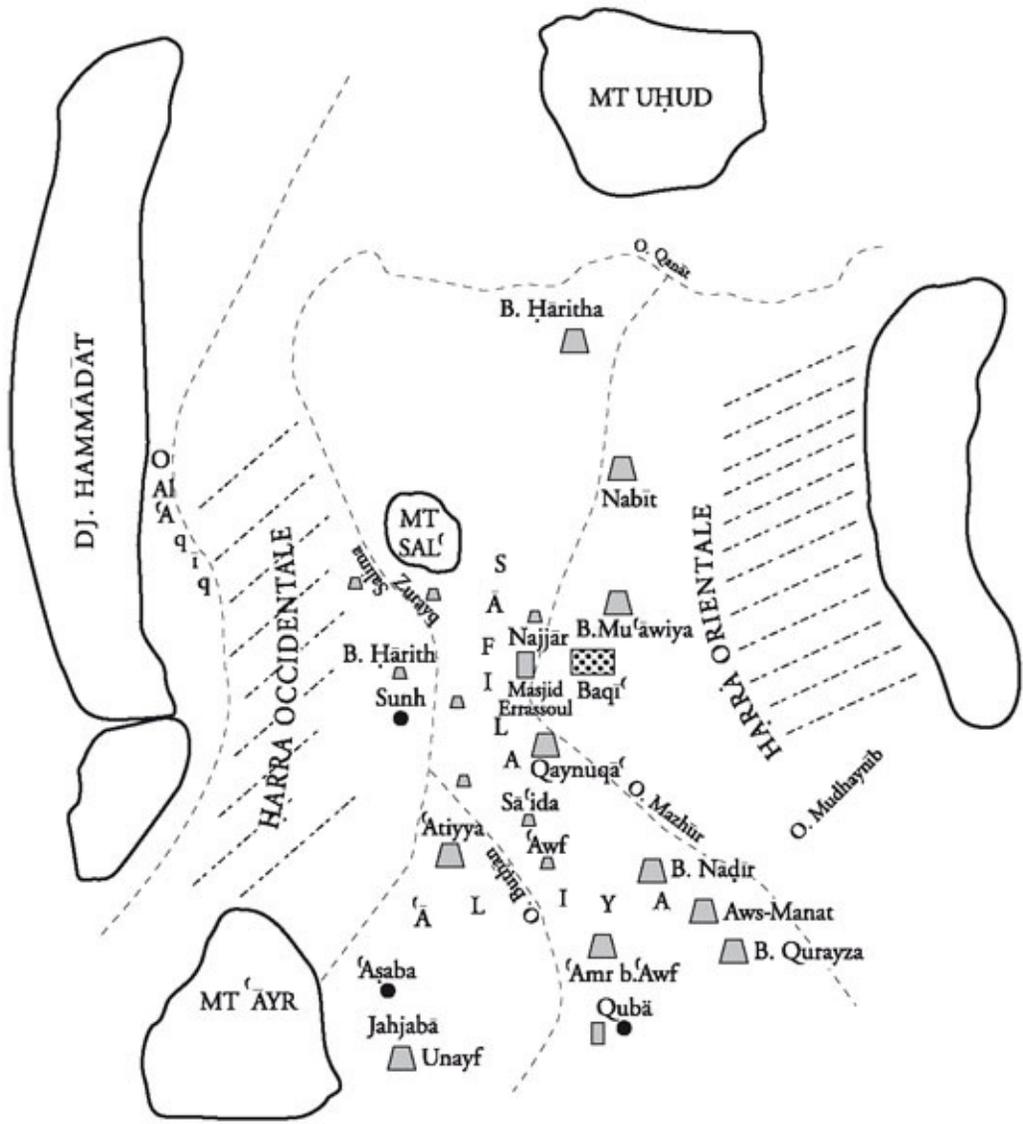
Mais souvent aussi elles indiquent les modifications intervenues entre l'époque du Prophète et la leur. On ne sait donc pas avec certitude si le *sūq* au temps de Muḥammad, ainsi que d'autres *sūq*-s indiqués, et le *muṣallā* étaient les mêmes que plus tard. Mais il est plus que probable que la demeure de Sa'd b. 'Ubāda n'était pas très éloignée de celle du Prophète, puisque les diverses *sīras* et chroniques nous assurent que Sa'd lui envoyait journallement ses repas, en tout cas les premières années. Les Bayāḍa, Zurayq, Ḥabīb et apparentés, descendants de Jusham b. al-Ḥārith, clans importants dans la Jāhiliyya et qui ont conservé une certaine position au temps de Muḥammad, sont installés dans la

Ḥarra occidentale ou en contrebas, peu éloignés des Sā'ida, mais plus au nord, alors que leurs cousins éloignés, portant le nom du même ancêtre éponyme, étaient allés habiter Al-Sunḥ, lieu-dit situé à deux kilomètres de la mosquée du Prophète.

Concernant Bayāḍa, toutefois, la généalogie la plus sûre les fait descendre de l'éponyme Jusham, et non d'Al-Ḥārith, habitants du *Sunḥ*, de sorte que leurs cousins, certes éloignés, se trouvent être les Salima. Ceux-ci étaient un gros clan comparable par sa taille aux Najjār, et l'un et l'autre ont donné beaucoup de combattants à Badr.

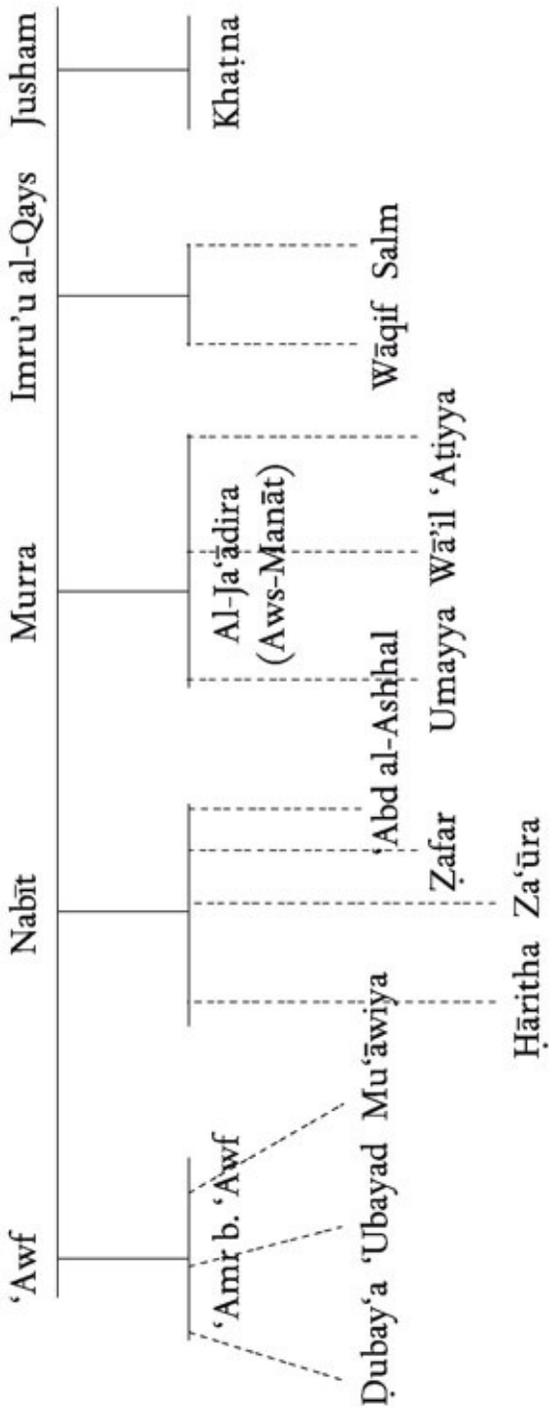
À l'arrivée du Prophète, Salima et ses apparentés B. Ḥarām, Banū Sawād et 'Ubayd étaient installés à l'ouest de l'oued Buṭḥān, et leurs fortins mordaient sur la Ḥarra occidentale. C'est chez eux que se trouvait la mosquée des deux *qiblas-masjid al-qiblatayn*, appelée ainsi parce que Muḥammad aurait reçu la révélation lui enjoignant de se tourner vers La Mecque comme nouvelle direction de la prière<sup>25</sup>. C'est un des hauts lieux de l'islam, et il existe encore. Les sources disent sans certitude que, pour aller le vendredi à la Mosquée du Prophète, les B. Salima devaient traverser toute la zone du Buṭḥān, et l'oued gonflé lui-même, et qu'ils s'en sont plaints à Muḥammad. Celui-ci leur a conseillé de se déplacer plus au nord, sur le monticule ou la colline de Sal' : leur nouvelle demeure s'appellera désormais le *Shi'b* B. Salima. Mais les sources sont incertaines au sujet de la date de ce déplacement que certains situent au temps de 'Umar.

# MÉDINE AU TEMPS DU PROPHÈTE



Echelle : 1 : 100 000

Principaux clans des Aws





la soutenir, ceux que le *Qur' ān* appellera, après Badr, les *Anṣār*, c'est-à-dire ceux qui ont soutenu et contribué à la victoire. Elle est surtout parlante parce qu'elle situe bien les groupements claniques et montre combien l'établissement humain est au moins aussi déterminant que la généalogie.

Que voyons-nous, en effet, en regardant une carte de Médine (voir p. 62) ? D'un côté, les Khazraj dans la Sāfila ; de l'autre, les Aws dans la 'Āliya et dans la Ḥarra orientale. Il y a là une véritable territorialisation. Mieux encore : les gros clans sont agglutinés dans un espace donné, qu'il s'agisse des Nabīṭ, des Aws-Manāt ou des 'Amr b. 'Awf. L'espace les définit autant que la généalogie, sinon plus. De même, les Najjār sont disposés au centre, les autres clans Khazraj au bord de la Ḥarra occidentale. En réalité, on peut se demander si la division Aws/Khazraj n'est pas fictive, si ce qui compte, ce n'est pas avant tout l'identité clanique liée à la terre, que ce soit l'habitat groupé ou les cultures à l'intérieur et alentour. Les forts ou fortins, nombreux, sont signalétiques du groupe et revêtent un double caractère d'utilité défensive et de symbole identitaire du clan. Ils expriment aussi la toute-puissance seigneuriale des chefs.

### Économie et société

Ces groupes humains, je n'ai fait jusqu'ici que les nommer et les situer dans le vaste espace de Médine. Ainsi ont fait les historiens anciens du II<sup>e</sup> siècle qui ont orienté leurs efforts vers la connaissance de la genèse de l'islam dans son cadre nouveau et combien essentiel, de son développement et de son triomphe final. D'Ibn Zabāla à Ibn al-Kalbī, à Ibn Shabba, à Ibn Sa'd et naturellement, avant eux, à la génération d'Ibn Ishāq (m. en 150 H.), ils nous ont offert une remarquable masse d'informations. Ce fut un véritable effort de recherche, secondé par la présence effective des descendants des *Anṣār*, attentifs aux actions de leurs ancêtres qui paraissaient désormais grandioses en raison du développement d'une historicité sortant de l'ordinaire. Avec le recul, extraordinaire est bien, ici, le mot qui s'impose. Les *mashāhid* (combats) de l'Envoyé de Dieu en constituent certes l'essentiel, et les *Anṣār* y étaient présents en masse (la racine *sh. h. d.* veut exprimer la présence), mais les historiens anciens scrutaient aussi le cadre et le genre de vie des Médinois. Nous autres aussi, les modernes, cela nous intéresse au plus point, en raison de notre conception de l'histoire qui se fonde sur les structures fondamentales de la

société, en vue d'une compréhension approfondie des choses.

On a vu que Médine était composée de trois grands groupes : les Khazraj, les Aws, les Juifs. Chacun fondait une identité et une allégeance. Mais les deux premiers étaient arabes et païens, les autres étaient juifs, non arabes d'origine, et se sentant tels avec force. Mais ils étaient plus ou moins arabisés par les mœurs. Les liens de sang unissaient les Aws et tout autant les Khazraj en tant que tribus et multitude de clans, mais les liens matrimoniaux par les femmes jetaient aussi un pont entre les deux grosses tribus<sup>26</sup>. Les Juifs ne formaient qu'un groupe religieux et étaient divisés en clans, sans solidarité de sang effective entre eux ni avec les Arabes. Certes, il existait des relations de voisinage étroites (avec les Aws-Manāt) de la 'Āliya, ou de plus larges alliances, de politique et de guerre, remontant à un passé récent (Bu'āth). Il en est resté quelque chose, autant dans le premier que dans le second cas. Mais ce qui comptait le plus, c'étaient les liens de sang entre clans arabes : le Prophète ne pourra rien faire contre les *munāfiqīn* (hypocrites, douteurs et opposants) arabes, comme on verra, mais il a pu par contre, et malgré les protestations, expulser des clans juifs et faire exécuter les hommes de Qurayza.

Il convient de ne pas négliger ces lignes de force si l'on veut comprendre l'action de Muḥammad. Il ne faut pas oublier que Médine, pour ce qui est des Arabes, était susceptible d'être unifiée, mais restait fondamentalement hétérogène avec ses Juifs. Elle avait été aussi marquée par cinquante ans de violences et de conflits. C'est d'ailleurs un tel climat qui permit l'installation de Muḥammad et les progrès de l'islam. Mais cette atmosphère n'est pas venue seulement de la supposée bédouinité persistante des Yathribīs (Watt), sourcilleux sur le devoir de vendetta, car tous les Arabes l'étaient, y compris Quraysh, du fait de la structure tribale. Le conflit, l'horizon de violence intérieure et extérieure, provenait de ce que *Yathrib était une oasis*, et une grande oasis. Cet aspect est fondamental pour expliquer son histoire passée, voire certains aspects de l'histoire prophétique. Le conflit devait surgir de problèmes ayant trait à l'irrigation et au désir d'expansion de certains clans aux dépens d'autres. Une oasis attire toujours l'établissement humain, voire les conquêtes et l'installation par la force. Ce n'est pas un hasard si des documents mésopotamiens connaissaient de longue date *Yathribu*. Impossible, cependant, de dater les anciens établissements sans fouilles archéologiques.

À une date plus récente, les sources arabes ont essayé de situer et nommer les vagues d'occupants : une vague arabe, puis juive, puis de nouveau arabe et juive. Elles disent que les derniers Arabes sont venus du Yémen et appartenaient aux

Azd, et ce fut aussi le cas des Ghassān. C'est possible, voire probable, les nomades chameliers ne pouvant être intéressés par le travail de la terre, et ceux qui avaient, à des dates encore plus reculées, fondé des civilisations dans le nord de la Péninsule, provenaient du Yémen. Mais, au temps du Prophète et bien avant, sans doute, les Banū Qayla avaient été linguistiquement autant que religieusement arabisés.

Cela étant, c'est un leitmotiv des généalogistes du II<sup>e</sup> siècle que cette provenance yéménite<sup>27</sup>, toujours liée, selon eux, à la destruction du barrage de Ma'rib. Quand le Prophète est arrivé à Médine, il y avait donc des clans de Aws qui n'étaient pas localisés au même endroit mais se situaient qui au sud-ouest, qui au sud-est, les autres au nord-est, il y avait des clans de Khazraj localisés dans la basse terre (Sāfila) ou en contrebas de la Ḥarra occidentale. Cela pour les Arabes, nettement majoritaires. Quant aux Juifs, ils étaient installés pour ce qui est des deux grands groupements, les plus nobles aussi, dans la 'Āliya orientale, au voisinage des Aws-Manāt, comme on l'a vu. Le troisième gros clan – clan d'artisans et non d'agriculteurs – se trouvait dans la Sāfila, au sud-est de la Mosquée. Ces Juifs sont respectivement les Naḍīr, les Qurayza et les Qaynuqā'. De modestes groupements ou des individus juifs étaient néanmoins dispersés parmi les clans arabes, les Nabīr en particulier, mais aussi les 'Amr b. 'Awf et pratiquement tous les clans, en petit nombre ; ils ont pu subsister à Médine après l'expulsion des grands groupes. D'après les sources, certains pouvaient descendre des toutes premières vagues de Juifs présents avant la venue des Arabes (les Fiṭiyawn). Mais certains étaient soumis à des relations de clientèle – *ḥulafā'* ou même *mawālī*. Et c'est à leur sujet que le document de Médine, qui en parle longuement, devient obscur, voire problématique : à l'en croire, chaque clan de Médine avait ses dépendants juifs.

À l'inverse, aucun des gros clans juifs n'y est cité par son nom. Parce que le Prophète autant que les Arabes médinois ne leur accordaient d'existence sociale statutaire que dans le cadre de leurs relations avec les clans arabes. Wāqidī est net à ce sujet<sup>28</sup>. Médine n'était pas la seule oasis de la région. Plus au nord, il y avait Khaybar, et encore plus au nord, Fadak, et plus loin Ayla. Là, la présence juive était prépondérante, comme s'il y avait eu un archipel juif allant de Médine à la Palestine. Toutes ces oasis étaient fortifiées, car elles suscitaient obligatoirement les appétits des Bédouins et de toutes sortes d'affamés, voire de gens dotés d'un instinct de domination. Médine l'était aussi, mais de manière tout à fait spécifique.

Son espace étant très vaste, elle ne pouvait être entourée de remparts, mais elle était protégée par la nature montagneuse, sauf du côté du nord, large béance ouverte par la confluence des rivières. Or, si l'extérieur peut normalement se révéler menaçant, si le monde bédouin avait besoin de produits de l'agriculture (dattes et orge), les sources n'évoquent aucun raid contre Médine dans la décennie qui a précédé la venue de Muḥammad. Ni Ghaṭafān, ni Sulaym, ni Asad ne sont cités, encore moins Muzayna ou Juhayna, plus proches, comme ayant attaqué la Médine de la Jāhiliyya.

Médine était protégée par les sabres de ses enfants, Arabes et Juifs confondus. *Elle était aussi protégée par les multiples forts ou fortins disséminés à l'intérieur de l'agglomération.* Les sources, Samhūdī en particulier, insistent beaucoup sur les *āṭām* de Médine (plur. de *uṭum*). Ils sont innombrables – une centaine, voire plus –, chaque clan ou sous-clan possédant son *uṭum*, voire plusieurs. Il est clair qu'aucune invasion de type tribal ne pouvait être lancée face à de telles défenses omniprésentes, faites pour protéger les familles, mais aussi les palmeraies et les cultures. Mais pourquoi tant de fortins ? Rien que les Bayāḍa, tribu guerrière, il est vrai, en comptaient treize<sup>29</sup>. Pourquoi pas quelques forteresses puissantes seulement pour un ensemble de clans, ou pour la seule tribu des Khazraj et les seuls Aws ? C'est que la segmentation était très forte, et les *āṭām* étaient un instrument de puissance aux mains des chefs de clans. Il semble toutefois que les gros clans juifs aient procédé de la sorte : une ou deux grandes forteresses pour le clan, pouvant admettre l'ensemble du groupe. Le *Qur'ān* ne les appelle pas, dans ce cas, *āṭām*, mais *ḥusūn* et *ṣayāṣī*, à la fois plus grand, plus puissant et collectif. Peut-être les *āṭām* des clans arabes n'étaient-ils, eux, ni assez vastes ni assez puissants. Ils étaient de tailles diverses, construits pour la plupart en argile, mais quelques-uns en pierre, et constituaient l'emblème, voire l'identité du clan, ainsi qu'on l'a dit. Chaque fois qu'un chef décidait d'une installation, il se dotait d'un *uṭum*. Quelquefois, celui-ci était la propriété ou l'habitation du chef lui-même ; quelquefois, il servait à l'ensemble, mais dans un but défensif. Il est sûr qu'à l'origine, ce qui était visé, c'était un usage à la fois extérieur et intérieur. Mais le second est devenu prédominant tout au long des cinquante années de guerres intestines intermittentes d'avant l'islam. Et s'il n'y a probablement pas eu d'attaque extérieure au cours de cette période, c'est que la simple présence de ces fortins suffisait à dissuader tout agresseur.

Restaient les conflits internes qui ont dévoré Yathrib durant toute une époque. Mais on ignore dans quelle mesure les *āṭām* ont joué là un rôle, car les batailles entre clans qui sont évoquées se déroulaient en rase campagne, non à la suite de

sièges, contrairement à ce qui s'est passé avec le Prophète lors de ses attaques contre les clans juifs. Muḥammad aurait donc inauguré la guerre de siège tout comme il a inauguré la défense globale de la ville par l'aménagement d'une enceinte qui fut en l'occurrence un fossé infranchissable, et ce parce que son action guerrière suscita des contre-attaques massives et hautement organisées de la part d'une puissance extérieure, Quraysh et ses alliés, fait absolument inhabituel auparavant.

Il me semble d'ailleurs que les Médinois, avant Uḥud, ont songé à laisser pénétrer l'ennemi pour pouvoir l'attaquer et le repousser à partir de leur *utum*<sup>30</sup>. Ç'aurait été une alternative envisageable, et elle met en évidence la fonction défensive des fortins contre toute agression extérieure. Leur double fonction est ainsi avérée. Mais, pour l'aspect interne, qu'on a dit prévalant, leur nombre extraordinairement élevé donne une idée de l'anxiété pour la survie qui travaillait ce monde. Des clans ont été chassés de Yathrib dans la Jāhiliyya, à d'autres on a pris leurs terres, les conflits pour la distribution de l'eau d'irrigation ont dû être vifs. On raconte que le chef des Bayāḍa, qui était en même temps celui des Khazraj à Bu'āth cinq ans avant l'arrivée de Muḥammad, proclama sa volonté de prendre les terres des Qurayza, si riches. Et c'est lui qui aurait fait tuer les otages juifs qu'il détenait. Il y avait donc de fortes convoitises pour les bonnes terres et pour l'eau. Sans pouvoir central, comme à La Mecque le *malá'*, sans homogénéité du peuplement, sans conscience collective, il ne pouvait y avoir que peur et défiance empoisonnant la vie de la cité. Tel est le lot d'une oasis que ne vient pas coiffer une autorité supérieure. Après tout, à Sumer, l'État est né de la structure oasienne, car qui dit oasis dit nécessité d'un pouvoir d'arbitrage et de commandement. C'est ce qui s'est passé, en fait, avec le Prophète et ses successeurs. On indique que le Prophète, à son arrivée, a pris des décisions concernant la distribution de l'eau de l'oued Mahzūr qui se gonfle lors des pluies. Celui-ci part de chez les B. Qurayza, au sud-est de la 'Āliya, puis traverse la ville en son centre, soit la Sāfila. Çà et là, il irrigue palmeraies et cultures, sans doute par le biais de canaux. En dehors des oueds, on parle de puits servant aux cultures<sup>31</sup>. Apparemment, là où il y a un verger (*ḥā' it*), il y a un puits pour l'arroser : par exemple le *bi'r jāsum* était situé sur la propriété d'Abū-l-Haytham b. al-Tayyihān, lequel possédait et le puits et le verger. C'était là le type même de puits privé<sup>32</sup>. En réalité, il y en avait dans les fortins, dans les maisons privées, dans les palmeraies, au milieu de l'habitat d'un clan. Comme type de puits collectif de clan, on cite celui des B. Khatma<sup>33</sup>, au sein de leur

oratoire, ainsi que celui des B. Umayya b. Zayd. Les puits qui portent un nom que la tradition historique a retenu et qui sont devenus des fontaines publiques, surtout sous ‘Uthmān, sont bīr Rūma, biḍā’a, bīr Ḥā, bīr al-‘Aqīq<sup>34</sup>, du nom d’un oued extérieur et éloigné du centre qui fut annexé à la zone médinoise sous les califes. Les puits signifient une présence permanente de l’eau, contrairement aux oueds, à l’inondation intermittente provenant des pluies. C’est un élément vital pour la population. Les riches en possédaient toujours, mais aussi les clans, sans quoi il n’y avait pas de survie. Par ses oueds et par ses puits, Médine était une ville de l’eau, d’une eau apparemment maîtrisée. Aux bienfaits de la nature s’ajoutent là le travail de l’homme et l’aménagement des choses. Il faut bien croire que la vie était organisée et que l’état de guerre fratricide n’était pas permanent.

Entre Bu‘āth et l’émigration du Prophète, cinq ans se sont écoulés sans reprise des conflits. Celui-ci a donc trouvé la ville dans un état de calme apparent. Il n’y avait à régler que le passif des conflits antérieurs, lequel n’était pas économique, mais humain : à savoir le prix du sang des morts passés, la vendetta étant toujours à l’affût tant que le problème n’était pas réglé. Quand Muḥammad arriva à Qubā, siège des ‘Amr b. ‘Awf des Aws, un de ses partisans issus des Khazraj ne put venir l’y recevoir. Il fallut que Muḥammad lui accorde sa protection personnelle (*jiwār*) pour qu’il soit épargné.

L’atmosphère était empoisonnée. Chaque clan ou groupe de clans était enfermé dans son monde : à Qubā, les ‘Amr b. ‘Awf et affiliés ; dans la ‘Āliya orientale, Juifs et Aws-Manāt, liés par des relations d’alliance et d’amitié ; dans la Ḥarra occidentale, divers groupements de Khazraj ; plus au nord, dans la Sāfila, les Najjār, des Khazraj aussi ; et au nord de la Ḥarra orientale, les Nabīt, autre gros groupement des Aws. En somme, des conglomerats d’hommes séparés que seul le lien clanique et tribal rapprochait. Pour pouvoir régler les problèmes pendants, il aurait fallu que l’agglomération se dotât d’une autorité supérieure issue de son sein. Mais c’était impossible, pour plusieurs raisons : côté tribal, les Khazraj ne pouvaient obéir à quelqu’un de chez les Aws, et inversement ; côté clanique, la compétition était énorme, ainsi que dans une même tribu. Enfin, en ce qui concernait le règlement des prix du sang et des problèmes de rançons, il était souvent insuffisant et ne pouvait être que temporaire. L’état de guerre, même intermittent, régnait depuis un demi-siècle : il avait donc des causes profondes et durables qui revenaient sans cesse.

Cette communauté humaine ne continuerait pas à vivre sans un pouvoir qui la régenterait, mais elle ne réussissait pas à se doter d'un tel pouvoir. L'histoire d'un Ibn Ubayy qu'on aurait été prêt à ceindre de la couronner est apocryphe, mais elle en dit long sur le besoin d'ordre et d'autorité que ressentaient les chefs de clans. D'où cette étonnante recherche de l'homme providentiel, et, tout aussi étonnant, leur choix d'un étranger. Mais cet étranger n'était pas un sage quelconque, c'était un prophète déjà doté d'une religion, trait absolument unique en Arabie et dans le monde de ce temps. Alors va commencer pour ces hommes une aventure extraordinaire, absolument imprévisible, qui dépasse de très loin le destin de leur communauté, mais à laquelle ils auront fortement contribué à l'époque du Prophète et, plus tard, sous les califes, et qui fait que ce destin d'une modeste communauté d'Arabie est devenu une part essentielle de l'histoire de la naissance de l'islam, et donc un important chapitre de l'histoire universelle.

Les Médinois, on l'a vu, ont voulu attirer le Prophète chez eux pour qu'il règle leurs conflits et apaise les cœurs. En échange, ils ont donné crédit à son message et sont entrés dans sa religion. Le fait qu'il soit prophète lui confère un statut exceptionnel, il induit de leur part obéissance et respect. Mais ils étaient loin de penser que le Prophète visait la conversion de tous les Arabes, voire, en principe – mais en principe seulement –, de toute l'humanité, ou en était venu à cette idée. Pas plus qu'il n'était pour eux concevable qu'ils entreraient avec lui dans La Mecque en vainqueurs, huit ans plus tard, ou que ses successeurs, peu après sa mort, et avec leur aide, iraient conquérir tout le Moyen-Orient. On comprend l'extrême importance, pour l'historien, du moment médinois dans le développement de la prophétie muḥammadienne.

Quelques mots, maintenant, sur la vie économique dans son rapport avec le social, c'est-à-dire sur la structure de la propriété, puisque la terre est l'élément nourricier par excellence et qu'elle représente la principale source de richesses. Étant donné l'aspect cohésif des clans et la délimitation de leurs points d'installation, on pourrait penser à une appropriation collective des terres dans les limites de chaque clan. Les historiens modernes ne se sont pas beaucoup penchés sur la question, à l'exception de S. A. al-'Alī dans son ouvrage sur Médine<sup>35</sup>, et dans un article sur les domaines agricoles sous les premiers califes, qui peut donner une idée de la situation antérieure, de même que le droit médinois – le *Muwaṭṭā* de Mālik –, parlant de différents types d'associations

dans l'appropriation de la terre, comme la *musāqāt* ou la *muzāra'a*<sup>36</sup>, pourrait nous aider à remonter dans le passé. Al-'Alī pense que la propriété du sol à l'époque du Prophète était privée, et donc individuelle. Les sources, silencieuses sur ce point, pourraient en effet le laisser croire. Mon point de vue est que les chefs de clans, qui étaient en même temps généralement les plus riches, bénéficiaient à titre privé de propriétés personnelles étendues. Ils y faisaient travailler comme salariés leurs dépendants parmi les *ḥulafā'*, les *mawālī* et les esclaves.

La notion de *ajr* (salaire) est très présente dans le *Muwaṭṭā'* ; il y avait aussi des contrats d'association, de complant, d'arrosage des terres, et certaines formes de métayage. Les chefs de clans de Médine, eux, n'étaient en rien des paysans, c'étaient de grands propriétaires et des seigneurs. Ils avaient naturellement au sein du clan leurs pauvres, qu'ils nourrissaient. Les sources parlent du grand nombre de pauvres d'Ibn Ubayy, qui l'entouraient et suivaient ses consignes. Cela dit, les aristocrates ne possédaient pas toutes les terres du clan. Il existait sans nul doute de petits propriétaires, mais il y avait probablement aussi une appropriation collective pour des lignages d'agnats plus ou moins vastes<sup>37</sup>. Les terres, à Médine, n'étaient pas suffisamment vastes pour supporter une division à l'infini en tout petits lopins, sans compter les conflits pour la distribution de l'eau que ceci pouvait susciter. La majorité de ceux, parmi les *Anṣār*, qui ont soutenu le Prophète, étaient des gens riches, donc de grands propriétaires. Ils l'ont généreusement nourri, ainsi que sa famille, ses *muhājirīn*, et même, plus tard, ses pauvres venus de la bédouinité (*ahl-aṣṣūffa*), bien qu'après l'expulsion des Naḍīr (an 4) la situation matérielle du Prophète se soit nettement améliorée. Le *Qur'ān* atteste que les *Anṣār* dépensaient pour entretenir « ceux qui sont auprès de l'Envoyé de Dieu » (*Munāfiqūn*, LXIII, 7). Et la tradition historique rapporte que ceux qui faisaient des envois journaliers de nourriture au Prophète étaient en particulier Sa'd b. 'Ubāda, Sa'd b. Mu'ādh, tous deux chefs de clans, ainsi qu'Abū Ayyūb al-Anṣārī, des Najjār, chez qui le Prophète avait logé au départ. Parmi les soutiens actifs originels de Muḥammad à Médine, il y avait Abū-l-Haytham b. al-Tayyhān, qui n'était que *ḥalīf*-client des 'Abd al-Ashhal, mais qui était aussi d'une grande richesse. Le Prophète aura recherché l'appui des riches et des puissants, ou bien ce sont eux qui lui auront offert leur soutien. Ils avaient le pouvoir de décision et la capacité d'influencer leur peuple. Ainsi fonctionnaient les choses en Arabie. Plus tard, vers la fin, le Prophète recherchera également l'appui et la conversion des chefs des grandes tribus, lesquels pouvaient seuls entraîner les leurs. Ce qui n'empêche nullement

la compassion effective – inscrite dans les actes et la législation – du *Qur'ān* et du Prophète envers les pauvres et les indigents, et qui n'était en rien un stéréotype religieux.

1- Par exemple *Sīra*, p. 684 : « Le Prophète quitte le Fossé pour retourner à Al-Madīna », *ibid*, p. 653. Wāqidī, II, p. 466 et passim ; Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, I, p. 80 : « Uḥud était à trois miles d'Al-Madīna », c'est-à-dire du centre prophétique, *ibid.*, p. 146 et passim. R. Burton évalue à quatre miles la distance entre Al-Madīna et Qubā : *Personal Narrative of a pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, New York, 1964, pp. 398 sq., et Médine apparaît comme le centre entouré de remparts. Mais le terme est toujours ambivalent, englobant ce sens strict et le sens plus large d'ensemble urbain.

2- Al-'Alī, *op. cit.*, I, p. 29.

3- Cf. mon volume II, p. 427.

4- Les Manādhira de Ḥīra sacrifiaient leurs prisonniers à 'Uzza (Piguleskaja).

5- *Sīra*, p. 457 ; Samhūdī, I, pp. 196-199 ; M. Lecker, *op. cit.*, p. 6.

6- Ibn Shabba, *op. cit.*, I, pp. 165 sq.

7- Ibn Shabba, *op. cit.*, I, pp. 66 sq.

8- *Ibid.*, pp. 267 sq.

9- Wellhausen, *op. cit.*, p. 150.

10- C'est ainsi que les sources parlent dans les faits et comme entités existantes des 'Abd al-Ashhal, des Ḥāritha, des Khaṭma, des Umayya, des B. al-Ḥublā, des Salima, etc., et moins des ancêtres éponymes dont le nom subsiste toutefois comme identité originelle des groupements de fait. Le document de Médine, on le verra, ne se rapporte qu'à ceux-ci.

11- En cinq, d'après la généalogie, mais la division selon les ancêtres est devenue obsolète, et des noms comme Murra et Imru' u al-Qays ne sont plus utilisés. Ne restent dans les faits que les Nabī, les 'Amr b. 'Awf et les Aws-Manāt.

12- Qaynuqā', Naḍīr, Qurayza, Tha'laba.

13- Ce serait une espèce de village, mais ce sont ses habitants qui posent problème, les sources divergeant à leur sujet. Pour Samhūdī, il y avait à l'origine des Juifs qui furent remplacés plus tard par les gens (*ahl*) de Rātij : *op. cit.*, p. 214. Ibn Ḥazm affirme que l'endroit était habité par les Za'ūra, petit clan apparenté aux 'Abd al-Ashhal : *op. cit.*, p. 338. Pour Ibn Sa'd, il s'agit des B. 'Amr b. Jusham qui ont disparu entre-temps : *op. cit.*, III, p. 446. Pour Wāqidī, ce sont les Za'ūra, dépendant des 'Abd al-Ashhal : *op. cit.*, I, p. 301. On ne voit pas pourquoi Lecker en fait des Juifs en se fondant sur la *Sīra Shāmiyya* : *op. cit.*, pp. 21-22. Il a tendance à judaïser tout le monde et à se fonder sur des sources tardives qui peuvent certes donner quelque chose, mais qui, en général, ne sont pas fiables. C'est Lecker qui affirme que les B. Sa'd ou Sa' id sont les habitants de Rātij : p. 35. C'est possible, mais le clan dominant était les Za'ūra : cf. Al-'Alī, *op. cit.*, I, p. 41.

14- Samhūdī, *op. cit.*, pp. 193-94.

15- Cf. à ce sujet Al-'Alī qui les dénombre soigneusement : *op. cit.*, I, pp. 37-39 ; il les pose comme les plus anciens Arabes implantés. Nombreux renseignements dans Ibn Sa'd, III, et Samhūdī, I.

16- C'est-à-dire attachés aux très anciennes familles patriciennes et qui partagent la religion de leurs maîtres : *La Cité antique*, pp. 271 sq.

17- Les *ḥulafā'* et les *mawālī* dans la Jāhiliyya, différents des esclaves affranchis après les conquêtes islamiques, dénommés aussi *mawālī*, au statut subalterne, qui n'avaient d'identité que celle de la tribu arabe à laquelle ils étaient rattachés : Ignác Goldziher, *Muslim Studies*, 1961, pp. 103 sq. Les *ḥulafā'* de la Jāhiliyya gardaient leur identité tribale et jouissaient d'une certaine considération, mais le mot « client » leur correspond mieux que celui d'alliés, comme le remarque Lecker. En revanche, il y avait peu de *mawālī* et ils avaient un statut très inférieur : cf. Ibn Sa'd, III, pp. 483, 497, 570, qui en arrive à oublier leurs noms

ou à leur donner juste un prénom ou une *kunya*. Ils sont rattachés à leur maître.

[18](#)- *Op. cit.*, pp. 19 sq.

[19](#)- Toute cette information provient pour l'essentiel de Samhūdī, *op. cit.*, I, pp. 190 sq.

[20](#)- Ibn Ḥazm, *op. cit.*, pp. 332 sq. Le tome III d'Ibn Sa'd est fort utile en matière de généalogie. En revanche, la *Jamhara* d'Ibn al-Kalbī, en tout cas la partie publiée par Al-'Aẓim, est moins détaillée, même pour les Aws en général.

[21](#)- Le fait que les Aws-Manāt n'aient pas participé aux guerres prophétiques diminue fatalement la présence des Aws dans ces batailles et dans le décompte des participants. Toutefois, en soi, le nombre des Aws doit être inférieur, mais pas de beaucoup, à celui des Khazraj.

[22](#)- Ibn Hishām, *Sīra*, p. 457 ; Samhūdī, *op. cit.*, I, pp. 161-164.

[23](#)- Ibn Shabba, *op. cit.*, I, pp. 165-173-198.

[24](#)- Lecker pense qu'ils se trouvent au sud de la Sāfila, dans une zone qui fait transition avec la 'Āliya ; *op. cit.*, p. 42.

[25](#)- Samhūdī, *op. cit.*, I, pp. 201-204.

[26](#)- Les deux tribus se mariaient entre elles, Aws avec Khazraj et inversement : Ibn Sa'd, III, IV, et passim.

[27](#)- Des Azd, selon le généalogiste Ibn al-Kalbī, *op. cit.*, II, pp. 370 sq.

[28](#)- Wāqidī, *op. cit.*, I, p. 176 : « Quand l'Envoyé de Dieu [...] est arrivé à Médine, tous les Juifs sont entrés dans sa paix et il y a eu entre eux et lui un traité écrit. *Il a relié chaque clan à ses alliés* », autrement dit, par ce document, il a intégré les clans juifs à leurs patrons arabes. Ce qui explique qu'ils ne soient pas cités nommément. D'où la gêne des historiens islamisants modernes qui sont allés jusqu'à dire que la Charte de Médine a pu être rédigée après la liquidation des Qurayza, ce qui n'a pas de sens.

[29](#)- C'était une tribu très belliqueuse dans la Jāhiliyya, d'où son affaiblissement au temps du Prophète.

[30](#)- *Sīra*, p. 558 ; Wāqidī, I, p. 208. Mais à cette époque il n'y avait pas de *sikak*, comme le disent ces sources.

[31](#)- Et de chameaux tirant l'eau de ces puits. C'est possible, ce n'est pas sûr.

[32](#)- Ibn Shabba, *op. cit.*, I, p. 160.

[33](#)- *Ibid.*, p. 161. De même celui des B. Sā'ida : *ibid.*, p. 156.

[34](#)- *Ibid.*, pp. 152-162.

[35](#)- Al-'Alī, *op. cit.*, I, p. 28.

[36](#)- *Muwaṭṭā'*, Beyrouth, 1994, pp. 429 sq.

[37](#)- Puisque toutes les sources s'accordent pour dire qu'avant la législation coranique la femme n'héritait pas de son mari, ni même le petit enfant, mais que tout revenait aux agnats ('*aṣaba*), frères, oncles, cousins en ligne paternelle du défunt. Il en reste quelque chose dans la législation islamique : *Muwaṭṭā'*, pp. 349-351.

## Chapitre III

### L'installation du Prophète à Médine

Le départ de Muḥammad pour Yathrib avec ses disciples, ses croyants ou *mu'minūn*, selon l'expression coranique, et non pas ses compagnons, terme tardif, a quelque chose de définitif : rupture avec le passé, entrée dans une nouvelle existence. C'est très probablement, comme on l'a dit, un bannissement qui fut prononcé à l'encontre du Prophète, tant le *Qur' ān* insiste sur le vocable *ikhrāj* (expulsion). Non pas donc des mesures de rétorsion ou de persécution telles qu'elles auraient poussé Muḥammad et les siens à chercher refuge ailleurs, à émigrer, ni une atmosphère insupportable empêchant le Prophète de poursuivre sa Prédication.

C'est ce que la tradition affirme, mais pas le *Qur' ān*. Certes, les disciples, hommes et femmes, ont bien émigré (*hājarū*), eux, suite à l'injonction de leur Maître, lui-même soumis à une mesure d'expulsion, mais diluée dans le temps et non pas à date fixe.

Mon point de vue est qu'il était pressé depuis deux ou trois ans de partir par le *malá*, le corps politique de la tribu, mais que la pression s'est faite impérative quand il y a eu accord avec les hommes de Yathrib pour le protéger et l'héberger chez eux. 'Urwa dit bien – et c'est notre plus ancienne source – que ces hommes s'étaient répandus à travers La Mecque, que cela a insupporté les chefs de Quraysh, que la *fitna* à l'encontre des croyants s'était amplifiée<sup>1</sup>. C'est sans doute à ce moment-là que l'intention d'expulser Muḥammad s'est muée en décision irrévocable et à effet immédiat. Comme si ce départ, s'étirant jusque-là dans le temps, à présent près de se réaliser, était transformé par le *malá* en décret humiliant de bannissement, clair et précis, en lieu et place d'une menace simplement suspendue sur sa tête. Défiée, Quraysh est allée jusqu'à confisquer les biens des Émigrés et de Muḥammad au premier chef, leurs biens et leurs habitations, d'où l'expression coranique : « Ils vous ont expulsés de vos demeures », qui revient souvent dans le Texte.

Je ne sais si c'est dès ce moment ou plus tard, après Badr, que les Qurayshites

ont empêché les croyants de se rendre à la Ka'ba et au parvis sacré (*al-masjid al-ḥarām*<sup>2</sup>). Bref, l'émigration-expulsion s'est faite dans une atmosphère de haine de la part de Quraysh, haine que, plus tard, le *Qur'ān* ressassera pour nourrir le ressentiment des croyants à l'égard de la Cité injuste et impie, et en justifier par là l'attaque et la prise. Les sources – Ibn Ishāq en particulier – s'étendent longuement sur le nombre et le nom des Émigrés, s'en allant par groupes et par familles entières : 'Umar et ses clients, les Al-Jaḥsh et les Al-Jad'ān, 'Uthmān et sa femme Ruqayya, fille de Muḥammad, Ṭalha, Zubayr, Sa'd et les diverses couches de croyants, y compris un nombre important de ceux revenus d'Abyssinie. Migration par paquets successifs, couronnée par la migration du Prophète en dernier avec son « compagnon » (Abū Bakr ?). La tradition ne s'étend pas sur les adieux déchirants des familles, qu'on peut deviner, mais elle évoque nommément la douleur de certaines mères<sup>3</sup>. *Ce moment est historique par excellence*. Il témoigne de la grandeur et de la puissance de la foi. Ici le nombre des partants importe peu – pas plus d'une centaine, femmes et enfants compris –, ce qui importe, c'est la capacité d'attachement de ces gens à leur Prophète et à son enseignement. Dans un monde où les liens du sang sont si forts, au sein d'une tribu narcissique, centrale, dominante, qui a su se construire un destin et offrir à ses enfants bonheur et sécurité, cette séparation, cette rupture, ce départ vers l'inconnu, voulus d'un côté comme de l'autre, manifestent l'ampleur de l'événement : puissance de la haine envers soi (Quraysh), sens du sacrifice de l'autre côté (les migrants). Ceux-ci ont montré pendant déjà plus de dix ans la force de leur foi en leur Prophète, ils vont la montrer encore davantage dans l'exil en suivant inconditionnellement ses décisions, « noyau dur » entre tous. Les hommes de Yathrib, représentés par leurs chefs, ont consenti à donner asile et à protéger Muḥammad et ses disciples en leur faisant allégeance (*bay'a*) lors de la deuxième 'aqaba, la seule qui fût pertinente.

Ils entrent dans l'islam et donc reconnaissent la qualité de Prophète, d'Envoyé de Dieu à Muḥammad. La majorité des clans composant la ville, mais non leur totalité, y adhèrent solennellement.

En dehors du contenu religieux et de l'asile ainsi offert, aucun document écrit à caractère politique n'est signalé par les sources. En particulier, ce qu'on dit du désir des Yathribī de trouver en Muḥammad l'arbitre de leurs différends internes, le pacificateur, le rassembleur, n'est nullement indiqué lors de la *bay'a*. Ce doit être là le non-dit des sources, mais sans la sanction d'un document écrit,

et sûrement pas de la future *ṣaḥīfa* de Médine (Watt)<sup>4</sup> rédigée après l'installation du Prophète.

Car c'est pour instaurer un climat de paix entre les groupes que Muḥammad a été convié à s'installer à Yathrib, et l'exigence de la croyance en sa mission, donc du lien religieux, ne pouvait être que bienvenue pour ce que recherchaient les promoteurs de l'accord, par exemple As'ad b. Zurāra, sa cheville ouvrière, et tout aussi bien les douze *nuqabā'*, ses garants en même temps que les garants de leurs clans aux yeux du Prophète, et les moteurs de diffusion de la foi. Ne pas oublier qu'en Arabie tout ce qui est alliance est sanctionné par le religieux : païen à l'origine, ici un religieux nouveau mais tout aussi puissant, peut-être même davantage dans la mesure où il est incarné par un homme en relation avec le divin. Muḥammad, en tant que prophète, était donc une aubaine pour les chercheurs de paix yathribī, c'était beaucoup plus qu'un sage, qu'un devin, qu'un *ḥakam* de la Jāhiliyya et, de plus, ce n'était pas un politique soutenu jusque-là par une force quelconque. C'était une force morale. C'était aussi un étranger, on l'a dit, mais intellectuellement apte à inventer des solutions, à trouver de nouveaux équilibres.

L'appel à l'étranger, lequel est neutre par essence, en cas de conflit, existait en Arabie comme en de nombreuses sociétés. Que l'on se rappelle le rôle du podestat qui était invité à prendre le pouvoir dans les villes italiennes du Moyen-Âge, à arbitrer les conflits à condition de garder une position de stricte neutralité : ne pas s'installer dans le quartier d'une des parties en présence, ne pas prendre épouse chez les uns ou les autres, *etc.* Voilà, en quelque sorte, au départ, le rôle demandé à Muḥammad, en sus de la qualité de prophète, essentielle à ses yeux. Il ne s'est installé chez aucun des clans de la ville, mais dans un espace vide, parfaitement équidistant de tous ; parmi ses nombreuses épouses, aucune ne sera de Yathrib.

Les sources rappellent les faits bruts, mais n'arrivent pas à les expliquer. La scène de son départ de Qubā', à l'extrême sud de Yathrib, où il s'est fixé pour très peu de temps, vers son lieu de séjour définitif, est savoureusement décrite. Il passait devant les habitats de divers clans et tous l'invitaient bruyamment et généreusement à s'installer chez eux. Réponse : sa chamelle est « sous ordre » – divin, s'entend. Finalement, elle s'arrête dans un terrain vague, du côté des Najjār mais pas chez eux, au centre géométrique de l'agglomération. Ce terrain appartient à deux petits orphelins et il l'achète de ses propres deniers pour y édifier sa mosquée<sup>5</sup>.

Ainsi Muḥammad a inventé en quelque sorte le rôle et l'attitude du podestat, mais de son propre chef et sans qu'on l'exige de lui, comme ce fut le cas des villes italiennes qui posaient des conditions à leur invité. Par ailleurs, le podestat est homme de pouvoir politique, comme l'indique le mot lui-même, alors que Muḥammad, au départ, ne l'était nullement : il n'était qu'un prophète ne possédant qu'une *autorité religieuse et morale*, non un pouvoir politique contraignant. La notion d'État, dont on lui a imputé la fondation (Al-'Alī, Watt et d'autres), n'est absolument pas de mise durant la majeure partie de son séjour à Médine, encore moins au début, parce qu'elle implique l'obéissance totale à ses ordres sous peine de violence contraignante<sup>6</sup>, de violence légale, en particulier en état de guerre. Ce n'était pas le cas, loin s'en faut, même dans les dernières années<sup>7</sup>.

Par ailleurs, la migration du Prophète est définitive et non pas limitée à la durée du règlement du conflit en cours. Il est vraiment adopté par les gens de Yathrib comme leur guide spirituel permanent. L'adhésion à la religion de Muḥammad – qui ne s'appelait pas encore l'islām –, étonnamment rapide, n'en était pas moins enthousiaste. C'était vraiment une conversion de l'âme, au sens étymologique du terme, et qui n'aura pas fini de s'approfondir, à commencer chez les chefs de clans<sup>8</sup> qui auront entraîné les leurs sans problème : tout d'abord As'ad b. Zurāra, des Najjār, puis Sa'd b. Mu'ādh et Usayd b. al-Ḥudayr, de 'Abd al-Ashhal, Sa'd b. 'Ubāda, des Sā'ida, les plus connus, qui deviendront les soutiens quasi inconditionnels de Muḥammad le prophète tout au long de son séjour.

Cette adhésion enthousiaste ne saurait être expliquée par une causalité objective, politique ou autre. Elle est subjective, émotionnelle, comme *tout ce qui a trait au religieux*, de même qu'elle est le fruit d'une réceptivité remarquable à un appel supérieur, chez des hommes de valeur – les *Anṣār*<sup>9</sup>, selon l'expression coranique –, qui auront montré leur désintéressement et leur engagement pour la foi tout au long du 1<sup>er</sup> siècle de l'islam. Ce sont là des phénomènes sortant de l'ordinaire mais dont l'historien doit tenir éminemment compte, parce qu'ils ont existé et ont jalonné le cours de l'histoire. À homme exceptionnel, des hommes exceptionnels : il s'agit là d'une rencontre quasi miraculeuse.

Le charisme du Prophète, la puissance et la pertinence de son message

bouleversant les cœurs et les esprits, ses hautes qualités personnelles, dont témoignera le *Qur'ān* lui-même, ont éveillé l'amour et l'esprit de sacrifice chez les *Anṣār*, contrairement à ses compatriotes mecquois si l'on excepte la poignée de ses disciples inconditionnels (*Muhājirūn*). J'ai déjà analysé les conditions objectives de tout cela dans le deuxième volume. La fidélité de la majorité est restée inébranlable, alors que le Prophète l'entraîna bien loin de ce à quoi elle pouvait s'attendre et de ce qu'elle souhaitait au départ : dans ses combats, devenus les leurs à l'extérieur comme à l'intérieur, pour l'essor de sa religion et l'expansion de sa foi. C'est là un fait majeur, car si le Prophète connut à Médine de grandes difficultés internes, jamais ne lui fit défaut ce large cercle de ses fidèles *Anṣār*, grâce à qui il put rester, et qu'il put et sut mobiliser *graduellement* dans un combat offensif pour la foi. Ils n'y étaient nullement préparés, et, je le redis, ce n'était pas là leur projet initial.

Reste à examiner le degré d'intériorisation de la foi islamique chez les principaux des *Anṣār*, surtout au départ. Certes, ils ont donné leur adhésion à la religion du Prophète lors de la deuxième *'aqaba*, faisant acte d'allégeance en échange de la promesse du Paradis<sup>10</sup>, et cela est confirmé par des sources extérieures non arabes. Mais il y a une différence entre un pacte et l'intériorisation profonde de la croyance où le facteur temps entre en ligne de compte. De plus, l'appel au Prophète obéissait à des motivations politiques et participait de l'ordre des *realia* politiques.

Sans doute la proximité et la présence sur place de Muḥammad ont-elles pu agir en profondeur. Sans doute aussi la continuation du flux de la Révélation a-t-elle pu capter les cœurs, de même que la fréquentation du groupe des *Muhājirūn*. Les *Anṣār* devaient estimer de plus en plus qu'il y avait une relation entre Muḥammad et le surnaturel, et ils sauront, plus tard, faire la différence entre ce qui vient de l'homme Muḥammad et ce qui vient du Ciel. Le monde antique de ce temps ajoutait foi sans problème au surnaturel (Peter Brown), mais le problème de Muḥammad était qu'il était seul, en Arabie, à détenir ce privilège. Cependant, le Prophète n'a eu garde d'oublier précisément sa mission première.

La période d'installation dura six à sept mois, le temps de construire la mosquée, voire une année, la première de l'Hégire, au cours de laquelle il a pu résoudre le problème de l'installation de ses adeptes mecquois autant que celui de la pacification de Médine. Grande fut la chaleur de l'accueil des Émigrés pris en charge par les croyants de Yathrib, hébergés et nourris par notables et chefs

de clans, et cela durant une longue période allant de trois à cinq ans, voire même davantage pour les plus pauvres. Il y a eu un grand élan de solidarité entre nouveaux et anciens croyants, comme une étincelle d'amour et de fraternité. Les sources parlent de l'invention par Muḥammad d'une institution nouvelle, d'un lien de parenté : la *mu' ākhāt* ou fraternisation entre les principaux *Anṣār* et une majorité d'Émigrés (une cinquantaine de chaque côté). Fraternisation légale et pas seulement morale, incluant l'héritage réciproque des biens<sup>11</sup>, et qui, à mon sens, n'est que la stabilisation du lien spontané de fraternité qui a éclos. On baigne là dans un contexte émotionnel inédit : d'un côté, un Prophète et ses disciples qui quittent tout, qui rompent avec tout ; de l'autre, un accueil enthousiaste de gens qui donnent tout. Il faut absolument noter ces dispositions, à la racine de la naissance d'une grande religion : à défaut, on n'y comprendrait rien. C'est ici, dans cette atmosphère, que l'islam se forme. Tout le reste n'est que développement historique à partir de cette fusion première. La Charte de Médine s'est inscrite dans la première année : la résolution pragmatique du conflit, ou plutôt l'assainissement du climat de tensions entre les clans, se fit par la promulgation du fameux document de Médine, la *ṣaḥīfa* (la Charte).

### La Charte de Médine

Il est frappant que les grands historiens d'autrefois passent dessus sans la citer ; d'autres ne lui accordent pas grande importance, disant simplement que le Prophète a réglé le problème des prix du sang (*ma' āqil*) sans plus. Par ailleurs, il n'y a nulle allusion à cela dans le *Qur' ān*, peut-être parce qu'il s'agit d'un acte politique et non pas religieux. Seul Ibn Ishāq transmet l'intégralité du document, puis, plus tard, partiellement, Abū 'Ubayd b. Sallām, et plus tard encore, tout aussi partiellement, Zanjawayh<sup>12</sup>. En revanche, les modernes en ont gonflé l'importance, se trompant lourdement en considérant que, dans ce document, les Juifs font partie de la *Umma* islamique nouvellement créée. Cela dit, la *ṣaḥīfa* est déterminante en ce qu'elle décrit la situation des clans de Médine lors de l'arrivée du Prophète, mais aussi plus tard, avant Uḥud, et surtout en ce qu'elle installe des concepts juridiques nouveaux et de grande valeur. Est-elle authentique ? Ibn Hishām l'introduit simplement par un « Ibn Ishāq a dit<sup>13</sup> », sans chaîne de transmetteurs ; Abū 'Ubayd par un « Zuhri a dit », sans citer la source de son information. Le fait est que la rédaction en est archaïque dans le style, mais pourrait être sciemment archaïsante. En réalité, ce n'est pas le style

qui compte ici, mais le contenu du texte et des idées qui semble bien revenir à une période ancienne, et que nul traditionniste n'aurait été capable d'inventer.

Le document régleme admirablement, dans son ensemble, les rapports entre groupes, voire les relations interhumaines, et manifeste certainement une grande pensée législative et juridique. Montgomery Watt l'a reproduit en suivant la numérotation d'A. J. Wensinck en quarante-sept articles nettement délimités<sup>14</sup>. Il a exposé les points de vue des orientalistes qui l'ont précédé, notamment Grimme, Wellhausen et Caetani. Le premier pense qu'il s'agit d'un document rédigé après Badr, en raison des allusions nettes à la guerre contre Quraysh ; les autres<sup>15</sup>, notamment Wellhausen et Caetani, non seulement considèrent qu'il s'agit d'un document authentique, mais qu'il a été écrit avant Badr, c'est-à-dire lors de la première année de l'installation du Prophète. Mais la raison avancée par Wellhausen pour prouver l'authenticité de la *Ṣaḥīfa* doit être rejetée, à savoir que nul, plus tard, n'aurait pu songer à inclure les Juifs dans la *Umma*, ce qui est une erreur manifeste. La *ṣaḥīfa* ne dit pas cela, mais simplement que les Juifs forment une *umma* en compagnie des musulmans, en alliance avec eux, chacun gardant sa religion, ce qui est capital. Une *umma*, d'après la Charte, se définit justement par sa religion, et celle-ci ne dit nullement que les Juifs sont inclus dans le groupement communautaire des croyants. Même Watt se trompe à ce sujet, lui qui pourtant traduit « *umma ma'a al-mu' minin* » par une « communauté *semblable* à celle des croyants ». Il reste que l'analyse de cet historien est dans l'ensemble bonne et nuancée.

À vrai dire, le document pose à l'historien des problèmes dont il lui est difficile de se dépêtrer. Il faut le diviser en deux grandes parties, l'une de l'article I à l'article 36, l'autre de l'article 37 à l'article 47<sup>16</sup>. La première partie doit être datée de l'an 1 de l'Hégire, elle se subdivise elle-même en une sous-partie, qui concerne les Arabes musulmans et constitue l'essentiel de toute la Charte (I à 23), et une autre, qui a trait à la situation des Juifs (24 à 36), datant incontestablement de la même époque. La deuxième grande partie (37 à 47), ayant trait pour l'essentiel aux Juifs, mais pas seulement, évoquant la guerre contre Quraysh et la nécessité de défendre Médine, se situe manifestement après Badr et avant Uḥud, soit en l'an 3 de l'Hégire. Cette partie se subdivise elle-même en deux fragments.

## **La première partie**

Elle définit la notion de *umma*, régleme les prix du sang pour chaque clan éponyme tout en maintenant les anciennes coutumes, et légifère pour ce qui est de la sécurité collective, point essentiel. Le second fragment de la première partie, concernant les Juifs, date manifestement de la même période. Il déclare qu'ils forment une *umma* fondée sur leur religion, distincte de celle des croyants, et énumère de manière répétitive les différents groupements de Juifs, comme il l'a fait avec les Arabes musulmans et dans le même style. Ça et là, dans cette première grande partie, aucune allusion à Quraysh ni à la guerre, comme c'est le cas dans la seconde partie. On a pu s'étonner de ce que le texte ne cite pas les noms des trois grands groupes juifs : Qaynuqā', Naḍīr et Qurayza, et on en est arrivé à penser que tout ce qui concerne les Juifs dans le document a été rédigé après l'exécution des Qurayza, soit en l'an 5, et « cousu » avec le reste<sup>17</sup>.

Cela est difficile à admettre, car à cette date le Prophète avait d'autres centres d'intérêt en tête, et il n'est pas possible que tant d'articles de cette Charte aient été consacrés au restant des Juifs, dispersés parmi les clans et dont le nombre et l'importance se sont amenuisés à l'extrême. De ces Juifs résiduels, les *Sīras* et autres chroniqueurs parlent à peine. Ils ont pratiquement disparu de l'horizon historique. En fait, les grands groupements juifs sont cités, mais indirectement, dans cette partie du document (art. 24-36). Pour le Prophète, en effet, les Juifs n'ont d'existence que religieuse, il ne les reconnaît pas comme entités claniques. *Ils sont donc dépendants et clients des clans arabes*<sup>18</sup>, lesquels ne sont d'ailleurs cités que par leur lointain ancêtre éponyme, les sous-clans, devenus des entités sous la plume des généalogistes, n'étant désignés que par le mot *ṭā'ifa*.

Il est frappant que la Charte commence par les Juifs des Banū 'Awf et qu'elle prend ce groupe comme référence pour les autres : il s'agit clairement, à mes yeux des Qaynuqā'. Dans les guerres antérieures à Bu'āth – Sumayr et Ḥāṭib – et à Bu'āth même, les Qaynuqā' se sont rangés du côté des Khazraj, en particulier du côté des Banū 'Awf dont ils étaient sûrement les clients (*ḥulafā'*). Ibn Ubayy était présent lors de la guerre de Ḥāṭib, et, sans participer à Bu'āth, il a pris par-devers lui des otages juifs de Naḍīr et Qurayza, tout en les gardant en vie<sup>19</sup>. Ibn Ubayy était, à ces époques-là, le chef des B. 'Awf, et si ce que raconte la *Sīra* à propos de son intervention auprès de Muḥammad lors de l'expulsion des Qaynuqā' n'est pas crédible, sous la forme qu'elle lui prête<sup>20</sup>, elle n'est pas moins indicative de liens de clientèle anciens.

Autre point : à l'article 30, les Juifs de Banū-l-Aws sont clairement, à mes yeux, les deux clans de Naḍīr et de Qurayza. Les Aws, dans cet article,

désignent les Aws dans leur généralité, et la Charte considère qu'ils sont les patrons de ces clans juifs ; il est frappant qu'à l'article 46, dans la seconde partie, il est à nouveau fait mention d'eux en particulier. Ne pas oublier que ces clans juifs ont participé à Bu'āth avec les Aws-Manāt, sous la conduite d'un chef arabe de ce groupe, Qays b. al-Aslat, lequel aurait suspendu son entrée en islam pendant un an, au bout duquel il est mort. Mais l'ensemble des Aws à Bu'āth était sous commandement de Ḥuḍayr b. Simāk, le chef des 'Abd al-Ashhal, et les Juifs sont donc aussi considérés comme ses alliés. D'où, plus tard, l'appel au jugement de Sa'd b. Mu'ādh, le nouveau chef des 'Abd al-Ashhal et, de fait, de tous les Aws croyants, concernant les Qurayza. D'une manière générale, les Arabes de Médine, étant majoritaires, guerriers et organisés, s'estimaient prépondérants par rapport aux Juifs. La Charte se fait l'écho de ce sentiment, et il est clair que le Prophète le partageait. Son intérêt pour les Juifs n'était que religieux, et non pas politique, la caution des Juifs, détenteurs de l'Écriture, étant importante pour authentifier le nouvel Appel.

Les gros clans juifs sont donc bel et bien mentionnés dans la Charte. Enfin les Juifs des Banū Tha'laba sont cités dans trois articles (31, 32, 34). Pourquoi cet intérêt, et qui étaient-ils ? Tout d'abord, ils n'avaient rien à voir avec le sous-clan de Tha'laba des 'Amr b. 'Awf. Les sources sont unanimes pour les désigner comme un groupe à part, nommés les Tha'laba b. al-Fiṭyawn, descendants des tout premiers Juifs installés à Yathrib, avant les Arabes et avant les autres grands groupements juifs<sup>21</sup>. Ils font partie de la préhistoire de l'oasis. Samhūdī, reprenant Ibn Zabāla et d'autres auteurs anciens, nous fournit la liste des anciens groupements juifs disparus, toutes petites unités sans doute, comme les B. Zayd al-Lāt, les Banū Ḥujr et surtout les gens de Zuhra, lieu-dit « où se trouvait un grand groupe de Juifs et qui était une des grosses agglomérations de Médine ». Il met côte à côte les Banū Tha'laba et les gens de Zuhra disant qu'ils sont le peuple ou la tribu (*raḥṭ*) d'Al-Fiṭyawn, le roi primitif de l'oasis<sup>22</sup>.

Il faut croire que du temps du Prophète, si les nombreux autres petits groupements se sont éteints ou ont été absorbés, les Banū Tha'laba sont restés avec leur nom propre, et non comme dépendants des clans arabes. Il est plus que probable qu'il s'est agi de Juifs arabisés, voire comptant parmi eux des Arabes de souche judaïsés de longue date. De la même manière, ils ont dû ne pas participer à la série de guerres qui ont opposé Aws et Khazraj, et sont donc demeurés indépendants des deux parties. Or, c'est cette participation qui a fait que les autres Juifs se sont scindés en dépendants des Aws ou des Khazraj, même si, économiquement et sociologiquement, ce seraient plutôt les Aws-

Manāt de la ‘Āliya qui auraient été dépendants des Naḍīr et des Qurayza. Autonomes et neutres, les Tha‘laba étaient considérés par les Arabes médinois comme formant une entité clanique à part, à l’instar des clans arabes, et il va de soi que les Khazraj, les tout premiers et les plus nombreux adeptes du Prophète, ne voyaient dans les autres grands groupes que leurs anciens dépendants ou les dépendants de leurs anciens ennemis, les Aws. Or la *ṣaḥīfa* a été écrite de concert avec les Médinois, et non pas par le Prophète seul. De plus, ces Juifs Qaynuqā’, Naḍīr et Qurayza n’ont pris de l’importance que par leur opposition massive et systématique au Prophète. Il est frappant qu’Ibn Ishāq ne cite que trois opposants des Banū Tha‘laba, avec une nette sympathie d’ailleurs, puisque l’un d’eux aurait été le meilleur connaisseur de la Torah en Arabie, et qu’un autre, Mukhayrīq, aurait combattu aux côtés de Muḥammad à Uḥud, aurait été tué et aurait légué ses biens au Prophète.

Cette façon d’entrer ici dans les détails n’est pas superflue pour qui veut pénétrer le sens et le contenu de la Charte de Médine, mais aussi en dater les parties avec précision et vraisemblance. En résumé : dans la première partie, il y a d’un côté la *umma* des croyants musulmans, de l’autre la *umma* des Juifs dotés de leur propre religion et considérés comme alliés des musulmans (*umma ma‘a al-mu‘minin*), en relation d’accompagnement avec eux, le *ma‘a* (avec) rapprochant et dissociant à la fois les deux entités<sup>23</sup>. Il faut qu’il soit clair et bien établi que cette Charte s’appliquait à *tous* les habitants de Médine, Arabes croyants, Juifs, Arabes pas encore croyants (Aws-Manāt), et que cette partie a été manifestement écrite à l’arrivée du Prophète, lors de la première année.

## La seconde partie

Elle va de l’article 37 à l’article 47 et est comme un appendice à la précédente, elle a dû être rédigée après Badr et avant Uḥud, bien qu’elle ne soit pas totalement homogène<sup>24</sup>.

Plusieurs éléments plaident pour cette thèse. Il y est dit qu’à l’instar des croyants les Juifs doivent payer leur quote-part des dépenses pour la guerre (*nafaqa*). Ce terme devient fréquent dans le *Qur’ān* lors de la période médinoise, et c’est cela qu’il signifie. De même il est parlé de *ḥarb* (guerre) contre Quraysh et de possibilité d’attaque contre Médine (*man dahima Yathrib*), certainement de la part de Quraysh après l’affaire de Badr. Il y est fait appel aux Juifs pour aider les croyants, défendre Médine contre toute agression, et participer aux frais,

toutes choses absolument absentes de la première partie.

Un événement est survenu entre-temps : Badr, qui requiert la mobilisation de tous les habitants, accentue et précise la notion d'entraide (*naṣr*) entre Juifs et croyants. Il plane comme une atmosphère d'anxiété dans ces articles, et une hostilité mêlée de crainte à l'égard de Quraysh, nommément citée à deux reprises. Il est aussi intéressant de relever que l'article 46 est consacré aux « Juifs des Aws, à la fois leurs clients et eux-mêmes [qui] sont dans la même situation que le peuple de cette Charte ». S'agit-il d'une accentuation et d'une reprise de ce qui a précédé, ou bien, dans ce qui a précédé, ne s'était-il agi que des Juifs des Nabīṭ et de 'Amr Ibn 'Awf, petits groupuscules, et est-il fait ici appel aux Juifs des Aws-Manāt, soit les deux gros clans de Naḍīr et de Qurayza ? En fait, pour être proches et amis des Aws-Manāt, les deux clans juifs n'en sont pas moins considérés par la Charte comme des dépendants des Aws en général, ce qui est prouvé par l'intervention ultérieure de Sa'd b. Mu'ādh et d'Abū Lubāba.

Ne pas oublier que nos sources affirment que les Qaynuqā' auraient été chassés de Médine après Badr – il s'agirait des Juifs des Banū 'Awf qui occupaient une position centrale dans la première partie, les autres ne faisant que se plier à leur nouveau statut. À l'époque de Badr, le Prophète avait déjà rompu idéologiquement et religieusement avec les Juifs, mais pas politiquement. Ici, il fait spécialement appel aux deux clans puissants – qu'il aurait peut-être ignorés ou sous-évalués dans la première partie –, étant donné l'urgence de la situation<sup>25</sup>. C'est peut-être à cet article que font allusion les sources lors de l'affaire du Khandaq, lorsqu'elles parlent d'un traité entre Muḥammad et les Qurayza<sup>26</sup>. De même, en l'an 4 le Prophète aurait demandé aux Naḍīr de l'aider financièrement pour le paiement d'une *diyya*, le prix du sang, ce qui fait partie des contributions (*nafaqa*) exigées des Juifs. Car les Naḍīr autant que les Qurayza étaient concernés pour tout ce qui avait trait aux Juifs dans la seconde partie du document, ajoutée à la veille de Uḥud. Ils étaient concernés par ce que tout le monde se devait de déboursier pour la défense de la ville, autant qu'ils étaient concernés par l'article 46 mettant en garde contre tout ce qui était trahison.

### **Le concept de *umma* et la sécurité collective**

Dans le texte dont on dispose, il est dit que les croyants « forment un

groupement communautaire (*umma*) unique, à l'exclusion des autres gens », ce qui leur confère identité et singularité. Ils diffèrent donc des adeptes d'autres croyances, païens, juifs, chrétiens ou autres, et se définissent eux-mêmes par leur propre croyance, celle apportée par Muḥammad. Si le vocable *umma* est polysémique dans le *Qur'ān*, connotant les idées de guidance autant que de groupement, s'appliquant dans ce dernier cas même aux animaux, il s'agit ici d'un groupement défini par la religion. Dans le vocabulaire coranique, les communautés humaines, les groupes humains sont désignés par les termes *qawm* ou *raḥṭ*, connotant les liens de sang, mais aussi de *qurūn*, référant à la succession dans le temps de l'histoire des générations de peuples, et de *umma*, désignant les groupements cimentés par le lien religieux. La pensée coranique est absolument focalisée sur le religieux et ne conçoit guère d'autre type d'appartenance positive. Quand le *Qur'ān* parle de telle « *umma* qui a passé » ou « qui a acquis ce qu'elle a acquis », il s'agit bien de cela.

Autrement dit, les peuples ne se particularisent que par leurs croyances religieuses, bonnes ou mauvaises : c'est ce qui compte aux yeux de Dieu. Et quand le *Qur'ān* dit que Dieu aurait pu unifier les hommes dans une seule *Umma*, il veut dire par là « ayant la même religion » – la vraie croyance, s'entend – et non pas une nation unifiée par la langue et les mœurs. Dans le cas de Yathrib/ Médine, le fait d'avoir promu une nouvelle identité, celle de la *umma* des croyants, s'il n'abolit pas les anciens cadres sociaux (les clans), se révèle être d'une importance capitale pour ce qui est du comportement des hommes et pour ce qui est d'assurer la sécurité de la ville. Cela crée des obligations nouvelles, *celles de se comporter en groupe solidaire, dépassant les liens du sang*. Et notamment celle-ci, à partir de l'article 11 : « Les croyants pénétrés de la crainte de Dieu doivent s'opposer à quiconque parmi eux agit mal ou prémédite un acte contraire à la justice, de péché ou d'agression, et qui sème le désordre parmi les croyants. » « Il faut qu'ils s'unissent contre lui [le fauteur], même s'il s'avère être le fils de l'un d'eux », continue le même article. Le dépassement des solidarités de sang est ici très clair, de même que la mise en valeur des idées de justice, d'agression, de désordre.

L'article 14 va plus loin : « Un croyant ne tue pas un autre croyant à cause d'un infidèle » – c'est-à-dire qu'il ne pourra pas venger un homme de son clan demeuré incroyant, qui aurait été tué par un croyant d'un autre clan. Il y a là un profond changement de la notion de vendetta : seuls les membres de la *Umma* se trouvent concernés par ce devoir, ils forment vraiment une entité, tout comme celle qui liait auparavant les membres d'un clan.

Au sujet des vendettas anciennes, les premiers articles viennent régler le problème. Ils ne parlent que du prix du sang (*ma'āqil*) et des rançons de prisonniers, autrement dit *sont abolies les vengeances*, qui concernent la bataille de Bu'āth aussi bien que ce qui s'est passé après elle jusqu'à la venue de Muḥammad, pendant cinq années. Implicitement, il est établi que les clans concernés *doivent* payer le prix du sang, et cela selon les normes établies par la coutume reconnue par eux, et donc renoncer à tout ce qui est vengeance. Ils sont cités un à un, soit huit gros clans, mais le texte ajoute que chaque *ṭā'ifa*, c'est-à-dire chaque groupe, ou bien en général ou bien plus probablement les sous-clans, doit acquitter la rançon de ses prisonniers selon ce qui est juste. L'article 11 (numérotation de Wensinck) spécifie qu'il faut aider les endettés afin qu'ils puissent payer les compensations pour le sang versé, ou bien qu'ils puissent se libérer de l'esclavage, car il existait un esclavage pour dettes.

Tout cela veut dire que le passif des guerres anciennes sera réglé à l'amiable, étant entendu que les croyants ne sauraient recourir à la violence entre eux pour quelque motif que ce soit, y compris celui de la vengeance. Il apparaît clairement que le Prophète est là plus qu'un arbitre, un législateur ou un sage ordinaire – ce qu'il est aussi – qu'on appelle pour apaiser des conflits en suspens et leur trouver des solutions. *Il faut que le religieux intervienne*, c'est-à-dire la croyance en Dieu et au Jour dernier, « la crainte de Dieu » et de « Sa colère au jour de la Résurrection des morts ». C'est sur cette base que le Prophète édicte ce qu'il édicte, et c'est sur la base de la croyance commune qu'il fonde la *Umma* en tant que groupement communautaire et solidaire excluant absolument toute violence entre ses membres.

Document d'une importance capitale que cette *ṣaḥīfa* qui abolit tout ce passé mauvais et qui, on le verra, va se projeter dans l'avenir. C'est ainsi qu'on ne parlera plus durant les années à venir de violences interclaniques, devenues amplement dépassées. La *paix muḥammadienne* s'est imposée. « Rappelez-vous le bienfait que Dieu vous a prodigué alors que vous étiez ennemis les uns des autres, qu'il réconcilia vos cœurs et qu'ainsi, par Sa grâce, vous êtes devenus frères », dira le *Qur'ān* (III, 103), et il ajoute dans le même élan que Dieu les sauva de l'infidélité et de l'enfer : « Vous étiez sur la lèvre d'un précipice de feu, et il vous en sauva. » C'est par l'adhésion à une même religion dépassant tout autre lien qu'ils trouvèrent le salut sur cette terre, mais aussi, chose plus importante, dans l'au-delà, ce que le *Qur'ān* n'a garde d'oublier.

<sup>1</sup>- Ṭabarī, II, p. 366. Cf. mon vol. II, pp. 452 sq.

<sup>2</sup>- « *Yaṣuddūna 'an al-masjid al-ḥarām* », expression qui revient souvent dans le *Qur'ān* : *Anfāl*, VIII,

34 ; Ḥajj, XXXII, 25 ; *Mā'ida*, V, 2 ; *Fatḥ*, XXXXVIII, 25.

3- *Sīra*, p. 319 : cas de 'Ayyāsh b. Abī Rabī'a de Makhzūm.

4- Montgomery Watt en suppose l'existence et pense que la Charte de Médine a été rédigée à ce moment : *op. cit.*, p. 274. C'est peu plausible.

5- Ṭabarī, *Tārīkh*, II, p. 369.

6- La violence contraignante en vue de la conversion n'est évoquée par le *Qur'ān* qu'à la fin de l'an 9, vis-à-vis des païens de la zone de La Mecque : *Tawba*, IX, 5. C'est Abū Bakr qui en fera usage dans toute l'Arabie lors des guerres de l'Aspostasie en l'an 11.

7- En l'an 9, pour l'expédition de Tabūk à l'extrême nord, beaucoup de Médinois ne voulurent pas partir malgré les injonctions du *Qur'ān* (*Al-Tawba*) et la vigueur de sa réprobation, c'est-à-dire celle de Dieu qui ne pouvait menacer les absentéistes que du feu de l'enfer dans le futur de l'au-delà.

8- Mais pas seulement eux. Il y aura aussi des gens ordinaires et des pauvres (Abū Dujāna), et, plus tard (les *bakkā'īn*), autour du Prophète, des enthousiastes de la foi. Les *Ahl-aṣ-Ṣuffa* sont des Bédouins qui se sont installés ultérieurement.

9- Le terme *Anṣār* désignant spécifiquement les Médinois comme groupe de soutien au Prophète apparaît pour la première fois dans le sourate *Al-Anfāl* (VIII, 72, 74) après Badr, sous la forme verbale, puis, plus tard, sous la forme nominale dans *Al-Tawba* (IX, 100, 117), à côté des *Muhājirūn*, et pas davantage. En revanche, la racine *n. ṣ. r* est présente sous diverses formes partout dans le discours coranique. Les *Anṣār* sont ceux qui soutiennent, qui aident, qui s'engagent de tout leur être aux côtés de Dieu et de Son prophète, en particulier dans la guerre.

10- *Sīra*, p. 289.

11- La *Sīra* et les autres sources comme Balādhurī, I, p. 318, racontent cela en long et en large. Mais, pour l'héritage réciproque, qui est une nouveauté assez incroyable, tout le monde, y compris les modernes (Décobert), se fonde sur un verset du *Qur'ān* qui semble l'effacer et en revenir, pour l'héritage, aux liens du sang (*Anfāl*, VIII, 75), cela après Badr. Voir *Ansāb al-Ashraf*, I, p. 318.

12- Ibn Hishām, *Sīra*, pp. 341-343 ; Abū 'Ubayd b. Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, pp. 466-470. Zanjawayh est cité par Al-'Alī, *op. cit.*, I, p. 109. Mais il y a des allusions nettes à la Charte chez Wāqidī : I, p. 192.

13- Le chapeau placé par Ibn Ishāq pour introduire la Charte et décrivant celle-ci comme un écrit du Prophète visant à installer des relations d'alliance avec les Juifs n'est pas recevable. Il s'agit d'autre chose de plus important, où le problème des Juifs reste secondaire et pour l'essentiel est ajouté après Badr.

14- M. Watt, *op. cit.*, pp. 267-272. La numérotation moderne des paragraphes vient d'Arent Jan Wensinck, *Mohammed en de Joden*, Leyde, 1928, pp. 74-81. Il y a une autre numérotation faite par Muḥammad Ḥamīdullāh : *Al-Wathā'iq al-siyāsiyya fī 'ahd ar-Rasūl wa-l-Khilāfa al-Rāshida*. Les paragraphes ainsi organisés ne font que reprendre le texte d'Ibn Ishāq qui est compact, en ce que chaque fois que celui-ci dit : « *wa anna (et que)* », un numéro prend place, ce qui clarifie les choses.

15- J. Wellhausen, *Skizzen und vorarbeiten*, III, p. 80 ; L. Caetani, *Annali dell Islam*, I, pp. 403 sq., tous deux cités par M. Watt.

16- Voir la traduction française dans M. Watt, pp. 267-272.

17- Watt, *op. cit.*, p. 274.

18- Wāqidī l'affirme on ne peut plus clairement : *Maghāzī*, I, p. 176 : « Il adjoignit chaque clan [juif] à leurs alliés-patrons [c'est-à-dire arabes] ».

19- Samhūdī, *op. cit.*, p. 217. Il a failli être tué par les Juifs, mais en a réchappé parce qu'il a rendu les otages des Naḍīr et des Qurayza.

20- Pour la simple raison que le Prophète n'avait pas l'intention d'exécuter les B. Qaynuqā'. C'est une projection rétrospective de ce qui se sera passé avec les Qurayza, mais Ibn Ubayy n'était pas leur patron.

21- *Sīra*, p. 351.

22- Samhūdī, I, p. 178, p. 164.

[23](#)- Les anciens historiens modernes, tel Wellhausen, ont pu être abusés par la phrase par laquelle Ibn Isḥāq introduit le texte de la Charte : « L'Envoyé de Dieu... un écrit par lequel il établissait la paix et une alliance avec les Juifs. » Il donne l'impression que c'est là l'essentiel de la Charte. C'est tout à fait trompeur. D'où peut-être l'idée que les Juifs font partie de la *Umma*, qui est un contre-sens. Ils forment une *umma* à eux, comme celle des croyants, une *Gemeinschaft* au sens wébérien.

[24](#)- Il y a des répétitions et des ajouts dans cette Charte.

[25](#)- Ce sont les clans juifs qui, effrayés par le meurtre d'Ibn al-Ashraf, viennent proposer leur aide au Prophète : Wāqidi, I, p. 192. Voir plus loin, p. 141.

[26](#)- Il est signalé avec insistance par les sources lors de l'affaire des Qurayza (an 5 H.), accusés d'avoir rompu le traité avec Muḥammad, mais ce traité n'est signalé nulle part. S'il a existé, il ne peut s'agir que de cet article sur les Juifs des Aws, à moins qu'il n'ait été ajouté et inclus dans la Charte. Le *Qur'ān* n'en parle pas : les gens de l'Écriture sont coupables d'avoir « *Zāharū* » – se rendre complices, soutenir, prendre langue – avec les coalisés.

## Deuxième partie

### Le conflit avec Quraysh

## Chapitre IV

### L'année décisive

L'année décisive est l'an 2 de l'Hégire, celle qui suit l'installation et les mesures de pacification interne. Elle l'est parce qu'elle constitue un tournant majeur dans les relations du Prophète avec certains habitants de Médine et avec La Mecque elle-même. Pour ce qui est de Médine, il s'agit des Juifs<sup>1</sup> et de ce que le *Qur'ān* appellera plus tard les *munāfiqīn*, mot dérivé de l'éthiopien et qui signifie « sceptiques », « douteurs », que l'on rend en français par « hypocrites », ce qui est assez correct. Pour ce qui est de La Mecque, nous assistons à un approfondissement historique et religieux de la représentation de la Ka'ba, se traduisant par un changement de la direction de la prière, décision d'une importance extrême. Il est clair que le conflit qui a alors éclaté avec les Juifs et ce changement sont liés : même les sources anciennes l'admettent. Mais le tournant de loin le plus décisif de l'an 2 réside aussi dans l'inauguration de l'activité guerrière du Prophète à l'extérieur, ciblant en particulier, voire exclusivement, les Qurayshites, et se soldant par la bataille de Badr.

Il est clair que nous avons affaire à une kyrielle d'événements majeurs, à la fois historiques et religieux, qui vont peser lourd sur l'avenir et que rien ne laissait prévoir dans le passé. Il y a comme un saut qualitatif, comme une mutation dans la ligne jusque-là suivie et qui était pacifique, voire passive, à La Mecque, et de pure organisation lors de la première année à Médine. Les historiens modernes ont eux aussi parlé de deux Muḥammad successifs, à La Mecque puis à Médine – le Prédicateur et le Guerrier : deux destins.

Mais comment concilier cette mutation dans la personnalité et l'action avec ce pour quoi avait été appelé le Prophète par les Médinois eux-mêmes, soit un projet pacificateur, une aspiration à la paix et à la sécurité ? Dire qu'une fois Muḥammad établi dans son refuge, il en a profité pour déclencher une guerre tous azimuts contre les païens en général et les Qurayshites en particulier, et sans attendre, comme le dit Ibn Ishāq et certains modernes, cela, exprimé sous cette forme, n'est pas plausible. En fait, les circonstances, voire le hasard ont joué ici un rôle décisif. Mieux encore : les événements de l'an 2 sont liés entre eux par une subtile et profonde logique qui s'est imposée à l'esprit du Prophète et lui a

arraché les décisions une à une. Muḥammad s'est laissé entraîner par le flux des événements ou y a réagi. Il se peut cependant que certains d'entre eux aient correspondu à ses vœux les plus profonds.

### **Le conflit avec les Juifs et la naissance de l'abrahamisme**

Ce conflit qui a pu commencer dès la première année et est devenu plus net l'année d'après n'était nullement désiré par Muḥammad. Il ne s'y attendait pas. Il souhaitait de toutes ses forces leur conversion à l'islam et pensait que c'était dans l'ordre des choses, puisque le *Qur'ān* venait confirmer la Torah qu'il reconnaissait la prophétie de Moïse et qu'il s'agissait ici et là du même Dieu. Le *Qur'ān* mecquois avait déjà pris à témoin les « savants des fils d'Israël » et les exaltait à l'encontre des dénégations des polythéistes. Une conversion des Juifs n'avait rien que de naturel à ses yeux et témoignerait pour l'universalité du message muḥammadien comme pour l'unicité de la vraie religion monothéiste : une seule et même religion depuis les origines. Sur le plan pratique, une conversion des Juifs, détenteurs de l'ancienne Écriture, apporterait du lustre à la nouvelle Écriture, et viendrait démentir les dénégations des polythéistes mecquois, rehausserait la valeur de son message et sa véracité. Le refus des Juifs fut donc une grande déception, et comme une blessure.

Il vient en outre rompre l'homogénéité de la communauté médinoise, déjà touchée par la perverse attitude des futurs *munāfiqīn* : une alliance s'était déjà nouée entre les deux groupes concernés, portant atteinte à l'autorité morale et religieuse du Prophète.

Certes, il y eut de sa part des tentatives de séduction vis-à-vis des Juifs : jeûne de 'Āshūra, prière en direction de Jérusalem, exhortations du *Qur'ān* au peuple « élu de Dieu » pour qu'il reconnaisse la dernière Révélation, venue confirmer la leur. Mais ce fut l'échec, et un échec obstiné. Scribes et rabbins opposèrent un refus ironique au Prophète, l'accablant en outre de questions pièges.

Très peu se convertirent ; quelques-uns purent à la rigueur reconnaître qu'il était le Prophète des *ummiyyīn*, des gentils, c'est-à-dire des Arabes païens, mais, à leurs yeux, ce n'était pas un authentique prophète. D'où la véhémence agressive du *Qur'ān* à leur encontre dans de longs passages de la sourate *Al-Baqara*, rappelant la désobéissance de leurs ancêtres à Moïse, les ennuis qu'ils lui causèrent, l'histoire du Veau d'or, et comment ils démentirent les prophètes et envoyés de Dieu pour en arriver même à les tuer.

Le procès que le *Qur'ān* instruit à l'égard des Juifs se fait entendre dans la majorité des sourates médinoises, mais les développements les plus longs et les plus circonstanciés se trouvent dans *Al-Baqara*, ses premiers passages datant sans doute des débuts de l'an 2<sup>e</sup>. C'est ici que se trouve incluse une décision capitale et représentation historico-religieuse majeure : la direction de la prière est transférée de Jérusalem à La Mecque, à l'Antique Maison (la *Ka'ba*) et au parvis sacré (*al-masjid al-ḥarām*), au seizième mois de l'Émigration, de même que s'instaure l'abrahamisme du *Qur'ān*, « coup de génie » fondamental du Prophète. Citons ce fragment si important du *Qur'ān* (II, 125-129) :

« Et quand Nous avons fait de la Maison un lieu de retour pour les hommes et un asile. Prenez donc la station d'Abraham pour lieu de prière. Nous avons confié une mission à Abraham et Ismaël : “Purifiez Ma Maison pour ceux qui font les circuits autour, pour ceux qui s'y retirent, pour ceux qui s'inclinent et se prosternent.” (125)

« Et quand Abraham dit :

« “Seigneur ! Fais de cette cité un asile sûr ; accorde à ses habitants de quoi se nourrir, à ceux d'entre eux qui auront cru en Dieu et au Jour dernier.” (126)

« Lorsque Abraham élevait les assises de la Maison et avec lui Ismaël : “Notre Seigneur ! Accepte cela de notre part, Tu es celui qui entend et qui sait tout.” (127)

« “Notre Seigneur ! Fais de nous des Soumis à Toi et de notre descendance une communauté soumise (*muslima*).

« “Indique-nous nos rites. Pardonne-nous ! Tu es celui qui revient vers le pécheur. Tu es le Miséricordieux.” (128)

« “Notre Seigneur ! Dépêche-leur un Envoyé parmi eux, qui leur récitera Tes Versets. Il leur enseignera l'Écriture et la Sagesse. Il les purifiera. Tu es le Tout-Puissant, le Sage !” » (129)

Tout est dit dans ce passage admirable. C'est Abraham qui, sur ordre de Dieu, a édifié la Maison, aidé de son fils Ismaël, ancêtre des Arabes. Il est le premier *muslim*, celui qui a soumis sa face à Dieu, qui y a cru, qui lui a fait confiance, qui s'est abandonné à la volonté de Dieu : tel est le sens de *muslim*, car il ne s'agit pas ici d'une soumission à la force, et surtout pas à la force humaine. Et la prière des deux ancêtres fondateurs se termine par le souhait que Dieu envoie parmi leur descendance un Prophète qui leur enseignera la Vérité, claire allusion à Muḥammad. La Maison, la Ka'ba, est dépaganisée. Mais Abraham est

déjudaisé et islamisé. Il est celui qui a inventé la religion de la « soumission à Dieu », l'homme par qui le Prophète transcende et le paganisme de Quraysh et la prétention des gens de l'Écriture. Ailleurs, dans une autre sourate (III, 67), il est bien dit qu'Abraham n'était ni juif ni chrétien, qu'il a précédé les deux religions, et que ceux qui peuvent le mieux se prévaloir de lui sont « ce Prophète » et ses adeptes (III, 68).

Dans la phase médinoise et dans la configuration de la nouvelle religion en voie de se constituer, Abraham va occuper la place centrale. Il n'est pas seulement le bâtisseur de la Maison, il est le fondateur de la religion originelle (*ḥanīf*) et de l'« islam » primordial, c'est-à-dire de la croyance soumise à la volonté de Dieu. On y reviendra. Mais il est clair, pour l'heure, que le refus juif a tiré l'islam du Prophète vers les origines, les sources du monothéisme, en même temps qu'il l'a individualisé et arabisé. Les Arabes, les *ummiyūn*, trouvent une légitimité historique par l'intermédiaire du premier *muslim*, le père de tous les Prophètes, le père de Muḥammad et des croyants arabes. Le *Qur'ān* s'écrie presque : « Mais c'est la religion de votre père Abraham ! C'est lui qui vous a nommés les *muslimīn* » (*Ḥajj*, XXII, 78). En attendant, si l'orientation de la prière se fait maintenant vers La Mecque, cela veut dire que cette religion s'adresse avant tout, sinon exclusivement, aux Arabes.

Certes, le *Qur'ān* s'est toujours posé comme texte en « langue arabe » et non pas en langue barbare, donc révélé pour être compris en premier lieu par les Arabes et les Qurayshites. Mais, après l'intervalle de la tentation de l'universalisme monothéiste à Médine, plus que jamais Muḥammad se déclare prophète des *ummiyyīn* arabes, même si le *Qur'ān* en tant que parole de Dieu s'adresse par principe et dans son essence à tous les hommes (*al-'alamīn*)<sup>3</sup>.

Est-ce pour autant à dire que ce changement fondamental, aussi solennellement affirmé, est ce qui va inciter le Prophète à déclarer la guerre à Quraysh, à viser sa soumission et à récupérer le *Bayt*<sup>4</sup>. Car celui-ci, devenu le lieu essentiel de la vénération des croyants, était alors aux mains des païens, ennemis de Muḥammad ; et le *Qur'ān* déclarera à maintes reprises qu'ils empêchaient les croyants d'y accomplir leurs rites (*yaṣuddūna 'an al-masjidi al-ḥarām*).

Guerre religieuse de récupération du Lieu saint, alors ? Il y a une part de vrai dans cette explication, lors de la phase première, mais ce sera plus net à partir de l'an 6, après le Khandaq et jusqu'à la reddition de La Mecque. Plus important

dans l'élucidation de l'action prophétique me semble le changement d'attitude du Prophète, virage essentiel du pacifisme passif purement prédicateur à l'agressivité guerrière vis-à-vis de Quraysh, la cible principale.

C'est un virage trop important pour être seulement expliqué par le refus juif, qui n'était qu'un intermède. Assez important, en tout cas, pour que Muḥammad décide de contourner la réticence des *Anṣār*, voire de leur forcer la main<sup>5</sup>, et pour commencer lors de l'affaire de Badr elle-même (dix-neuvième mois de l'Émigration).

Il s'agit là, à mon sens, d'une prise de décision capitale. Plus de dix ans de prédication par le verbe à La Mecque, une année et demie à Médine à l'adresse des juifs, des *munāfiqīn* refusant d'abord la croyance puis y entrant dans le soupçon, le doute et la tiédeur, un océan de Bédouins alentour, absolument réfractaires à toute conversion : tout cela a pu persuader le Prophète que le seul verbe était sans effet sur l'expansion et finalement la réussite de la foi. Son monde arabe ne connaît et ne comprend que le rapport de forces : il fallait donc utiliser les moyens de ce monde. Le fait est qu'à la fin l'extension de la « religion de Dieu » ne s'opéra que par ces moyens. Les Arabes ne croiraient dans le Dieu de Muḥammad que s'Il lui apportait la victoire, et à eux la défaite, s'Il se révélait vraiment le plus fort. Mais il y a là un long chemin à parcourir.

Or, la situation dans laquelle il se trouvait en l'an 2 était à la fois favorable et défavorable. Favorable en ce que la majorité mais non la totalité des gens de Médine avait marqué son adhésion à sa religion, qu'elle l'avait choisi comme arbitre de ses différends, que le Prophète disposait donc d'une base humaine, d'un lieu d'accueil où il était protégé de toute attaque, selon les termes mêmes de l'accord d'Al-'Aqaba. D'un autre côté, cet accord même n'inclut pas, en revanche, de clause de soutien à une action à l'extérieur de la ville : il est défensif, sans plus, autant d'ailleurs que le document de Médine.

Muḥammad a fait ce qu'il devait faire : il a réglé les affaires de sang qui étaient en suspens, il a pacifié les relations entre clans, a créé une atmosphère de sécurité. Certes, les gens de Yathrib l'ont reconnu comme prophète, condition sine qua non de sa venue, mais il s'agissait seulement d'une adhésion à la foi, au culte qui était en train de se mettre en place après l'émigration, et à la morale du *Qur'ān*. Seule une forte minorité résistait : Juifs, Arabes hostiles avant de devenir sceptiques, Arabes endurcis dans leur paganisme (*Aws-Manāt*). De ce fait, ses adeptes à Yathrib ne se considéraient pas comme prêts à le suivre dans la moindre campagne extérieure, ni d'ailleurs intérieure, contre les Juifs par

exemple.

En outre, il n'était pas possible à Muḥammad de réprimer les groupes de sceptiques liés aux autres par les liens de sang et qui allaient se convertir, du moins en apparence. Le Prophète ne pouvait outrepasser son rôle d'arbitre, de pacificateur, ni son statut d'hôte, et sa prophétie s'arrêtait à l'ordre de la croyance et à l'autorité morale.

Par ailleurs, comment imaginer que des gens qui l'ont appelé pour un mandat de paix dont ils avaient clairement besoin, allaient s'engager dans des actions de guerre, a fortiori contre Quraysh alors à l'apogée de sa puissance et de son prestige ? Ils n'étaient pas davantage désireux de s'engager dans des razzias contre les Bédouins alentour, actions qu'ils ne pratiquaient pas, pas plus que Quraysh ou Thaqīf. Les razzias sont en Arabie un phénomène de nomades, non de gens des villes, lesquels étaient précisément sur la défensive, éloignés de toute posture offensive ou de rapine dont ils n'avaient nul besoin.

En fait, je le dis dès l'abord et pour bien clarifier les choses, Muḥammad ne s'est engagé dans des actions guerrières contre les Bédouins du Hijāz, promenades militaires d'intimidation et de déploiement de forces, ou bien pures razzias destinées à nourrir ses partisans de Médine, qu'après le Fossé pour l'essentiel, une fois le conflit avec Quraysh réglé à ses yeux. Ce qui veut dire que, pendant les cinq premières années, l'action contre les Bédouins fut pratiquement inexistante<sup>6</sup>. Fait important à souligner, parce qu'un regard sur les *Maghāzī* de Wāqidī pourrait laisser croire le contraire, tant cet auteur s'acharne à inventorier de menus incidents concernant les nomades, *ghazawāt* ou *sarāya*. Pendant cinq ans, donc, la principale cible a été Quraysh, laquelle, pour riposter, a mené contre Muḥammad une guerre d'envergure qui a failli le détruire.

Dès l'an 2, le Prophète avait mobilisé ses Émigrés – les *Muhājirīn* – pour surveiller et provoquer les Qurayshites. Il y a eu l'affaire de Nakhla et plusieurs opérations de repérage de la caravane mecquoise allant en ou venant de Syrie. Que cherchait le Prophète ? Piller cette caravane, certes, mais aussi et surtout couper les lignes du commerce qurayshite, ou tenter du moins de le faire, ce qui serait revenu à asphyxier La Mecque. Le pillage d'une telle caravane pouvait susciter aussi les appétits des plus démunis parmi les *Anṣār*, manière de les attirer à lui dans son action. Mais à un tel projet Quraysh ne manquerait pas de riposter, qu'il y ait eu ou non la bataille de Badr. Que ce fût donc sur un plan purement religieux – la *qibla* vers la Ka'ba, la prophétie centrée sur les Arabes –

ou sur un plan pratique, politique, économique ou militaire, le Prophète restait le regard tourné vers La Mecque. Son émigration à Médine n'a pas fait de lui quelqu'un qui se serait satisfait de développer sa religion et son autorité dans une ville qui deviendrait sa citadelle. Il est clair qu'il visait l'extension de l'islam à tout le Hijāz, à l'Arabie sans doute, voire aux détenteurs de l'Écriture. La Mecque était le verrou à faire sauter. C'était le centre du Hijāz, et le cœur du paganisme.

### **Préliminaires de Badr**

'Umar et les musulmans postprophétiques ont raison de poser Badr comme l'événement décisif dans la geste de l'islam, et pas seulement parce que ce fut une victoire remportée sur les infidèles. À cette victoire ont en effet succédé de grandes défaites et de grandes peurs. Badr a surtout allumé la réaction en chaîne d'où allait sortir la prise de La Mecque et le triomphe de l'islam au Hijāz, puis en Arabie, moyennant de nombreuses péripéties. *Elle a brisé l'étau dans lequel était enfermé l'islam de Muḥammad* après treize ans de prédication dans le désert et près de deux ans d'installation difficile à Médine, de luttes idéologiques toujours recommencées. À supposer que Médine fût tout entière derrière Muḥammad comme lieu d'accueil et de pleine adhésion, quel sens aurait eu un islam enfermé dans un îlot pacifié ? Ç'aurait peut-être été la Cité vertueuse établie sur terre, mais le monde extérieur existait, et l'islam du Prophète valait mieux que cet enfermement dans une oasis de paysans bons et fidèles, certes, mais qui n'étaient peut-être pas à la hauteur de la vibration de l'appel coranique.

Cet appel s'était déjà fait panarabe lors de la troisième période mecquoise. En ce sens, le refus qurayshite l'a servi, il a visé un moment l'universalité à Médine, mais le refus juif l'a enfoncé dans son arabité. Le Prophète n'avait dès lors d'autre choix que d'engager la lutte contre Quraysh. Il ne pouvait se satisfaire de ce rôle d'arbitre local, ou il abandonnait alors sa vocation de grand prophète arabe à laquelle il aspirait. Et il y avait le ressentiment, explicite dans le *Qur'ān*, contre sa propre tribu qui l'avait rejeté, ainsi que les siens. Restait à convaincre les *Anṣār* – qui ne seront appelés ainsi qu'après Badr –, et ce n'était pas chose facile. On peut dire avec quelque vérité que Muḥammad a rusé pour les entraîner dans ses projets. Car le *Qur'ān* n'a, jusque-là, pas émis de strict commandement divin en faveur de la lutte contre les infidèles de l'extérieur, sauf pour ce qui concerne les émigrés qurayshites. L'eût-il fait qu'il n'eût pas été

obéi, car la pénétration des ordres coraniques dans l'esprit des *Anṣār* s'est opérée lentement, et ne pouvait se faire d'emblée. Il a fallu la victoire, les luttes, l'effort législatif, les exhortations coraniques pour que l'image pleine d'un Prophète disant la parole de Dieu et devant être obéi pénétrât dans les esprits, et encore jamais tout à fait ni pour tous. Il est clair qu'avant Badr certains chefs de clans influents ne voulaient pas suivre Muḥammad dans son projet de piller les caravanes qurayshites<sup>7</sup>. Ni Sa'd b. 'Ubāda, ni Usayd b. al-Huḍayr, ni Abū Ayyūb ne participèrent à Badr ni ne voulurent participer à un acte de razzia. Or c'étaient des chefs importants et parmi les principaux soutiens de Muḥammad, qui faisaient partie de l'aristocratie de Yathrib.

Dans ces conditions, il est clair que Muḥammad ne pouvait faire fond que sur trois éléments : quelques aristocrates ardemment dévoués à sa cause et à sa personne, dont le plus connu est Sa'd b. Mu'ādh, chef des 'Abd al-Ashhal, clan engagé à fond à ses côtés, mais aussi la majorité de ceux qui firent le serment de la 'aqaba, la masse des pauvres, des alliés et des *mawālī*, et la jeunesse qui les suivait.

Le schéma social mecquois se répète là. Sauf que les chefs, ici, à l'exception des *munāfiqīn* et des païens, étaient simplement en retrait tout en gardant de la vénération à l'égard de Muḥammad. En dehors des participants à la 'aqaba, noyau fidèle au Prophète, pour la petite masse de Médinois qui allaient le suivre la seule motivation était, selon le *Qur'ān* lui-même, l'appât du gain, le butin, désir le mieux partagé des hommes de ce temps comme de tous les temps. Il était enraciné dans les mœurs des Arabes, et le *Qur'ān* connaissait ces dispositions psychologiques ; plus tard, avant Khaybar, il déclare sans ambages : « Dieu vous promet un nombreux butin » (III, 20).

Pour constituer sa troupe, Muḥammad a donc fait miroiter le pillage de la caravane de Quraysh rentrant de Syrie, qui serait une très grosse prise. Lui-même n'en avait cure, car ce qui l'intéressait, c'était de frapper Quraysh en plein cœur : couper la ligne, vitale pour elle, du commerce avec la Syrie. Secondairement, il en avait besoin pour nourrir ses adeptes émigrés, vivant dans le dénuement et la dépendance malgré la générosité des *Anṣār*. Ces émigrés formaient le noyau des inconditionnels et aspiraient en outre à une revanche sur Quraysh qui les avait chassés de leurs demeures « pour avoir confessé que leur Seigneur est Allāh », dit le *Qur'ān*. Ils avaient été des humiliés et des opprimés, et attendaient de Dieu une victoire : le Texte sacré est là-dessus on ne peut plus net<sup>8</sup>. Du reste, le Prophète les a utilisés, à l'exclusion des Médinois, avant Badr,

à des expéditions exploratoires et en tant que leur chef tribal direct. Il n'eut pas besoin au départ des gens de Yathrib, il ne voulait ni ne pouvait leur imposer une participation qui ne les intéressait guère : c'était une affaire entre Qurayshites. Cependant, quand le projet de piller la grande caravane commença à prendre forme, il suscita la convoitise d'une fraction des gens de Yathrib qui rejoignirent alors Muḥammad. Ce serait un coup de main facile, sans danger, hautement profitable pour ce monde de la pénurie. « Vous souhaitiez que la troupe désarmée fût à vous », dit le *Qur'ān*. Trop forte était la tentation. Pour les Médinois qui emboîtèrent le pas à Muḥammad dans cette entreprise, sauf exceptions, c'était là une affaire purement matérielle, une question de profit, sans plus. D'où la réticence de l'aristocratie, voire sa non-participation.

Pensait-elle que cet acte de guerre – le pillage de la caravane –, car c'en était un, même s'il n'y avait pas eu la bataille de Badr, allait ou pouvait avoir des conséquences fâcheuses pour leur ville ? Peut-être. Mais cela est sûr du côté des sceptiques *munāfiqīn* : « Ces gens ont été abusés par leur religion<sup>9</sup> », diront-ils après Badr. C'est du *ghurūr*, un excès de confiance, quasiment un orgueil trompeur. Le fait est que Muḥammad réussit à rassembler une troupe de deux cent trente combattants de Médine et d'un peu plus de quatre-vingts émigrés, ceux-ci toujours prêts à répondre à l'appel. Mais ce qui advint, ce ne fut pas le pillage de la caravane, le butin, le profit facile. Ce fut Badr, la bataille inaugurale, la bataille surprise à laquelle nul ne s'attendait ni d'un côté ni de l'autre, mais par laquelle le Prophète força le destin clairement et en toute conscience.

### **La bataille de Badr**

Le *Qur'ān* consacre presque une sourate entière à l'événement, celle d'*Al-Anfāl* (VIII) ou Butin, et les deux sources principales, Ibn Ishāq et Wāqidī, un long chapitre, le second plus prolixe que le premier. Ils en font comme une épopée dans le style de *L'Illiade* : discussions entre les héros, actions personnelles et ciblées, intervention de Dieu et des anges combattant aux côtés des croyants, sauf que les héros existent ici réellement. L'intervention des anges est un point essentiel dans le *Qur'ān* : c'est Dieu qui a donné la victoire ; l'action des hommes, y compris le Prophète, n'est rien ; c'est Lui qui est le personnage principal, et de loin. Il intervient sur le champ de bataille, mais aussi à l'intérieur des cœurs. Il sème la panique ou bien le courage ; Il montre aux uns les croyants

comme nombreux, et rapetisse le nombre des infidèles aux yeux des croyants et du Prophète en premier lieu, en lui envoyant en songe des visions. C'est cela, l'éthos coranique : un éthos religieux qui vise à asseoir la croyance en un Dieu tout-puissant, en un Dieu ami des musulmans, leur patron (*mawlāhum*) et leur soutien. Quant à Muḥammad, il est Son Envoyé, Son Prophète, et non pas un chef de guerre quelconque, simplement appuyé par l'esprit divin. Dans cette sourate, le *Qur'ān* lie fortement les deux personnalités, la divine et la prophétique. « Dieu et l'Envoyé », est-il sans cesse martelé, auxquels il faut obéir. Ce thème est inauguré ici et sera appelé à se déployer tout au long de la période médinoise. Quant à l'enjeu de l'action, c'est l'extermination des *kuffār* qui se sont rebellés (*shāqqū*) contre Dieu et Son Prophète.

Celui-ci n'a cure des rançons des prisonniers ni des biens de ce monde : le *Qur'ān* admoneste la faiblesse terrestre des croyants qui, au lieu de poursuivre et tuer les infidèles, ont été tentés par la rançon. Le Texte est postérieur de peu à l'événement, et le relit à sa manière. Il décrit les convoitises de la troupe islamique qui ne visait que la caravane, proie facile et sans danger. Il décrit aussi sa peur devant le combat, quand celui-ci s'est esquissé : « Vous imploriez alors votre Seigneur », dit le *Qur'ān*. Est-ce à dire que les croyants étaient terrorisés ? Ou bien s'agit-il d'une clause de style visant à introduire le secours de Dieu par l'envoi d'anges combattants ?

En tout cas, le Texte témoigne bien de ce que nombre de croyants à Médine même étaient réfractaires à la sortie vers Badr. Et que la troupe qui a suivi Muḥammad était transie de peur, comme si on « la traînait vers la mort » : sans doute s'agissait-il là du moment précédant juste la bataille. La sourate est très intéressante à plus d'un titre. C'est une justification de la guerre au nom de la Vérité, de la Foi. C'est une admonestation et une harangue, et s'esquisse là l'idéologie guerrière du Prophète qui atteindra des sommets dans la sourate *At-Tawba* (Le Repentir), à la fin de la période médinoise. Mais ne sont pas encore présentées ici les notions de *Qitāl* et de *Jihād*, soit le combat guerrier et l'effort sanctifié pour l'accomplir.

Les infidèles sont vilipendés dans cette sourate. Il y court comme un vent de terreur à leur égard. Le Texte rappelle leurs méfaits passés vis-à-vis du Prophète et des croyants maintenant émigrés. Et, pourtant, il y a comme une ouverture à leur endroit. Les portes du pardon ne leur sont pas fermées. « Combattez-les pour anéantir toute *fitna* et qu'il n'y ait de culte qu'à Dieu. Mais, s'ils cessent, Dieu n'est pas sans voir leurs actes » (VIII, 39). Et ailleurs : « S'ils cherchent la paix, cherche-la aussi et fie-toi à Dieu » (VIII, 61). Et ailleurs encore, dans la

même sourate, un verset très représentatif d'une dimension fondamentale de la personnalité prophétique : « Prophète, dis aux prisonniers qui sont entre vos mains : si Dieu voit du bon (ou du bien) dans vos cœurs, Il vous donnera mieux que ce qui vous a été pris et Il vous pardonnera : Dieu pardonne, Il a pitié » (VIII, 70). Dans une sourate marquée par des accents de dureté, ces propos expriment l'autre face des choses : la dualité des dispositions psychologiques du Prophète, davantage qu'une tactique de haute politique. Le *Qur'ān* est d'ailleurs tout entier traversé par cette dualité dans l'attitude divine : dureté, châtement, voire violence, mais aussitôt corrigés par l'offre du repentir et du pardon, par une disponibilité d'accueil.

On est frappé, pour prendre un exemple, par certains versets de cette sourate évoquant les attitudes passées de Quraysh, ici dans un contexte d'accusation, mais ambiguë. Les Qurayshites se voient reprocher de considérer le *Qur'ān* comme un tissu de « légendes des Anciens », mais, aussitôt après, le Texte expose leurs doutes et quasiment leur bonne foi ; en tout cas, c'est ainsi que le lecteur actuel pourrait interpréter ces versets : « Lors ils ont dit : Dieu ! si c'est bien là la vérité venant de Toi, alors fais pleuvoir sur nous des pierres du ciel, ou inflige-nous un châtement douloureux » (VIII, 32) et, plus loin : « ... Dieu n'est pas prêt de les châtier, *alors qu'ils demandent pardon* » (33). L'expression a rendu perplexes exégètes et traducteurs, qui essaient de la contourner ou de l'édulcorer, mais c'est ainsi qu'il faut la rendre. Repentir au cas où ils se seraient trompés sur la véracité de la parole de Dieu, mais aussi probablement dans leur culte même. Car ils priaient Dieu dans le sanctuaire, mais leur culte était primitif et absurde, persifle le *Qur'ān* : « Leurs prières devant la Maison ne sont que sifflements et battements des mains » (35).

On est de nouveau dans la controverse religieuse, mais, cette fois, au sujet du *Bayt*, et non de l'unicité de Dieu. C'est important. Je me suis demandé plus haut si, à la base du tournant guerrier du Prophète contre Quraysh, il n'y avait pas le problème de la direction de la prière vers la Maison, la *Ka'ba* ; s'il n'y avait donc pas la visée de la reprendre aux païens, de la rendre au vrai culte, celui d'Abraham, qui est par excellence *al-islām*. De fait, le *Qur'ān*, dans cette sourate, remonte aussi au temps de La Mecque, il met en accusation les Qurayshites comme pour justifier la bataille, mais le ton y est moins dur que ce qui viendra plus tard. Il n'insiste pas beaucoup sur l'expulsion du Prophète, évoque la *fitna*, soit les actes d'éradication de la vraie religion par Quraysh, et, avec des accents de triomphalisme, oppose l'ancienne situation d'humiliés des croyants à l'actuelle victoire.

Mais peut-être le fin mot de l'affaire est-il la volonté de Dieu de faire triompher le Vrai, et que « la religion soit tout entière à Dieu » (VIII, 39). Au-delà des vicissitudes, c'est là le fondement du projet muḥammadien qu'il poursuit maintenant par la guerre, même si c'est difficilement au départ, comme on l'a vu. Le génie politique n'est à l'œuvre qu'au niveau de la pratique des choses, du contingent. Le but ultime est et sera toujours le triomphe de la vraie religion.

En fait, les sources historiques ne parlent, elles, que de la politique et de la guerre, le projet religieux étant admis implicitement et naturellement approuvé comme allant de soi. Ici les détails sont importants, car ils constituent la trame de l'histoire, mais aussi parce que les descendants des *Muhājirīn* et des *Anṣār*, aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, tiennent à préserver, voire à magnifier la geste de leurs ancêtres. Les choses auront pris dès lors d'énormes proportions symboliques. D'où la méticulosité dans la citation des noms des participants, surtout du côté musulman<sup>10</sup>. Les choses, du côté qurayshite, sont plus floues et sans doute certaines actions et certains propos ont-ils été tout simplement inventés.

Il y a un aspect romanesque dans les récits d'Ibn Ishāq et de Wāqidī. En revanche, celui attribué à 'Urwa et repris par Ṭabarī, qui évoque les mêmes événements, est plus ramassé, plus sobre<sup>11</sup>. Pour l'essentiel, si l'on veut s'en tenir à l'événement dans sa nudité, les *Sīras* et le *Qur'ān* coïncident. Celui-ci le résume d'un trait : « Lorsque vous étiez sur la pente la plus proche, et eux sur la plus lointaine, et la caravane en contrebas ; s'il avait fallu convenir d'une rencontre, vous l'auriez manquée. Mais Dieu a tranché un destin déjà décrété... » (42). Les sources disent elles aussi que la rencontre fut le fruit du hasard. Abū Sufyān, chef de la caravane, avait pressenti que Muḥammad allait l'intercepter près de Badr, lieu-dit sur le trajet habituel des caravanes venant de Syrie vers La Mecque, situé à une centaine de kilomètres de Médine. Il a donc pris la route du littoral, mais, prudent, il avait auparavant sommé ses concitoyens de venir en renfort protéger leurs biens. Ils sont alors partis précipitamment en troupe vers Badr, ne connaissant pas le changement d'itinéraire ordonné par Abū Sufyān, redescendu entre-temps vers le littoral et opérant une marche forcée pour échapper de ce fait à ses poursuivants.

C'est ce chassé-croisé auquel fait allusion le *Qur'ān* et qui est bien raconté par les sources historiques. Un peu plus tard, la caravane sauvée, son chef envoie un contrordre à Quraysh : Revenez, dit-il, le problème est résolu. Mais la troupe de renfort n'est pas revenue. Elle a campé à Badr. Les textes insistent sur la morgue

de Quraysh, l'obstination de Abū Jahl, présenté déjà comme le principal ennemi de Muḥammad et ici campé comme le chef effectif de la troupe de renfort. Peut-être les sources forcent-elles le trait et veulent-elles accabler l'homme, le poser en haineux, en fanfaron. Mais un point essentiel doit être mis ici en évidence : *ni Abū Jahl ni les autres chefs de clans ne songeaient à combattre qui que ce soit*, puisque la caravane était sauvée. Ils voulaient, dit-on, prendre du bon temps en cet endroit, lieu de foire annuelle, manifester leur joie, chanter et boire au su et au vu des Arabes du voisinage, leur montrer, ainsi qu'aux musulmans, la puissance, la détermination et la munificence de Quraysh<sup>12</sup>. Tout ceci est plausible, et confirmé par le *Qur'ān*<sup>13</sup>. Mais cela montre aussi qu'au dernier moment ils n'étaient pas prêts au combat ni ne s'y attendaient.

C'est Muḥammad qui a voulu profiter de leur présence et engager le combat : à ses yeux, c'était une aubaine. C'est lui qui a voulu la bataille. Politiquement et militairement, il fallait bien offrir une chance de profit à ses hommes, fût-ce au prix d'un combat guerrier et en courant des risques. Cela est logique. Mais, de son côté, il y avait aussi, il y avait surtout la passion religieuse, et le désir violent d'anéantir ses ennemis. Passion religieuse signifie, je l'ai dit, un inlassable combat pour la Vérité (*al-ḥaqq*), terme qui revient souvent dans la sourate citée et partout dans le *Qur'ān*. Nul doute que, face aux risques, Muḥammad n'ait eu foi en son Dieu et en son soutien. Même les sources campent avant tout le Prophète, et secondairement le chef de guerre<sup>14</sup>. Ces sources exagèrent certes les risques : les Qurayshites auraient été neuf cent cinquante, contre trois cent quatorze musulmans, donc trois fois plus nombreux, ce qui est manifestement exagéré. Le discours coranique, après Uḥūd, insistera nettement, en d'autres occasions, sur le déséquilibre du nombre et son inefficacité quand on a foi en Dieu et en Son soutien.

En fait, les musulmans et les *Muhājirūn* en particulier étaient plus fortement motivés que leurs adversaires, et cela pour diverses raisons. Les Qurayshites ont été pris par surprise, ils ne s'attendaient pas à ce combat sans enjeu à leurs yeux et ne s'y étaient pas préparés. Voilà ce qui ressort des sources historiques. Ils ne devaient pas être si nombreux qu'on le dit : au maximum, à mon sens, le double des musulmans, et, avec cela, nombre de serviteurs parmi leur troupe, qui était davantage une cohue qu'une armée. Par ailleurs, les meilleurs combattants n'étaient pas venus. Il y avait surtout les chefs de clans, « des vieillards chauves », font dire les auteurs de *Sirā* à un jeune combattant *Anṣārī* qui se refusait à tirer gloire de la victoire. Certes, ces grands vieillards sont morts ou

étaient en train de mourir : Al-Walīd b. ‘Uqba, de Makhzūm, Abū Uḥayḥa, de Umayya, Al-‘Ās b. Wā’il, de Sahn, et même Abū Lahab, l’oncle de Muḥammad. Mais les chefs qui se sont précipités à Badr pour protéger leur argent étaient eux aussi âgés et ne savaient pas se battre. Ils ont dû se faire accompagner par leurs pauvres et leurs dépendants, lesquels n’étaient pas particulièrement motivés.

Face à eux, des gens qui voulaient se venger, des jeunes ardents au combat, des démunis qui voulaient leurs dépouilles ou pensaient à la rançon. Cela est net d’après les sources. Le *Qur’ān* lui-même, je l’ai dit, vilipende cet appât du gain chez les croyants. Est-ce à dire que le Prophète aurait préféré voir décimer ses ennemis ?

C’est en tout cas clairement exprimé dans le *Qur’ān*. Les sources ne décrivent pas de vraie bataille, mais un choc et des actions individuelles. On dirait bien un massacre. Les chefs tombent les uns après les autres : quarante-neuf morts dans les rangs de Quraysh<sup>15</sup> ; autant de prisonniers. Parmi les morts, des aristocrates de haut lignage, les maîtres de Quraysh, mais aussi et par conséquent les principaux ennemis de Muḥammad. Et d’abord Abū Jahl lui-même (Makhzūm), ‘Utba et Shayba, fils de Rabī’a (‘Abd Shams), Umayya b. Khalaf (Jumah), les deux frères Nabīh et Munabbih b. al-Hajjāj (Sahn), Zam’a b. al-Aswad et Nawfal b. Khuwaylid (Asad). ‘Uqba b. Abī Mu’ayṭ et Al-Naḍr b. al-Ḥārith seront exécutés après la bataille. Il n’est pas étonnant de trouver parmi les morts les grands et sarcastiques pourfendeurs de l’islam, puisqu’ils sont à la fois à la tête des grandes fortunes du commerce et des principaux clans : ‘Abd Shams, Makhzūm, Sahn, Jumah et Asad. Les trois facteurs sont fortement liés : diriger un gros clan, être impliqué de près dans le commerce et, par voie de conséquence, refuser le changement de système social, économique, religieux et donc politique à La Mecque. Sauf qu’ils ne pouvaient pressentir jusqu’où pourrait aller le projet muḥammadien et où il est allé effectivement.

Les sources ne disent pas si les tueries d’Anciens ont été ciblées de la part du Prophète, par exemple, et l’on ne voit d’ailleurs pas comment cela aurait pu se faire. Étant les chefs, ils se retrouvaient forcément à la tête des leurs dans la bataille, cet honneur exigeait leur participation active. Mais il ressort des récits que les *Muhājirīn* qui les connaissaient, surtout ceux qui avaient été persécutés par eux, tel Bilāl, voulaient leur mort<sup>16</sup>.

Les mêmes récits magnifient certains héros musulmans parmi les Émigrés autant que parmi les Auxiliaires (*Anṣār*) : ‘Alī, Ḥamza, Abū Dujāna, les frères

Banū ‘Afrā. ‘Alī et Ḥamza deviennent des figures d’épopée : c’est pure affabulation aux effets devenus réels dans les esprits pour ce qui est de ‘Alī dès l’époque abbasside (cf. Al-Jāḥiẓ, *Uthmāniyya*). C’est qu’Ibn Ishāq voulait manifestement complaire aux califes abbassides qui, n’ayant aucun de leurs ancêtres directs présent dans cette bataille hautement symbolique, voyaient d’un bon œil les prouesses de ‘Alī et de leur oncle Ḥamza tuant les infidèles et, du même coup, les ancêtres des Omayyades. C’étaient des Hāshimites, des gens de la Maison du Prophète et de leur propre lignage. Autant ces califes se montrèrent par peur, jalousie, défaut de légitimité, répressifs vis-à-vis des descendants de ‘Alī, prétendant eux aussi au pouvoir, autant ils vénérèrent la figure de ‘Alī, du moins à la haute époque abbasside, jusqu’à Al-Ma’mūn. Ce n’est donc pas seulement, à mon sens, par sentiment pro-shi’ite qu’Ibn Ishāq et, après lui, Wāqidī ont héroïsé l’action combattante de ‘Alī, à Badr comme à Khaybar ou plus tard au Yémen, c’est pour complaire au hāshimisme officiel ; mais aussi, tout de même, parce que dès la fin du I<sup>er</sup> siècle il y avait à Médine un shi’isme diffus, ni politique ni religieux, projeté sur la personne de ‘Alī et sur ses descendants. Disons qu’il était à la fois sentimental, historique et légendaire.

À l’inverse, il est frappant que ces premiers récits ménagent nettement les ancêtres omayyades. Les deux patriarches de ‘Abd Shams présents à Badr sont dépeints comme étant réticents à combattre. C’est le mauvais Abū Jahl, de Makhzūm, qui les a excités et traités de lâches. Ils sont morts en s’avançant les premiers, de manière intrépide, et en engageant des duels inégaux. Abū Sufyān, absent, aurait perdu un fils dont on évoque juste le nom, et il n’était pas pour qu’on livrât bataille, recommandant bien avant le retour. En règle générale, et tout au long de la *Sīra*, les Omayyades sont ménagés. C’est que la *Sīra* comme tradition orale s’est constituée sous leur règne que les historiens admettent comme plus ou moins légitime. Mais il se peut que ce qu’ils en disent soit vrai, et pas seulement vraisemblable. Les liens de parenté étaient très forts, en Arabie, et les ‘Abd Shams étaient les leaders du clan de ‘Abd Manāf, auquel appartenait Muḥammad, leur cousin de sang. Les mêmes sources montrent une rivalité entre les ‘Abd Manāf et les Makhzūm, qui s’achève ici avec la mort de Abū Jahl. Désormais, au sein de Quraysh, il y aura une rivalité entre deux représentants des ‘Abd Manāf, Abū Sufyān et Muḥammad, mais le Prophète visait bien plus haut que cela.

Voilà donc décrite la fameuse bataille de Badr, de si grand renom dans l’islam. Première bataille, et bataille victorieuse. C’était pour le Prophète le *naṣr* venant de Dieu et confortant la religion. Belle revanche contre Quraysh,

renforçant aussi la position instable de Muḥammad à Médine même. Celui-ci devient vraiment le Prophète et non plus seulement l'arbitre étranger. *Badr a confirmé la prophétie*, puisqu'il y a eu victoire. Les « douteurs » *munāfiqīn* qui n'avaient pas embrassé l'islam se sont alors convertis, et d'abord Ibn Ubayy<sup>17</sup>. Ils sont devenus maintenant membres de la communauté, socialement parlant, même si leur cœur restait « malade », selon l'expression coranique, c'est-à-dire mauvais, empli de doute et de mauvaise volonté. Le Prophète s'était jeté dans les bras de l'inconnu. Il est entré ouvertement dans le monde historique, celui du réel et de la lutte, avec tous ses aléas. Mais, subjectivement, il devait être sûr du succès final de sa Vérité, puisqu'il croyait en sa mission, donc en l'appui de Dieu.

### **L'après-Badr : la répression à Médine et ses conséquences**

Les sources historiques et le *Qur'ān* lui-même disent que la rencontre de Badr a été due au hasard. Pas tout à fait, cependant. Le fait que le Prophète ait inlassablement cherché à capturer et piller la caravane qurayshite, dès le début de la deuxième année, qu'il ait à plusieurs reprises lancé des expéditions exploratoires avec les seuls *Mūhājirīn* au départ, puis avec ceux-ci secondés par des *Anṣār*, prouve suffisamment qu'il cherchait le conflit avec Quraysh. Son ancienne tribu, en cas de pillage, aurait riposté de toute façon.

Avant Badr, le *Qur'ān* avait ordonné aux Émigrés de faire la guerre à ceux qui les avaient expulsés de chez eux<sup>18</sup> : c'était un commandement divin. Un certain nombre de *Anṣār* se sont conformés à la permission de Dieu de combattre, et le Prophète a pu mobiliser deux cent trente parmi eux : pour l'essentiel, la majorité de ceux qui avaient participé à la *'aqaba*, ces fidèles parmi les fidèles, plus des éléments de 'Abd al-Ashhal devenus entre-temps des disciples zélés de Muḥammad, tel Sa'd b. Mu'adh. Il est étonnant que le Prophète ait pu rassembler quelque trois cents hommes pour une simple affaire de pillage. Les chefs y ont entraîné leurs suivants et leurs dépendants, dont le *Qur'ān* atteste qu'ils étaient pétrifiés par la peur d'un éventuel combat. Le Prophète, dans sa marche vers Badr, savait-il déjà que Quraysh avait envoyé des renforts ? Je veux dire : avant son arrivée sur les lieux ? Certaines sources l'affirment, mais comme en passant. Et le texte coranique n'est pas clair à ce sujet : Dieu, dit-il, vous a promis l'un des deux groupes, soit la caravane, soit la troupe de renfort. Là-dessus, la bataille eut lieu. Ce fut une grande victoire, et une victoire inaugurale.

La figure du Prophète en est sortie grandie, de ce fait, à Médine, puisque Dieu tenait ses promesses et qu'en tant que chef de guerre il avait réussi à mobiliser une bonne troupe de *Anṣār*, ce qui n'était pas prévu dans les deux accords de la 'aqaba. M. Watt dit qu'il a alors vraiment été reconnu comme prophète – par la masse, s'entend. Cette masse mobilisée va grossir avec le temps, et sans doute la victoire du Prophète doit-elle aussi inclure sa réussite à entraîner de plus en plus de *Anṣār* à ses côtés, d'autant plus que Quraysh va attaquer Médine et que les *Anṣār* vont se sentir obligés de défendre leur ville et leurs vies. C'est là un point essentiel qui, à la fin, va faire la fortune de la carrière prophétique.

Il est prévisible que Muḥammad va essayer d'affermir sa position à Médine même, en profitant de l'aura de la victoire et de l'existence de son noyau d'armée mobilisée. Son prestige s'est accru, mais aussi la force dont il dispose : il va s'en servir pour réduire une partie de ses adversaires, particulièrement les Juifs et ceux qui les soutiennent.

Il y eut tout d'abord l'expulsion des Banū Qaynuqā' hors de Médine, bien que l'affaire ne relève pas de la certitude absolue aux yeux de l'historien. Si la *Qur'ān* consacre une bonne partie de la sourate *Al-Ḥaṣhr* à l'expulsion des Banū Naḍir en l'an 4, et un paragraphe entier à l'exécution encore plus tardive (an 5) des Banū Qurayza, les sources ne mettent en évidence, pour les Qaynuqā', que trois versets de la sourate *Al-Anfāl* (58, 59, 60), qui ont un caractère de généralité, mais peuvent effectivement s'appliquer au cas de cette tribu juive, sans spécification aucune, cependant. Des traditionnistes postérieurs, mais de second ordre, considèrent que l'expulsion des Qaynuqā' s'est faite en même temps que celle des Naḍir<sup>19</sup>, ce qui est possible, sans plus, le *Qur'ān* parlant globalement des « gens de l'Écriture ». Pourtant, malgré l'aspect légendaire et romancé des sources à ce sujet, leurs contradictions, leurs erreurs et leur peu d'intérêt pour cette affaire, par comparaison avec leur prolixité pour les cas ultérieurs de conflit armé avec les Juifs (Naḍir et Qurayza), il faudrait, ce me semble, admettre le fait de l'expulsion, après Badr, des Qaynuqā', d'autant plus que ce fait s'est déroulé en même temps que l'exécution d'éléments juifs (ou sympathisants des Juifs) opposants au Prophète.

Régnait donc, après la victoire, un climat de vengeance à l'encontre des ennemis de Muḥammad, se traduisant par des événements connectés entre eux : expulsion des Qaynuqā', meurtre de Ka'b b. al-Ashraf, meurtre d'Al-'Asmā', puis, après elle, de Abū 'Afak.

L'expulsion, après un siège de quinze jours, des B. Qaynuqā' est à mettre en rapport avec leur judéité, donc avec leur négation de la prophétie de Muḥammad, mais aussi avec le fait qu'ils étaient les *ḥulafā'*-clients des Khazraj, et en particulier des B. 'Awf dont le chef avait été, dans les guerres antérieures, 'Abdallāh b. Ubayy, considéré par les sources comme le principal leader des *munāfiqīn*, le plus visible et le plus important d'entre eux. Les Khazraj, on l'a vu, étaient dans leur écrasante majorité favorables au Prophète et n'auraient soulevé aucune objection au départ forcé des Qaynuqā'. Restaient les B. 'Awf, en étroite relation par le passé avec les Qaynuqā'. Mais les 'Awf se sont divisés en plusieurs sous-clans – Qawāqila, Sālim, B. Al-Ḥublā – et se trouvaient alors affaiblis. Ibn Ubayy ne prétend plus commander à ce moment précis qu'aux B. al-Ḥublā, et encore, de plus en plus à titre honorifique. Les Sālim et les Qawāqila, plus importants, se sont détachés de lui. Et lui-même n'a pas participé à Bu'āth, il avait ménagé les clans juifs des Aws et s'était posé en pacifiste rassembleur, mais sans forces véritables pour le soutenir.

Après Badr, le Prophète n'avait rien à craindre de lui, pas plus que des Banū 'Awf ou des Khazraj, en procédant à l'expulsion des Qaynuqā' dont la présence dans la première partie de la *ṣaḥīfa* est pourtant attestée comme un modèle de conciliation avec les Juifs (*Yahūd Banī 'Awf*). Mais du temps a passé, Muḥammad a dû essuyer le refus des Juifs en général de le reconnaître, et leur mépris manifeste. Religieusement, il a rompu avec eux dès le seizième mois, avec le changement de la *qibla* et l'affirmation de l'abrahamisme de l'islam. Le *Qur'ān* s'est alors déchaîné contre eux. Politiquement, il estimait que leur présence hostile menaçait l'homogénéité de la population musulmane de Médine, donc son magistère et *son autorité* (je ne parle pas ici de pouvoir). Leurs accointances avec les *munāfiqīn* est attestée par le *Qur'ān*, qu'ils fussent des Khazraj, peu nombreux, ou des Aws, nettement plus engagés dans le *nifāq* ('Amr b. 'Awf, sans parler des clans païens et quelque peu judaïsés des Aws-Manāt, vrai danger pour Muḥammad). Mais le Prophète ne pouvait pas, à ce moment précis, toucher à tous les clans juifs, en particulier les Naḍīr et les Qurayza. Il n'en avait pas les moyens militaires et redoutait – comme cela arriverait – la réaction des Aws.

Il ne pouvait verser sa vindicte que sur les Qaynuqā', habitants de la basse ville (la Sāfila), simples artisans joailliers et non pas agriculteurs, ne possédant ni la noblesse d'ascendance des Naḍīr et des Qurayza, ni le prestige du savoir religieux des Naḍīr, ni la vraie richesse foncière des deux clans d'Al-'Āliya. Surtout, comme il a été dit, les Khazraj ne les soutiendraient pas, à l'exception

d'Ibn Ubayy qui comptait peu de monde derrière lui. Ce que racontent les sources à ce sujet ne résiste pas à l'examen<sup>20</sup> : le Prophète aurait voulu les exécuter, et c'est l'intervention d'Ibn Ubayy qui aurait obligé le Prophète à simplement les exiler. En fait, il n'y avait pas lieu de songer à une quelconque mise à mort sans raison valable, comme plus tard dans le cas des Qurayza. Cela n'avait aucun sens, ç'aurait été bien peu politique et certainement refusé par les *Anṣār*. Muḥammad, par ailleurs, était loin d'avoir la puissance nécessaire. L'histoire de l'intervention d'Ibn Ubayy, telle que racontée, a été inventée par les sources pour noircir le personnage, sans plus. Cependant, le fait est que Muḥammad a inauguré avec les Qaynuqā' ses éliminations successives des Juifs de l'espace médinois dès lors qu'il disposait d'une force mobilisée à son service. Cette fois, c'était après Badr ; plus tard, ce serait après Uḥud, pourtant lourde défaite, mais il avait sous ses ordres une armée déjà plus forte ; enfin, le dernier acte viendrait après le Khandaq<sup>21</sup>. Après chaque affrontement avec Quraysh, il retourne ses forces contre les clans juifs qui refusaient, tout comme Quraysh, d'ailleurs, sa qualité de prophète, mais, dans ce cas, à l'intérieur même de Médine dont il espérait faire une cité islamique homogène, sa base militaire et politique autant que son assise religieuse.

Il commence donc par le « maillon faible », mais il est clair que l'élimination des Juifs, dès lors que ceux-ci formaient des clans massifs et puissants, qu'ils avaient de fortes accointances avec les Arabes de l'oasis, obéissait à un plan établi dans son esprit. C'en est alors fini de l'universalité de l'Appel monothéiste : l'islam est dirigé vers les Arabes, y compris Quraysh (il est proclamé dans la sourate *Al-Anfāl* [70] que Dieu leur pardonnera s'ils viennent se repentir). C'en est aussi fini des anciens liens de la Jāhiliyya entre Arabes et Juifs, qui demeuraient vivaces chez les Aws. Seule l'appartenance religieuse compte, et cette idée, le Prophète, avec le temps, essaiera de l'imposer et finira par l'imposer graduellement, jusqu'au bout, dès lors que le rapport de forces jouera en sa faveur.

Il s'agit ici de haute politique mise au service de la religion, et non pas d'une politique mise au service d'un accroissement de pouvoir. Celui-ci aura bien lieu, mais, là encore, pour l'extension de la religion, à elle subordonné et n'en étant que le moyen.

Dans la phase qui a suivi Badr, il y a eu des exécutions d'ennemis déclarés,

juifs ou amis des Juifs. Seule celle de Ka'b b. al-Ashraf avait un rapport avec Badr, puisque, réfugié à La Mecque, il a chanté dans des threnes éloquents la mort des seigneurs qurayshites. Il s'en est conservé un fragment<sup>22</sup>. Ka'b était un poète doué et une grande figure chez les Naḍīr. Et l'on connaît l'importance de la poésie chez les Arabes de cette époque, voire à des époques ultérieures. On connaît aussi la sensibilité des puissants à tout ce qui est satire ou poésie en leur défaveur. Ka'b a été assassiné soit sur ordre du Prophète, soit par des éléments qui voulaient lui complaire.

Il est significatif que les meurtriers aient appartenu aux Aws du clan de 'Abd al-Ashhal, celui de Sa'd b. Mu'ādh, et le plus noble parmi les Aws dans la Jāhiliyya. Cette tribu avait été l'alliée des Juifs Naḍīr et Qurayza à Bu'āth, et certains clans gardaient avec eux d'étroits liens de voisinage et d'amitié. Sauf, précisément, les 'Abd al-Ashhal, devenus entre-temps de fervents adeptes du Prophète. Ka'b s'en tenait encore à l'image des anciennes relations, d'où sa confiance en ses meurtriers, si l'on se fie, dans les sources, à une version romancée dans ses détails. L'effet de ce meurtre par trahison – tout le monde l'admet, y compris les Arabes, même les Arabes musulmans – fut énorme chez les Juifs Naḍīr et en général à l'intérieur de Médine.

Dans la foulée fut assassinée Al-'Aṣmā, poétesse au sein du clan Umayya b. Zayd, certainement le personnage le plus influent de son clan, voire de tout le groupe des Aws-Manāt, en tout cas leur porte-parole. C'était une opposante au Prophète, mariée à un homme de Khaṭma, clan proche et voisin, qui exerçait une forte influence sur ce clan, l'empêchant de se convertir. Il devait en aller de même pour toute la constellation des Aws-Manāt – Wā'il, Wāqif, 'Atiyya, Umayya – qui s'est maintenue, dans son paganisme et dans son amitié avec les Juifs d'Al-'Āliya, et dont certains éléments ont même pu embrasser le judaïsme.

Les sources en parlent peu, comme s'ils se tenaient en retrait, ou parce qu'ils sont entrés plus tard en islam et qu'il s'agissait d'effacer chez eux un passé peu reluisant. Le Prophète, misant sur les Arabes à Médine, ne s'y attaquait d'ailleurs pas physiquement, pas plus qu'aux *munāfiqīn*. Mais le *Qur'ān* attaquait verbalement ceux-ci, et on ne trouve nulle trace concernant les païens de Médine, à moins qu'ils ne se soient rangés sous la rubrique générale des *mushrikīn*. Mais, pour ce qui est du meurtre d'Al-'Aṣmā, les sources en parlent et citent d'elle un fragment de poésie qui a tout l'air d'être authentique et exprime bien la position des Aws-Manāt vis-à-vis du Prophète. Elle ridiculise les autres Aws et les Khazraj pour avoir reçu un étranger et lui avoir obéi, un étranger qui n'a pas pour lui d'être un parent yéménite – « de Murād ou de

Madhḥij ». Ils ont placé en lui leurs espoirs après la mort des chefs – allusion à Bu'āth –, et le fragment se termine par un appel au meurtre de Muḥammad<sup>23</sup>. L'authenticité du fragment est corroborée par des vers de Ḥassān b. Thābit, le poète du Prophète, qui fustige les « Banī Wā'il, B. Wāqif et Khaṭma », l'injure, elle, pour ses mensonges et ses lamentations, et se félicite qu'un jeune homme doté de hautes qualités l'ait couverte de sang, l'ait badigeonnée d'un sang coulant à flots. Personne des B. Khaṭma ne l'a vengée ni n'a songé à le faire, au contraire : « C'est là le jour où l'islam a trouvé à s'imposer chez les B. Khaṭma », dit Ibn Ishāq. Plusieurs d'entre eux, qui jusque-là taisaient leur foi, l'ont proclamée.

Enfin, un autre personnage, appartenant celui-ci aux 'Amr b. 'Awf, gros clan dans l'ensemble islamisé, Abū 'Afak, fut assassiné pour avoir commis quelques vers contre son peuple, accusé de s'être incliné devant un étranger qui les a divisés, ce par quoi il a perdu son unité et son honneur. Considéré comme un hypocrite et un insulteur du Prophète, il fut exécuté par un homme de son clan. En dehors de Ka'b b. al-Ashraf, Juif important et poète considérable, hostile à l'évidence à Muḥammad et qui croyait dans les vieilles valeurs – grandeur de Quraysh, relations avec les vieux amis des Aws, respect des liens du sang (un de ses meurtriers avait été son frère de lait, dit-on) –, les autres parlaient en quelque sorte par patriotisme.

Les vieux chefs sont morts, leur ville se livre à un étranger peu respectable, selon les vieilles normes. Elle perd son honneur et ses traditions. Il est sûr que l'islam du Prophète a opéré un bouleversement des valeurs chez un certain nombre de gens.

Les Aws-Manāt sont restés attachés à leur paganisme ancien. On rapporte aussi l'histoire d'un homme qui, plus tard, à Uḥud, a perdu son fils. On lui parle du Paradis, du Jardin. Il répond : « Vous avez entraîné dans la mort ce pauvre garçon. Quel Jardin ? Un Jardin de pissenlits, oui ! » Mais il est significatif que ces meurtres furent acceptés sans protestation ni vengeance, tout autant que l'expulsion des B. Qaynuqā'. Le Prophète avait alors avec lui l'aura de la victoire sur la prestigieuse Quraysh, une force militaire en armes, la majorité de la population, des chefs nouveaux qui se sont imposés après la mort des anciens, la paix qu'il avait apportée, et par-dessus tout – ou à côté de cela – sa qualité de Prophète, formidable nouveauté qui effaçait toute hiérarchie antérieure, suscitait loyautés et ferveurs jusque-là inédites.

Ce contexte, le meurtre de Ka'b b. al-Ashraf surtout, « a terrorisé les Juifs et

leurs amis païens », lesquels sont venus protester auprès du Prophète. Celui-ci leur a proposé de souscrire entre eux et lui un traité qui servirait de protocole régissant leurs relations et fixerait les limites qu'ils ne pourraient dépasser. Ce qui fut fait. « Les Juifs se sont montrés désormais prudents, ont eu peur et ont ravalé leur orgueil, depuis le jour du meurtre d'Ibn al-Ashraf », dit Wāqidī, qui fournit toute cette information sur le texte conclu entre Muḥammad et les Juifs Naḍir et Qurayza<sup>24</sup>. Il est clair que ce texte correspond tout à fait à la dernière partie de la Charte de Médine, ajoutée à la première à une date postérieure, entre Badr et Uḥud, comme nous l'avons déjà indiqué et expliqué. Il s'agit nettement des deux puissants clans d'Al 'Āliya, sans doute mis de côté dans la première partie, laquelle parle certes en passant des « Juifs des Aws », mais où il est probablement question de ceux vivant aux côtés des Nabī et des 'Amr b. 'Awf, relativement peu nombreux.

Cette hypothèse se trouve confirmée par toutes les sources et est surtout corroborée par la logique des événements dont il faut relire le cours pour comprendre la structure, à l'apparence décousue, de la Charte de Médine. En ce sens, les hypothèses des historiens antérieurs – Grimme, Wellhausen, Caetani et même Watt – se voient dépassées. Mais ces hypothèses, de par leurs hésitations mêmes au sujet de la reconnaissance de l'authenticité du document, voire par les erreurs qu'elles commettent à propos du concept de *umma*, ont le mérite de faire réfléchir l'historien actuel et de faire avancer sa recherche. Il est désormais clair que ce que nous avons appelé les « deux parties » de la Charte ont été élaborées en deux temps : l'une avant Badr, l'autre après Badr. En fait, il s'agit de deux chartes juxtaposées, ou bien, pourrait-on dire, d'un codicille ajouté à la première en l'an 3.

<sup>1</sup>- Toute la première partie de la sourate *Al-Baqara* (II, 40-104) est réservée à la polémique envers les Juifs, polémique d'avant la rupture ; le premier paragraphe semble dirigé contre les *munāfiqīn*, qui ne sont pas nommés (*ibid.*, 8-20). Cette sourate que les savants musulmans du passé ainsi que Nöldeke considèrent comme la première révélée à Médine est en fait hétérogène et contient des éléments tardifs, comme ce qui a trait à la législation et au pèlerinage. Il y a donc là différentes couches historiques.

<sup>2</sup>- Plus tard et à partir de *Āl 'Umrān*, III, et dans la majeure partie des sourates médinoises, le ton se fait plus âpre et plus rude. Du côté du Prophète, la rupture avec les Juifs s'est opérée avant le changement de la *qibla* et en est une des raisons. Du côté des Juifs, c'est précisément après ce changement. Voir *Sīra*, p. 381.

<sup>3</sup>- Allāh dans le *Qur'ān* est le Seigneur d'*al-'ālamīn*, hommes, esprits, anges, et toutes choses, mais Muḥammad n'est cité qu'une fois comme envoyé par miséricorde ou comme grâce divine aux '*ālamīn*, hommes et génies (XXI, 107). De même qu'une seule fois il est dit : « Nous t'avons bien envoyé aux hommes (*al-nās*) dans leur totalité comme annonciateur et avertisseur » (XXXIV, 28). Mais il est probable que dans cette sourate mecquoise, *al-nās* signifie les Arabes, et non l'humanité dans son ensemble.

<sup>4</sup>- *Qur'ān*, VIII, 34 ; V, 2 ; III, 25. Plus nombreux sont les versets où les infidèles s'opposent « à la voie de Dieu », c'est-à-dire à l'accomplissement de Sa religion.

5- Avant Badr, il y eut des expéditions exploratoires de la route caravanière de Quraysh. Seuls les Émigrants y prirent part, de même que pour l'expédition de Nakhla, et le verset du *Qur'ān* autorisant la guerre vise uniquement ce groupe : II, 193 ; VIII, 39.

6- Il y a eu quelques expéditions mineures dont Wāqidi, dans ses *Maghāzī*, fait le décompte beaucoup plus minutieusement qu'Ibn Ishāq, mais peut-être en inventant des incursions qui n'ont jamais eu lieu. Le raid sur les B. al-Muṣṭalaq pose problème : Wāqidi le place après le Khandaq et Ibn Ishāq avant. Le *Qur'ān* semble donner raison à ce dernier. On y reviendra.

7- Le Prophète lui-même, à ce stade, n'était pas intéressé par le pillage, ni par tout ce qui est argent ou biens de ce monde. Le *Qur'ān* se montrera réprobateur vis-à-vis des rançons des prisonniers de Badr (VIII, 67). L'opération de pillage n'était qu'un moyen de s'attirer des guerriers médinois pauvres et avides.

8- *Qur'ān*, III, 123 : « Dieu vous a donné la victoire à Badr alors que vous étiez des humiliés. »

9- VIII, 49.

10- *Sīra*, pp. 485-506 : liste longue et précieuse. Ibn Sa'd consacre le tome III tout entier de ses *Ṭabaqāt* à la biographie des participants à Badr dans ses moindres détails ; Wāqidi, I, pp. 152-171.

11- Ṭabarī, II, pp. 421-424. Tout le récit de 'Urwa tient en trois pages, mais la majorité des traditions circonstanciées de Ṭabarī remontent à Ibn Ishāq.

12- Ibn Ishāq dans *Sīra*, p. 438.

13- *Qur'ān* : *Anfāl* VIII, 47.

14- Il n'était pas au cœur du champ de bataille, mais on lui a construit un abri (*'arīsh*) qui le surplombe. Il y eut des visions et c'est de là qu'il lança à ses ennemis un jet de pierres appelant magiquement la défaite sur leurs têtes. Pour le *Qur'ān*, c'est Dieu qui les lança par la main du Prophète (VIII, 7). Voir *Al-Jāhiz* : *Kitāb al-'Uthmāniyya*, où le Prophète n'est pas considéré comme un guerrier au sens strict, un combattant au sein de la mêlée. Mais il est clair qu'il était un grand chef de guerre.

15- Wāqidi, *Maghāzī*, I, p. 152 ; Ibn Ishāq décompte cinquante morts : *Sīra*, p. 511. Wāqidi fait la part trop belle à Ḥamza et surtout à 'Alī. Il aura tué nombre de *kuffār* : cela fait partie de la légende de 'Alī.

16- Les traditions sur le rôle de Bilāl dans la mort de Abū Jahl et de Umayya b. Khalaf se contredisent et ne tiennent pas.

17- D'après Ibn Shabba, I, p. 356.

18- *Qur'ān*, XXXII, 39.

19- Tirmidhī, Abū Dāwūd ; pour Al-Ḥākim Tirmidhī, voir Samhūdī, I, p. 278.

20- *Sīra*, p. 546.

21- Il ne disposait pas d'une armée permanente toujours sur le pied de guerre. C'est donc après les affrontements avec Quraysh, où il avait des combattants mobilisés pour un temps, qu'il put s'attaquer aux Juifs.

22- *Sīra*, 548-49.

23- Ibn Hishām place le récit et le poème tout à fait à la fin de son livre, ainsi que la réponse de Ḥassān b. Thābit : *Sīra*, p. 995. Cf. aussi Wāqidi, I, pp. 172-74.

24- *Maghāzī*, I, p. 192.

## Chapitre V

### La revanche de Quraysh

Entre-temps, et durant l'an 3, Quraysh préparait sa revanche. Badr avait été un coup douloureux pour la tribu qui y avait perdu ses vieux chefs, le noyau de son aristocratie. C'était quelque chose d'inédit dans son histoire : rien de tel n'avait eu lieu lors des anciens combats qu'elle avait dû affronter, tel Al-Fijār. Pendant une génération, Quraysh avait su organiser son existence dans la paix et la stabilité, faire marcher son commerce et satelliser les tribus alentour. Elle tolérait mal tout ce qui était de nature à perturber la sécurité et l'ordre, à l'intérieur comme à l'extérieur. C'était le cas de la prédication de son fils Muḥammad qui avait réussi à provoquer une petite scission, à briser l'unité de la *jamā'a*, du groupe, sans pouvoir toutefois aller plus loin.

En tout cas, il n'y avait jamais eu de grande violence ni de mort d'hommes à La Mecque d'avant l'Émigration. Le dommage n'était que moral. On était loin de penser à la guerre, après l'Hégire, du côté de Quraysh comme du côté des gens de Yathrib. *C'est le Prophète qui a voulu la guerre contre ses anciens compatriotes.* C'était inattendu, tout comme étaient inattendues la pugnacité de sa troupe à Badr, et, de sa part, la volonté de tuer sans remords ni états d'âme. Pour Muḥammad, les liens de parenté avec Quraysh étaient abolis : ils n'étaient plus que des *kuffār*, des infidèles, des incroyants voués à la Géhenne et aux tourments infligés par Dieu ici-bas : « Dieu leur infligera châtement par vos mains », dit le *Qur'ān* (IX, 14). De plus en plus, la position coranique va se durcir : les polythéistes ne seront que « souillure » (*najas*), par eux-mêmes et en eux-mêmes. Jusqu'à Badr, les Qurayshites ne pouvaient pas comprendre l'ampleur de cette rupture idéologico-religieuse. Je ne sais s'ils l'ont comprise plus tard pas plus qu'ils ne pouvaient comprendre le sens du conflit en cours. Mais les faits étaient là : cinquante des leurs avaient été tués à Badr, et parmi les meilleurs, et autant faits prisonniers et rançonnés. Le devoir de vengeance s'imposait de lui-même à l'encontre de Muḥammad et des siens.

Devoir aussi de montrer que Quraysh tenait encore debout, savait défendre et ses enfants, et son prestige. D'où une lente préparation à la revanche, une

expédition mûrement réfléchi pendant toute une année, sur laquelle s'étend longuement Wāqidi<sup>1</sup> et dont parle aussi avec moins de détails son devancier, Ibn Ishāq.

Et tout d'abord, après la mort des grands leaders, de nouvelles figures de chefs apparurent : Abū Sufyān, de Umayya, Ṣafwān b. Umayya, de Jumaḥ, Al-Ḥārith b. Hishām, de Makhzūm. Il s'agit d'une nouvelle classe d'âge, sensiblement celle du Prophète lui-même, tous descendants de chefs prestigieux et dont on a tué à Badr qui un père, qui un fils, qui un frère. On verra aussi des personnages plus jeunes, appelés à un grand avenir : Khālīd b. al-Walīd et 'Ikrima b. Abī Jahl, tous deux de Makhzūm. Khālīd deviendra le grand général de l'islam lors de l'apostasie et des conquêtes. Il va manifester déjà à Uḥud un vrai talent militaire. Un événement, la naissance de l'islam, va révéler à eux-mêmes des capacités cachées chez les Qurayshites en tout premier lieu, chez les *Anṣār*, et plus tard chez tous les Arabes. Il en est ainsi des grandes secousses historiques.

Quraysh a investi beaucoup d'argent dans l'expédition vengeresse. Elle a aussi mobilisé les tribus amies et satellisées alentour : Kināna et ses diverses branches, en particulier les Aḥābīsh<sup>2</sup> (B. al-Ḥārīh b. 'Abd Manāt), Thaḳīf et peut-être de petits clans comme Daws, Al-Diyāl et Al-Qāra<sup>3</sup>. Ce fut une expédition sérieusement préparée, avec femmes et bagages, un bon armement et surtout de la cavalerie. C'est qu'ils ne savaient pas à qui ils auraient affaire : peut-être à tous les habitants de Médine qui viendraient défendre leur cité, cible des Qurayshites ? En raison du nombre de Médinois combattant à Badr et qui avaient été les principaux responsables de la mort de leurs parents, ceux-ci étaient devenus leurs ennemis jurés à côté du Prophète lui-même et de certains de ses zélés partisans, comme son oncle Ḥamza. C'est la première fois dans l'histoire de l'Arabie occidentale, voire de l'Arabie tout court, que va avoir lieu une bataille importante, de type « moderne », pourrait-on dire, pour le monde arabe. Les guerres intertribales qui ont pu se produire dans le passé proche ou moins proche étaient quelquefois longues, mais il n'y avait guère d'engagement frontal et massif, ni de grosses pertes humaines. Seules les principautés frontalières – Ghassān et Ḥīra – pouvaient mobiliser beaucoup d'hommes, de vraies armées, mais on dénombrerait assez peu de batailles, plutôt de multiples incursions sauvages et rapides, comme celles de Ḥīra contre la Syrie. Ici, nous avons affaire à des cités – c'est-à-dire à des mondes organisés et, d'une certaine, manière rationnels – qui sont entrées en lutte ouverte. Et c'est l'islam de

Muḥammad qui a induit le phénomène.

Toutefois, alors que Quraysh était unifiée derrière ses nouveaux chefs, ce n'était pas le cas de Médine autour du Prophète. On a vu les réticences qu'avait suscitées la bataille de Badr, on a vu aussi les divisions en croyants, juifs, païens, *munāfiqīn*, et, au sein du groupe des croyants, la réserve de certains membres de l'aristocratie islamisée à la perspective d'une guerre.

C'est qu'il faut du temps pour que la parole prophétique pénètre dans les cœurs, pour qu'elle infléchisse les comportements en vue de la « guerre sainte » généralisée, pour qu'il y ait mutation d'une situation de protection du Prophète par les Médinois en une situation d'agressivité et de guerre vis-à-vis de l'extérieur. Mais à présent, les Médinois, après Badr, sont piégés : les autres vont venir tuer et piller, se venger d'eux et de tous. Il faut se défendre : ils y sont acculés.

Malgré cela, Muḥammad n'a réussi à mobiliser que sept cents hommes. C'est déjà beaucoup, et un succès pour lui, mais c'est insuffisant contre une armée qui en compte le double<sup>4</sup>, dotée d'une cavalerie de surcroît. En fait, de nombreux Médinois ne sont pas venus, entre autres à l'instigation d'Ibn Ubayy et du parti des hypocrites. Ceux-ci, on l'a dit, existaient dès le départ, comme l'atteste la sourate *Al-Baqara*, en tant que groupe hostile, mais beaucoup se sont convertis après Badr, dont Ibn Ubayy lui-même qui, pour conserver quelque prestige, s'est présenté hypocritement comme l'un des soutiens du Prophète. Conversion mensongère, diront le *Qur'ān* et les sources islamiques, mais les diatribes du *Qur'ān* sont peut-être biaisées et donnent surtout l'impression que le Prophète réclame une obéissance aveugle. À l'époque d'Uḥud, le parti « hypocrite », dont les contours apparaissent alors clairement, aurait opté pour une stratégie défensive à l'intérieur de la ville. En réalité, et sur ce point le *Qur'ān* a vu juste, ils étaient contre la guerre tout court, et le resteront jusqu'au bout ; ils ne voulaient pas se laisser entraîner dans les guerres prophétiques, soit par pacifisme, soit par chauvinisme, soit par refus de tout accroissement de l'autorité prophétique – étrangère pour eux –, ou encore pour toutes ces raisons à la fois. Ils ne vont donc pas participer à Uḥud, preuve, s'il en était encore besoin, que le « pouvoir » de Muḥammad n'avait rien d'étatique ni de contraignant. Dans un véritable État, on ne peut échapper aux ordres du pouvoir, pour ce qui est de la guerre en particulier.

Ainsi Muḥammad n'a pu mobiliser ni tous les combattants potentiels de la ville, ni une majorité d'entre eux, mais, enfin, il n'a pas été abandonné à lui-

même. Cette fois, les *Ashrāf* sont sortis avec lui et de bon gré, comme disent les sources et comme cela a dû être vrai. Outre l'urgence de la situation, le charisme du Prophète commençait à agir. Se faisait aussi et peut-être surtout sentir une pression de la jeunesse, de ceux qui avaient été absents à Badr, qui voulaient se rattraper, qui voulaient en découdre et recevoir leur part du butin<sup>5</sup>. Le désir de butin joue un rôle important pour les pauvres et les jeunes, mais il est sans doute excessif, et va les perdre. C'est dire qu'il faut tempérer l'idée d'enthousiasme religieux chez la grande masse. Celui-ci a existé surtout chez les Émigrés et parmi l'aristocratie médinoise : religion, mais aussi charisme prophétique, charisme du chef.

La bataille, inégale dès le départ, a eu lieu au pied de la montagne de Uḥud, au nord de Médine, là où se trouvait le seul point d'accès à la ville. Pour les sources, le *Qur'ān* y compris, qui y consacre de longs développements (*Āl-'Umrān*, 120-29 ;140-74), la stratégie du Prophète était la bonne. Il a gardé une cinquantaine d'archers en bas des pentes pour prévenir toute attaque de la cavalerie par l'arrière. Le choc frontal entre fantassins a été favorable aux Médinois qui ont cru la bataille gagnée et se sont tout de suite livrés au pillage du camp adverse et de ses bagages. Les archers les ont rejoints en dépit de l'ordre formel de Muḥammad de ne pas quitter leurs positions. La défense contre la cavalerie étant dégarnie, fantassins et archers occupés au pillage, les cavaliers qurayshites ont eu beau jeu de les surprendre par l'arrière. D'où un massacre, suivi d'une fuite éperdue dans la montagne où ils ont été rejoints ; soixante-dix hommes sont tombés ; il y a eu beaucoup de blessés, même si on ne connaît pas leur nombre. Ce fut une catastrophe. Muḥammad lui-même, présent sur le champ de bataille en contrebas des pentes, faillit être tué. Il fut blessé et mis lui aussi hors de combat ; il ne dut la vie sauve qu'au dévouement sans limites de ses Compagnons, les *Anṣār* d'abord qui le protégèrent de leurs corps, et ses *Muhājirīn* dans un second temps. Ils l'entraînèrent dans un des vallons de la montagne et la lui firent gravir. Une rumeur courut, annonçant sa mort, ce qui ajouta à la panique et à la confusion<sup>6</sup>. « Lorsque vous prenez du champ sans vous retourner sur personne, bien que l'Envoyé vous rappelle sur vos arrières », dit le *Qur'ān* (III, 153), rappelant la fuite éperdue des combattants dans la montagne, ne se retournant même pas à l'appel de leur Prophète.

Grave défaite, en vérité, beaucoup de morts et de blessés dans le contexte d'alors, abandon du Prophète à son sort, débandade humiliante : telle fut la

bataille de Uḥud racontée par les sources, et comme elle dut se dérouler. Ce que retient le *Qur'ān*, ce sont deux éléments : Dieu leur a d'abord accordé la victoire, mais les archers ont désobéi à l'ordre du Prophète. La défaite est donc due à l'indiscipline. Au niveau des faits bruts, de ce qui s'est réellement passé, le récit n'est certes pas éloigné de la vérité. Mais je ne crois pas que ce soit *toute* la vérité. D'abord, étant donné le déséquilibre des forces en présence, la défaite des musulmans était prévisible. Rien n'aurait pu l'empêcher. Par ailleurs, le commandement qurayshite était remarquable, et les Médinois dans leur ensemble, et pas seulement les archers, impulsifs et tout à fait indisciplinés. On a l'impression que leur seul but était le pillage, et leur seul ressort la cupidité. Ce n'étaient pas de bons combattants, mais des jeunes gens – *wildān*, comme aurait dit avec raison Ibn Ubayy – frustes et avides, et il faudra du temps pour que le Prophète les éduque à la guerre. À mon sens, et contrairement à ce que racontent les sources, ils ont été pris au piège des manœuvres militaires qurayshites, celles de Khālid et de 'Ikrima, les vrais commandants de l'armée. Ils les auraient laissés *exprès* s'avancer vers le camp, les auraient laissés piller un moment, puis ils les ont pris à revers. Que les archers aient ou non abandonné leur poste, rien n'aurait changé au déroulement de la bataille. Le plan de Khālid était sans faille et ils sont tombés dans le piège tendu. Tant et si bien que les récits musulmans ne s'avèrent pas très exacts sur le fond. En fait, les *Anṣār* n'ont évité le massacre généralisé que grâce à la montagne qui a protégé leur fuite. La fuite panique leur a été salutaire, même si certains ont été rattrapés et massacrés. C'est ainsi que s'est déroulée la plus grande des batailles engagées entre Quraysh et le Prophète.

Quraysh voulait seulement venger ses morts, pas davantage : c'est ce qui explique qu'ils n'ont pas parachevé leur succès. Eux non plus n'avaient pas une idée exacte des enjeux ni des buts du Prophète. Ils restaient des Arabes non habitués aux guerres d'extermination. Leur bataille avait des objectifs précis qui furent remplis, et de toute manière ils ne pouvaient pénétrer sans risque à l'intérieur de Médine, pas plus qu'ils ne voulaient perdre davantage d'hommes (déjà une vingtaine environ). Ils décidèrent de rentrer chez eux sur-le-champ, sans plus attendre. Voilà qui est assez curieux pour une armée victorieuse ; peut-être craignaient-ils des renforts, un retour de bâton ? Ils ne pouvaient pénétrer dans Médine, si peuplée, et fortifiée.

Telle fut donc cette bataille de Uḥud, la grave défaite du Prophète et des musulmans. Grave physiquement et moralement, parce que Muḥammad et les siens croyaient fermement dans le soutien divin. Comment expliquer aux croyants la déconfiture, l'absence d'assistance de Dieu et de Ses anges, comment

préservé le moral des *Anṣār* ? C'est là un tour de force que le *Qur'ān* accomplira avec succès, semble-t-il, puisque les adeptes du Prophète n'ont pas murmuré contre lui, pas plus que les familles des tués et des blessés. Seuls les *munāfiqūn* – les hypocrites – ont émis avant<sup>7</sup> et après la bataille des critiques auxquelles le *Qur'ān* a répondu véhémentement.

C'est la première fois que le Texte sacré s'étend aussi longuement sur leurs agissements, proches de la trahison. Dans de nombreux versets de la sourate III, le *Qur'ān* décrit la bataille, la désobéissance de certains envers Dieu et son Prophète, leur fuite éperdue, la panique qui régna à l'idée que le Prophète a été tué, alors que « Muḥammad n'est qu'un Envoyé, d'autres envoyés ont passé avant lui » (III, 144). Le Texte rappelle la victoire que Dieu leur avait octroyée à Badr – citée nommément – où ils avaient fait autant de victimes qu'ils ont eu de tués à Uḥud, et même le double si l'on compte les prisonniers. Dieu avait bien l'intention de leur donner à espérer un envoi d'anges, comme il l'avait fait à Badr, mais leur désobéissance – qui n'est pas détaillée – l'y a fait renoncer. Toutefois, le Prophète est là pour consoler, pour pardonner et implorer le pardon de Dieu : « Ceux d'entre vous qui firent volte-face le jour de la rencontre des deux multitudes, Satan seul les a fait glisser..., mais Dieu a effacé, car Dieu est Tout pardon, longanimité » (III, 153). Et, plus loin : « C'est par quelque grâce venue de Dieu que tu t'es montré si accommodant à leur égard ; si tu avais été rude et au cœur dur, ils se seraient dispersés d'autour de toi. Efface leurs fautes, implore pour eux le pardon, consulte-les... » (III, 159). Le *Qur'ān* proclame nettement qu'il y a eu désobéissance aux ordres du Prophète, donc de Dieu, et cela est en soi grave, d'autant plus grave que cela a entraîné la défaite et la mort de croyants. Il ne détaille pas les choses, c'est la *Sīra* qui le fait (Ibn Ishāq, Wāqidī), et ce qu'elle dit est plausible, sauf que dans le *Qur'ān* l'idée sous-jacente est que cette désobéissance (des archers, dit la *Sīra*) a entraîné pour eux la non-assistance divine comme châtement. Car il n'y a de victoire que de Dieu et quand Dieu le veut : le *Qur'ān* n'aura jamais de cesse d'inculquer cette idée.

Mais, pour les historiens, qu'en est-il ? Il n'y a pas de raison de mettre en doute ce qu'avancent et le *Qur'ān* et les auteurs de *Sīra* concernant le fait que le premier choc a été favorable aux Médinois, ceux-ci étant bons fantassins et ardents au combat, ni concernant cet autre fait que les archers se sont montrés indisciplinés, prompts à piller, au lieu de tenir leurs positions en hauteur pour contrebattre la cavalerie qurayshite. Reste à savoir, comme je l'ai déjà dit, s'il ne s'agissait pas d'une ruse de guerre qurayshite, ou bien si les archers auraient été capables, même en restant à leur place, de contenir la manœuvre de la cavalerie.

Par ailleurs, les Mecquois avaient mobilisé une forte armée, et si le chiffre de trois mille est inacceptable, cette armée pouvait bien compter mille à mille cinq cents combattants, soit le double de celle des Médinois<sup>8</sup>. Le moral des Qurayshites devait aussi être très élevé, tout animé par le devoir sacré de vengeance. Inversement, à l'exception de quelques dizaines de *Muhājirūn* et d'ardents partisans du Prophète parmi les *Anṣār* – dont les frères 'Afrā', Abū Dujāna, Sa'd b. Mu'ādh –, la masse des Médinois, surtout parmi les jeunes, était indisciplinée et sans autre but que le désir de pillage. Ils ne connaissaient pas la guerre, la vraie guerre, les luttes intermédinoises du passé étant déjà lointaines et ne concernant en fait que quelques clans et leur aristocratie. Autrement, comment expliquer la terrible débandade de ces hommes fuyant éperdument dans la montagne, leur Prophète touché et blessé les appelant en vain à son secours et à se regrouper autour de lui ? Muḥammad a échappé à la mort par la défense opiniâtre de quelques Compagnons le protégeant de leurs corps, mais le spectacle de cette déconfiture devait être navrant pour lui. Toute sa trajectoire indique combien il a dû être difficile de convertir, d'organiser, de discipliner son monde arabe, citadins et Bédouins mêlés, depuis La Mecque jusqu'à Uḥud, à Ḥunayn et enfin jusqu'à la campagne de Tabūk. Sans compter, à Médine et à ce moment-là, les problèmes internes à sa ville d'adoption, où, en dehors des croyants eux-mêmes dont j'ai parlé, il avait à affronter Juifs, hypocrites et païens médinois. À l'extérieur, après Uḥud, ce seront les Bédouins. On ne peut qu'être de prime abord abasourdi que le Prophète, en cette phase précise des ans 3, 4 et 5, ait pu surmonter toutes ces difficultés, jusqu'à renverser la situation dans la seconde partie de son séjour, après l'an 5.

C'est qu'il poursuivait inlassablement un but, qu'il croyait fermement en sa mission, qu'il se sentait soutenu par son Dieu, lequel lui donnerait la victoire finale. On a beaucoup parlé des capacités politiques et diplomatiques du Prophète, et cela est fondé. Il est d'ailleurs surprenant que le Prophète extatique du départ ait manifesté ultérieurement tant de talents rationnels et pratiques. Ce sont là des dispositions apparemment contradictoires. Mais c'est peut-être la singularité de Muḥammad que de jouer de tant de facettes de sa personnalité qui en font un homme véritablement exceptionnel dans l'histoire de l'humanité. Sans compter deux éléments : il détenait un Livre sacré, il recevait la Parole divine, et il a réussi à le faire croire à ses adeptes parmi les *Muhājirīn* et les *Anṣār*. Il faut bien admettre que ces derniers adhéraient de plus en plus à la foi, c'est-à-dire à la sacralité de la Révélation, à son caractère surnaturel, au charisme du Prophète, de manière différente selon qu'il s'agissait de

l'aristocratie ou de la plèbe. Au fur et à mesure que le temps passait, il devait y avoir dans la première catégorie des gens qui commençaient à penser que ce qui se déroulait sous leurs yeux et avec eux était quelque chose d'inouï, de tout à fait transcendant par rapport à ce qu'ils souhaitaient au départ, soit une simple pacification interne. On se laisse toujours entraîner par le mouvement de l'Histoire tel qu'il se déploie sous son propre regard. Il y a là un tropisme universel. Et il faut bien dire que ce qu'apportait le *Qur'ān* à ces gens-là – les *Anṣār* – était du jamais-vu : force de la croyance, morale, législation, narration du passé de l'humanité, appel au combat, diatribes contre les ennemis, esprit de décision sans précédent, espérance dans la victoire de la foi en Dieu. Pour ceux qui croyaient naïvement – et c'était peut-être la majorité –, l'idée d'une relation entre le Ciel et la Terre, entre Dieu et Son Prophète, incarnée par Muḥammad, devait leur faire vivre, à mesure que le temps passait, une expérience exceptionnelle en même temps qu'effrayante, chargée d'une grande intensité émotionnelle.

Il n'y a que l'Envoyé de Dieu à qui il faut obéir dans la victoire comme dans la défaite. Bien évidemment, cela était davantage ressenti qu'analysé et réfléchi. Après Uḥud, bien plus qu'après Badr, alors qu'un ulcère les avait frappés (*Qarḥ*), dit le *Qur'ān*, les *Anṣār* sont plus disposés que jamais à suivre le Prophète. Ils font bloc derrière lui. Mais tous les Médinois n'étaient pas des *Anṣār*, de ceux qui prêtent secours et assistance, qui aident et travaillent à la victoire de la religion (*naṣr*). C'était seulement là une majorité. À Médine il y avait des nœuds de résistance, de contestation, d'hostilité. Et d'abord les hypocrites dont nous avons quelque peu parlé, mais dont le mouvement est apparu en force avec Uḥud. Et il y avait aussi les Juifs.

<sup>1</sup>- *Maghāzī*, I, pp. 199 sq.

<sup>2</sup>- Les généalogistes disent vrai pour les *Aḥābīsh*, qui sont de rudes guerriers arabes au voisinage de La Mecque, et Watt, dans son vol. I (*Mahomet à La Mecque*), l'a bien vu. Il n'empêche que cette tribu a pu compter parmi ses membres des descendants d'anciens Éthiopiens.

<sup>3</sup>- Peu d'informations, pendant la bataille, sur leurs faits d'armes, comme s'ils n'avaient pas été là.

<sup>4</sup>- Pas plus. Le chiffre de trois mille combattants dans l'armée de Quraysh ne saurait être retenu, tout comme la plupart des chiffres cités par les sources.

<sup>5</sup>- *Sīra*, p. 558. Ibn Ishāq raconte aussi qu'Ibn Ubayy, à la tête de trois cents *munāfiqīn*, a accompagné Muḥammad dans un premier élan, mais, à mi-chemin, il renonce et s'en revient. Information qui n'a aucun sens et est à rejeter : *Sīra*, p. 559. Le *Qur'ān* lui-même ne dit rien de tel : III, 166. Il dit que les *munāfiqīn* ne voulaient pas combattre sous prétexte qu'ils ne pensaient pas qu'on livrerait bataille : « Si nous avions su qu'il y aurait combat, nous vous aurions suivis. » Ils ne sont donc pas du tout sortis.

<sup>6</sup>- Le déroulement de la bataille est raconté en long et en large par les principales sources, Ibn Ishāq et Wāqidī, qui ne s'éloignent pas du récit coranique de la sourate III, récit d'une cinquantaine de versets.

<sup>7</sup>- Ibn Ubayy aurait été contre l'affrontement à l'extérieur de Médine, de même que nombre de chefs

croyants. Au début, Muḥammad s'est rangé à leur avis, puis il a cédé à l'impatience de la jeunesse : *Sīra*, p. 558. Il est clair que, dès le départ, le combat était inégal. Le Prophète ne rééditera pas la même erreur lors de l'épisode du Fossé.

8- Il est clair que si tous les Médinois adultes étaient sortis se battre, et même si l'on excepte les trois cents *munāfiqīn*, le Prophète aurait eu avec lui mille cinq cents combattants, comme il en comptera plus tard. Mais, hors même le fait que les Aws-Manāt étaient encore païens, les Médinois n'avaient aucune expérience de batailles d'une telle ampleur, et ils n'étaient pas encore tous motivés.

## Chapitre VI

### L'intérieur de Médine. Muḥammad et les oppositions

#### **Apparition en force de l'hypocrisie (*nifāq*)**

Nous avons vu que les premiers versets de la *Baqara* avaient l'air d'attaquer les *munāfiqīn* sans les nommer, puis la sourate se poursuit par une diatribe contre les Juifs, sans pour autant désespérer encore de les convaincre. Ces passages doivent dater de la fin de l'an 1 ou du début de l'an 2. Mais les exégètes ne sont pas sûrs que les versets concernant les hypocrites ne soient pas destinés aux Juifs<sup>1</sup>, même s'il reste vrai que ce passage vise en général des gens qui feignent de croire et qui, en réalité, ne croient pas. Entre eux ils moquent la religion, ou quand ils se retirent auprès de leurs démons (*shayāṭīnihim*). Les versets restent néanmoins ambigus et la *Sīra* ajoute à notre perplexité quand elle dit que parmi les Juifs il y avait des hypocrites<sup>2</sup>, c'est-à-dire de faux convertis, ce qui règle le problème de l'ambiguïté. Toutefois, la même *Sīra* fournit, pour cette première époque de l'installation, une longue liste de Juifs hostiles et, parmi eux, une liste de *munāfiqīn*. Elle présente 'Abdallāh b. Ubayy comme leur chef de file. Pour cela encore faut-il qu'il se soit converti, mais certaines sources disent qu'il ne l'a fait qu'après la victoire de Badr. En tout état de cause, elles insistent beaucoup trop sur ce personnage : derrière tout ce qui est *nifāq* dans le *Qur'ān*, il y a toujours, pour la *Sīra*, Ibn Ubayy, et ce jusqu'à sa mort, vers l'an 9. En réalité, le problème est plus complexe et il convient d'essayer de l'expliquer.

Appelé par les gens de Yathrib, le Prophète était loin d'avoir toute la ville derrière lui. Pour l'assujettir, il a fallu tout un processus et des combats. Dès le départ, une bonne partie de la population refusa d'admettre la nouvelle religion et le leadership du Prophète : ainsi des chefs arabes païens et de leurs clans, des clans juifs organisés, des Arabes judaïsés. Les clans arabes qui, au départ, ont suivi Muḥammad, sont ceux d'Al-Khazraj (Najjār, Salima, Sā'ida), et c'est parmi eux qu'il s'est installé, au centre géométrique de l'agglomération, dans la ville basse, la Sāfila. Tous, à l'exception d'Ibn Ubayy et probablement de son

clan, les Bal-Ḥublā. C'est peut-être cette position en marge dans l'immense ensemble des Khazraj qui a attiré sur lui l'attention, et c'est sans doute sous la pression des autres qu'il s'est converti – après Badr, dit-on. Se convertissant mais sans croire vraiment, lui et ses partisans s'attireront la qualification de *munāfiqīn* dans le *Qur'ān* – ceux « au cœur malade » –, mais il n'est pas sûr que les deux termes soient équivalents et visent le même groupe. Ils montrent peu d'empressement à se rendre à la prière commune, à implorer comme tout le monde le pardon de Dieu pour leurs péchés par l'entremise de Son Prophète, ils se lient d'amitié avec les Juifs, *etc.*<sup>3</sup> Ce sont certes des musulmans, mais de façade, et au fond d'eux-mêmes hostiles à Muḥammad.

D'un autre côté, Ibn Ubayy n'était pas n'importe qui. Son passé parle pour lui. Il avait participé à la guerre de Ḥāṭib et aux autres guerres contre les Aws, et s'était imposé comme un des chefs en vue des Khazraj, pas seulement de son sous-clan des Bal-Ḥublā, mais probablement de tous les 'Awf, entre autres combattants. Pour ce qui est de Bu'āth, la dernière et la plus meurtrière des batailles, il avait refusé d'y participer et était demeuré neutre, se refusant même à exécuter les otages juifs qu'il détenait, comme l'avait fait l'autre chef des Khazraj, 'Amr b. al-Nu'mān. Ce qui lui valut la vie sauve de la part des clans juifs et la réputation d'homme sage, de politique, de chef potentiel, de figure éminente des Khazraj, avant même la venue de Muḥammad, même s'il est évident que l'histoire de son couronnement attendu n'est que pure légende. Il avait donc du prestige, et sa richesse était pour lui un plus qui lui procurait esclaves, *mawālī* et *ḥulafā'*. Il nourrissait ses pauvres, dont il faisait ses partisans, y compris au temps de Muḥammad. Qu'il lui fût difficile de reconnaître le Prophète comme le nouvel homme fort de sa cité était donc compréhensible. Mais son point faible, ô combien, était qu'il appartenait au passé, que c'était un vieil homme, un aristocrate tribal, alors que l'islam posait le principe du neuf, refermait la porte du passé fratricide, ouvrait la voie à des hommes nouveaux, ou jeunes, en principe égaux devant Dieu. Ibn Ubayy était de la génération de 'Amr b. Nu'mān, de Ḥuḍayr, de tous ces hommes de la Jāhiliyya belliqueuse. Un survivant dépassé par l'Histoire.

Il faut ouvrir ici une parenthèse. Certaines sources attribuent à 'Ā'isha un commentaire sur la venue du Prophète à Médine et sur sa réussite subséquente. Elle dit en substance que cela est dû aux guerres, et à Bu'āth en particulier. Cela, on le sait, il n'y a là rien de neuf, si ce n'est que des exégètes interprètent ses paroles différemment, et leur interprétation est intéressante à plus d'un titre. Elle aurait voulu dire, selon eux, que si les guerres n'avaient pas décimé les grands

chefs, les vaillants, les redoutables, le Prophète n'aurait pas pu s'imposer à Yathrib. Ils citent en exemple Ḥuḍayr al-Katā'ib et 'Amr b. al-Nu'mān, tous deux tués à Bu'āth, mais il en est d'autres. En somme, par un effet de la Providence, Yathrib était vide de ses grands chefs guerriers qui, s'ils avaient été en vie, n'auraient pas accepté la venue de Muḥammad ni son autorité, prophétique ou pas.

On peut suivre ce fil en disant qu'il ne restait plus qu'Ibn Ubayy, mais que c'était une pâle figure du passé. Cela expliquerait son attitude, l'intérêt que lui portent les sources, mais aussi son impuissante solitude. Devant la pression de ses compatriotes des Khazraj, et après la victoire du Prophète à Badr, Ibn Ubayy se sentit contraint de se convertir, d'accepter le fait établi de la prééminence du Prophète, mais, voulant toujours jouer un rôle, il prenait la parole à la Mosquée pour prôner l'union autour de Muḥammad et s'en faire à chaque fois le thuriféraire. En somme, plus musulman que les musulmans ! Mais tout le discours du *Qur'ān* vis-à-vis des *munāfiqīn* consistait à déjouer leurs intentions et dévoiler leur cœur « mauvais » : Dieu n'est pas dupe de leur comportement fallacieux, de leurs accointances avec les Juifs, ennemis du Prophète. Ils ont découragé les gens d'aller se battre à Uḥud, ils n'y sont pas allés eux-mêmes, et après la défaite ils se sont laissés aller à toutes sortes de critiques sur la stratégie de Muḥammad. « Et que les hypocrites sachent... on leur avait dit : Venez, combattez pour la cause de Dieu, ou bien : Gardez les arrières. Eux disent : Si nous avons eu connaissance d'un combat, certes nous vous aurions suivis. À ce moment, ils furent plus près de l'infidélité que de la croyance. Ils disaient de leur bouche ce qu'ils n'avaient pas au cœur. Dieu sait mieux que personne ce qu'ils occultent » (III, 167)<sup>4</sup>. Leur hypocrisie, c'est-à-dire leurs mensonges au sens ordinaire du terme, est ici nettement explicitée. Mais il y a plus : ils sont contre les guerres prophétiques, ce sont des opposants à Muḥammad dont ils n'apprécient ni le rôle grandissant à Médine, lui, cet étranger, ni sa volonté guerrière qui n'apporte que du mal à la cité. En somme, il est responsable du massacre de Uḥud auquel eux-mêmes n'ont pas participé, demeurant chez eux bien à l'abri. Les sources disent qu'Ibn Ubayy aurait conseillé à Muḥammad de rester à l'intérieur de la ville, en position défensive, et de ne pas sortir affronter l'ennemi. Il a préféré ne pas écouter Ibn Ubayy et se laisser influencer par les *wildān*, les jeunes gens irresponsables. En quelque sorte, Ibn Ubayy avait sa propre stratégie et il voulait partager le pouvoir de décision avec Muḥammad. C'est là une vraie scission de l'intérieur à un moment gravissime. Trois cents hommes auraient manqué à l'appel, lors de la sortie pour mener bataille, et non

pas, comme disent les sources, auraient rebroussé chemin. Tout est mis par celles-ci sur le compte d'Ibn Ubayy. Avait-il tant d'influence et autant d'hommes pour lui obéir ?

Il est incontestable que les *Sīras* gonflent démesurément son rôle en visant à personnaliser l'opposition des *munāfiqīn* ; par exemple, son intercession en faveur des Qaynuqā', on l'a vu, n'est que pure invention dans la manière dont elle est décrite. Sans doute Ibn Ubayy focalise-t-il l'intérêt en raison de son nom et de son passé, de son attitude de rivalité avec le Prophète, et surtout parce qu'il est le seul chef des Khazraj à aller dans cette voie. Les Khazraj, majoritaires dans la Cité, sont tous adeptes du Prophète. Mais le problème est le suivant : est-ce que le phénomène du *nifāq* a transcendé les clivages tribaux, et un Ibn Ubayy pouvait-il se poser en chef de file même pour certains éléments des Aws ? Car la majorité des hypocrites appartient aux Aws et non pas aux Khazraj. Si vraiment – comme il est possible, sans plus – Ibn Ubayy s'en est fait le porte-parole, alors il s'est agi d'un mouvement idéologique au-delà de l'esprit tribal et, jusqu'à un certain point, par-delà l'appartenance tribale.

Ce mouvement a existé, c'est indéniable, dans l'ensemble médinois, comme l'atteste le *Qur'ān*, mais le relier exclusivement à la personnalité d'Ibn Ubayy, ainsi que le fait la *Sīra*, est par contre peu crédible. La majorité des noms d'hypocrites conservés par les sources appartiennent en effet aux clans des Aws, particulièrement au gros clan de 'Amr b. 'Awf, établi à Qubā', au sud-ouest de Médine, dans la 'Āliya, sur les hauteurs. Ce gros clan aux embranchements très nombreux avait bien accueilli le Prophète, à son arrivée à Yathrib, dans son village de Qubā'. Ce furent dans leur ensemble de bons musulmans et ils combattirent à Badr et à Uḥud. Néanmoins, c'est parmi eux que se trouve le plus gros contingent de *munāfiqīn*, ces mauvais ou ces faux musulmans. Le fameux Abū 'Āmir ar-Rāhib (l'ascète) en est issu, mais il était plus qu'un hypocrite, c'est quelqu'un qui refusa carrément la prophétie de Muḥammad, se prenant lui-même pour un chef spirituel et un ascète. Il avait derrière lui quelques dizaines de partisans qui quittèrent tous Médine pour La Mecque et auraient participé, selon Ibn Ishāq, avec les Qurayshites, à Uḥud<sup>5</sup>. Mais si les 'Amr b. 'Awf ne suivirent pas Abū 'Āmir dans son rejet de l'islam, son influence dut se faire sentir, d'où le grand nombre de *munāfiqīn* chez les 'Amr b. 'Awf, et d'où, plus tard, la construction et l'incident du *masjid al-Dirār*. Ils appartiennent aux sous-clans de Ḍubay'a, de 'Ubayd, de Ḍufar, mais il n'y a pas ici d'individualités saillantes, pas plus, en règle générale, que chez les Aws où les hypocrites sont pourtant les plus nombreux (vingt-huit noms répertoriés). Inversement, c'est

chez les Khazraj qu'on trouve les leaders connus : Ibn Ubayy, Al-Jadd b. Qays, Zayd b. 'Amr, Rāfi' b. Wadī'a, etc. Paradoxalement, ils appartiennent à des clans d'ardents musulmans, comme les Salima et les Najjār, alors que parmi les Aws seuls les Banū 'Abd al-Ashhal, le clan de Sa'd b. Mu'ādh, sont recensés comme les meilleurs partisans de Muḥammad dans tout Médine. Pourtant, il y avait parmi eux un ou deux hypocrites, ainsi que chez leurs cousins et apparentés, les Jusham. On voit bien ici que, traversant les clivages claniques, recrutant partout, le *nifāq* était un mouvement à la fois idéologique et purement arabe.

On les a accusés d'accointances avec les Juifs. C'est fort possible, ce qui pourrait expliquer leur grande proportion chez les Aws, eux aussi proches des Juifs. Mais je crois que leur apparition est due à l'influence de personnalités connues et respectées d'une certaine classe d'âge – les Anciens – qui avaient eu un passé préislamique. Et si les sources – *Sirās* et *Balādhurī* – ont retenu en tout vingt-huit noms pour toute la période prophétique avec les évolutions qu'elle a connues, sans doute traînaient-ils derrière eux quelques dizaines ou plus d'anonymes. Dans l'ensemble, c'était un groupe faible, ne représentant aucun réel danger pour le Prophète : la preuve en est qu'ils durent s'islamiser sous la pression de leurs congénères arabes, et, après Uḥud et surtout Khandaq (an 5), participer aux expéditions<sup>6</sup>, mais ils provoquaient, par leur attitude de « douteurs » et de critiques, une fissure dans le corps homogène de la *Umma*. Or le Prophète, dans les cinq premières années, avait déjà à affronter l'opposition – totale, elle – des Juifs, sans compter un grand nombre d'Arabes restés païens, réfractaires à l'islam et très proches des Juifs. Et l'atmosphère était à l'extérieur à la guerre contre Quraysh, le conflit premier et de loin le plus important.

Il est frappant que le discours coranique ne s'attaque pas au gros groupe des païens arabes, les Aws-Manāt, tandis qu'après les Juifs ce furent les hypocrites qui s'attirèrent les plus nombreuses attaques. C'est que les Aws-Manāt ne participaient pas à la vie des croyants. Ils étaient loin, dans la 'Āliya orientale, voisins des Juifs Naḍīr et Qurayza, et subissaient leur influence<sup>7</sup> ; ils étaient loin physiquement et moralement, alors que les hypocrites, croyants de façade, étaient mêlés à la vie de la communauté et pouvaient y instiller leur venin : ils côtoyaient les fidèles et le Prophète lui-même, ne donnaient pas l'apparence extérieure d'ennemis ou d'indifférents, mais comme de dangereux subversifs. Du point de vue musulman, ils savaient en profondeur le travail du Prophète,

lequel ne pouvait rien contre eux, d'abord parce qu'ils se faisaient passer pour croyants, ensuite parce qu'ils appartenaient à des clans arabes très majoritairement musulmans et que s'en prendre à eux eût éveillé le mécontentement de leurs congénères parmi les *Anṣār*, ainsi que de vieux sentiments de solidarité clanique, et pouvait mettre en danger la *pax islamica*. D'où la dualité entre le discours coranique, d'un côté, sévère à leur rencontre, et la passivité du Prophète dans l'action réelle contre eux, de l'autre.

Cette épine dans le pied, Muḥammad devait l'endurer presque jusqu'à la fin<sup>8</sup>. Outre les dangers évoqués plus haut, ceux-ci bien réels, y avait-il à leur endroit une susceptibilité prophétique, qui s'expliquerait par le fait que Muḥammad supportait mal la critique, l'opposition, la dénégation, la non-obéissance ? M. Watt parle d'un autoritarisme certain de la part du Prophète, d'une nette tendance à faire taire toute forme d'opposition. C'est vrai si l'on considère les choses d'un pur point de vue politique. Après Badr, on l'a vu, il y a eu des assassinats, essentiellement de Juifs et de poètes satiriques païens. Politiquement, on constate aussi que la répression contre les Juifs, soit par expulsion hors de Médine, soit par exécution (Qurayza), s'est exercée régulièrement après un haut fait guerrier.

Une telle politique, qui n'était d'ailleurs pas toujours bien acceptée par les Arabes musulmans de Médine, s'est avérée payante pour Muḥammad et l'avenir de l'islam. Par elle il a pu obtenir la soumission de tous les Arabes de la cité, notamment les païens, l'homogénéisation de la communauté et l'affermissement de son autorité, ainsi que l'élargissement de son recrutement militaire, toutes choses qui ont été obtenues graduellement. Pour servir le grand projet qui était le sien, il est apparu que la Parole révélée ne suffisait pas, qu'il fallait de la suite dans les idées et un certain degré de dureté. C'est là le propre du grand politique.

### **Le Prophète et les Juifs**

Les Juifs auxquels s'est attaqué successivement le Prophète sont les trois gros clans de Qaynuqā', Naḍīr et Qurayza, clans cohésifs, assez nombreux, maintenant avec force leur identité religieuse et nettement opposés à Muḥammad.

Les Qaynuqā' habitaient, ai-je dit, la Sāfila, la vallée basse et inondable : c'étaient des joailliers, des fabricants d'armes, de condition sociale et religieuse inférieure à celle des deux autres clans de la 'Āliya. Ce qui est sûr, c'est qu'ils ne

comptaient pas beaucoup aux yeux de Muḥammad ; peut-être, de par leur faible nombre, représentaient-ils une force militaire et religieuse négligeable.

Il en allait tout autrement des Naḍīr. Ceux-ci se disaient descendants d'Aaron, c'est-à-dire des Lévites, et les poètes arabes de la Jāhiliyya, Qays b. al-Khaṭīm et d'autres, les appelaient les Ṣuraḥā, les Juifs de pure ascendance<sup>9</sup>. C'est chez eux qu'on trouvait rabbins et *aḥbār* – docteurs de la Loi – qui s'opposaient le plus vivement aux prétentions prophétiques de Muḥammad ou les rejetaient carrément. C'est probablement dans leur lot de la 'Āliya que se trouvait le *Bayt midrāsh*, cité par les sources, qui devait être un établissement d'enseignement en même temps, peut-être, qu'un lieu de culte. Imbus de connaissances religieuses, c'étaient leurs *aḥbār* qui donnaient la réplique au Prophète, et non, à l'évidence, leur plèbe qui ne faisait que suivre. Des premiers on ne connaît pas le degré de savoir, faible selon Graëtz, mais certaines allusions du *Qur'ān*<sup>10</sup> laissent entendre qu'ils avaient une certaine connaissance de la Bible et du Talmud, et une connaissance de l'hébreu. Ce qui est sûr, c'est qu'ils n'étaient pas près de se convertir, loin de là, ni même de reconnaître la prophétie de Muḥammad. Pour eux, la prophétie ne pouvait sortir d'Israël, et elle était close. À la rigueur, quelques-uns pouvaient-ils admettre qu'il était le prophète des *ummiyyīn*, des gentils arabes, et encore, c'est là un point qui est loin d'être avéré.

Sur le plan de la foi religieuse, de tout temps les Juifs se sont sentis supérieurs aux autres croyants, notamment depuis l'Exil, et ceci vaut encore plus vis-à-vis des païens arabes qui, d'ailleurs, reconnaissent sur ce point leur supériorité en tant qu'hommes de la première Écriture – *ahl al-kitāb al-awwal*.

Donc, pas de conversion à l'horizon, sauf exceptions<sup>11</sup>, et, qui plus est, dénégations et railleries. Pour le Prophète, c'est la fin de toute prétention à l'universalité de la Prédication, la fin de tout espoir dans la garantie que pourraient accorder les Juifs à la véracité de la Révélation. Et cela, vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis de Quraysh et des autres Arabes. D'où le puissant ressentiment de Muḥammad, et sans doute une déception profonde. Mais, au-delà du subjectif, les Juifs et leurs chefs de file, les Naḍīr, posaient un grave problème politico-religieux. De même qu'avec les autres Juifs, leur connexion avec les hypocrites créait une pression telle, sur la Prédication et sur l'action du Prophète, qu'elle risquait de rompre l'unité de la communauté et de semer le doute dans les esprits. Juifs et hypocrites formaient bien deux partis d'opposition interconnectés. Or Muḥammad recherchait l'homogénéité de la Cité qu'il saurait fonder par étapes, et c'est là qu'intervient son génie politique, audace et

prudence mêlées.

À l'encontre des Naḍīr et des Qurayṣa, il faut ajouter leur influence sur les Aws-Manāt, leurs voisins et anciens alliés dans la guerre de Bu'āth. Étant les chefs de file de l'opposition et de la dénégation, c'étaient les Naḍīr qui allaient être frappés les premiers. Leurs chefs, Ḥuyyayy B. Akhtab et Ibn Abī al-Ḥuqayq, étaient et resteraient les plus virulents des adversaires de Muḥammad jusqu'au Fossé pour l'un, jusqu'à Khaybar pour l'autre, où ils furent respectivement tués (an 5 et 7). C'est ainsi que les Naḍīr furent en définitive expulsés de Médine en direction du Shām – Palestine et Jordanie actuelles –, cependant que leurs principaux chefs s'installèrent à Khaybar. Ils ne devaient pas être plus de cinq ou six cents, dont une centaine de combattants potentiels. C'était aussi le nombre, à mon sens, des Qurayṣa. Le Prophète les a attaqués à chaud, comme il avait fait pour les Qaynuqā' et comme il le ferait pour les Qurayṣa. Telle était sa stratégie. La guerre contre les Juifs prolonge dans l'immédiat la guerre contre Quraysh. On a vu que la rupture religieuse s'était faite avec la proclamation de la nouvelle *qibla* (seizième mois), mais la controverse ne se relâchait pas. Pas d'acte militaire avant Badr, car c'est à ce moment précis que Muḥammad s'est décidé à une opération guerrière tous azimuts contre les ennemis païens comme contre les ennemis scripturaires, tous deux ennemis religieux, les uns extérieurs, les autres intérieurs. Après les Qaynuqā', maillon faible, les Naḍīr devaient connaître leur tour, d'autant plus qu'il fallait une compensation à la défaite de Uḥud.

Les sources fixent cependant un délai d'attente de quelques mois et avancent comme prétexte le refus des Naḍīr de partager une *diyya* (prix du sang) que Muḥammad devait à une tribu bédouine. Il a pu interpréter cela comme un refus de la *nafaqa* à laquelle ils étaient astreints d'après les accords passés entre eux et lui en l'an 3. Car les Naḍīr autant que les Qurayṣa étaient astreints à la *nafaqa*, à une contribution pour la défense de Médine – ici, en clair, contre l'agression qurayshite. L'ont-ils fait ? Et, s'ils l'ont fait, le Prophète a-t-il trouvé un autre prétexte ? En tout cas, celui-ci est moins trivial que celui que les sources donnent pour l'attaque des Qaynuqā'. Et, de toute manière, il est manifeste que le Prophète voulait se débarrasser des Naḍīr par une nouvelle expulsion. Il est non moins évident qu'il y avait aussi à cela des raisons économiques qu'il ne faut pas sous-estimer. Les Naḍīr possédaient des terres riches et bien irriguées, et Muḥammad avait besoin d'assurer l'autonomie alimentaire de ses Émigrés. Il est clair qu'ils ne pouvaient lutter contre l'armée du Prophète, forte d'au moins cinq cents hommes après Uḥud. Et ils se sont donc réfugiés dans leurs *huṣūn*, selon

l'expression coranique, c'est-à-dire leurs forts ou leurs fortins dont Médine était tout émaillée. Le siège a duré quinze jours, puis ils ont négocié avec Muḥammad, suggérant leur départ et leur sortie de Médine. Donc, ici pas de combat, mais un simple siège, assez dur cependant, puisque les musulmans ont coupé une partie de leurs palmiers-dattiers, ravageant ainsi leur terroir.

Les *Sīras* parlent aussi de leur départ en bon ordre, de cette théorie de chameaux emportant tout ce qu'ils pouvaient emporter, y compris les linteaux des portes. Ils partaient avec fierté, tambourins et flûtes scandant leur marche. Tout cela aurait impressionné les Arabes spectateurs, mais aussi les poètes. Certains ont loué ouvertement leur sens de l'hospitalité par le passé, leur courage à la guerre et leurs autres vertus, presque leur grandeur. Ici comme plus tard pour les Qurayza, certains Arabes se montrent navrés de ce qui leur arrive. C'est que la *virtù* arabe, encore accrochée à la Jāhiliyya, ne comprenait rien à la violence de la mutation religieuse en cours, ni à l'intransigeance de l'idéologie et de l'autorité politique en formation. Les règles de la cohabitation, de l'hospitalité, les souvenirs partagés, le sentiment d'alliance avaient encore cours chez eux. Dans un autre registre, Goldziher a déjà montré que les valeurs de la noblesse bédouine étaient imperméables à celles de l'islam, à son égalitarisme et à son ascétisme. Ces aristocrates – davantage les nomades que les citadins – avaient le culte des héros, de la liberté et de l'hédonisme.

Entre autres, la commensalité des clans nobles juifs était réputée chez les Qurayshites autant que chez les poètes bédouins. Les attitudes navrées de certains Arabes des Aws, rapportées par la *Sīra*, sont donc vraisemblables, elles exprimaient aussi la nostalgie du passé, du type de civilisation de l'ancienne Yathrib que l'islam venait anéantir. Il est probable que dans l'attitude des hypocrites, si décriée par le *Qur'ān* et par les sources, il y avait aussi quelque chose de ce genre, et non pas seulement pure méchanceté, ou jalousie de vieux chefs, ou opposition à l'expulsion des Naḍīr. C'est ainsi que dans la sourate consacrée à l'événement – *Al-Ḥashr* –, le *Qur'ān* attaque les *munāfiqīn* parce qu'ils ont promis aux Juifs de les défendre et, le cas échéant, de partir avec eux : « N'as-tu pas vu que les hypocrites disaient à leurs frères en dénégation parmi les gens de l'Écriture : si l'on vous expulse, nous jurons de partir avec vous. Nous ne suivrons personne contre vous, jamais. Si l'on vous combat, nous jurons de vous soutenir » (LIX, 11). Ces promesses, ils ne les ont pas tenues, à la fois par peur et par mésentente entre eux. Ils ne bougeront pas, dit le *Qur'ān*, et ils n'ont pas bougé. Juifs et hypocrites sont traités dans le Texte de dénégateurs,

d'impies (*alladhīna kafarū*).

Le mot *kuffār* s'appliquait jusque-là aux polythéistes, aux païens. Il ne s'applique pas, en général, aux gens de l'Écriture, sauf de manière circonstancielle, quand ils font montre de désobéissance envers Dieu et Son Prophète, de négation virulente de la Prophétie, de menace de scission (*shāqqū*). Le terme *kafarū* reviendra dorénavant à plusieurs reprises dans le *Qur'ān* pour désigner les gens de l'Écriture, mais ils ne sont pas *kuffār* en tant que tels et par essence, ils le deviennent à l'occasion de tel ou tel de leur comportement. Alors que les païens le sont tout uniment et par essence, puisqu'ils ne croient pas en Dieu l'unique.

Le *Qur'ān* expose avec virulence l'affaire des Naḍīr comme entièrement voulue par Dieu. C'est Lui qui a décrété leur expulsion, « c'est Lui qui a semé dans leur cœur l'épouvante » en attendant qu'ils connaissent le châtement éternel. Tout vient de Dieu, encore une fois. Le discours coranique, même quand il se mêle d'affaires de guerre bien réelles, reste, je le répète, un discours purement religieux, divin. Il conserve toujours cette coloration et fait suivre par ailleurs les allusions historiques ou circonstanciennes de versets de morale, d'édification ou de pure exaltation de la Personne divine : ici, dans cette sourate, c'est le cas par excellence des versets 18 à 24. Le *Qur'ān* n'oublie donc jamais sa vocation première, purement religieuse. Il ne parlera même pas de la prise de La Mecque, mais de la venue du soutien de Dieu, et surtout de l'ouverture spirituelle qu'Il prodigue à Son Envoyé. Je réexaminerai ce point. Pour l'heure, je reviens aux Naḍīr.

Ils se sont rendus après des négociations, et non pas après un combat avec morts et blessés. Muḥammad a considéré cela comme un décret de Dieu qui a voulu leur expulsion, premier regroupement pour un châtement ici-bas avant celui du Jugement dernier. Là aussi, il y eut jugement de Dieu pour les regrouper (*ḥaṣhr*) et les expulser en masse. Dans les faits, ils se sont rendus au Prophète sans que ses partisans aient eu à se battre. Ceux-ci n'ont pas « fait courir chevaux ni montures » (6), comme pour la guerre contre Quraysh ou les razzias extérieures. Le butin, dit le *Qur'ān*, revient donc au seul Prophète (6), en l'occurrence, ici, les biens fonciers en palmeraies, le terroir des Banū Naḍīr. Terroir riche et hautement productif, bien arrosé par l'oued Mazhūr et de nombreux puits, situé sur le terrain volcanique de la pointe de la Ḥarra orientale, à l'extrême sud. Déjà, dans la Jāhiliyya, on attribuait au chef des Bayāḍa le désir de leur prendre leurs terres ou celles des Qurayza. S'il avait gagné à Bu'āth, il l'aurait sans doute fait. C'est dire que, riches, leurs terres, déjà dans le passé,

étaient l'objet de convoitises.

Cette oasis, le Prophète la voulait aussi pour la redistribuer à ses disciples émigrés qui vivaient dans la pauvreté, le besoin, et grâce à la générosité des *Anṣār*. *La dimension économique ne saurait être négligée dans cette affaire*. De fait, ces terres ont bien été distribuées aux *Muhājirīn*, comme l'atteste le *Qur'ān* (8), mais probablement pas tout de suite. Les versets 7-10 ont, selon moi, été ajoutés à une époque point trop éloignée de l'événement. Il en ressort un point de droit qui a mis aux prises exégètes et *fuqahā*. Ce sont les juristes qui ont raison, contrairement à ce qu'en dit Ṭabarī dans son *Tafsīr*<sup>12</sup>. Il ressort de ces versets, ainsi que du verset de la sourate *Al-Anfāl* censé les avoir abrogés, tout un système cohérent de législation pratique portant sur le butin et sa distribution. Tout ce pour quoi ont combattu les musulmans, tout ce qu'ils ont pris d'assaut ou, plus généralement, par voie de guerre, leur revient aux quatre cinquièmes, le cinquième restant revenant à Dieu, c'est-à-dire à Son Prophète. À l'inverse, tout ce pour quoi il n'y a pas eu combat par les musulmans, mais négociation, traité, reddition au Prophète, surtout de la part des gens des villes (*ahl-al-qurā*), Dieu le donne entièrement à Son Envoyé pour qu'il le distribue à son gré, mais dans certaines conditions précisées ici. En règle générale, la part du Prophète, qui est celle de Dieu, soit le cinquième, soit le tout, doit être expressément distribuée « à la parentèle, aux orphelins, aux indigents, au fils du chemin » (7). Il conviendra d'y ajouter plus tard les pauvres et « le chemin de Dieu », soit le *jihād*, ou tout ce qui sert l'expansion de la foi. Les deux versets d'*Al-Anfāl*, après Badr (41), et d'*Al-Ḥashr* (6 et 7) légifèrent sur le prélèvement dû à Dieu et à Son Prophète, et sur sa destination. Législation qui restera en vigueur tout au long de la vie de Muḥammad, à quoi s'ajouteront à la fin les *ṣadaqāt*, et qui sera respectée par les premiers califes. Déjà, les biens immeubles restés en la possession du Prophète, ici pris aux Naḍīr, plus tard aux Qurayza, sont appelés *ṣadaqāt* du Prophète, à différencier des *ṣadaqāt* tardives payées par les Bédouins ou autres. L'insistance du *Qur'ān* sur la distribution aux pauvres institue, autant qu'un solidarisme, l'idée proprement religieuse que l'argent de Dieu doit aller aux plus démunis. C'est un devoir que le Prophète s'impose et qui dérive d'un souci de justice et de charité dûment ordonnée. Alors qu'à l'époque mecquoise, le croyant devait donner l'aumône – la *zakāt* – pour se purifier, *mais à titre personnel et privé*, ici l'autorité prophétique en tant que représentante de Dieu doit distribuer sa part de butin de manière régularisée et planifiée. Le Prophète ne garde pas ce qu'il reçoit comme *ghanīma* (son quint) ou comme *fa'y'* – la totalité des biens immeubles – pour les conserver par-devers soi, il les redistribue à ceux qui en ont besoin et,

plus tard, les utilisera en partie pour les nécessités de la guerre ou de la paix.

Je reviendrai sur le problème des *ṣadaqāt*, mais, d'ores et déjà, il me faut noter qu'il s'agit, dans la destination du don, d'une innovation tant dans le domaine arabe que dans la sphère religieuse. Dans la *Jāhiliyya*, le seigneur donnait selon son bon plaisir ; dans l'islam, l'homme pieux donne à titre individuel selon son bon cœur, sur recommandation de Dieu. Mais, ici, le Prophète agit selon la justice divine et en vue de la promotion de l'ordre au sein de la société humaine, conformément à un dessein communautaire plus vaste, voire, plus tard, selon une visée politique (les cœurs ralliés).

1- Ṭabarī, *Tafsīr*, t. I, pp. 108-110 et 116. Mais on sait qu'il y a des *munāfiqīn* parmi les Juifs, c'est-à-dire des gens qui ont embrassé l'islam sans y croire : *Sīra*, pp. 361 sq. ; Balādhurī, *Ansāb*, I, p. 338. Il y a de toute façon connivence entre *munāfiqīn* et Juifs.

2- *Sīra*, pp. 351-352 ; 355-361 ; *Ansāb*, I, pp. 337 sq. L'idée des sources est que les Juifs *munāfiqīn* sont entrés dans l'islam par peur d'être exécutés, ce qui est faux pour les premières années.

3- Nombreux versets du *Qur'ān*. Sur Ibn Ubayy, voir aussi Ibn Shabba, *op. cit.*, I, pp. 349 sq.

4- C'est après la défaite de Uḥud que la position du *Qur'ān* vis-à-vis des hypocrites est clairement explicitée.

5- L'histoire du rôle de Abū 'Āmr à Uḥud, telle que racontée par Ibn Ishāq, est peu plausible.

6- On trouve Ibn Ubayy dans l'expédition contre les Banū al-Muṣṭalaq et dans celle d'Al-Ḥudaybiya. Plus tard, ils auraient été nombreux à participer à celle de Tabūk.

7- Cette influence est incontestable, mais Lecker l'a exagérée : *op. cit.*, pp. 20 sq.

8- En tout cas jusqu'à l'an 9, comme en témoigne la sourate *Al-Tawba*, 73, 74, par exemple. Certaines sources parlent de leur présence au début du califat de Abū Bakr : Ṭabarī, III, p. 225.

9- Ṣarīh al-Kāhinayn, spécifiquement pour les Naḍīr, soit les plus purs descendants parmi les deux Kohin-Naḍīr et Qurayza. Leur *diyya* était le double de celle des Qurayza : Qays b. al-Khaṭīm, *Dīwān*. Outre leur rôle religieux, les Naḍīr se posaient en chefs des Juifs de toute la région, de Médine à Khaybar, du fait de leur prestige et de l'importance de leur clientèle, y compris arabe (Wā'il).

10- *Qur'ān* dans de nombreux versets en II et III. Voir particulièrement III, 183, où les Juifs font allusion à un passage précis de la Bible.

11- Il y en avait, comme l'attestent le *Qur'ān* et, à sa suite, la *Sīra*. Voir le cas de Mukhayrīq et d'autres comme 'Abdallāh b. Salām : *Sīra*, pp. 353, 354.

12- *Tafsīr*, XIV, p. 38.

## Chapitre VII

### De Uḥud au Fossé, fin 3 -fin 5

La bataille de Uḥud a été une catastrophe pour Muḥammad et ses partisans, les *Anṣār* en particulier, mais, à mon sens, elle était prévisible. Les Qurayshites et leurs alliés recherchaient âprement la vengeance, et ils se sont excellemment organisés pour l'obtenir. Le rapport de forces était en leur faveur. En fait, il l'a toujours été depuis l'émigration du Prophète. Non qu'ils aient eux-mêmes été plus nombreux, mais, avec leur argent, il leur était facile de recruter les nombreuses tribus alentour, du Ḥijāz et de la Tihāma (le littoral de la mer Rouge), ainsi que de Thaqīf, déjà satellisée. Ce même argent leur permettait de se doter d'une cavalerie, ce dont Muḥammad et les Médinois ne disposaient pas. Badr n'avait été qu'un coup heureux pour les Musulmans, les Qurayshites ne s'attendant pas à ce qu'il y eût bataille. En fait, ils ne s'attendaient à rien de ce que le Prophète faisait et allait faire. Pour eux, après l'expulsion et l'Hégire, le problème Muḥammad était définitivement résolu. Ils ne pouvaient tout simplement pas comprendre le phénomène de la prophétie, ni l'acharnement de Muḥammad à imposer sa foi. Eux restaient terre à terre, au sein de leur propre rationalité dans la guerre comme dans la paix. Pour Muḥammad le prophète, la guerre n'était qu'un des moyens de ce monde – de son monde arabe – pour faire prévaloir la vraie religion et, dans son sillage, inaugurer des temps nouveaux pour les Arabes, effacer, abolir l'ancien temps, ce qu'il appelle *Jāhiliyya*, soit l'ignorance de Dieu et de Sa Loi, mais aussi le désordre, la violence et l'orgueil. Il avait un projet décisif, se sentait soutenu par son Dieu et croyait donc avec assurance à son accomplissement final. Cela, peu de gens pouvaient le comprendre et y vouer une foi aveugle. C'est d'ailleurs l'apanage de tous les fondateurs de religion, voire de certains conducteurs de peuples.

Ni les Qurayshites, ni la masse bédouine envers qui il n'avait fait jusque-là pratiquement aucun geste, ni même la masse de ses partisans de Médine, convertis sous l'influence de leurs chefs et seulement stimulés par l'appât du

butin, à Badr comme à Uḥud, ne pouvaient à ce moment comprendre un tel projet. L'islam, attrayant pour les faibles en raison de son égalitarisme de principe, n'en restait pas moins une affaire de chefs et d'aristocrates, dont beaucoup étaient mus par une foi sincère. La société arabe dans son ensemble, nomades et gens des cités, était une société aristocratique. L'aspect nouveau, dans la bataille de Uḥud, est qu'elle a soudé la majorité de la population, à l'exception des Hypocrites, autour de Muḥammad. Les ennemis du Prophète étaient devenus leurs ennemis, et donc leur cible, puisqu'ils avaient tué tant des leurs dont le sang appelait vengeance. De leur côté aussi, les Qurayshites, après Badr et Uḥud, ne tenaient pour vrais adversaires, en dehors de Muḥammad, que les gens de Médine, puisqu'ils formaient la masse des partisans de ce dernier dans la guerre. À Uḥud, ce sont eux et leur prophète qui furent la cible principale de Quraysh. Mieux encore : c'est leur ville qui fut attaquée, menacée de destruction et de pillage. Ce sera pire deux ans plus tard, lors du siège du Fossé : la survie de leur cité sera en jeu, et carrément leur préservation physique. Ce qui explique qu'à Uḥud même les Hypocrites se sentaient concernés et qu'ils auraient donné leur avis, d'après les sources, sur la meilleure manière de se défendre. Mais Hypocrites et ceux au « cœur malade » ne prirent pas part à la bataille et prétendirent même qu'ils ne pensaient pas qu'il y en aurait une, ce qui est un peu gros.

Une nouvelle dialectique prévaut après les deux batailles. Ce qu'il fallait défendre désormais, c'était Médine elle-même, autant voire davantage que le Prophète. Malgré les morts et les blessés, celui-ci n'eut aucune peine à recruter un millier de combattants, dit-on, pour le rendez-vous de Badr, l'année d'après Uḥud, rendez-vous pris avec Abū Sufyān au cours de la bataille. Les rangs autour de Muḥammad se sont alors resserrés, et les *Anṣār* voulaient en découdre. Abū Sufyān ne vint pas ou fit mine de venir, sans plus. Les sources tissent ici de vrais contes<sup>1</sup>, mais le *Qur'ān* atteste la sortie du Prophète<sup>2</sup>.

En fait, en dehors de ce rendez-vous manqué et de deux trahisons de la part de certaines tribus bédouines, les deux années qui s'écoulèrent entre Uḥud et le Fossé furent calmes. Le non-dit des sources, ce qui est occulté, est le plus important, à savoir que *la route du commerce de Quraysh avec le Shām est maintenant coupée*<sup>3</sup>. Sur le plan interne, l'effort législatif et de réforme du Prophète à Médine, en ce moment d'accalmie, est intense, mais les *Sīras* n'en parlent pas. C'est que ces ouvrages n'évoquent que l'agir guerrier ou les faits conflictuels et historiques, même si la matière, dans ce cas, se fait mince. Le gros

livre de Wāqidī, commenté par Wellhausen<sup>4</sup>, ne parle que de *maghāzī* (du Prophète) et de *sarāya* (de ses lieutenants). L'action la plus modeste, voire la plus insignifiante, entre dans ce cadre. En tout cas, les raids contre les Bédouins n'ont pris de l'importance qu'après le Fossé. Il n'y en avait guère avant. C'est que la cible était Quraysh à l'extérieur et les Juifs à l'intérieur. Quant à l'effort législatif pour fonder la cité organisée et vertueuse conforme aux vues du Prophète, il n'entre pas dans le cadre des *Sīras* et des *Maghāzī*, mais dans celui des travaux des exégètes, des traditionnistes et des *fuqahā* (juristes). Mais il va de soi que, pour l'historien moderne, tout entre en ligne de compte et que le Muḥammad législateur et éducateur est très important pour le présent, et surtout pour l'avenir.

Pour ce qui est des Bédouins, ils ne laissent pas de poser problème à l'historien qui examine leurs rapports avec le Prophète. Pour l'heure, disons qu'on comprend mal que Watt parle de la « révolte des tribus » juste après Uḥud<sup>5</sup>. Il n'y en eut tout simplement pas, et il n'y avait aucune raison pour qu'il y en eût. Deux incidents mineurs sont grossis par la *Sīra*, mais je doute de leur importance, du moins dans la manière dont ils sont rapportés. Il s'agit du Rajī' et de Bi'r Ma'ūna. Ces faits sont probablement liés à la défaite de Muḥammad, à un certain enhardissement de clans bédouins secondaires, voire d'un simple personnage, un des chefs de 'Āmir b. Ṣa'sa'a.

On peut légitimement émettre des doutes sur l'affaire du Rajī', non sur les faits eux-mêmes, mais sur l'histoire telle qu'on la conte, difficilement crédible. Tout ce qu'on peut retenir de sûr, c'est qu'il y a là un rapport avec Quraysh et sa soif de vengeance, sa haine déclarée des musulmans, qui est loin d'être éteinte. Elle éclatera en l'an 5 avec le siège du Fossé. Le second épisode est aussi difficile à croire. Le scénario est le suivant : demande d'instructeurs pour la grosse tribu de 'Āmir b. Ṣa'sa'a, cautionnée par son chef, Abū-l-Barā', qui accorde sa protection aux missionnaires<sup>6</sup>. L'un des chefs des Banū 'Āmir révoque cette protection et fait tuer les envoyés de Muḥammad par un groupe des Banū Sulaym. Tout ce qu'on peut en dire, si l'épisode a bien eu lieu, c'est qu'il a à voir avec les Sulaym, grosse tribu avec laquelle le Prophète aura eu maille à partir, voisine de Médine et qu'on retrouvera à ses côtés lors de la conquête de La Mecque ! Cette tribu pose problème à l'historien. Il se peut que, là aussi, on trouve la main et l'argent de Quraysh, en particulier d'Abū Sufyān qui avait avec les Sulaymites des rapports d'alliance (*ḥilf*). En un mot comme en cent, ici comme plus tard avec les Muṣṭalaq et d'autres Bédouins, il est probable

qu'il y ait eu manipulation des tribus ou de certaines d'entre elles par Quraysh aux fins de contrer Muḥammad.

On peut dès lors penser qu'une fois débarrassé de Quraysh et des Juifs, en l'an 5, après le Fossé, Muḥammad ait déchaîné ses forces contre le monde bédouin dans des expéditions d'intimidation, des razzias, non pas en quête de conversions auxquelles ce monde était réfractaire, mais plutôt d'alliances qui viendraient plus tard.

L'occupation principale du Prophète au cours de ces deux ans d'accalmie – ans 4 et 5 – fut donc, on l'a dit, de légiférer, de donner une Loi à ses croyants, puisqu'ils étaient des *Ummiyūn* sans loi divine, de les élever par là au niveau des gens de l'Écriture dès lors qu'une cité entière ou presque le suivait. Les dispositions législatives consignées à ce moment dans les sourates de la Vache et des Femmes répondaient quelquefois à des demandes expresses, à des situations concrètes, voire à des consultations (*yas'alūnaka*), précise le *Qur'ān*. Mais, à n'en pas douter, c'était là un projet prophétique de grande ampleur, mûrement réfléchi (*yastaftūnaka*) et prémédité<sup>7</sup>.

Le Prophète institua un code pour les gens de Médine au nom de Dieu. Si l'islam venait à s'étendre à d'autres, ces lois leur seraient applicables. Lesdites lois avaient quelque chose d'universalisable, mais aussi, par certains côtés, elles portaient l'estampille des conditions proprement médinoises. L'œuvre législative du Prophète s'est d'ailleurs prolongée jusqu'à sa mort, dispersée dans les sourates du *Qur'ān* médinois. Mais, entre-temps, la guerre va reprendre avec Quraysh et ses alliés : *ce fut un moment très dur, mais aussi une délivrance et un tournant majeur.*

<sup>1</sup>- *Sīra*, pp. 666-668 ; *Maghāzī*, I, pp. 384-390.

<sup>2</sup>- *Qur'ān*, III, 173, 174.

<sup>3</sup>- En fait, les sources en parlent, mais indirectement et comme en passant : *Maghāzī*, I, pp. 390-391. Toutefois, on n'est pas sûrs de la réalité de la chose, mais il y avait à tout le moins une grande gêne pour commercer. Les vers de Ḥassān auxquels je me réfère semblent explicites.

<sup>4</sup>- *Muḥammad in Medina*, Berlin, 1882.

<sup>5</sup>- *Op. cit.*, pp. 45-50. C'est pour l'affaire du Fossé que les tribus entrent en action, soit en l'an 5, poussées par Quraysh et les Juifs. En dehors des deux guets-apens dont je vais parler, il y eut des tentatives de pillage de la part des Banū Asad, vite réprimées par le Prophète : *Maghāzī*, I, p. 342.

<sup>6</sup>- L'histoire de l'envoi de missionnaires ne tient pas à ce moment précis de l'histoire de l'islam naissant.

<sup>7</sup>- Nöldeke, *Geschichte des Koran*, traduction arabe, p. 184. Dans certaines législations concernant la famille, j'ai constaté des similitudes avec le Talmud de Palestine, mais le *Qur'ān* ne cesse de répéter que les choses prescrites aux croyants l'ont été aux nations qui les ont précédés.

## Chapitre VIII

### La guerre du Khandaq ou des coalisés (fin 5)

Si les ouvrages de *sīra* et d'histoire appellent le siège de Médine guerre du Khandaq ou du Fossé, le *Qur'ān*, qui lui consacre une sourate entière, l'appelle « guerre des coalisés » (*Aḥzāb*) et ne fait aucune référence au Fossé. Au singulier, le mot *ḥizb* est employé dans le *Qur'ān* pour signifier un groupe d'hommes liés par un même objectif guerrier ou politique. Il se peut qu'au substantif le mot soit un néologisme : « *ḥizb Allāh* » figure dans le Texte (V, 56). Au singulier comme au pluriel, le terme est assez souvent employé dans la période mecquoise comme dans la période médinoise. Le sens le plus précis désigne ce qui se sépare des autres en fondant un lien nouveau, soit ceux qui font dissension, forment une faction pour une mauvaise cause, car le vocable est nettement péjoratif, sauf s'il s'agit du *ḥizb* de Dieu, cité par trois fois et que le *Qur'ān* s'approprie. Les *Aḥzāb*, ici, sont donc des groupes séparés mais qui se sont unis pour combattre Dieu et Son Prophète.

De fait, en Shawwāl an 5/ 627, Quraysh d'un côté, la tribu najdite de Ghaṭafān avec ses composantes Fazāra, Murra et Ashja', d'un autre, peut-être aussi des éléments de Sulaym, se sont entendus pour venir à Médine combattre Muḥammad et ses partisans, les « exterminer » une fois pour toutes, pour reprendre l'expression des sources<sup>1</sup>. Ils ont formé une grosse coalition : d'un côté Quraysh, la citadine, l'ancienne patrie de Muḥammad, sans doute avec ses satellites ; de l'autre des tribus bédouines dont, pour l'essentiel, Ghaṭafān ; le territoire de celle-ci se situait au nord-est de Médine, au bord du Najd, assez à l'écart. Le cas de Sulaym est plus douteux et il faut, à mon sens, exclure la présence de Asad, tribu najdite elle aussi.

Comment s'est formée cette coalition inédite ? Les sources, unanimes, désignent les leaders juifs des Naḍīr expulsés, mais aussi les Arabes de Wā'il comme les instigateurs de l'attaque de Médine, comme ceux qui ont constitué cette coalition. Ḥuyay b. Akhṭab en fut l'âme ; quant aux Wā' ilī, ce sont des Arabes appartenant au groupe païen et projuif des Aws-Manāt, mais dont

certain, parmi leurs chefs, sont des prosélytes juifs. Les généalogistes, on l'a vu, leur donnent des ancêtres différents ; c'est leur habitat à l'est de la 'Āliya qui leur a conféré identité et cohésion. Ḥuyay aurait incité Quraysh à attaquer Médine par esprit de vengeance et ressentiment, en promettant l'alliance de Ghaṭafān, tribu voisine de Khaybar, et de leur chef, 'Uyayna b. Ḥiṣn. Mais on ne voit pas comment les Qurayshites ont pu se ranger à l'idée d'une expédition juste par compassion pour les Juifs expulsés<sup>2</sup>. Cela est improbable et n'est absolument pas convaincant. Voulaient-ils pour autant achever le travail commencé à Uḥud et « exterminer » Muḥammad et les siens (le mot « *isti'ṣāl* » est utilisé par les sources) ? Mais pour quelle raison ? Y avait-il donc tant de haine ? Les Qurayshites ne réagissaient pas ainsi.

Le problème est que les sources fournissent les faits bruts, non les causes et les fins. Force est de spéculer, et ce qui s'impose à l'esprit, c'est l'arrêt du commerce avec le Shām et la coupure de la route par Muḥammad. Seul un vers d'un poème de Ḥassān<sup>3</sup> l'évoque, ainsi que, de manière adventice, la *sīra*, pour une époque légèrement antérieure, en disant que les Qurayshites se sont sentis obligés de prendre la direction de l'Irak pour se rabattre ensuite sur le Shām<sup>4</sup>. Il y a même eu un raid des hommes de Muḥammad contre cette caravane. Or la route du commerce mecquois coupée, cela équivalait à une asphyxie de Quraysh, absolument intolérable pour cette tribu. Ils ont dû penser qu'après Uḥud le Prophète se tiendrait tranquille. Ce ne fut pas le cas. L'homme poursuivait un but : ou détruire Quraysh, ou obtenir qu'elle se convertisse. D'où la décision de l'expédition de l'an 5 où les Juifs n'ont servi que de catalyseurs, et avant tout de ciment d'une alliance avec les Bédouins.

Ces chefs des Naḍīr étaient maintenant installés à Khaybar, et il se peut qu'ils y aient pris le pouvoir, ou une partie du pouvoir, de par leur prestige religieux et leur noble ascendance. Or les relations entre Khaybar, lieu sédentaire et riche, et les Ghaṭafān, étaient étroites, comme souvent entre sédentaires et nomades (cf. Ṭā'if et Hawāzin). Les nomades les protégeaient en échange de redevances en nature, ou leur extorquaient plus ou moins une part de leurs produits agricoles en échange de leur tranquillité. Des liens s'étaient tissés. Or Ghaṭafān avait les yeux rivés sur Médine depuis la défaite de Uḥud et le déclenchement de la guerre avec Quraysh. Il y eut et il y aurait encore de leur part des raids contre les troupeaux du Prophète, près de Médine, et donc leur hostilité était manifeste. Une coalition avec Quraysh promettait un beau pillage de la ville. Peut-être aussi étaient-ils concernés par le blocage du commerce mecquois, les Qurayshites leur

en faisant bénéficier des miettes en vertu du système du *ilāf*, ou de quelque chose d'approchant. En fait, et en temps normal, une alliance entre Quraysh et une grosse tribu nomade guerrière, lointaine de surcroît, était contre nature. Quraysh n'utilisait que ses tribus du voisinage – Kināna, Aḥābish, 'Aḍal, Qāra et Thaqīf – qu'elle stipendiait et avait satellisées. Avant l'Hégire de Muḥammad et les conflits qui s'ensuivirent, elle avait choisi la voie du pacifisme dans ses relations avec les grands nomades. Cette fois, les Juifs la persuadèrent de s'allier avec Ghaṭafān, mais il s'agissait en l'occurrence d'exterminer Muḥammad pour rétablir les routes du commerce, puis de revenir à la vie d'antan<sup>5</sup>. Le but n'était en rien religieux ni même politique. L'expansion vers le nord n'était pas l'objectif de leur action.

Les sources donnent des chiffres énormes quant au nombre de guerriers de l'expédition : dix mille pour Quraysh, plusieurs milliers pour les autres. Chiffre inacceptable, comme presque tous ceux que donnent les *Sīras*, qui gonflent le nombre des ennemis et même des musulmans. Il faut plus que diviser par deux, mais parfois par trois ou quatre. S'il y a eu en tout trois mille combattants, c'est bien le maximum, et c'était déjà beaucoup pour ce temps et cette région de l'Arabie (le Ḥijāz). En attaquant Médine, les coalisés savaient qu'ils auraient contre eux la majorité des habitants. Mais, après l'expérience de Uḥud, le Prophète ne voulait plus d'un combat frontal. Il choisit la ligne défensive en faisant creuser un large et long fossé à l'entrée de Médine, tout au nord et au nord-ouest, dans la dépression où les oueds rassemblés offraient un large passage. Ailleurs, il était difficile de pénétrer dans la ville. Certes, au sud-ouest se trouvait bien un passage par le village de Qubā', par où Muḥammad entra lors de sa première venue. Mais ce passage plutôt étroit ne permettait pas une pénétration massive. Par ailleurs, c'était là, sur les faibles hauteurs de la 'Āliya occidentale, que se concentrait l'habitat des Banu 'Amr b. 'Awf, clan nombreux, en majorité musulman, doté de plusieurs fortins ou *āṭām*. Nettement plus à l'est se trouvait l'habitat de ce qui restait de Juifs, la tribu des Qurayza, possédant elle aussi de puissantes forteresses, et, à côté, celui de leurs alliés et voisins arabes encore païens, dont quelques-uns seulement étaient judaïsés. L'attaque ne pouvait venir que de la large ouverture au nord et au nord-ouest, du côté du mont Uḥud. D'où l'idée du *khandaq* ou fossé, d'après lequel fut dénommé l'épisode.

Fossé assez large pour empêcher toute attaque de la cavalerie dont Quraysh était fortement dotée, mais quelque peu rétréci en certains endroits. La ville devenait quand même ainsi impénétrable. Un peu en deçà de la lèvre intérieure du fossé, au mont Sal', se tenaient Muḥammad et tout du long, du nord au sud,

ses combattants, la majeure partie des Médinois défendant leur ville, veillant à la moindre tentative de pénétration. Il y eut des combats de part et d'autre par voie d'archers, sans plus, faisant peu de morts. Mais ce fut un siège dur, et l'enjeu était de taille, gravissime même. D'où la nécessité pour le Prophète de maintenir une discipline de fer : personne ne pouvait quitter son poste sans son autorisation, le *Qur'ān* en fait foi. Il critique le clan des Banū Ḥāritha dont l'habitat se trouvait à l'extrême nord de Médine, non loin des assiégeants, qui voulaient rentrer dans leurs foyers et leurs *āṭām* pour défendre les leurs, sous prétexte, dit le *Qur'ān*, que leurs maisons étaient sans défense, exposées (*'awra*)<sup>6</sup>. Le Texte les accuse d'hypocrisie, c'est-à-dire ici de désobéissance, de mensonge, d'abandon du Prophète et des siens. Face à cette grande peur, le *nifāq*, disent les sources, est apparu et s'est épanoui. Le *Qur'ān* dit ceci :

« Vous qui croyez, rappelez-vous le bienfait de Dieu quand vous assaillirent des armées et que Nous dépêchâmes contre elles la tempête et des armées que vous ne pouviez voir (*Coalisés*, 9). Lors, elles surgirent pour vous d'en haut et d'en bas. Que fléchirent les regards, que les cœurs montèrent dans les gorges, et que vous nourrissiez force doutes sur Dieu (10). Alors furent violemment éprouvés les croyants, une secousse tel un tremblement de terre les saisit (11). On entendit les hypocrites et ceux au cœur malade dire : La promesse que nous a faite Dieu et Son Envoyé n'était qu'illusion (12). Et lorsqu'un groupe d'entre eux disait : Gens de Yathrib, vous ne pouvez tenir ; retirez-vous donc, cependant qu'un autre groupe demandait permission au Prophète [de se retirer] : Nos maisons, disaient-ils, sont à découvert, mais elles n'étaient pas à découvert, ils cherchaient seulement la fuite (13). Leur ville eût-elle été envahie de toutes parts, et qu'on leur eût demandé d'abjurer, ils l'auraient fait. Et, pourtant, ils n'auraient survécu qu'un instant. C'étaient eux qui avaient fait pacte avec Dieu de ne pas faire volte-face. Exigible était le pacte de Dieu (15). Dis : À rien ne vous servira la fuite si vous fuyez la mort ou le meurtre au combat ; vous n'auriez eu qu'une jouissance éphémère (16). Quand la peur vient, tu les vois te regarder, roulant des yeux, comme livrés à l'hébétude de la mort. Mais quand la peur s'en va, ils vous déchirent d'une langue acérée, avares qu'ils sont de faire le bien. Ils ne sont pas croyants, mais Dieu rendra vains leurs actes, c'est facile à Dieu (19). Ils pensaient que les coalisés ne s'en iraient pas. Mais si les coalisés reviennent, ils se voudraient au désert parmi les Bédouins. Ils y demanderaient de vos nouvelles. S'ils restent parmi vous, ils ne combattraient guère (20). Mais l'Envoyé de Dieu est un bel

exemple pour vous et pour quiconque espère en Dieu, au Jour dernier, et se souvient souvent de Dieu (21). »

Ce long passage coranique dit tout. Le siège a été rude à supporter, la peur s'est emparée des croyants et il a fallu toute la volonté inébranlable du Prophète pour galvaniser les énergies. Ç'a été une grande épreuve. Mais c'est Dieu, comme d'habitude, qui a chassé les infidèles en envoyant un vent terrible et des soldats du Ciel. Le procès fait ici aux Hypocrites est circonstancié. Le *Qur'ān* met ensemble les Hypocrites et « ceux au cœur malade », mais il les distingue. Les uns forment un vrai parti, les autres sont ceux à l'âme faible, sans ressort, qui redoutent la mort. Les uns et les autres refusent le combat ; ce qui les distingue des vrais croyants, c'est leur opposition aux guerres prophétiques, et, plus tard (cf. sourate des *Munāfiqūn*), leur hostilité à ce que les Médinois entretiennent le Prophète et « ceux qui sont chez lui », soit les pauvres et les émigrés ; c'est leur vive conscience que ce sont des étrangers qui se sont imposés à Médine. Le *Qur'ān* fait ici (et fera) le procès de *la lâcheté au combat, de la peur de la mort*<sup>Z</sup>, elle qui viendra de toute façon, la vie ici-bas n'étant qu'un bref passage, et la vie et la mort étant entre les mains de Dieu. Plus tard, le *Qur'ān* légifèrera au sujet du *Qitāl* – du combat guerrier dans la voie de Dieu – et du *Jihād* – terme assez peu usité jusque-là. Le Prophète est un grand entraîneur au combat pour Dieu. Il se montre inflexible avec les hésitants, les peureux, tout en sachant que l'être humain, par nature, n'aime pas la guerre. Il y a dans le *Qur'ān* toute une analyse psychologique, exprimée ou tacite, à ce sujet comme à d'autres sujets. Et il s'avère au fond que le courage arabe est un mythe amplifié par les poètes. Il n'existe que chez les nobles et les généreux, et pour leurs causes sacrées, comme la vendetta ou l'orgueil malmené. Or, ici a surgi une autre cause sacrée, servie par les vrais croyants, mais pas par tous. Le réflexe de peur n'est que trop humain, le *Qur'ān* le sait bien qui décrit la vive appréhension des habitants d'être envahis par le haut (la 'Āliya) et par le bas du côté du nord, la crainte de l'extermination, quand « les cœurs ont remonté jusqu'à la gorge ». Mais les Hypocrites fuient, désobéissent, choisissent ce moment dramatique pour médire du Prophète et des croyants. Ce n'est pas seulement par autoritarisme que Muḥammad s'en prend à ce type d'opposition. C'est parce que l'heure n'était pas à la division, qu'il est lui-même comptable de la survie de la cité.

L'épisode du Khandaq a été, après Uḥud, et plus encore que Uḥud, l'épisode le plus terrible du parcours prophétique. L'intelligence de Muḥammad, son esprit de résistance, sa croyance en l'aide de Dieu, *tout cela a fait qu'il n'y a pas*

*eu combat, mais un siège rude à subir.* « Après cette année, ils ne reviendront plus, c'est nous qui irons chez eux », fait dire la Tradition au Prophète. Le retournement de situation a eu lieu après le Khandaq, à la fin de l'an 5, après *cette résistance victorieuse.* Dès lors, le cours de l'Histoire va changer.

### **L'affaire des Banū Qurayza**

C'est une affaire compliquée pour l'historien en ce qu'elle lui pose plusieurs problèmes. On doit d'abord interroger le *Qur'ān* et ce qu'il en dit (XXXIII). Alors qu'il se montre prolix sur les *Aḥzāb*, sur les hypocrites et consorts, qu'il décrit l'état psychologique général de peur et de panique, il parle peu des Qurayza. Juste dans deux versets à la fin du fragment traitant des coalisés, il dit : « Il [Dieu] a fait descendre de leurs forteresses ceux des Gens de l'Écriture qui ont soutenu les coalisés, et il a jeté l'effroi dans leur cœur. Vous en avez tué un groupe et fait prisonnier un autre » (26). Puis : « Il vous a faits héritiers de leur terre, de leurs habitations, de leurs biens et d'une terre que vous n'aviez jamais foulée ; Dieu peut tout » (27). C'est par ces deux versets que se termine le long passage sur la coalition qui a fait trembler Médine. Voilà tout ce qui est dit sur les Juifs des Banū Qurayza, sur le sort que Dieu leur a réservé en guise de punition pour leur soutien aux coalisés. Il y a eu siège des forteresses, capitulation, exécution d'un groupe, prise de possession des terres, des vergers, des maisons. C'est laconique, mais tout est dit comme dans un appendice au grand siège de Médine.

On conçoit, d'après cela, qu'après le départ des assiégeants, Qurayshites et Bédouins, et dans le feu de l'action, le Prophète ait immédiatement dirigé ses pas vers les Banū Qurayza, dans la 'Āliya orientale, à plusieurs kilomètres du lieu où il se trouvait, à Sal', qu'il ait mis le siège devant les fortins des Juifs, obtenu leur reddition et fait exécuter nombre d'entre eux. Les autres Juifs n'avaient pas connu pareil sort : ils avaient seulement été expulsés, sans mort d'hommes. Les Qurayza, eux, ont aidé, soutenu, pris le parti des assiégeants, tout cela qui est exprimé par le terme *zāharūhum*. Là gît toute leur différence avec les autres Juifs médinois, Qaynuqā' et Naḍīr. Pour le *Qur'ān*, le châtement va de soi et l'épisode ne demande pas grands commentaires.

Ce n'est pas le cas de la tradition historique, *sīras* et *maghāzī*. Ces ouvrages tissent un vrai roman partant de traditions orales pas toujours fiables, mais qu'on ne saurait écarter, où l'imagination, le goût du récit jouent un rôle majeur. Or

mon but, dans le présent ouvrage, est de substituer aux légendes de la *Sīra* une véritable histoire critique, c'est-à-dire avérée, du Prophète, ancrée dans le réel. Mais si la *Sīra* a alimenté l'imaginaire islamique, elle a également nourri à l'époque moderne les analyses historiques des orientalistes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, partie faite de documents, partie pour pouvoir porter des jugements globaux. Les musulmans leur ont emboîté le pas, mais dans un sens contraire, apologétique, ou pour tenter d'innocenter le Prophète de toute action répréhensible, que ce soit selon les normes modernes ou celles des orientalistes. Là où ceux-ci ont parlé massacre, les musulmans modernes, tels A. Barakāt et Walīd 'Arafāt<sup>8</sup>, se sont évertués à blanchir Muḥammad.

En fait, seuls quelques éléments fournis par le récit des *sīras* peuvent être considérés comme plausibles à défaut d'être tout à fait vrais. Laissons ici le côté surnaturel et naïf : l'histoire de Abū Lubāba, si elle est avérée, est romancée ; le nombre des exécutés parmi les B. Qurayza (600 à 700 ; ou 800 à 900, selon Ibn Ishāq) ne résiste pas à l'examen, comme presque tous les chiffres avancés par la *Sīra*, et pour des raisons logiques. Quant à l'arbitrage de Sa'd b. Mu'ādh, leader des 'Abd al-Ashhal (Aws) et blessé mortellement lors de l'affrontement du Fossé, il peut à la rigueur être accepté, et encore, avec pas mal de réserves<sup>9</sup>. Ne parlons pas d'autres histoires concernant les ruses diplomatiques du Prophète visant les assiégeants et les relations entre ceux-ci et les Juifs. Rien de tout cela n'est crédible. En revanche, il est sûr que les Qurayza avaient été, dans la Jāhiliyya, les clients ou les alliés des Aws. Une levée de boucliers de ceux-ci en leur faveur est plausible, probable, ou même vraie. C'est qu'à la différence des Naḍīr, simplement expulsés, les Qurayza sont menacés de mort en raison de leur trahison, et l'on savait que telle était l'intention de Muḥammad.

C'est là quelque chose de nouveau pour les Arabes de Médine et pour les Aws, leurs anciens alliés. Ici, il ne s'agit pas seulement des Aws-Manāt, leurs voisins et amis de toujours restés païens et qui vont maintenant se convertir, après le Fossé<sup>10</sup>. Il s'agit des Aws musulmans de longue date, ceux de 'Amr b. 'Awf, dont était Abū Lubāba, et ceux de 'Abd al-Ashhal et apparentés, dirigés par Sa'd b. Mu'ādh. Les hommes s'élevèrent contre le dessein de liquidation de Muḥammad.

Quant au rôle que jouèrent pendant le siège les Qurayza, il n'est pas tout à fait clair. Car il y a comme une contradiction entre le bref récit du *Qur'ān* et ceux, brodés, de la *Sīra*. Le *Qur'ān* dit bien qu'ils ont soutenu les assiégeants, qu'il y a eu accord passé avec eux, mais il dit aussi que ceux-là sont venus par en haut (la

‘Āliya) et par en bas (l’ouverture nord). On a donc l’impression que les Qurayza leur livrèrent le passage au sud, et se joignirent même à eux. C’est alors qu’un grand effroi saisit les *Anṣār* : la peur de l’encerclement mortel. Or la *Sīra* ne dit pas cela. Les Qurayza rompirent en effet le traité, se joignant par là aux coalisés, mais ils ne bougèrent pas, restant sur place dans leurs forts<sup>11</sup>. C’est à peine si elle évoque leur promesse de laisser Quraysh passer par le sud et de l’y aider. Or rien de tel n’eut lieu. Alors, qu’en est-il de l’encerclement par le haut et par le bas évoqué par le *Qur’ān* ? S’agit-il simplement d’évoquer la terreur des *Anṣār*, ou d’un projet qurayshite qui n’a pu être exécuté ? Le fait est que le *Qur’ān*, parlant des gens de l’Écriture, n’emploie que l’expression *zāharū*, il ne parle que de soutien moral et de connivence avec les coalisés. Il n’emploie pas le terme *ḥārabū* ou *qātalū*. Il se peut cependant que des Qurayshites aient essayé de s’infiltrer par l’étroit passage sud, mais que cela n’ait rien donné. La trahison des Qurayza a eu simplement un énorme *effet psychologique*, et c’est peut-être cela qui a induit la terreur et la débandade des *munāfiqīn*. Effet important, particulièrement dramatique, dû à la rupture du traité de la part des Qurayza et à son annonce, intervenue comme un séisme. Le moral de maints *Anṣār* s’est alors effondré, et rien n’était plus grave pour le Prophète en un pareil moment.

Voilà qui explique le ressentiment de Muḥammad envers les Qurayza. Il ne s’agit pas ici de haine idéologique ou religieuse, de volonté de s’en débarrasser comme par l’extirpation d’une épine du pied – cas des Qaynuqā’ et des Naḍīr –, mais d’une rupture de traité, d’une trahison par temps de guerre, lors d’un siège redoutable. La décision du Prophète de passer les combattants potentiels au fil de l’épée est donc d’ordre strictement politique. Il fut cependant gêné par les protestations des Aws, assez forts pour qu’il se sente amené à faire appel à l’arbitrage d’un des leurs, leur chef respecté Sa’d b. Mu’ādh, mortellement blessé durant les combats. Il reporte donc la responsabilité du jugement sur les Aws eux-mêmes, mais il est douteux que Sa’d, en prononçant sa sentence de mort contre tout adulte apte au combat, ait voulu complaire à Muḥammad après avoir percé à jour ses intentions. Les sources le décrivent comme un fervent croyant et un homme droit, révolté par ce qu’avait fait Quraysh à son prophète Muḥammad. La sentence de mort fut donc prononcée. Une centaine de personnes étaient concernées. Les sources évoquent pour leur part un fleuve de sang (six cents tués) et se contredisent sur l’identité des exécutants. Elles brodent avec complaisance un roman macabre, mais ne citent que les noms des chefs, en rendant d’ailleurs hommage à leur courage dans l’adversité. Y a-t-il eu des pourparlers pour éviter la mort ? Les adolescents à peine pubères ont-ils été aussi

exécutés ? On n'en sait rien. Femmes et enfants ont été vendus soit à des Médinois, soit aux tribus du Najd<sup>12</sup>, soit au Shām<sup>13</sup>. Le produit de la vente aura servi à l'achat d'armes et de chevaux, ce qui renforcera la position militaire de Muḥammad. À chaque fois, la spoliation des Juifs aura eu un effet économique important.

Mais les enfants restés à Médine comme esclaves avec leurs mères vont fatalement être imprégnés d'islam et devenir musulmans en grandissant. Certains contribueront plus tard à la formation de la *Sīra*, tel Muḥammad b. Ka'b al-Quraẓī. Muḥammad est maintenant débarrassé des tribus juives qui l'ont gêné et contrecarré. Ne restent que des prosélytes arabes ou arabisés disséminés dans les clans médinois, peu nombreux, sans capacité ou désir de nuisance. Intimidés, sans doute, ou se sentant désormais isolés, les Aws-Manāt sont entrés alors en islam. Il y avait parmi eux quelques prosélytes juifs, mais d'origine arabe. Majoritairement, toutefois, ils étaient jusque-là attachés à leur paganisme. Les sources convergent pour dire qu'ils se sont convertis après le Fossé. *Épisode important, parce que Yathrib devenait par là une communauté homogène.*

Le Prophète est parvenu au bout de ses peines : il a résisté à une terrible attaque, il s'est débarrassé de ses ennemis de l'intérieur. La voie est à présent ouverte à l'avancée de l'islam et à son approfondissement. On va assister, dans les années à venir, à un vrai retournement de la situation : agressivité tous azimuts contre les Bédouins, installation d'autres Bédouins à Médine, jusqu'à ce qu'on en vienne, trois ans après le Khandaq, à la prise et à la soumission de La Mecque.

1- *Sīra*, p. 669 ; *Maghāzī*, II, p. 441. Ici et là, le même terme est employé : *nasta'ṣil*.

2- Ş. A. al-'Alī a raison de mettre en doute la compassion de Quraysh envers les Juifs : *op. cit.*, I, p. 242.

3- Ḥassān b. Thabit, in *Wāqidī*, I, p. 390.

4- Peu avant Uḥud : *Sīra*, p. 547 ; cf. aussi *Wāqidī* qui évoque les pressions exercées par Şafwān b. Umayya sur Abū Sufyān pour reprendre le combat contre Muḥammad après Uḥud, sans aucun rapport avec les Juifs : I, p. 339.

5- En fait, l'état de guerre n'a pas cessé entre eux et Muḥammad. Hors même de l'affaire du commerce, celui-ci, dans leur esprit, pouvait toujours les attaquer. C'était un danger permanent, un ennemi toujours à l'affût.

6- *Qur'ān*, *Aḥzāb* XXXIII, 13. Le texte les met au nombre des *munāfiqīn* : dans cette sourate, toute désobéissance aux ordres stricts du Prophète devient hypocrisie.

7- Nombre de *munāfiqīn* sont tout simplement des peureux qui craignent le combat et la mort, pas nécessairement des ennemis de Dieu et de son prophète. Plus tard, dans *At-Tawba*, le *Qur'ān* attaquera les paresseux et ceux qui, pour une raison ou une autre, ne veulent pas participer au *Jihād*, et il les menacera de l'Enfer, qu'ils soient des Hypocrites ou de simples croyants.

8- A. Barakāt, *Muḥammad and the Jews* ; Walīd 'Arafāt, *J. R. A. S.*, 1976, 2, Les arguments de 'Arafāt sont plutôt convaincants. Selon nous, le *Qur'ān* parle de *asr* (faire prisonnier), et non de *sabiy* (capture de

femmes et d'enfants). Certains adultes auraient-ils été faits prisonniers ? Et les chefs seuls exécutés ? C'est ce que dit le *Kitāb al-Amwāl* dans le manuscrit syrien. Mais tous ces arguments sont sujets à caution, et les lois de la guerre à cette époque plaident pour l'exécution de tous les adultes. En revanche, le chiffre avancé par Ibn Ishāq est absolument irrecevable, comme pour les Qaynuqā' et les Naḍīr (600 et non 100 à 150). Tout aussi importantes sont les invraisemblances de certaines traditions montrant par exemple 'Alī et Zubayr exécutant seuls tous les condamnés.

[9](#)- *Sīra*, pp. 689-693 ; *Maghāzī*, II, pp. 496-524.

[10](#)- Ibn Ḥazm, *Jamhara*, p. 345.

[11](#)- *Sīra*, pp. 680 sq. ; *Maghāzī*, II, pp. 462 sq.

[12](#)- *Sīra*, p. 693.

[13](#)- *Wāqidi*, II, p. 523.

## Troisième partie

### Victoire et extension de l'islam en Arabie occidentale

## Chapitre IX

### Problématique générale

Cela fait déjà cinq ans que le Prophète est à Médine, cinq années pleines de combats divers à l'intérieur et à l'extérieur. Contre Quraysh et La Mecque d'abord, sa ville natale devenue son ennemie et sa cible primordiale ; contre les Juifs, en second lieu, dont il avait espéré la conversion et qui se sont retournés contre lui ; contre les opposants et douteurs *munāfiqīn*, islamisés que de façade, mais, contre ces derniers, c'est un combat psychologique, une guerre des mots. Enfin, il y a les Bédouins alentour : certains se sont alliés à Quraysh lors du siège du Fossé, d'autres ont tué ses missionnaires ou supposés tels, d'autres encore ont fait l'objet de ses attaques et de ses razzias sans espoir d'islamisation ni même proposition de conversion.

Cinq années d'action sans répit, de conflits et de menaces, avec pour tout horizon la violence. Un temps de violence subie et infligée. C'est le Prophète qui a commencé la guerre contre Quraysh, délibérément, bien que les circonstances y aient aidé, à Badr notamment, mais Quraysh a riposté par deux fois avec une vigueur extrême. Il n'y a pas de comparaison, en effet, entre l'attaque surprise de Badr et l'attaque mûrement réfléchie de Uḥud, et pas non plus de comparaison possible entre celle-ci et l'énorme coalition du Fossé qui a terrorisé les Médinois. C'est que La Mecque était la « mère des Cités », selon le *Qur'ān*, la métropole religieuse et la métropole tout court de tout le Ḥijāz, depuis la frontière avec le Yémen jusqu'aux confins du Shām. Centre du grand commerce, elle était riche, et par son argent satellisait une masse de tribus alentour ; elle était elle-même remplie d'alliés, de clients et d'esclaves, le tout facilement mobilisable. Elle était donc militairement inattaquable, et ce n'était pas seulement son prestige qui la protégeait, ni sa centralité religieuse. Aussi le Prophète, qui devait penser que l'islam ne pouvait gagner le cœur des Arabes sans que La Mecque fût soumise, l'attaqua à la source de sa puissance : les routes du commerce. *D'où la guerre avec Quraysh, guerre inégale, favorable à celle-ci.* Cela, il le faut le dire. Mais il faut aussi ajouter que le Prophète a su faire montre de capacités politiques et stratégiques hors pair pour se défendre et rassembler ses hommes : à Uḥud et après Uḥud, il a su panser leurs plaies et les

remobiliser pour une offensive immédiate<sup>1</sup>, au Fossé en adoptant une remarquable stratégie défensive. Et, naturellement, tout cela avec le soutien énorme de la Parole divine, du Livre sacré.

Le résultat, si risqué pourtant, en fut que Quraysh s'en retourna de Médine sans obtenir aucun résultat, matériellement exsangue tant ces guerres lui avaient coûté en hommes et en argent. De son côté, Muḥammad pouvait se targuer vis-à-vis de lui-même, de ses hommes et des Arabes en général d'une *résistance victorieuse*. Mais aussi, pour ceux qui croyaient avec force et ferveur, du soutien divin. Il y a là une dimension psychologique qui apparaît et s'approfondit avec le temps : à savoir que Dieu donne et donnera toujours la victoire à Son Prophète et à Ses croyants. D'où, un an après, la colère des croyants contre le Prophète lui-même pour avoir accepté une reculade diplomatique devant Quraysh (Ḥudaybiya).

Cette résistance au Fossé va annoncer un retournement total de la situation. Nous sommes en 5. Trois ans plus tard, fin de l'an 8, La Mecque se soumet, le Prophète y entre avec ses troupes sans coup férir. Comment s'est opéré ce renversement ? Autre élément à ajouter à cette problématique : c'est la fin de la guerre entre Quraysh et Muḥammad. Une situation de paix s'est instaurée un an après le Fossé (an 6), et, apparemment, Quraysh a repris son activité commerciale. Pourquoi ? Comment tout cela s'est-il fait ? Quraysh ne s'est pas effondrée après le Fossé, elle s'est seulement épuisée matériellement et ne pouvait plus financer de guerre offensive. Mais elle gardait toute sa superbe et pouvait se défendre. Comment s'est-elle soumise alors ?

Quand on songe qu'en l'an 8 Muḥammad a pu, selon les sources, lever dix mille hommes pour soumettre Quraysh, que son chef, Abū Sufyān, celui-là même qui avait commandé à Uḥud et au Fossé, est venu quémander une prolongation de la trêve à Médine, que le Prophète lui procure une autorisation de *jiwār* pour ses compatriotes, on peut se poser ces questions. C'est donc qu'en trois ans la puissance de Muḥammad s'est accrue de manière considérable. Puissance militaire, mais aussi financière. Et tout autant son prestige. Même si les sources exagèrent le nombre d'hommes l'accompagnant pour la prise de La Mecque et qu'il faille descendre de dix mille à cinq mille, par exemple, cela reste élevé pour l'Arabie occidentale de ce temps, et incomparablement plus par rapport à ce que pouvaient rassembler les *jarrārīn* de la Jāhiliyya, les chefs des grosses confédérations tribales du Najd et de Baḥrayn.

D'ailleurs, le *Qur'ān* lui-même témoigne de cette masse de gens pour la

bataille de Ḥunayn (an 8)<sup>2</sup>. C'est que si même tous les mâles adultes de Médine l'avaient cette fois suivi, soit à mon sens deux mille hommes, voire un peu plus<sup>3</sup>, l'armée de Muḥammad avait absorbé de nombreux guerriers bédouins du Ḥijāz, des fragments de tribus ou des tribus entières. Certains l'ont rejoint après l'an 5, d'autres pour la prise de Khaybar (an 7), grosse oasis juive au nord de Médine, et la majorité quand a sonné l'appel pour la prise de La Mecque, et dans la foulée celle de Ṭā'if. L'appât du butin a joué à plein, mais aussi le fait que le trésor du Prophète s'est fort agrandi avec la conquête des terres juives de Médine, et plus encore de celle de l'oasis de Khaybar. Il faut dire aussi que dans les années 3, 4, 5, et, selon Wāqidī, surtout 6, le Prophète ou ses lieutenants ont effectué des razzias contre des tribus ou des fragments de tribus du Ḥijāz, et que l'on raconte qu'ils les ont dépossédés de leurs troupeaux, du moins en grande partie<sup>4</sup>. C'étaient aussi sans doute des actions d'intimidation et de maîtrise du terrain. Il est évident que, sans la captation du soutien bédouin, La Mecque n'aurait pas capitulé. Il est aussi clair que l'islam ne se serait pas répandu, lors des années 9 et 10, dans une majeure partie de l'Arabie, si les grandes tribus bédouines du Centre, de l'Est et du Nord n'y étaient pas entrées. Et pas davantage les conquêtes extérieures après sa mort n'auraient eu lieu sans le terrible fer de lance des tribus arabes, hier désunies, aujourd'hui unifiées par l'islam. C'est dire l'importance des relations du Prophète avec les Bédouins, et qu'une mise au point à ce sujet s'impose.

### **Le Prophète et les Bédouins jusqu'à la prise de La Mecque**

Il est clair que, dès le départ, Muḥammad ne s'est pas intéressé aux Bédouins, c'est-à-dire aux nomades éleveurs de gros et de petit bétail. Lui-même, d'abord, était issu de la métropole du Ḥijāz et sans doute de la ville la plus influente d'Arabie – exception faite du Yémen qu'il faut mettre à part. Au moment où la Prédication a commencé, vers 610, Ḥīra avait perdu son autonomie par rapport aux Perses, et les Ghassanides, pour leur part, avaient perdu le soutien de Byzance depuis assez longtemps. Le chef-lieu de ces derniers, Al-Jābiya, n'avait de plus jamais atteint l'importance de Ḥīra, la présence ghassanide étant mouvante et disséminée sur la frontière syrienne. Ḥīra avait été puissante et rayonnante, mais c'était une marche arabe sous influence perse : elle n'était plus tout à fait arabe, et ne l'étaient pas davantage les Ghassanides. Les tribus de l'Est arabique, tout comme celles du Nord, avaient été plus ou moins satellisées par

les deux royaumes tampons. À l'époque de Muḥammad, il y avait donc un vide militaire et politique du côté des marges arabiques, et c'était aussi le cas du Yémen, de plus en plus pénétré par la présence bédouine. En outre, l'Appel s'était produit à l'abri de toute immixtion des deux grandes puissances, celles-ci étant en guerre. Il est certain que le monde des grandes confédérations tribales, guerrières par vocation et habitude, ressentait ce grand vide politique, que ce fussent Tamīm et Rabī'ā à l'est, ou les Quḍā'a au nord. Le Yémen aussi était dans ce cas, les Sassanides s'en étant désintéressés. Certes y restaient des descendants des Perses antérieurement installés, mêlés par leurs mères au sang local – les *Abnā'* –, et ils détenaient toujours une large part du pouvoir, notamment à Ṣan'ā, mais ils étaient devenus autonomes par rapport à la monarchie perse. On citera encore les principicules descendants des anciens Ḥimyarītes, flanqués de leurs grandes masses d'esclaves, et la vieille tribu des Hamdān, sédentarisée. À côté de cela, il y eut une pénétration consistante de tribus bédouines d'origine, Madhḥij et Murād notamment.

Le Yémen était divisé en ses multiples composantes. On ne comprendrait rien à ce qui s'est passé en l'an 10, année où des délégations ont convergé de partout vers le Prophète, selon les sources, à cette poussée d'allégeance au nouveau pouvoir, même si le phénomène a été exagéré par ces mêmes sources, si l'on n'a pas conscience du vide politique intensément présent et ressenti dans l'immensité arabique. Les Arabes se sentaient seuls, sans attache avec aucune des deux puissances, sans protection extérieure, livrés à eux-mêmes. Ce fait est d'une extrême importance pour apprécier l'évolution des choses et sa rapidité à la fin de la vie du Prophète, après la prise de La Mecque, de Ṭā'if, auparavant de Khaybar, et avec la victoire écrasante sur Hawāzin – ce dans les années 7, 8, 9. Or ces victoires se passaient en Arabie occidentale, au Ḥijāz et dans la Tihāma, à peine sur la bordure du Najd jouxtant le Ḥijāz. C'était l'aire d'action du Prophète, et l'essentiel de sa puissance reposait sur la domination des villes : Médine, La Mecque, Ṭā'if, Khaybar. C'est cette domination qui, accroissant ses possibilités et son prestige, lui a valu, par un effet d'attraction, l'allégeance des Arabes nomades. Jamais le Prophète ne s'est attaqué aux grosses tribus du Najd comme Ṭayy, Tamīm, Asad, 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a, ni n'y a envoyé des missionnaires pour les convertir. À l'inverse, jamais aucune de ces tribus ne l'a attaqué, ni même ne s'est intéressée à ce qui se passait au Ḥijāz. Le monde arabe était divisé en lui-même, il se composait de plusieurs Arabies, chacune constituant un monde en soi, même s'il y avait une unité de fait de par la culture.

La prédication monothéiste au Ḥijāz n'intéressait en rien les grands nomades, où qu'ils fussent. Et le paganisme était tolérant pourvu qu'on ne touchât pas à son être propre. Pour Ṭayy ou pour Tamīm, il importait peu que Médine adoptât une religion nouvelle, sans doute à leurs yeux une espèce de christianisme. Les choses étaient quelque peu différentes pour La Mecque, centre d'un paganisme spécifique et local auquel les petites tribus du voisinage étaient attachées. Là encore, que Muḥammad convertît Yathrib leur était indifférent, mais non qu'il touchât à ce qui leur était essentiel : le commerce – vital pour Quraysh et pour les tribus satellisées, voire pour Ṭā'if qui en profitait.

Que représentait par ailleurs le religieux pour les nomades ? C'était la religion de la tribu, d'abord, celle des ancêtres, en second lieu. Un homme ne peut sortir du *dīn* (religion, mais aussi *voie*) de son *qawm*, soit la tribu, qui était son peuple. L'expression revient souvent dans la littérature ancienne. « Je (ou nous) appartiens(enons) à la religion de notre tribu-peuple-*qawm* » était toujours la réponse évidente, admise par tous, incontestable, à toute demande de conversion à une autre religion<sup>5</sup>. Que le *qawm* change de religion, alors et alors seulement on le suit. Là, il n'y a pas de métaphysique qui vaille, ni de notion de vérité, ni aucune manière de raisonnement. La religion était une affaire de vie – et de vie collective, la seule qui compte. Ibn Sa'd raconte que quand le Prophète, désespérant d'être accepté par Quraysh, s'est proposé aux tribus venues pour le pèlerinage, la réponse fut unanimement de refus. Non par l'effet d'une discussion, mais parce que si son *qawm* à lui ne l'avait pas suivi, c'est qu'il n'était pas dans le vrai : « Ton *qawm* te connaît mieux que quiconque » – telle fut la réponse, péremptoire et sans appel<sup>6</sup>.

De fait, cela pourrait expliquer l'acharnement de Muḥammad à vouloir que sa tribu se convertisse, ne serait-ce que par l'emploi de la force. La conversion de La Mecque serait d'une extrême importance pour plusieurs raisons : le prestige de cette métropole auprès des Arabes, le fait que, de capitale du paganisme, elle devienne celle de l'islam en raison de la conversion de la Ka'ba en maison d'Allāh, bâtie par Abraham, père des Arabes – « votre père », dit le *Qur'ān*<sup>7</sup> –, que Quraysh, étant sa propre tribu, l'aurait reconnu comme le veut la mentalité arabe, et enfin sans doute parce qu'au fond de lui-même il a intériorisé cette règle, sauf qu'il l'a inversée : il n'était pas en effet du *dīn* de son *qawm*, mais c'est son *qawm* qui devait accepter son propre *dīn* à lui !

Extraordinaire inversion, faite dans la sueur et le sang, mais le monde bédouin aussi, lui surtout, tient à cette règle catégorique. Or c'est un monde de la pénurie,

pratiquant des razzias pour la pallier, qu'on ne cherche pas à – et qu'on ne peut pas – convertir. Le maître-mot chez eux est le butin, *ghanīma*. C'est par ce biais que le Prophète a cherché à les attirer pour participer à la conquête de Khaybar, puis à l'accompagner dans celle de La Mecque. Mais tout cela ne s'est pas fait avant l'an 7 et surtout l'an 8. Plus tôt, pour le pèlerinage de l'an 6 que j'examinerai en détail, très peu l'ont suivi, d'où une diatribe du *Qur'ān* contre les *A'rāb* (*Fath*, 11 et 12), première mention des nomades qu'on y rencontre. L'intérêt du Prophète pour les tribus bédouines du Ḥijāz dans la stratégie de l'islamisation s'est donc éveillé assez tard, dans la seconde moitié de son entreprise, après l'an 5, quand il a pris son élan pour aller au-devant de l'ennemi principal, qu'il a repris l'initiative. Il avait alors quelque chose à offrir aux nomades : sa situation financière et économique s'est améliorée à Médine après la confiscation des biens juifs, et ses projets vers l'extérieur commençaient à prendre forme ; il pouvait faire miroiter le butin, de même qu'à l'intérieur de Médine il pouvait accueillir de petits groupes tribaux, ou même de simples individus à qui il offrait asile et subsistance, et qui s'islamisaient.

Mais pas avant l'an 6. Si l'on en croit les sources, il se serait auparavant, et au cours de cette année en particulier, livré à de nombreuses razzias, directement ou indirectement. Les *Maghāzī* de Wāqidī abondent sur le sujet, alors que la *Sīra* demeure plus discrète. Ces razzias auraient commencé dès l'an 3, soit entre Badr et Uḥud, et de même en l'an 4, mais elles connurent leur apogée en l'an 6<sup>8</sup>, quand les musulmans soufflèrent quelque peu, après le Fossé. Il est significatif que le *Qur'ān* n'en parle guère et n'en cite nommément aucune, tout comme il est frappant qu'il ne parle que par une vague allusion de la conquête de Khaybar, en l'an 7. Il ne parle aussi que par une allusion purement religieuse de la soumission de La Mecque<sup>9</sup>. Au sujet des razzias contre les nomades, on relève une vague indication sur le cas où les hommes sont en situation de *ghazw* (III, 156) : *kānū ghuzzan*, que Jacques Berque traduit par « en expédition ». En l'occurrence, il ne s'agit pas ici des musulmans, mais des dires des infidèles, et d'un phénomène général. Dans la sourate des *Munāfiqūn* (LXIII, 8), les Hypocrites disent encore : « Si nous revenons à Médine, les plus forts expulseront les plus faibles » : phrase attribuée à Ibn Ubayy par les sources lors de l'expédition d'Al-Muraysī', incursion faite contre les B. al-Muṣṭalaq. Allusion claire, ici, à une action quelconque hors de Médine, témoignage de l'existence de telles expéditions et sûrement, en l'occurrence, contre des Bédouins. En fait, chose frappante, le *Qur'ān* ne cite qu'une seule bataille contre une grande tribu nomade du Ḥijāz, celle des Hawāzin. C'est juste après la prise

de La Mecque (an 8), et c'est, de fait, la seule bataille que Muḥammad ait livré à une grosse tribu bédouine.

Ses démêlés avec un autre groupe tribal important, les Ghaṭafān, avec à leur tête un chef remuant, ne furent que des démêlés. Pas de bataille frontale, en tout cas. Les Ghaṭafān, constitués de plusieurs sous-ensembles – les Fazāra en particulier, les Murra et les Ashja', ces derniers les moins nombreux –, étaient une fédération davantage qu'une tribu centralisée et intégrée. Ils nomadisaient à environ cent à deux cents kilomètres au nord-est de Médine, à cheval sur le Ḥijāz et la bordure ouest du Najd, non loin de Khaybar, la cité juive avec laquelle ils avaient d'étroits rapports. Ils avaient été les seuls, avec peut-être une partie de Sulaym, à se joindre à Quraysh lors du siège du Fossé. Ils regardaient toujours avec convoitise les oasis productrices de dattes. Les Juifs de Khaybar leur offraient une partie de leur récolte en échange de leur protection, et pour les tenir à distance. Mais Médine était hors de leur portée, ils ne pouvaient que se contenter de coups de main, quand c'était possible, et ça l'était rarement. Au temps du Prophète, déçus par l'échec du Khandaq où ils étaient venus uniquement pour piller, ils lancèrent quelques razzias contre le troupeau de Muḥammad, dans les environs de la ville, mais furent poursuivis et certains d'entre eux rattrapés et tués (an 6). Leur chef, 'Uyayna b. Ḥiṣn, souvent cité dans les *Sīras*, était considéré comme un personnage turbulent, hostile à l'islam. On le retrouvera dans les guerres de la *ridda*. Mais il était impuissant devant la force du Prophète, notamment lors de l'attaque de Khaybar (an 7) qu'il était censé protéger et où il demeura en retrait<sup>10</sup>.

En réalité, les *Maghāzī* de Wāqidi nous parlent surtout d'expéditions soit du Prophète, soit de ses lieutenants contre de petites entités tribales du Ḥijāz, ou même de fragments de tribus, par exemple les Muṣṭalaq qui n'étaient qu'un clan de Khuzā'a, ou contre les Liḥyān (de Hudhayl), tous installés entre La Mecque et Médine. Expéditions nombreuses<sup>11</sup> qui sont devenues pratiquement mensuelles en l'an 6. Peu de combats frontaux à l'exception des Muṣṭalaq, selon les sources.

Le schéma est répétitif, il est toujours le même : Muḥammad envoie un détachement, il leur enjoint de marcher de nuit et de se cacher le jour. Quand ils apparaissent dans l'endroit visé, le terrain de pâture du groupe, toujours vaste, ou bien les Bédouins se réfugient dans leurs montagnes, ou bien ils s'avèrent dispersés et n'arrivent pas à rassembler leurs hommes, ou bien les musulmans ne trouvent que le troupeau qu'ils razzient tranquillement et sans combat. C'est

même apparemment cela leur but. Il y a toujours un effet de surprise, et toujours des troupeaux à prendre. Or, d'après ces mêmes sources, ils sont immenses : des centaines de chameaux, des milliers de têtes de petit bétail. Et aucune poursuite de la part des groupes razziés.

Tout cela laisse à réfléchir à l'historien, et lui pose problème. D'abord, il n'est pas possible d'admettre tout ce qu'en dit Wāqidī dans son livre précisément dévolu aux *maghāzī*, où il donne l'impression de vouloir les inventorier toutes. Le plus souvent, la chaîne des transmetteurs est faite de noms inconnus, et le récit bourré d'anecdotes peu fiables. Quelquefois, elles sont là pour établir la mise en place par le Prophète d'un rituel spécifique, comme la prière de la peur (*ṣalāt al-khawf*) lors de l'expédition de Dhāt al-Riqā', en quoi il est rejoint par Ibn Ishāq. À d'autres moments, il fait mettre à la tête des expéditions Abū Bakr ou 'Umar<sup>12</sup> comme pour leur offrir leur part dans la contribution aux combats. Toutefois, dans la majorité des cas, ce sont toujours les mêmes qui en prennent la tête, en particulier Zayd b. Ḥāritha, ou bien des *Anṣār* connus mais sans être de premier plan, sans doute des fidèles et des féaux du Prophète. Le nombre des combattants dans les *sarāyā* est généralement restreint : vingt à trente hommes en moyenne, sauf cas exceptionnel. Mais que ce soit d'après Ibn Ishāq, plus sobre, ou d'après Wāqidī, quels étaient le but et le sens de ces expéditions, si toutefois on les considère comme crédibles ? Elles apparaissent souvent comme des razzias à la bédouine, sur le modèle de celles de la Jāhiliyya, mais, cette fois, ordonnées par un pouvoir rationnel, religieux de surcroît, qui paradoxalement condamne la majeure partie des coutumes de cette même Jāhiliyya, surtout ses pratiques violentes ou injustes.

Quraysh, disait Jāhiz<sup>13</sup>, avait abandonné la pratique des razzias, sauf, dit pour sa part Balādhurī<sup>14</sup>, les Quraysh al-Zawāhir, à demi sauvages, non intégrés à la vie commerciale. Il en allait de même des Médinois dont les besoins en produits animaux étaient satisfaits par les échanges avec les tribus nomades, Sulaym en particulier. Ces besoins existaient pour l'irrigation, par exemple, où l'on employait des chameaux<sup>15</sup> qui étaient en outre nécessaires comme animaux de monture pour le trafic et la guerre, et naturellement, mais en moindre proportion, pour l'alimentation, le lait, la viande. Il est frappant que les membres de l'aristocratie n'aient pas voulu participer à l'expédition de Badr, qui était au départ une opération de razzia ; et encore plus frappant qu'ils n'aient pas participé plus tard aux *sarāyā*, sauf peut-être les *maghāzī* aux côtés du Prophète

lui-même, plus rares<sup>16</sup>. Ce n'était pas dans leurs mœurs, et ils n'en éprouvaient pas le besoin, économiquement parlant.

Ainsi, autant il est difficile à l'historien de biffer d'un trait l'existence et la grande récurrence de ces expéditions, la manière brutale dont le pillage est exercé contre les pauvres clans bédouins, autant il y a des raisons de ne pas croire tout à fait à la manière dont elles sont racontées par les sources, lesquelles, d'ailleurs, en rapportent les faits bruts, sans aucune tentative d'explication.

Quand il y en a – par exemple telle petite tribu rassemblant ses guerriers pour une attaque contre Médine –, ce n'est pas crédible, ou c'est un simple prétexte : c'est le cas des Muṣṭalaq où même Wāqidī ajoute au récit classique une petite tradition évoquant une attaque pure et simple de la part du Prophète, que lui-même rejette mais que je considère comme la plus plausible<sup>17</sup>. Alors, comment expliquer, même si on amenuise le nombre et la portée de ces expéditions éclair, la position de Muḥammad ? Car il est clair que, chez lui, il ne s'agit pas d'un habitus, n'étant pas un homme issu de la bédouinité et ne vivant pas, même à Médine, au milieu d'elle. C'est un choix rationnel. Ibn Ishāq dit que le Prophète, à son arrivée à Yathrib, a déclaré la guerre à tous les polythéistes ! Peut-être était-ce son intention, or le passage à l'acte n'a débuté qu'en l'an 2, et seulement vis-à-vis de Quraysh. Mais, sitôt après Badr, il s'est attaqué aux Bédouins du Ḥijāz, puis, plus tard, comme pour les Juifs, entre deux batailles contre La Mecque, quand l'esprit guerrier était encore effervescent chez ses hommes, puisque le Prophète ne disposait pas alors d'une armée permanente. Ce qui avait l'air de coups de main réussis procédait d'une volonté d'intimider les nomades, de leur montrer qu'une force nouvelle était apparue, de balayer l'espace du Ḥijāz et de maintenir la pression. Le reste n'est que secondaire : distribuer du butin, assurer aux émigrés et aux pauvres de Médine, parmi ses fervents adeptes, leurs besoins alimentaires, renforcer aussi et surtout leurs capacités militaires.

À partir de l'an 6, quand des Bédouins ont commencé à affluer à Médine en tant que nouveaux émigrés, il s'est trouvé parmi eux des pauvres et des familles qu'il a hébergés dans l'espace de la Mosquée, appelés *ahlal-ṣuffa*<sup>18</sup>, et qu'il fallait nourrir. C'étaient les « nourris » du Prophète ; il y en avait d'autres parmi les Médinois et les Qurayshites. Mais, apparemment, il avait encore besoin de l'aide des riches médinois pour les entretenir : « Ne dépensez pas pour ceux qui sont auprès de l'Envoyé de Dieu », fait dire le *Qur'ān*<sup>19</sup> au chef des Hypocrites, lors de l'expédition des B. al-Muṣṭalaq, qu'il faut donc dater de l'an 4 ou 5, et non de l'an 6<sup>20</sup>, parce qu'en l'an 6, en raison des

confiscations des biens des Juifs, le Prophète avait de quoi nourrir ses hommes, ceux qu'il entretenait.

Autre élément important : le butin amassé lors des *ghazawāt* ne devait pas être, loin de là, aussi important que le disent nos sources. Pour l'essentiel, les animaux raziés allaient servir aux besoins militaires actuels et futurs. De sorte que le trésor du Prophète s'était constitué à partir des biens juifs de Médine jusqu'en l'an 5 inclus, et, à partir de l'an 7, de ceux de l'oasis de Khaybar. Mais il y a toujours un délai entre la captation des biens et leur usage distributif. Et le fait même, voire la promesse de la chose, suscitait tout de suite les convoitises, allumait les désirs. Le *Qur'ān* lui-même, dès les débuts de l'an 7, a fait miroiter pour les nomades « la promesse de Dieu d'un nombreux butin » (XLVIII, 15). C'était cela, pour eux, l'élément attrayant, joint à des menaces et à des diatribes : acte politique pur.

Mais, en attendant Khaybar et, un an plus tard, la prise de La Mecque, dès l'an 6 les Bédouins ont commencé à affluer à Médine. Pas encore très nombreux, mais le fait est éloquent et d'une importance majeure. Des éléments de Aslam, détachement des Khuzā'a, sont venus s'installer et vont participer à l'expédition de la 'umra de Ḥudaybiya à la fin de l'an 6<sup>21</sup>. Il est dit aussi que, la même année, une grande disette s'est produite chez les Tha'laba, et qu'eux aussi ont trouvé refuge auprès du Prophète. Le Ghifār et surtout les Ashja' ont participé à l'expédition de Khaybar. Les Ashja' en particulier représentaient, dit Wāqidī<sup>22</sup>, le huitième des *muhājirīn*-émigrés, et ont reçu leur quote-part de la distribution des biens de Khaybar. Toutes ces tribus étaient de petites tribus ḥijaziennes, mais elles vont former un nouveau noyau de fidèles après les Émigrés qurayshites et les *Anṣār*.

Deux points à ce sujet sont frappants : tout groupe qui s'islamise doit alors effectuer son émigration auprès de l'Envoyé de Dieu, sortir de l'univers de la *bādiya* pour entrer dans celui de la ville. Toutefois, la notion de *hijra*, à l'époque, avait surtout une valeur spirituelle éminente, et n'était pas seulement affaire de résidence. C'est qu'on émigre vers Dieu et Son prophète en abandonnant tout, à l'heure où l'islam n'est pas encore bien affermi. Second point : il apparaît que ces tribus ou fragments de tribus – Aslam, Ghifār, Ashja' – ne furent pas attaqués par le Prophète lors de ses incursions, ce qui prouve que celles-ci n'avaient pas pour but d'effrayer en vue de convertir. Les nouveaux émigrés sont venus à Médine parce que le Prophète avait finalement gagné dans la guerre, parce que enrichi il pouvait les accueillir, qu'il leur ouvrait toutes

grandes les portes de l'hospitalité, et qu'ils pouvaient et voulaient participer au *Jihād*. L'islam, à leurs yeux, se montrait en outre attirant par ses valeurs : un homme comme Abū Dharr, de Ghifār, en est un exemple fameux, et les Aslamites seront d'une fidélité à toute épreuve au Prophète et à ses plus proches Compagnons, le jour de la *Saqīfa*. Ils acquerront tous, au temps des premiers califes, le titre de *muhājirīn*, presque à l'égal de ceux de la première heure, et ce sera encore plus net sous les premiers Omayyades. Beaucoup furent tués lors de la bataille de la Ḥarra, en 63 H., dont ils se posèrent comme les chefs, aux côtés et au-dessous des *Anṣār*<sup>23</sup>.

Jouxtant ce premier noyau, il y aura, peut-être dès l'an 7 et sûrement dès l'an 8, les deux tribus de Muzayna et de Juhayna, voisines de Médine, importantes parce que nombreuses. Dès les débuts, des individus participèrent aux batailles prophétiques en raison de leur voisinage ancien avec les *Anṣār*, de leurs relations d'alliance ou de clientèle<sup>24</sup>, cela depuis la Jāhiliyya. Mais le groupe tribal ne se convertit pas, ni même des fractions des deux tribus. En l'an 6, le Prophète les contacta pour qu'ils participent en masse au pèlerinage de Ḥudaybiya et qu'ils viennent renforcer son armée en route vers La Mecque. À cela ils étaient virtuellement acquis, mais ils ne vinrent pas, ni ceux de Muzayna ni surtout ceux de Juhayna<sup>25</sup>. « Les *A'rāb* (nomades) qui se sont absentés diront : nous étions occupés par les soins de nos biens et de nos familles », remarque le *Qur'ān* (XLIII, 11) après Ḥudaybiya. Il ne leur trouve aucune excuse, et les exclut de la future campagne de Khaybar et du butin à venir. Sans doute déjà leurs principaux chefs se sont-ils convertis, ou ont-ils accepté l'alliance avec le Prophète. Cela est déjà acquis et, en l'an 8, ils participeront en force à la prise de La Mecque. Et, depuis lors, ils formeront le quatrième cercle de croyants autour du centre muḥammadien : *muhājirīn* qurayshite, *anṣār*, petites tribus d'entre La Mecque et Médine, celles dont j'ai parlé, les deux grosses tribus de Muzayna et de Juhayna, qui viendront s'installer à Médine. Certes, les tribus n'émigreront pas tout entières avec armes et bagages, mais sûrement certaines parties d'entre elles, et ce dès avant la mort du Prophète : ce sont des tribus ḥijāziennes, parce que le Ḥijāz était le centre de la Prédication, des guerres prophétiques, des *maghāzī*, le territoire par excellence de l'islam et le point focal du pouvoir de l'Envoyé de Dieu, lentement et âprement constitué.

Ces tribus, Ibn Shabba en situe la résidence à l'ouest de l'aire médinoise, précisant l'emplacement de chacune d'elles<sup>26</sup>. Mais celles qu'il cite sont de tous bords, et il va de soi qu'en dehors du noyau constitutif de l'islam déjà évoqué il

s'agit d'installations tardives, celles d'après le succès définitif de l'islam, sous les premiers califes, quand Médine est devenue capitale d'un empire. Mais l'entrée dans le jeu du Prophète du monde bédouin, timidement dès l'an 6, un peu plus nettement en l'an 7, va ouvrir la voie à la conquête de La Mecque et, plus tard, à la conversion voulue ou forcée de tout le Ḥijāz. Après une période militaire d'intimidation vis-à-vis des nomades vint le temps de l'ouverture, dès l'an 6, le Prophète pouvant se prévaloir d'avoir tenu tête à Quraysh. Mais le succès était encore ténu, tout relatif, sa position financière meilleure mais non suffisante. Après Ḥudaybiya et Khaybar, la montée en puissance s'accéléra. Mais, au moment même de Ḥudaybiya, les choses n'étaient pas encore claires et le Prophète dut prendre des risques. Il fallait néanmoins passer à l'action, cette fois dans le sens Médine-La Mecque. Ce fut une laborieuse réussite, mais un tournant majeur et, cette fois, un acte grandiose d'ouverture : le *Fatḥ* dont parle le *Qur'ān*. Ouverture des horizons du possible et, au sens coranique, ouverture de la grâce de Dieu envers Son Envoyé.

1- Ghazwat Ḥamrā al-Asad : Wāqidi, I, p. 334.

2- *Qur'ān*, IX, 25.

3- Et non pas trois mille, comme le proclament les sources, suivies par M. Watt : *Mahomet à Médine*, p. 52. Mais il est impossible d'avoir une certitude à ce sujet.

4- Wāqidi, II, pp. 534-570. Il décompte trois *ghazawāt* et douze *sarāyā*.

5- M. J. Kister, *Studies on Jāhiliyya and Early Islam*. Réponse d'un groupe d'Arabes à un prince du Yémen qui leur demandait de se convertir au christianisme : « *Naḥnu, abayta al-la 'n, alā dīni qawminā* », à quoi le roi répondit : « *Kullu qawmin wa dīnah* », soit : Chaque peuple (tribu) a sa propre religion.

6- Ibn Sa'd, I, p. 216. Cette idée ne se trouve pas dans Ibn Ishāq, ni chez Ibn Hishām, ni dans Ṭabarī.

7- *Qur'an*, XXII, 78 : « La religion de votre père Abraham. C'est lui qui jadis vous a nommés les *muslimīn* » – verset capital pour la compréhension de la généalogie de l'*islām* à la fois comme religion et comme dénomination.

8- *Maghāzī*, II, pp. 531-570. Voir plus haut.

9- *Qur'ān*, CX : *naṣr Allāh wa-l-Fatḥ* : le secours (ou la victoire) de Dieu et l'ouverture. Nul doute qu'il s'agisse de la prise de La Mecque.

10- Wāqidi, II, pp. 650-651.

11- *Id.*, II, pp. 531-571.

12- Wāqidi, II, p. 722. Mais ces expéditions sont douteuses.

13- Jāhiz, *Kitāb al-Buldān*, éd. Ṣāliḥ al-'Alī.

14- Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, 5<sup>e</sup> partie, éd. Iḥsān 'Abbās, p. 576.

15- Ibn Shabba, *op. cit.*, t. 1, pp. 171-173.

16- Wāqidi décompte vingt-sept *ghazwas* commandées par le Prophète lui-même : I, p. 27. Mais juste trois contre les Bédouins.

17- Wāqidi, I, p. 407.

18- Ibn Sa'd, III, p. 514.

19- LXIII, 7.

[20](#)- Wāqidī tient pour l'an 5, *op. cit.*, I, pp. 404 sq., contrairement à Ibn Ishāq.

[21](#)- Wāqidī, II, pp. 572, 574.

[22](#)- Wāqidī, II, p. 681. Important était aussi le nombre des Aslam et des Ghifār : *id.*, p. 690. De même, il considère que les Bédouins présents ont eu leur part du butin.

[23](#)- Balādhurī, *Ansāb*, IV B, éd. Schlössinger, p. 35, où l'on voit que Ma'qil b. Sinān de Ashja' était à la tête des *muhājirīn*.

[24](#)- À Badr, par exemple, mais ce sont des clients (*ḥulafā'*) installés à Médine. Bien avant, à Bu'āth, des Muzayna étaient néanmoins présents lors de la bataille.

[25](#)- Wāqidī, II, p. 574. Ce sont les attardés, les absents (*al-mukhallāfūn*) fustigés par le *Qur'ān*.

[26](#)- Ibn Shabba, *op. cit.*, I, pp. 260-267.

## Chapitre X

### Ḥudaybiya : compromis religieux et ouverture politique

Le *Fath* dont parle à deux reprises le *Qur'ān* (XLVIII, 1 ; CX, 1) pour l'épisode de Ḥudaybiya (fin an 6) et lors de la pénétration victorieuse et pacifique dans La Mecque (fin an 8), deux ans plus tard, mais surtout pour ce qui est du premier cas, est un élément capital dans l'itinéraire de l'islam muḥammadien. « Nous avons ouvert pour toi une ouverture éclatante et grandiose », dit le *Qur'ān*. Ouverture spirituelle avant tout pour le Prophète dont Dieu va effacer les péchés et sur qui il va parachever Sa grâce (2). Ouverture aussi de la porte, verrouillée jusqu'alors, devant la religion de Dieu. Tel fut représenté l'épisode de Ḥudaybiya dans le *Qur'ān*. Les *sīras* ont suivi, faisant état d'une admirable imagination historique à partir du Texte sacré, mais aussi précédant l'avenir, projetant l'avenir dans le passé, tissant les événements après l'épisode lui-même, mais atteignant par là même la vérité historique, non dans le détail, mais dans son essence.

Que s'est-il donc passé ? En l'an 6, le Prophète a une vision, un songe envoyé par Dieu, attesté par le *Qur'ān* (XLVIII, 27) : « Dieu s'est montré véridique envers Son Envoyé en sa vision de vérité. Vous entrerez bien dans l'Oratoire consacré, si Dieu le veut, en toute quiétude, les cheveux rasés ou écourtés, sans peur. Il sait ce que vous ne savez pas. Entre-temps, Il a décrété pour vous une ouverture prochaine. » Il s'agit ici du résultat de l'accord avec Quraysh pour l'an 7, mais la vision a eu lieu avant. Elle a été confirmée, moyennant un certain délai. Une vision est un ordre divin, et le *Qur'ān* ne connaît que du divin, il ne vise que le triomphe de la religion. Ce sont nous, les historiens, ceux du passé comme ceux d'aujourd'hui, qui analysons rationnellement les choses et les rapportons à l'ordre du politique, tout en sachant que ce politique n'est pas un politique pur, visant le succès en ce monde ou le pouvoir sur les hommes, mais la conversion de ces mêmes hommes à la religion vraie. C'est pourquoi nous pouvons parler dans notre langage de compromis religieux et d'ouverture politique vers la paix. Sans doute l'homme Muḥammad pensait-il lui-même ainsi, mais non pas le Prophète Muḥammad quand il reçoit l'influx divin et le

profère. La *Sīra* fait d'ailleurs bien la distinction entre les deux personnages<sup>1</sup>.

Le terme de « compromis » religieux, je l'ai emprunté à Max Weber<sup>2</sup>. Ici il s'agit de la reconnaissance dans les faits et les actes, par le Prophète, de la validité de la *'umra*, le pèlerinage mineur à la Ka'ba, la Maison de Dieu, *avec le rituel consacré par la tradition païenne*. Non pas tout le rituel, mais sa majeure partie, du moins pour ce qui est des formes. Pour ce qui est du sens à donner au *ḥajj* mecquois, de l'essence et des intentions, seul l'islam prévaut. D'où les prescriptions nouvelles apportées par le *Qur'ān* en l'an 6 à l'intention des croyants qui vont accompagner le Prophète, puisqu'il a décidé – ou Dieu a décidé pour lui – qu'il aille à La Mecque accomplir ce devoir de piété, juste un an après le Fossé, et sans avoir à demander l'autorisation des habitants du lieu, Quraysh, jusque-là son ennemie et qui, plus que jamais, se considérait comme telle. Aller donc au-devant de ses ennemis, un rameau d'olivier à la main, et pour accomplir la gestuelle de la *'umra*, mais dans un esprit nouveau.

Le *Qur'ān* consacre plusieurs versets à cette *'umra* projetée dans la sourate du Pèlerinage (XXII, 26-37), clarifiant et sanctifiant le rituel islamique. Il le fait remonter à Abraham, puis en précise les différentes composantes et la signification : le pèlerinage est voué à Dieu seul, dont il faut rappeler le nom, il Lui est dédié. Le rituel est défini par le *ṭawāf*, le circuit autour de la Maison, puis par le sacrifice. L'élimination de toute référence au paganisme est nette et péremptoire : « Évitez la souillure des idoles et la parole d'imposture » (30), puis le Texte ajoute : « ... en croyants entièrement dévolus à Dieu, sans rien lui associer » (31). Tel est le rituel de Dieu qu'il faut magnifier, respecter, car il provient de la « piété des cœurs ». L'accent mis sur le monothéisme se fait pressant (34, 35) tout au long de ce passage, afin sans doute d'éviter tout amalgame avec le culte païen : c'est là la nouvelle signification promue pour le pèlerinage. Il est adressé à Dieu seul dont on rappelle le nom, qu'on prie et vers qui se dirigent les cœurs. Toutefois, les ingrédients de l'ancien paganisme sont toujours là : sacralité de la Ka'ba, *ṭawāf* et surtout sacrifice après le circuit, rasage de la tête à la fin du rituel, indiqué ailleurs (XLVIII, 27). Du sacrifice le passage du Texte parle beaucoup, mais, là aussi, en en infléchissant fortement le sens. Les bêtes du sacrifice, c'est Dieu qui, en les créant, en a fait don aux hommes, il faut L'en louer. Leur viande ne va pas au Seigneur, mais il faut en manger et surtout en donner au pauvre et au quémendeur. C'est un acte de charité et un acte de piété envers Dieu : « Ne parviendront à Dieu ni leur viande ni leur sang. Ce qui parvient à Dieu, c'est votre piété » (XXII, 37). L'éloignement du paganisme est ici on ne peut plus net.

Le sens du pèlerinage à la Ka'ba a changé du tout au tout. La Ka'ba même est la Maison de Dieu élevée par Abraham, tellement magnifiée dès l'an 2 et si importante pour se démarquer des Juifs et des Chrétiens. Désormais, il s'agit de se démarquer des polythéistes, mais en accomplissant à peu près les mêmes rites. Opération admirablement réussie dans ce passage coranique : ce n'est pas le geste qui compte, mais à qui il va ; ce qui compte, c'est l'intériorité du cœur, non l'apparence des choses. J'ai parlé de compromis religieux, mais d'un compromis limité à l'extériorité du rite, par quoi le Prophète conjoint l'arabisme ancestral et l'islam au Dieu unique dont le culte s'enracine dans Abraham et Ismaël. C'était là un tour de force.

Pour ce qui est des apparences, il fallait montrer aux Qurayshites et aux tribus païennes autour de La Mecque que le Prophète et ses compagnons venaient honorer la Maison sacrée, avec les bêtes prêtes au sacrifice, selon le rituel traditionnel : enguirlandées. Ici, c'est la *Sīra* qui nous sert de fil conducteur. Les tribus païennes, très attachées au culte mecquois, comme les B. Bakr b. 'Abd Manāt et les Aḥābīsh, sont impressionnées. Elles ne voient pas pourquoi on empêcherait Muḥammad de pénétrer dans la ville, puisqu'il vient pour « honorer et vénérer » la Maison de Dieu – ou du Dieu selon leurs vues –, qu'il vient pour sacrifier<sup>3</sup>. Or les Qurayshites s'y opposent : Muḥammad est toujours l'ennemi. Il veut leur forcer la main ; les Arabes parleront à ce sujet d'une défaillance ou d'une reddition qurayshite.

Ils se préparent au combat, ce qui oblige Muḥammad à emprunter des chemins détournés, difficilement accessibles, et à camper à Ḥudaybiya. Là, des pourparlers commencent. Quraysh envoie des alliés comme intermédiaires : un homme de Khuzā'a et un Thaqafite important. Ce que propose le Prophète, en dehors de l'aspect religieux, est l'idée suivante : Quraysh a été épuisée par ces guerres successives, le commerce s'est enrayé, il vient proposer une trêve<sup>4</sup>. Après de laborieuses négociations, la trêve est conclue. Pas d'action hostile de la part du Prophète ni de Quraysh, les convertis mecquois qui viennent à faire l'hégire seront renvoyés chez eux, mais pas l'inverse : les musulmans ne pourront faire leur pèlerinage cette année-là, mais, l'année d'après, ils ne devront pas dépasser trois jours de séjour à l'intérieur de La Mecque, et devront venir dans la tenue du pèlerin, l'épée au fourreau<sup>5</sup>.

Selon la *Sīra*, les compagnons de Muḥammad en furent tout à fait mécontents. C'est plausible, et le *Qur'ān* en témoigne indirectement<sup>6</sup>. D'où le recours à une *bay'a* solennelle<sup>7</sup>, acte d'allégeance envers le Prophète et, par-delà, envers Dieu.

C'est que les musulmans considéraient cet accord comme une reculade : non seulement on leur refuse l'accès à la Ka'ba, comme c'était le cas auparavant, mais il y a obligation de renvoyer les nouveaux convertis. C'est un traité inégal, humiliant même, selon leurs vues, et cela est vrai.

Sauf qu'aux yeux du Prophète il dégage les voies de l'avenir de manière extraordinaire. C'est là qu'on perçoit le génie politique et diplomatique du Prophète. Il faut savoir ravalier son orgueil, faire des concessions momentanées, voir loin. Que Quraysh ait accepté de signer une trêve avec lui était un acte de reconnaissance formidable : tout le Ḥijāz va en retentir. Le reste n'est que détails.

Après Ḥudaybiya, disent les sources, il est entré en islam plus de monde qu'il n'en était entré durant toutes les années précédentes<sup>8</sup>. Le *Qur'ān* aussi parle de *Fath*, on l'a vu, mais la grande masse des musulmans se sent frustrée et humiliée dans sa religion, dans la croyance qu'elle est dans le vrai et que des polythéistes l'ont fait plier. Là où les musulmans pensent en termes de croyance, le Prophète a pensé en termes politiques, reniant presque momentanément l'ardeur religieuse du Texte coranique. Davantage qu'un compromis religieux, l'affaire de Ḥudaybiya a débouché sur un compromis politique. Sur le plan religieux, seul le sacrifice a été retenu dans le rituel, et c'est ce qui a impressionné les païens parmi les Bédouins, mais, sur le plan politique, la trêve a grandement bénéficié au Prophète. Il a pu désarmer pour quelque temps Quraysh qui, elle aussi, avait besoin de paix pour préserver son commerce et qui était saignée à blanc par ses multiples et si coûteuses expéditions.

Deux ans – et non pas dix – de paix vont permettre à Muḥammad d'accroître sa puissance, ce qu'il fera par l'expédition de Khaybar. La domination de l'ensemble du Ḥijāz est et restera son but jusqu'à sa mort. Domination qui a pour objectif ultime d'étendre la religion et de lui assurer une base territoriale là où l'islam lui-même est né, là où est le cœur du paganisme, là où se trouve la puissance juive, entre Taymā' et Médine.

<sup>1</sup>- *Sīra*, pp. 436 sq., Wāqidi, I, p. 53.

<sup>2</sup>- Max Weber, *op. cit.*, p. 176.

<sup>3</sup>- *Sīra*, p. 743.

<sup>4</sup>- *Sīra*, pp. 742-745. Le récit de Wāqidi sur Ḥudaybiya est plus long et plus romancé : II, pp. 570-576.

<sup>5</sup>- *Ibid.*, p. 747. Pour Ibn Ishāq, la trêve est de dix ans. Mais, en l'an 8, il dit bien que Abū Sufyān est venu à Médine pour renouveler la trêve, ce qui voudrait dire qu'elle n'a été conclue que pour deux ans, *ibid.*, p. 806. Deux ans est plus probable que dix, qui est une très longue période, mais deux ans, c'est aussi trop court. Si c'est le cas, le Prophète n'aurait pas eu tellement besoin de chercher un prétexte pour rompre la trêve ; il en a néanmoins besoin pour attaquer La Mecque.

6- Dans la sourate *Al-Fath* (XLVIII).

7- La fameuse *bay'a* sous l'arbre, ou aussi *bay'at al-riḍwān*, à la fois pour ressouder le corps des croyants et pour se préparer à une bataille contre Quraysh. Dans ce dernier cas, l'allégeance aurait eu lieu avant l'accord, en un moment de tension dramatique. C'est ce que disent les sources.

8- *Sīra*, p. 751.

## Chapitre XI

### Khaybar : destruction de la puissance juive au Ḥijāz

Ḥudaybiya fut un semi-échec et une semi-réussite. Les musulmans qui ont accompagné Muḥammad ont retenu l'échec pour des raisons religieuses. Eux sont les vrais croyants ; les autres, d'impurs polythéistes qui, au surplus, les ont empêchés d'accomplir leurs rites alors qu'ils ont le droit et la vérité pour eux. Pis encore : ceux-ci ont imposé au Prophète de renvoyer dans leurs foyers ceux qui se convertissaient parmi les Qurayshites, et que Quraysh ne renvoie pas les Médinois qui se réfugieraient chez eux. Traité inégal ! Défaitisme ! Ils étaient prêts à se battre pour leur religion. Ils ne pouvaient deviner que le Prophète avait une vision plus aiguë, une vision d'avenir : reconnaissance de la puissance prophétique par Quraysh, nécessité d'assurer ses arrières dans le sud du Ḥijāz pour pouvoir s'attaquer au Nord<sup>1</sup>.

Par ailleurs, un combat aux abords de La Mecque aurait été chose risquée : d'où la grande peur qui a assailli l'armée à un moment donné. C'est que cette armée ne comptait guère plus de sept cents hommes<sup>2</sup>, vu la défaillance des Bédouins Juhayna et Muzayna qui ne pensaient pas qu'il y aurait du butin à prendre, ni même que Muḥammad rentrerait sain et sauf<sup>3</sup>. Et pourtant non seulement les musulmans ont échappé à un combat inégal, mais Muḥammad a pu arracher l'autorisation d'un pèlerinage pacifique pour l'année d'après. À vrai dire, lui aussi, autant que Quraysh, avait besoin d'une trêve, et que sa ville, Médine, pût souffler un peu après tant d'attaques. Trêve du côté de La Mecque, mais pas en soi. Car l'action guerrière allait immédiatement reprendre contre les Juifs du Ḥijāz, ceux de Khaybar, de Fadak, de Wādī-l-Qurā. Il y avait là-dessous une vision stratégique profonde : détruire la puissance juive au Ḥijāz, autre objectif à côté de la destruction de la puissance païenne, celle de La Mecque, puis de Ṭā'if et des tribus bédouines hostiles. Et maîtriser le Ḥijāz en totalité.

De manière plus immédiate, il fallait offrir du butin, beaucoup de butin aux « tièdes » parmi les Bédouins et même les Médinois. Le *Qur'ān* le promet tout de suite après Ḥudaybiya, mais d'abord à ceux qui l'ont suivi dans cette

entreprise. Vis-à-vis des nomades, dans un premier temps, il se montre dans la même sourate (XLVIII, L'Ouverture) virulent et critique, puis, dans un second temps, il les autorise à participer au combat qui s'annonce : « Les absents [parmi les Bédouins] diront quand vous partirez pour prendre le butin [promis] : Laissez-nous vous suivre. Ils voudraient ainsi changer la Parole de Dieu. Dis : Vous ne nous suivrez pas ainsi. Dieu a déjà parlé. Ils diront alors : C'est parce que vous nous enviez. Non ! C'est qu'ils ne comprennent pas grand-chose » (15). Puis : « Dis aux absents [à Ḥudaybiya] parmi les Bédouins : Vous serez appelés contre un peuple puissamment armé pour le combattre ou qu'il se soumette. Si vous obéissez, Dieu vous donnera belle récompense. Si vous vous dérobez comme déjà vous l'avez fait, il vous infligera un châtement douloureux ». (16). Enfin troisième verset, celui-ci révélé dès avant et à l'adresse des croyants qui l'ont suivi à Ḥudaybiya : « Dieu est satisfait des croyants quand, sous l'arbre, ils te rendaient allégeance. Il sait ce qu'il y a dans leurs cœurs et Il fit descendre sur eux la sérénité de Sa présence et les récompensa d'un succès prochain » (18). « Et d'un gros butin à saisir. Dieu est tout-puissant et sage » (19).

Tout est dit dans ces versets, en ce qui concerne les Bédouins aussi bien qu'en ce qui concerne les croyants médinois. Les premiers sont d'abord rudement critiqués pour leur absentéisme lors de l'expédition de Ḥudaybiya ; de l'expédition à venir – celle de Khaybar sans nul doute – ils sont exclus. On ne leur permet pas de venir pour récolter du butin. Dans un deuxième temps, et comme par l'effet d'un repentir, Dieu les autorise à venir combattre des hommes redoutables au grand courage (ceux de Khaybar), mais sans prendre part au butin. Leur récompense est dévolue à Dieu, pour plus tard dans cette vie ou l'au-delà. Les sources historiographiques et les exégètes disent bien que le Prophète les autorise à l'accompagner, mais pour le *Jihād*, non pour le butin au sens large, le fongible et le permanent. De qui s'agit-il ici ? Des grosses tribus de Juhayna et de Muzayna<sup>4</sup> qui n'ont pas daigné aller au pèlerinage, non de Aslam tout entière, présente à Ḥudaybiya<sup>5</sup>. L'idée exposée par les sources est que le futur butin de Khaybar sera distribué aux gens de Ḥudaybiya exclusivement. En fait, elles se réfèrent aux versets 18 et 19 où la promesse divine est clairement adressée aux croyants frustrés de pèlerinage et qui se sont montrés obéissants en offrant au Prophète leur *bay'a*. C'est à ces croyants, *Anṣār* et *Muhājirīn* pour l'essentiel, que s'adresse la promesse d'un « gros butin » comme récompense divine pour apaiser leurs cœurs. C'est pourquoi les sources disent – Ibn Ishāq et Wāqidī – que l'armée de Khaybar était celle de Ḥudaybiya, à l'exclusion des autres<sup>6</sup>.

C'est logique et c'est une logique inférée du *Qur'ān*, clair sur ce point. Et, pourtant, ces mêmes sources, analysant l'expédition de Khaybar de l'an 7, incluent dans les combattants Ghifār et Ashja', et Wāqidī les inclut dans la distribution des quotes-parts permanentes opérée après la victoire par le Prophète. Les paysans de Khaybar, devenus métayers, durent donner la moitié de leur récolte aux musulmans, et Muḥammad en organisa la répartition. Wāqidī ne parle pas de Muzayna et de Juhayna, mais Ibn Ishāq le fait. Ils étaient là avec la masse des Bédouins, ils ont combattu et ont reçu une des parts du *fay'*. On peut penser qu'ils ont aussi raflé une part du butin dans le feu des combats. Ce qui veut dire que le Prophète a assoupli sa position et qu'à côté du noyau des fidèles parmi les Badw, Aslam, Ghifār et Ashja', des groupes issus de Muzayna et de Juhayna ont pris part à la prise de Khaybar. Voilà qui est important pour l'avenir de la puissance muḥammadienne en train de s'édifier au Ḥijāz. Après Ḥudaybiya, les Bédouins ont commencé à en prendre conscience : ils ne craignaient plus Quraysh et misaient davantage sur Muḥammad. D'ailleurs, après Khaybar, la rumeur courut dans le Ḥijāz que c'était l'ordre de Muḥammad qui allait s'imposer.

Si le problème bédouin est d'importance, et cela se verrait lors de la prise de La Mecque, les *Anṣār* allaient également rejoindre en masse le Prophète pour son expédition, elle aussi risquée. C'est à eux que s'adresse le *Qur'ān*, et d'abord à ceux qui étaient à Ḥudaybiya. Mais la promesse divine eut sans doute des échos à Médine, et son armée grossit jusqu'à atteindre mille six cents hommes, dont probablement seulement deux cents Bédouins. L'hésitation des sources sur le nombre de ses accompagnateurs au pèlerinage – sept cents ou mille quatre cents – est significative d'une évolution. La masse des Médinois, en dehors du noyau des fidèles, était elle aussi sensible à l'appât du butin, et donc l'armée que le Prophète a rassemblée pour Khaybar en l'an 8 : – mille six cents hommes, deux cents chevaux – est la plus forte qu'il lui ait jamais été donné de réunir. Une espèce de dialectique a joué : l'initiative courageuse d'aller sur La Mecque, une fois la trêve conclue, la captation hésitante du soutien bédouin, le fait de viser la prise de Khaybar, la grosse et riche oasis du Ḥijāz, le miroitement du butin, tout cela préside à un renversement de la situation, à un jeu actif en lieu et place de la passivité ordinaire. Jeu actif mais patiemment élaboré. À présent, il fallait obtenir la victoire sur les Juifs de Khaybar. Khaybar est un des principaux chaînons de l'archipel juif au Ḥijāz qui va de Yathrib à Khaybar (150 km), à Fadak, un peu plus au nord, à Wadī-l-Qurā et, à l'extrême nord-ouest, à Taymā', celle-ci limitrophe du Shām. Il y avait une forte présence juive dans cette zone

de l'Arabie, celle où se déroule l'action de Muḥammad. Mais il y en avait ailleurs, dans cette même Arabie, au Yémen, où les rois judaïsés de Ḥimyar, tel Dhū Nuwās, avaient pris naguère le pouvoir et persécuté les Chrétiens, mais aussi, dispersés, dans l'Est arabe, à 'Umān et Baḥrayn. Ceux qui intéressaient le Prophète étaient ses voisins du Ḥijāz, là où il était en train d'édifier sa puissance et où il entendait répandre sa religion pas à pas, patiemment.

Après Médine où il y avait eu cohabitation entre Juifs et Arabes, et où il avait anéanti la présence juive, devait venir le tour de la zone de Khaybar, autonome quant à elle, et entièrement juive. Cela en attendant la destruction du paganisme dont le passage obligé était La Mecque, quand en viendrait l'heure. Khaybar était économiquement le *rīf* du Ḥijāz, une oasis vaste et florissante, son centre agricole par excellence. Ainsi en parlent les sources, et ainsi était-elle dans l'imaginaire arabe de ce temps. Richesse, capacité militaire de défense, réseau de relations avec les Juifs d'Arabie de l'Ouest autant qu'avec les païens, rapports commerciaux avec le Yémen et sans doute le Nord syrien : telle était décrite Khaybar, et telle elle était perçue. Elle imposait le respect aux Arabes du Ḥijāz et était réputée pour être imprenable<sup>7</sup>.

Mais qui étaient tous ces Juifs et d'où venaient-ils ? Les sources juives n'en parlent pas : il y a là une véritable lacune. Certains modernes ont pu parler d'Arabes judaïsés ; d'autres, tel Al-'Alī, de Juifs immigrés après l'« exil » du 1<sup>er</sup> siècle. Mais on sait que cet exil est hypothétique, sinon mythique<sup>8</sup>. Vraisemblablement, il s'agit de Juifs venus de Palestine et établis pour le commerce au 4<sup>e</sup> ou 5<sup>e</sup> siècle, et qui ont abandonné le commerce pour l'agriculture, se trouvant dans une zone d'oasis peu ou pas cultivées, et ce de Yathrib à Aylā'. Les circonstances devaient être favorables, car à ce moment de leur installation qui a dû se faire par étapes, le nord du Ḥijāz était un *no man's land*, sans pouvoir d'État pour le régir, et peu peuplé. Les Juifs ont pu y jouir d'une véritable autonomie et d'une économie de subsistance qu'ils ont accrue avec le temps et par un rude travail. Le grand problème était celui de la sécurité par rapport aux hordes de nomades. D'où la construction de forts et de fortins aussi bien à Yathrib qu'à Khaybar. Une certaine entente s'est aussi instaurée avec les Bédouins du voisinage, comme il s'en est toujours établi entre sédentaires et nomades : protection contre les déprédations d'autres nomades et contre leurs propres pulsions pillardes en échange d'une part régulière de la récolte.

En l'occurrence, au temps du Prophète, la tribu protectrice en même temps que dépendante était Ghaṭafān dont le territoire était situé un peu au nord de Khaybar, à cheval sur Najd et Hijaz. C'était en fait, on l'a vu, un conglomérat de trois tribus assez autonomes : Fazāra, la plus puissante, Murra et, enfin, Ashja', celle-ci la plus faible ; nombre de leurs membres se sont islamisés, sont venus s'installer à Médine et ont même participé à la conquête de Khaybar. Muḥammad avait déjà eu maille à partir avec le chef des Fazāra, 'Uyayna b. Ḥiṣn, présent avec tout le groupe Ghaṭafān au siège de Médine en l'an 5, personnage turbulent et plutôt hostile au Prophète.

Khaybar n'était pas une ville, à l'instar de Yathrib, mais un ensemble de terroirs cultivés sur une vaste étendue et parsemés de forts. C'était une communauté gouvernée par une aristocratie de type seigneurial, voire guerrier, qui employait des paysans dont beaucoup étaient des journaliers sans terre. Ils étaient les maîtres des forts, et sans doute parmi les bergers et paysans devait-il y avoir un certain nombre d'Arabes sédentarisés. Il se peut aussi que, dans la masse des Juifs, il y ait eu des Arabes judaïsés de longue date. On ne nous parle pas de rabbins dans les récits ; en revanche, le lien symbiotique avec les Juifs de Médine était très fort, en particulier avec le clan religieux de Naḍīr qui s'était donné une ascendance aaronienne, et qui était pour cela respecté. Aussi, lors de leur expulsion de Médine, leur aristocratie s'est-elle établie à Khaybar et a-t-elle partagé le pouvoir avec l'aristocratie locale. En tout cas, dans la résistance au Prophète les sources citent comme noms des individus des Naḍīr exilés à Khaybar, tels la famille d'Ibn Abī al-Ḥuqayq, comme la fille de Ḥuyay b. Akhṭab, devenue captive de Muḥammad, mais aussi leur chef Sallām b. Mishkam<sup>9</sup>.

Cette zone agricole était traversée de deux oueds qui, gonflés en hiver, servaient à l'irrigation, et sans doute devait-il y avoir des sources et des puits. Les principales cultures étaient les palmiers-dattiers, l'orge et le blé qui, lui, n'existait pas à Médine et était remplacé par l'orge. Si l'on en croit les chiffres des redevances en nature cités par Wāqidī et dues au Prophète et à ses hommes, la production de Khaybar devait être importante<sup>10</sup>. « Auparavant, on n'avait jamais mangé à satiété, faisait-on dire à 'Ā'isha, et après Khaybar on était rassasiés. » Certes, le but principal du Prophète n'était pas d'ordre économique, il était politique et, au-delà, religieux, mais le facteur économique jouait son rôle pour rameuter les Bédouins et renforcer l'allégeance des Médinois, celle des plus

tièdes, en tout cas – et il y en avait. Il fallait que le Prophète devînt une puissance nourricière et pourvoyeuse de butin ; sans cela, la masse des Arabes du Ḥijāz et, plus tard, d’au-delà du Ḥijāz, dans les Arabies, ne se rassemblerait pas autour de sa personne. Il connaissait la psychologie de son peuple et celle des hommes en général.

Pour bâtir cette puissance économique, base de toute puissance militaire, il fallait des victimes, et des victimes à qui arracher une part de leurs richesses. Les Juifs de Khaybar et du Ḥijāz étaient tout désignés. Ils l’étaient encore plus pour des raisons idéologiques et religieuses, on le sait ; or ceux de Khaybar avaient accueilli ses ennemis de Naḍīr qui avaient contribué à ourdir la coalition du Khandaq. Et le *Qur’ān* avait averti qu’il y aurait combat contre des gens « redoutables dans la guerre », mais Dieu avait promis « beaucoup de butin », et le Prophète était donc assuré de la victoire. Les sources aussi ont l’air de le croire, qui décrivent des combats ponctuels devant les fortins, lesquels font quinze morts seulement du côté musulman, davantage du côté Juif. Wāqidī étire son récit au maximum et, de ce fait, il en devient moins obscur. Ibn Ishāq est plus concis, mais imprécis.

Apparemment, la campagne de Khaybar était divisée en trois terroirs : Naṭāt, Shiqq et Katība. Chacun de ces terroirs était parsemé de citadelles, propriétés individuelles des chefs. Elles sont nombreuses et les combats intermittents se livrent lors de la sortie des assiégés. Ce petit monde était émietté, il n’avait pas de résistance unifiée, pas d’organisation militaire véritablement défensive contre une armée structurée comme celle de Muḥammad. C’était une organisation faite pour soutenir les incursions de petites hordes nomades, sans plus, et les chasser à coups de flèches. Ces fortins étaient simplement dissuasifs dans les conditions d’une époque antérieure à Muḥammad, lequel a *introduit dans le Ḥijāz l’art de la guerre*. Son premier successeur l’étendra au niveau de toute l’Arabie, et le deuxième au niveau de tout le Moyen-Orient.

Les forts de Shiqq et Naṭāt sont pris d’assaut. L’aristocratie, peu nombreuse, est tuée ou mise hors de combat. Il est clair que les paysans ne participent pas à la guerre, mais proposent à Muḥammad d’épargner leur sang en échange de la moitié de la récolte. Eux seuls, disent-ils, savent cultiver la terre. Cela arrange parfaitement le Prophète et ses hommes, d’autant qu’il n’y a pas eu combat dans le terroir de Katība qui s’est rendu avec ses fortins. Ce n’est pas exactement du métayage, c’est un partage du produit de la terre – *musāqāt* – offrant un revenu régulier et stable au Prophète et à ses combattants. Mais celui-ci se réserve à lui seul les revenus de Katība, terroir pris sans combat. Restent ceux de Shiqq et

Naṭāt, partagés entre les musulmans. Non pas la terre elle-même, que travaillent les paysans et sur laquelle ils sont installés, mais la moitié de ce qu'elle produit.

D'après Wāqidi<sup>11</sup>, il s'agit d'une quantité considérable : 40 000 *wasāq* ; le *wasāq* est ce que pouvait transporter un chameau, soit 162 kilos. Cela ferait, d'après mes calculs, 5 000 tonnes de dattes, de blé et d'orge affluant annuellement à Médine. Muḥammad divisa non pas la terre, mais ses produits entre ses compagnons en dix-huit parts égales pour chaque centaine de combattants, et quatre parts supplémentaires pour les cavaliers. On a l'impression que ce système de distribution a été plus ou moins suivi dans les conquêtes extérieures : les vaincus restent sur la terre, c'est leur production qui va pour moitié aux vainqueurs, lesquels ne s'installent pas sur les domaines conquis. 'Umar aurait donc suivi cette idée du Prophète. De toute façon, l'idée sous-jacente est la même : maintenir les guerriers musulmans en état de guerre, hors des soucis du travail de la terre, sans appropriation de celle-ci à titre individuel ni par groupes. Plus tard et pour ce qui est de Khaybar, il y a eu appropriation et privatisation sous le même 'Umar, les Juifs ayant été expulsés. C'est qu'après les conquêtes la main-d'œuvre ne manquait plus et l'on en faisait venir du Shām. Petit à petit se sont ainsi constitués à Khaybar des domaines privés, phénomène qui a pris toute son ampleur sous Mu'āwiya. Là-dedans, il y avait à l'évidence l'amour de la terre, la passion de la posséder, non pas la terre lointaine des pays conquis, mais celle du Ḥijāz, dans la patrie des Compagnons.

Quant à la part du Prophète lui-même, qui était importante, elle allait lui constituer un véritable trésor public d'abord fort utile pour s'attirer des allégeances. En second lieu, il allait pouvoir appliquer *son système de solidarité*, si ancré dès le départ dans sa prédication : donner à la parentèle, même la plus lointaine, aux pauvres, aux indigents, aux fils du chemin, et pour la cause de Dieu – le *Jihād*. Avec Khaybar, il est devenu l'homme le plus riche du Ḥijāz et en passe d'être le plus puissant. Et l'on sait que les oasis voisines de Khaybar, telle Fadak, se sont rendues sans combat dans les mêmes conditions que la Katība de leur grande voisine, ce qui augmenta les revenus personnels de Muḥammad. À Wādī-l-Qurā, il y aura quelques combats. Mais, à mon sens, pour Ayla, la plus au nord, dominée par les Chrétiens mais habitée aussi par des Juifs, il a fallu attendre l'expédition de Tabūk, en l'an 9, pour que son chef se soumette et accepte de payer la *jizya* (le tribut), innovation capitale. La conquête de Khaybar fit grand bruit au Ḥijāz et à La Mecque en particulier. On pensait que Muḥammad échouerait et on le souhaitait. Les nomades aussi furent impressionnés, tant était grande la réputation guerrière et économique de ses

habitants. Ceux-ci jouissaient en outre d'un grand prestige en matière de civilisation. Et voilà la puissance juive détruite par Muḥammad.

1- Cela entre dans les vues stratégiques du Prophète afin d'assurer une compensation à ses hommes, et non dans le traité lui-même, 2- Pour les sources, c'est le double, soit mille quatre cents ou même mille six cents hommes.

3- Selon le témoignage du *Qur'ān* : XLVIII, 12.

4- Et des Banū Ka'b : Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, pp. 58 sq.

5- Aslam était présente à Ḥudaybiya. Ghifār était elle aussi présente à Khaybar et reçut une part du butin : *Maghāzī*, II, pp. 690, qui se montre très précis sur les problèmes de distribution.

6- *Maghāzī*, II, p. 684.

7- À mon sens, cette réputation était fortement exagérée.

8- S. Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Paris, 2010, pp. 365 sq. Cf. aussi les travaux de H. Z. Hirschberg et d'Israel Ben Ze'ev (*Les Juifs en Arabie*), cités par Shlomo Sand.

9- Ibn Hishām, p. 763 ; Wāqidī, II, pp. 671-672 ; p. 713.

10- Wāqidī, II, p. 691.

11- Wāqidī, II, p. 691 ; Katība « était le quint du Prophète ». Il rapportait 8 000 *wasāq* de dattes, dont la moitié allait aux Juifs, sans compter l'orge.

## Chapitre XII

### La prise de La Mecque

#### Dans l'attente

La conquête de Khaybar se fit rapidement au début de l'an 7. Pacifique dans l'ensemble, la prise de La Mecque serait accomplie dans les derniers mois de l'an 8. Presque deux ans se sont écoulés entre les deux événements dont le dernier fut capital pour le succès de l'islam.

Depuis le siège de Médine, à la fin de l'an 5, un énorme chemin a été parcouru, on a assisté à un véritable renversement des choses dû à des initiatives prophétiques risquées, mais aussi à une remarquable capacité de prévenir l'événement, d'attendre son mûrissement. À Ḥudaybiya, Muḥammad a su reculer face à l'hostilité de Quraysh. Il a su maîtriser le temps et développer une activité fébrile durant les deux années suivantes : prise de Khaybar et des oasis juives, poursuite des incursions contre les Badw ; surtout, il a su joindre le symbole à l'action. Le symbole était l'entrée pacifique à La Mecque, à la fin de l'an 7, pour accomplir les rites du pèlerinage mineur – la *'umra* – selon les stipulations de l'accord de Ḥudaybiya. Entrer à La Mecque avec ses fidèles, accomplir le circuit autour de la Ka'ba vénérée, la Maison de Dieu, et, dit-on, le va-et-vient entre Ṣafā' et Marwa, surtout accomplir le sacrifice rituel, acte essentiel : c'était là quelque chose d'énorme. C'est que La Mecque, bien que ville sainte pour les païens autant que pour les musulmans, était jusque-là fermée aux croyants<sup>1</sup>. On a vu que Muḥammad a repris le rituel ancestral, mais en a changé tout à fait le sens : la *'umra* était pour le Dieu unique, Allāh, le *Bayt* était celui d'Abraham, et le sacrifice était pour les pauvres, non pour obtenir les bienfaits des faux dieux. Les Qurayshites ne s'y sont pas trompés, qui se réfugièrent en spectateurs sur les monts entourant La Mecque, se soustrayant à leur ville, la prêtant en quelque sorte l'espace de trois jours, la mort dans l'âme. Muḥammad était toujours leur ennemi, celui qui avait tué les Anciens à Badr, qui avait déchiré les liens du sang (*Al-Qāti'*, le surnommaient-ils), le mauvais fils. Prudents, ils exigèrent que ses Compagnons n'y viennent qu'avec « les

armes du voyageur », c'est-à-dire « les lames dans leur fourreau ». De toute façon, La Mecque est le *ḥaram*, l'enclave sacrée, où, pour les païens comme pour le Prophète, le sang ne saurait être versé.

Tous deux campent donc sur un commun terrain de croyances que le Prophète a su utiliser. L'idée de *ḥaram*, de la sacralité de la Maison, était chose enracinée de longue date dans le *Qur'ān*<sup>2</sup> ; ce n'était pas un subterfuge politique. L'abrahamisme était en fait acquis dans toute son ampleur dès l'installation à Médine, sitôt que le Prophète eut posé sa religion comme religion pour les Arabes, autonome par rapport aux Juifs et aux Chrétiens, sans nier pour autant leurs traditions originelles. Dès l'époque mecquoise, le *Qur'ān* insiste sur l'idée qu'il a été révélé en langue arabe, et non pas barbare, donc fait pour les Arabes ou fait pour être compris par les Arabes, alors que les autres Écritures divines ont été transmises en langues barbares, c'est-à-dire étrangères, non compréhensibles par les Arabes.

La *'umra* prophétique de l'an 7 n'est donc un geste politique qu'en surface : se *réconcilier* avec les Qurayshites, adopter quelques formes de l'héritage rituel ancien. Mais, dans son essence, elle est religieuse et islamique, correspondant aux conceptions prophétiques de longue date. Les versets de la sourate *Al-Ḥajj* viennent à point nommé pour justifier et fixer la liturgie. Ce fut là un succès pour Muḥammad, une victoire symbolique, mais on dit qu'il avait avec lui deux mille accompagnateurs, ceux de Médine, massivement présents, et des A'rab-Badw émigrés dans cette ville et dont le flux n'arrêtait pas de croître. J'ai dit victoire symbolique, parce qu'elle n'était pas réelle, les Qurayshites restant toujours hostiles à la personne du Prophète et réfractaires à l'appel de l'islam. Plus que jamais la présence des musulmans autour de la Ka'ba et leur appel à la prière les a psychologiquement indisposés. Ils se sentent humiliés, d'où leur sortie de La Mecque, devenue une Mecque sans Quraysh.

Il fallait donc, pour Muḥammad, attendre encore et se tourner du côté d'une victoire militaire plutôt que psychologique, chercher l'attraction du prestige plutôt qu'un miracle de la foi. De fait, la rumeur enfla d'un succès final de Muḥammad, et les ambitieux commencèrent, à Quraysh même, à lorgner de son côté.

Fait décisif : trois membres importants de cette tribu le rallièrent en l'an 8. Il s'agit de Khālīd b. al-Walīd, de Makhzūm, de 'Amr b. al-'Āṣ, de Sahn, et de 'Uthmān b. Abī Ṭalha, de 'Abd al-Dār. Ce sont des hommes de la nouvelle génération dirigeante de Quraysh, en particulier les deux premiers. Les Anciens

qui s'opposèrent tant au projet de Muḥammad sont morts depuis longtemps, soit de vieillesse, soit à Badr. Khālīd était le fils de Walīd b. al-Mughīra, le vénérable ancien de Quraysh, mort au temps de l'Hégire ; 'Amr était le fils de 'Āṣ b. Wā'il, le chef des Sahm, tous deux de la plus haute aristocratie commerçante ; 'Uthmān b. Abī Talḥa était de très ancienne noblesse, le clan 'Abd al-Dār descendant du fils aîné de Quṣayy et détenant de père en fils les clés de la Ka'ba, mais c'était un lignage en déclin au temps de la Prédication. Khālīd était un valeureux chef militaire qui avait commandé la cavalerie à la bataille de Uḥud, dont l'action avait disloqué les forces musulmanes et failli faire tuer le Prophète. C'était donc lui, avec 'Ikrima b. Abī Jahl, qui était l'artisan de cette victoire de Quraysh. Plus tard, lors des guerres de l'apostasie et des conquêtes, il se montrerait comme le plus talentueux des généraux de l'islam.

Ainsi certaines conjonctures historiques qui viennent bouleverser le cours des choses font-elles éclore des talents virtuels et cachés (cf. Bonaparte et la Révolution). Ce fut aussi le cas de 'Amr b. al-'Āṣ, devenu lui aussi un grand politique. Il va de soi que le Prophète leur ouvrirait grand les bras, d'abord parce que c'était là une brèche notable dans le camp qurayshite, ensuite, pour ce qui est de Khālīd, parce qu'il en reconnaissait les capacités militaires et comptait les utiliser. Un grand homme politique sait faire taire ses rancunes et tourner la page. Un principe qui existait quelque peu auparavant va maintenant jouer à plein : « L'islam efface ce qui s'est fait avant lui. » Et donc une conversion faite devant le Prophète, au su et au vu de tous, permet toujours de lever une condamnation antérieure et de sauver la vie du condamné – celui, par exemple, et il y en aura, dont le sang a été déclaré licite et susceptible d'être répandu par quiconque – celui que le Prophète *Ahdara damahu*. En l'occurrence, ce n'était pas le cas des trois nouveaux convertis à qui Muḥammad allait tout de suite confier des commandements. Khālīd et 'Amr furent des acquisitions de poids pour l'islam, mais 'Uthmān aussi en raison de son rôle symbolique de gardien de la Ka'ba.

Le camp adverse était ainsi fissuré et déjà sapé psychologiquement. En l'an 8 les Bédouins continuèrent également d'affluer à Médine, selon le témoignage de Wāqidī : eux aussi sentaient le vent tourner. Mais il va de soi que le Prophète ne pouvait accueillir des tribus entières et que celles-ci ne pouvaient transporter tout leur bétail et abandonner leur vaste territoire de pacage. Il y eut néanmoins de nombreuses migrations individuelles, et il y a de fortes chances pour que le principe qui prévaudra plus tard, à savoir que les Bédouins convertis ne recevront rien s'ils ne combattent pas avec les musulmans dans leur *Jihād*, ait

déjà été posé en l'an 8, de même que cet autre principe déclaré après la conquête de La Mecque, à savoir qu'on peut être considéré comme *muhājir* (émigré) même si l'on reste dans sa *bādiya* (*hijra badawiyya*), mais ce n'est pas avéré. Ce qui est sûr, en revanche, est qu'à la fin de l'an 8 Aslam, Ghifār, Ashja', Muzayna, Juhayna étaient des tribus islamisées. Sulaym, elle, ne l'était que partiellement, et les sources anciennes ne parlent pas de l'envoi de convertisseurs ni de négociations avec le Prophète, comme le prétendent certains modernes. Ils ont rejoint Muḥammad dans son avancée vers La Mecque à la fin de l'an 8, mais non pas au départ, ce qui suggère leurs hésitations et leur seul appétit de butin.

Un curieux événement est relaté par les sources pour le milieu de l'année 8 (*Jumādā*) : la déconfiture d'une troupe envoyée par Muḥammed vers le nord, vers le Shām, dans la Jordanie actuelle. Cette bataille de Mu'ta laisse l'historien perplexe. On ne peut dénier son existence, ni que ce fut une défaite, mais telle qu'elle est rapportée par les deux sources principales – Ibn Ishāq et Wāqidī – on ne saurait être convaincu de sa vraisemblance. Les musulmans auraient rencontré les tribus guerrières de Quḍā'a et une puissante armée byzantine de cent mille hommes alors que l'empereur Héraclius se serait encore trouvé dans cette zone. Contre eux une armée musulmane de trois mille hommes, la plus forte que le Prophète ait mobilisée. Et ce fut la déroute : les musulmans n'ont dû leur salut qu'à une retraite rationnellement organisée par Khalīd b. al-Walīd. Tous les chefs ont été tués, mais le nombre de morts cités ne dépasse pas les huit. Tout cela est invraisemblable, et d'ailleurs, à cette date (630), Héraclius avait déjà quitté la Palestine, ainsi que son armée. Que retenir ? Que le Prophète a pu envoyer imprudemment une troupe quelconque vers le nord, peut-être pour tester les dispositions des tribus fortement aguerries de Quḍā'a, dont le moral s'était trouvé renforcé par les victoires d'Héraclius, tribus en outre plus ou moins christianisées. Les troupes musulmanes ont franchi les frontières du Ḥijāz et donc pénétré en territoire byzantin, et les auxiliaires arabes de l'empire, de Bahrā', de Wā'il, de Bakr, de Lakhm et de Judhām les ont accrochées. Ce fut une défaite rapide, et il y eut probablement un plus grand nombre de morts que le chiffre indiqué. Les musulmans ont dû se retirer au plus vite. Plus jamais le Prophète ne dépasserait les limites nord du Ḥijāz, et le général de son premier successeur, Khālīd b. Sa'īd b. al-Āṣ, l'Omayyade, subirait lui aussi une première défaite lors de sa pénétration au Shām. C'est que c'était un monde hautement organisé sur le plan militaire, tout à fait différent du Ḥijāz, nettement plus faible. Mais Mu'ta ne fut qu'une parenthèse : elle n'affecta en rien les

projets et objectifs de Muḥammad – d’abord et avant tout La Mecque.

### **Préliminaires à la prise de La Mecque (Ramaḍān, an 8/630)**

En cet an 8, Muḥammad avait fortement renforcé son potentiel guerrier en dépit de l’affaire de Mu’ta qui reste, on l’a dit, problématique. En moins de trois ans, après le Fossé, il y a eu un étonnant retournement de situation, ce grâce à des décisions politiques judicieusement mûries. Il tend la main à Quraysh et cet acte lui réussit, il montre qu’il sait prendre des risques. Ce type d’action est absolument inusité en Arabie : diplomatie, revirement d’attitude vis-à-vis de l’ennemi, ouverture au monde bédouin, jusque-là hors jeu et dont une partie s’est islamisée et a été accueillie à Médine, ses forces retournées vers les oasis juives (Khaybar...), augmentation remarquable des ressources dont il dispose. Mieux encore : Médine, qu’il a eu tant de mal au départ à entraîner dans son action, la Médine des Juifs, des Hypocrites, des païens hostiles, est devenue homogène et, en l’an 8, était tout entière derrière le Prophète, en dépit de la persistance de poches d’Hypocrites jusqu’à la fin, sauf que les Hypocrites arboraient une face musulmane. On peut penser que Médine était alors majoritairement acquise au Prophète. *L’islamisation s’est approfondie grâce aux luttes communes*, au charisme personnel du Prophète, au flux ininterrompu de la Révélation, au vivre-ensemble dans l’esprit de sacrifice, la croyance en Dieu et la pratique de la vertu.

Le religieux appelle au Bien, à l’oubli de soi, à se surpasser, et cela produit toujours des échos dans le cœur de l’homme. Ce fut le cas du christianisme ; c’est maintenant celui de l’islam qui est aussi croyance en Dieu, au Jour dernier et en Son prophète dont les gens de Médine savent qu’il a tout sacrifié à sa foi en Dieu et en Son message. C’est pour cela qu’ils suivent strictement les commandements de Dieu, rituel et législation, si rudes qu’ils soient. Il n’est pas facile, pour les hommes, de renoncer au vin, au jeu, à l’adultère, aux coutumes et croyances anciennes. La religion est une sévère discipline quotidienne, elle appelle au renoncement, mais aussi à l’action en faveur d’un idéal et pour un homme qu’on vénère. Si on ne comprend pas cette dimension psychologique, on n’aura rien compris à la naissance de l’islam, pas plus qu’on n’aura compris le développement du christianisme aux premiers siècles, ou l’attachement des Juifs au judaïsme, ni à l’emprise des religions éthiques (Weber) en général, y compris l’hindouisme. Répétons que le but du Prophète, sa vocation essentielle, le noyau de sa mission, n’était pas de fonder un État arabe ni d’unifier les Arabes, mais de

les appeler à la Vérité et de les sauver du châtimeut de Dieu, eux, peuple païen, adorateur d'idoles, sans loi divine, sans vraies valeurs, ignorant qui plus est le seul et vrai Dieu. Il est impossible, pour l'historien, de saisir le fond des choses s'il fait abstraction de cet arrière-plan, qu'il croie que le *Qur'ān* est la parole littérale de Dieu ou une parole issue de l'intériorité du Prophète. Si Muḥammad a eu recours à l'action politique et guerrière, c'est qu'il connaissait la psychologie de son peuple, que ce fût Quraysh, les Bédouins, Ṭā'if plus tard, de même qu'il a appris à connaître les dispositions des « gens du Livre », juifs puis chrétiens.

Il était clair, après dix à treize ans de lutte à La Mecque, que ses compatriotes ne se soumettraient qu'à la force, et il était convaincu que Dieu lui donnerait la victoire. La victoire pour quoi faire ? Pour qu'il y ait soumission à Dieu, c'est-à-dire reconnaissance de Dieu, entrée dans la religion de Dieu – *islām*. La guerre et la politique n'étaient que les moyens appropriés de son monde, de ce monde-ci en général. Elles n'étaient pas cultivées pour elles-mêmes.

Dès lors que La Mecque s'est rendue pacifiquement, que ses chefs se sont soumis à Dieu et à son Prophète – *Aslamū* – en les reconnaissant et en les intégrant à leurs croyances, il n'y aura pas de violences ni de répression, ou si peu. Mais il fallait faire une démonstration de force, aller vers La Mecque avec une armée importante, puisque Mecquois et autres Arabes ne reconnaissaient que les rapports de forces.

Le seul problème qui se pose à l'historien est de comprendre comment un homme comme Muḥammad, qui a commencé comme un extatique, un grand inspiré, un visionnaire au sens strict, s'est mué en politique extraordinairement rationnel et en législateur non moins rationnel. Autrement dit : comment la Prophétie extatique s'est changée en prophétie rationnelle, et le contemplatif en homme d'action<sup>3</sup> ? D'ailleurs, d'après la *Sīra*, il y a eu comme une routinisation de l'extase, lors de la réception de la Révélation, et le ton autant que le style du *Qur'ān* prennent dès lors une tournure plus prosaïque et en acquièrent de la clarté. La seule réponse à cette interrogation est que le Prophète est un homme exceptionnel, multidimensionnel, d'une extrême agilité de l'esprit et de l'âme. Le seul noyau dur et subsistant de sa personnalité, le seul élément rigide et inaltérable, est la foi en son Dieu, en sa mission salvatrice et en sa qualité d'authentique Envoyé de Dieu dans la ligne d'Abraham, de Moïse, du Christ, entre autres. Jusqu'à sa mort, son seul souci sera donc de faire reconnaître sa religion là où il le pourra, dans le Ḥijāz essentiellement, de l'extrême Nord à l'extrême Sud, même là où le Ḥijāz mord sur le Najd ou sur le Yémen. Là s'est

arrêtée sa politique de conversion par les moyens de ce monde. Ailleurs, dans l'immensité arabe, c'est la pure diplomatie qui aura joué, et les résultats auront été partiels et fragiles, voire, dans certains ou de nombreux cas, sujets à caution.

Ainsi Muḥammad, avant la prise de La Mecque, s'est constitué un pouvoir dans le Ḥijāz, et ce pouvoir va soit soumettre les Arabes, soit les attirer comme un aimant. Les Arabes, c'est tout d'abord sa patrie d'origine, La Mecque, capitale du paganisme, dont il a fait et va faire davantage encore la Ville sainte de l'abrahamisme et de l'islam. Elle a toujours été sa cible principale, depuis son Émigration, et presque son but ultime. Elle s'est donc soumise au Prophète en Ramaḍān de l'an 8, presque sans coup férir. C'est là un moment crucial, et le *Qur'ān* s'en fait l'écho en proclamant qu'est venu « le secours victorieux de Dieu et l'ouverture », et que « les gens entrent dans la religion de Dieu par multitudes » (CX, 1 et 2).

Comment cela s'est-il passé ? On sait que l'accord de Ḥudaybiya a instauré une période de trêve de deux ans entre Quraysh et Muḥammad, et qu'il a permis à chacune des parties d'agréer l'alliance de telle ou telle tribu qui exprimait le souhait. Khuzā'a et notamment le clan des Banū Ka'b se sont engagés aux côtés de Muḥammad, et les B. Bakr b. 'Abd Manāt – branche de Kināna – aux côtés de Quraysh. C'est ce que disent les deux sources principales, la *Sīra* et les *Maghāzī*. Or on a assisté à une reviviscence de conflits liés à d'anciennes vendettas, et Khuzā'a en a fait les frais : elle a été poursuivie et massacrée jusqu'à l'intérieur du Ḥaram. Les B. Bakr furent aidés secrètement par un groupe de Qurayshites hostiles à tout accord avec Muḥammad. D'où l'appel au secours adressé par Khuzā'a, la victime, à celui-ci. On ne sait ce qu'il y a de vrai dans cette histoire, et d'abord pourquoi renouer avec des vendettas très anciennes, au moment précis où le pacte allait arriver à son terme. Y avait-il chez les Qurayshites des personnes qui voulaient en découdre avec le Prophète ? On parle bien d'une scission entre les dirigeants de La Mecque : d'un côté, Ṣafwān Ibn Umayya, 'Ikrima b. Abī Jahl et Suhayl b. 'Amr ; de l'autre, Abū Sufyān et Ḥārith b. Hishām. Les premiers sont hostiles à Muḥammad, les seconds pacifistes et prêts à s'entendre avec lui<sup>4</sup>. Est-ce que le parti de la résistance a poussé les B. Bakr à s'attaquer aux alliés du Prophète<sup>5</sup> ? Mais, alors, ils s'illusionnaient totalement sur leurs capacités à tenir bon devant l'insurmontable puissance du Prophète à ce moment précis.

En fait, un grand désordre et une grande perplexité soufflaient sur Quraysh. C'était maintenant une ville divisée et sans ressort. Elle ne pouvait plus rien contre la volonté obstinée de son ennemi mortel, son propre fils, Muḥammad. Un ouragan est passé sur elle depuis son départ : elle a perdu ses Anciens, elle a été entraînée dans des guerres sans issue, elle est laminée par des désaccords intérieurs. C'est la fin d'un ordre donné, voire d'une civilisation dans le Ḥijāz. Un autre ordre advient, un autre système de croyances et de valeurs. L'histoire de ce conflit entre Bakr et Khuzā'a est la lamentable illustration d'un profond désordre. Pour le Prophète, c'est le prétexte idéal pour intervenir et soumettre La Mecque, obtenir sa reddition et son entrée dans l'islam. C'est même un trop beau prétexte. C'est pour cela qu'il laisse planer derrière lui quelques doutes sur ses intentions. Mais l'histoire n'est pas toujours rationnelle et, de toute façon, le Prophète allait certainement soumettre La Mecque après ces deux ans de trêve.

L'incident n'a fait qu'accélérer le cours des choses. Mieux même : Muḥammad voulait par la même occasion obtenir la reddition de Ṭā'if et éliminer la résistance de la grande confédération tribale des Hawāzin, alliée des Thaḳīf et autrefois adversaire de Quraysh. Il y a des allusions assez nettes à ce sujet dans Wāqidi<sup>6</sup>, mais rien dans Ibn Ishāq qui n'a pas compris la logique des événements. Il est malheureux que M. Watt ait erré complètement sur ce chapitre de l'attaque de Hawāzin : il suit Ibn Ishāq pour dire que c'est cette puissante tribu nomade qui a prémédité l'action contre le Prophète, considéré par elle comme le nouveau chef de Quraysh<sup>7</sup>. En fait, Muḥammad voulait soumettre du même coup tout le sud du Ḥijāz et toute la Tihāma pour les besoins de l'expansion de sa religion. Il voulait que La Mecque se soumît sans véritable combat, pacifiquement, pour de multiples raisons : dans ce cas, il n'y aurait pas de butin à proposer aux groupes bédouins qu'il avait entraînés avec lui, et il fallait donc qu'il y en eût ailleurs. La soumission de Hawāzin et de Ṭā'if était programmée d'avance, en sus de celle de La Mecque. C'est dans ces conditions qu'eut lieu la grande marche de Muḥammad vers le sud, en Ramaḍān de l'an 8/janvier 630.

### **La marche sur La Mecque et la capitulation de Quraysh**

L'armée que le Prophète a rassemblée était, on l'a vu, la plus importante qu'il eût jamais constituée. Il n'est toutefois pas question de retenir le chiffre avancé par les sources, soit dix mille hommes, qu'il faudrait rabattre de moitié, voire un

peu plus, soit quatre mille à cinq mille. En dehors de la vraisemblance, ce chiffre peut être induit du partage du butin des Hawāzin<sup>8</sup>. C'est déjà beaucoup pour envahir La Mecque et combattre cette tribu bédouine. Certes, le *Qur'ān* témoigne explicitement pour ce grand nombre mobilisé par Muḥammad et laisse entendre que cela faillit les conduire à la défaite, n'eût été le secours de Dieu<sup>9</sup>. Le noyau de cette multitude est constitué par les Médinois, *Anṣār* et Émigrés, et il faut inclure dans cette dernière catégorie des éléments d'origine bédouine installés à Médine par petits paquets à partir de l'an 6.

Il faudrait donc considérer que cette ville est maintenant tout entière acquise au Prophète, d'autant plus que, dans ce cas, il allait la mener à une victoire sûre après s'être constitué une vraie puissance. Le retournement du cours des choses en sa faveur, via l'extraordinaire aventure où il a entraîné tous ces gens, était la preuve ostensible du soutien divin et de la Prophétie. Ce le sera encore davantage au fur et à mesure que l'islam les aura menés de victoire en victoire jusqu'à la constitution d'un gigantesque empire. Quant à prendre La Mecque, se la soumettre pratiquement sans coup férir, c'était jusque-là du domaine du rêve et de l'impensable. Le Prophète s'y était préparé depuis Ḥudaybiya et il a su en particulier séduire les Bédouins alentour. Certains, en petit nombre, l'avaient rejoint à Khaybar. Il restait à attirer de plus grosses tribus de la région, comme Muzayna, Juhayna et même Sulaym. Ce qui fut fait sans problème pour les deux premières ; Sulaym l'aurait rejoint sur le chemin de La Mecque. Ce fut en raison de l'attraction d'une puissance constituée, forte de l'adhésion de tout Médine, de ses capacités combatives et financières, et de ses succès des deux dernières années. Il y avait surtout les promesses de butin à l'horizon sinon de La Mecque, au moins des Hawāzin et de Ṭā'if : les deux villes les plus riches du Ḥijāz et la tribu nomade la plus pourvue en animaux – incomparablement plus que les tribus satellisées par Quraysh : Kināna, Aḥābish, Al-Qāra, Hudhayl, entre autres. Muzayna et Juhayna, penchant pour le Prophète dès l'an 6 et 7, étaient clairement acquises au mouvement entraînant de l'islam naissant dont elles avaient vu les récentes victoires. Non seulement, cette fois, le butin était acquis, mais elles sentaient qu'une puissance sans comparaison jusque-là était en train de se constituer, et elles entendaient s'y rallier.

Sulaym a senti cela un peu plus tard et est venue se joindre au mouvement sur le chemin de la victoire. Si facteur religieux il y eut, c'était l'idée que le Dieu de Muḥammad était le plus fort. C'est d'ailleurs ce que les sources prêtent à Abū

Sufyān, chef présumé de Quraysh, quand il a fait sa reddition au Prophète, peu avant son entrée dans La Mecque. C'est une croyance qu'on a aussi prêtée à Constantin avant et après sa bataille contre Maxence. C'est une idée qui avait cours jusqu'à il y a peu chez les Arabes du Sud étudiés par Sergeant. Idée courante, donc, parmi les humanités les plus diverses du passé. Reste à savoir si ces tribus bédouines ou ces fragments de tribu, évalués par les sources à environ cinq mille guerriers, que j'évaluerai pour ma part à deux mille, appoint considérable, s'étaient convertis à l'islam avant ou pendant leur ébranlement vers La Mecque. Les sources n'en disent mot. Mais, à la réflexion, ces éléments tribaux devaient s'être islamisés, même si c'était superficiellement. Ils formaient l'armée du Prophète et donc le reconnaissaient comme le chef suprême ; cette reconnaissance de l'homme ne pouvait aller sans celle de son Dieu et de sa religion. Il est difficilement concevable que le Prophète ait voulu soumettre La Mecque *au nom de l'islam* avec des troupes de polythéistes mêlées en outre à de fervents croyants en nombre, ceux de Médine.

Un peu plus tard, peut-être au bout d'un an, le *Qur'ān* se montre explicite à propos des « *A'rāb* alentour de Médine<sup>10</sup> ». D'eux il dit ailleurs qu'ils se sont soumis (*aslamtum*), à Dieu évidemment, mais que « la foi (*al-īmān*) n'est pas encore entrée dans vos cœurs » (XLIX, 14). C'était sans aucun doute déjà le cas lors de la marche sur La Mecque, à savoir une islamisation rapide, circonstancielle et forcément superficielle. L'armée elle-même était disparate, individualisée selon les groupes : *Anṣār*, *Muhājirūn*, et chacune des tribus bédouines : *Ashja'*, *Ghifār*, *Aslam*, *Muzayna*, *Juhayna*, *Sulaym*. Chaque groupe était conduit par son chef qui en portait l'étendard et un homme qui portait le *liwā'*, le pavillon.

L'idée de structurer un grand groupe en unités individualisées est restée une norme essentielle dans l'islam primitif, prophétique et postprophétique, aussi bien dans le mouvement de conquête extérieure, dans la stratification du corps social islamique, que dans l'organisation de l'installation hors d'Arabie. Mais, ici, la personnalisation de l'autorité sous l'égide du Prophète est l'élément unificateur fort, encore qu'il y ait eu des différends<sup>11</sup> à l'occasion de la distribution du butin des *Hawāzin*, voire, plus tard, un vrai désordre.

Mais les sources ont tenu à montrer et même à mettre en scène une armée puissante, redoutablement nombreuse et ordonnée, impressionnante aux yeux des Mecquois, précisément pour ne pas avoir à les combattre et afin d'obtenir

leur reddition. Il est frappant que ceux-ci, qui avaient su si bien organiser la riposte à Muḥammad en rameutant leurs tribus alliées, leurs esclaves, leurs Ahābish ainsi que les Thaqīf, sont restés cette fois comme paralysés. Le parti hostile à Muḥammad, incarné par ‘Ikrima, Ṣafwān b. Umayya, Suhayl b. ‘Amr, celui-là même qui avait suscité l’incident meurtrier contre Khuzā’a, ne fit rien pour mettre sur pied une résistance sérieuse, et ne pouvait d’ailleurs rien faire. Un petit combat les opposa bien à Khālīd b. al-Walīd, qui fit quelques morts, puis il y eut la débandade des principaux opposants.

En fait, l’homme important de Quraysh depuis Badr était Abū Sufyān, chef des Banū Umayya. Personnage difficile à cerner, de caractère modéré, à l’esprit rationnel, sans doute bon politique, il avait dirigé les armées qurayshites pour combattre Muḥammad à Uḥud et au Fossé. Chef d’orchestre et organisateur plutôt que vrai général, après la mort des Anciens à Badr ou leur décès naturel du fait de l’âge, après la mort de Abū Jahl, chef des Makhzūm, adversaire implacable et désordonné du Prophète, Abū Sufyān s’imposa à la tête de la tribu. Mais c’était une chefferie partagée, de prestige, nullement absolue et personnalisée. Après l’échec du siège de Médine – le Fossé – en l’an 5, on n’entendit plus parler de lui. Rien non plus à son sujet à Ḥudaybiya : il y avait bien Khālīd b. al Walīd menaçant les musulmans avec sa cavalerie, divers intermédiaires et l’accord conclu avec Suhayl b. ‘Amr, homme plutôt hostile à Muḥammad. Mais pas un mot au sujet de Abū Sufyān ; même la protection accordée à ‘Uthmān lors de son entrée à La Mecque le fut par Abān b. Sa’īd b al-‘Āṣ, un Omayyade, certes, mais non pas par Abū Sufyān, censé être jusque-là l’homme puissant du clan omayyade<sup>12</sup>. Il est possible qu’il ait été écarté de la direction politique après l’échec du Fossé, et c’est même probable. Mais il est aussi possible qu’il se soit mis à l’écart de son propre chef pour s’occuper de son commerce, tout comme il se peut qu’il ait été derrière l’accord de Ḥudaybiya, enfin on ne saurait exclure qu’il ait déjà cru en la victoire inéluctable de Muḥammad. Les sources brosent de lui, ici ou là, le portrait d’un homme attaché à sa patrie, plus raisonnable que violent, naïf par moments, sans grandes convictions religieuses, même quand il eut embrassé l’islam, et dépassé à la fin par les événements, mais assez réaliste pour accepter l’inéluctable. Il faut rappeler qu’à la différence des autres chefs de clan, il appartenait au clan institutionnel du Prophète, celui de ‘Abd Manāf, l’ancêtre commun des Banū Hāshim et des Banū Umayya. À l’exception de ‘Uqba b. Abī Mu‘ayṭ, exécuté par Muḥammad après Badr, les Omayyades ne semblent pas particulièrement hostiles à ce dernier. Même les Anciens du lignage, tués à Badr, les sources ne

les montrent pas désireux d'en découdre avec lui. Et beaucoup d'Omayyades ont rejoint l'islam, quelques-uns dès les débuts de la Prédication. Enfin, le Prophète a épousé Umm Ḥabība, la propre fille d'Abū Sufyān, veuve d'un musulman qui s'était converti au christianisme lors du séjour en Abyssinie<sup>13</sup>. Les deux sources principales parlent d'une tentative de conciliation d'Abū Sufyān à Médine même, que le Prophète aurait rejetée. L'homme voulait soit la prolongation de la trêve, soit qu'on lui accordât un droit de *jiwār*, à savoir la protection de Quraysh en son nom propre. C'était admettre dès le départ la reddition de la ville.

Certes, l'histoire de cet épisode est tissée comme un roman, mais, soit avant la prise de La Mecque, soit juste à l'arrivée de Muḥammad à proximité de la ville, on constate que le seul interlocuteur agréé a été Abū Sufyān, que la reddition de la ville s'est pratiquement faite par son intermédiaire. Il est vrai que le Prophète pouvait se passer de lui, puisqu'il a déclaré La Mecque ville ouverte : toute personne qui dépose les armes et rentre chez elle est en sécurité, toute personne qui se rend au parvis sacré est en sécurité. Les sources ajoutent toutefois que quiconque entre dans la demeure d'Abū Sufyān l'est aussi. C'est possible et même plausible, car Muḥammad avait besoin d'un interlocuteur et d'un représentant agréé de Quraysh. Cependant, avant toute chose, le Prophète était bien décidé à ne pas répandre le sang dans sa ville natale, celle de la Maison sacrée. Son objectif général est de rallier les cœurs à sa religion, sûrement pas de se venger des Mecquois. Il s'est montré clément envers tous ses adversaires, ceux qui l'avaient combattu auparavant comme ceux qui l'ont combattu à présent, notamment 'Ikrima, Ṣafwān, Suhayl, son cousin Abū Sufyān b. al-Ḥārith qui avait commis des poèmes contre lui, ainsi que les chefs des Banū Bakr et des Diyal.

Tous les dirigeants lui ont prêté allégeance, les femmes comme les hommes. Sont-ils tous entrés dans l'islam ? Il semble qu'il ait accordé un délai à certains : le cas qui est cité est celui de Ṣafwān b. Umayya. Cas important de par sa signification, car l'idée ainsi posée est qu'on n'est pas obligé de se convertir dans l'immédiat, que d'aucuns peuvent se maintenir dans leur polythéisme. Cela est attesté par le *Qur'ān* lui-même quand il évoque, un an après, le cas de polythéistes restés païens, et le cas de ceux avec lesquels il y a eu un pacte (IX, 1-7), et même, pour certains, un pacte auprès de l'Oratoire sacré, sans doute lors de la prise de La Mecque. Le *Qur'ān* dénonce ces pactes en l'an 9 et ne tolère plus que subsiste aucune sorte de polythéisme dans la région mecquoise ni au Ḥijāz, ce qui veut bien dire qu'il y a eu tolérance auparavant. Il faut bien souligner, pendant une phase qui aura duré un an à partir de la prise de La

Mecque, cette politique voulue par le Prophète de ne pas imposer à tous la conversion forcée, d'accorder une latitude aux groupes de se maintenir, s'ils le veulent, dans leur état païen, bref, d'être tolérés en tant que tels.

Je pense que, ce faisant, le Prophète voulait ménager des étapes précisément parce qu'il se sentait fort. Il préférerait pour l'heure la soumission politique à une islamisation mensongère, à une politique de violence<sup>14</sup>. Le but ultime reste néanmoins le même : obtenir que l'islam se répande chez les Arabes des villes et chez les Bédouins du Ḥijāz, quitte à brandir plus tard le bâton. Haute politique, certes, mais, comme toujours chez le Prophète, *au service de la religion*, et non pour elle-même.

D'ores et déjà, avec cette ouverture divine (*fath*), il aura vu « les gens entrer dans la religion de Dieu par multitudes » : probablement la masse des Mecquois et déjà ceux des Bédouins qui sont venus avec lui. Mais qu'en est-il de ces derniers ? J'ai déjà noté que leur ralliement était sans doute motivé par l'appât du butin. Le *Qur'ān* le dit clairement peu après Ḥudaybiya, à la fin de l'an 6, et il fait des larges promesses en ce sens : « Dieu vous a promis un nombreux butin », dit-il en envisageant la future prise de Khaybar. Mais, d'un autre côté, il se montre particulièrement sévère à l'égard des grosses tribus de Juhayna et de Muzayna qui ne l'ont pas suivi à Ḥudaybiya, et il les exclut de toute participation à l'expédition de Khaybar. Seuls des éléments de Aslam, de Ashja' et de Ghifār pourraient y prendre part. Loin de se montrer séducteur vis-à-vis des nomades, le *Qur'ān* sait se faire strict et exigeant. Dieu n'a nul besoin d'eux, et le Prophète ne compte que sur l'aide de Dieu et le secours des vrais croyants ; il est peu complaisant vis-à-vis de ces avides Bédouins. Dans les deux ans qui ont suivi, ils ont dû se convertir, baisser la tête devant la puissance prophétique montante, et ils vont devenir un de ses fers de lance.

Juhayna et Muzayna sont donc venus s'intégrer à l'armée du Prophète pour participer à la geste prophétique et non explicitement pour amasser un prévisible butin. Certes, le butin entrait pour eux en ligne de compte, mais on savait que le Prophète ne ferait pas mettre à sac La Mecque, on savait aussi que ses pas allaient se diriger vers Ṭā'if et que, une fois cette ville prise, elle offrirait du butin. Mais elle ne fut pas prise, et ce fut l'immense butin prélevé sur la tribu des Hawāzin qui fut distribué. Cela dit, si le Prophète a obtenu la reddition de La Mecque sans vraiment combattre, s'il a su refréner tout excès de la part de ses hommes, il a pu lever une espèce de contribution de guerre de 120 000 dirhams prélevés sur quelques riches Qurayshites<sup>15</sup>, dûment redistribués aux plus pauvres

parmi ceux qui l'ont suivi, tous groupes confondus. Les sources parlent d'une espèce d'emprunt forcé<sup>16</sup>, donc à restituer, mais je pense, comme il est logique, qu'il s'agit bel et bien d'une contribution de guerre, et qu'il fallait satisfaire l'attente des combattants.

Précisons qu'à ce moment personne ne s'attendait au gigantesque butin qui serait arraché dans peu de temps aux Hawāzin et qui est tombé comme un don du Ciel. Ce qui pose d'ailleurs un problème à l'historien sur les conditions dans lesquelles a eu lieu la bataille de Ḥunayn, citée dans le *Qur'ān*, parce qu'elle a l'air d'être venue à point pour combler l'appétit de butin des guerriers de Muḥammad et lui fournir de quoi donner aux non-convertis ou aux mal-convertis.

<sup>1</sup>- Les Qurayshites étaient souvent pris à parti par la Parole divine parce qu'ils fermaient l'accès du parvis sacré aux croyants de Muḥammad : « *Yaṣuddūna 'an al-masjid al-ḥarām* », dit le *Qur'ān* (VIII, 34 ; XXII, 25 ; V, 2 ; LVIII, 25 ; II, 114). Il en fait même un des motifs essentiels de les combattre, sauf dans le verset de la *Mā'ida* (V, 2).

<sup>2</sup>- Depuis la période mecquoise et bien avant la liaison instaurée par le *Qur'ān* entre la Ka'ba et Abraham. Cf. *Qur'ān* : XXVIII, 57 ; XXIX, 67.

<sup>3</sup>- Weber, *op. cit.*, p. 235.

<sup>4</sup>- C'est clair à la lecture des sources. M. Watt analyse cette situation : II, 76-77.

<sup>5</sup>- C'est bien ce que disent les sources.

<sup>6</sup>- *Maghāzī*, II, 802.

<sup>7</sup>- Donc Ḥunayn aurait été une bataille contre la nouvelle Quraysh ayant Muḥammad pour chef et contre l'ancienne Quraysh, bref une seule et même entité perçue selon les normes de la Jāhiliyya : Watt, *op. cit.*, II, 92.

<sup>8</sup>- *Maghāzī*, III, pp. 934 et 949. Le butin pris aux Hawāzin était de vingt-quatre mille chameaux, et la part de chaque guerrier de quatre chameaux ou chamelles. Les dons faits par le Prophète aux chefs pour les rallier à l'islam ne pouvaient être prélevés que sur son quint personnel, soit quatre mille huit cents bêtes. Il reste environ vingt mille têtes à distribuer aux guerriers. Si chacun en obtient quatre, ils doivent être dans les cinq mille. C'est le chiffre que j'ai retenu et c'est de toute façon le plus plausible ; dix mille est excessif, d'autant que nombre de tribus citées dans les sources n'ont pas, en fait, participé à l'expédition [Wāqidi, III, pp. 943 et 949]. Chaque homme aurait reçu cinq chameaux sur vingt mille, une fois déduit le quint du Prophète, ce qui fait quatre mille combattants.

<sup>9</sup>- *Qur'ān*, IX, 25 : « Dieu vous a secourus dans de nombreux combats et au jour de Ḥunayn, quand vous étiez fiers de votre multitude. Elle ne vous a servi de rien. La terre, si vaste, vous a semblé trop étroite, et vous avez fait volte-face. » Puis, 26 : « Alors Dieu fit descendre Sa Présence sur Son Envoyé et sur les croyants, et des armées pour vous invisibles. Il châtia les infidèles. »

<sup>10</sup>- *Qur'ān*, IX, 120. Dans cette sourate, le Texte se montre en général sévère vis-à-vis des Bédouins, mais, comme toujours, il fait des exceptions.

<sup>11</sup>- Lors de la prise de La Mecque. Il fallait empêcher les *Anṣār* de faire exploser leur rancune et désavouer Khalīd b. al-Walīd pour ses massacres perpétrés dans la tribu de Jadhīma, hors de La Mecque. On ne trouve pas de mention dans les récits d'actes de pillage de la part de l'armée à l'intérieur de la Ville sacrée.

<sup>12</sup>- Ni ici ni plus haut je n'ai voulu entrer dans les détails événementiels de l'affaire de Ḥudaybiya. Les sources en sont pleines, et M. Watt les évoque suffisamment. En gros l'affaire faillit mal tourner, il y eut de

nombreuses ambassades envoyées à Muḥammad, le Prophète lui-même envoya à La Mecque l'Omayyade 'Uthmān b. 'Affān, qui fut longtemps retenu et qu'on supposa mort. À la fin seulement Suhayl b. 'Amr conclut l'accord avec le Prophète, lequel était venu, on doit le rappeler, avec des intentions de paix et de dévotion. Il était demandeur. Mais cela choqua quand même Quraysh où l'on considéra que c'était de la provocation et de l'impudence.

[13](#)- Sur l'aspect stratégique des mariages de Muḥammad, voir Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, II, pp. 23-92. Pour cet auteur, il voulait établir des alliances (*sālafa*) avant tout avec ses propres fidèles qurayshites, et non pas avec les clans qurayshites infidèles comme Makhzūm et Umayya. À mes yeux, le Prophète a épousé des veuves de guerre pour leur donner une protection : Ḥafṣa, Umm Salama, Umm Ḥabība, par exemple. Sa deuxième épouse après Khadija est une croyante veuve d'un infidèle.

[14](#)- *Sīra*, pp. 881-882 ; Wāqidī, III, pp. 944-946.

[15](#)- *Maghāzī*, III, p. 882 ; *Sīra*, p. 835 ; M. Watt, II, p. 88.

[16](#)- *Maghāzī*, II, p. 854.

## Chapitre XIII

### Ḥunayn, Ṭā'if et Tabūk

Avant de quitter Médine, le Prophète avait pour plan non seulement la soumission de La Mecque, qui était acquise, mais également celle de Ṭā'if, l'autre ville importante du sud du Ḥijāz. Dans ses grandes expéditions, Muḥammad ne visait que les villes, ses raids contre les petites tribus n'ayant été que des razzias pour le butin, sans vrai combat. Ṭā'if était une ville importante pour l'époque et pour cette région, pratiquement jumelée avec La Mecque : *al-qaryatayn*, dit le *Qur'ān*, c'est-à-dire « les deux cités ». Ironique, le Texte fait dire aux infidèles : pourquoi Dieu n'a-t-il pas choisi pour prophète un des puissants d'une des deux villes, comme si elles étaient interchangeables (XLIII, 31) ? Les liens entre La Mecque et Ṭā'if étaient en effet profonds, avec une nette domination de l'aristocratie qurayshite.

Liens matrimoniaux, commerciaux, d'argent, d'intérêts communs, en particulier avec les *Aḥlāf*. L'autre groupe constituant la cité, les Banū Mālik, conservait des relations avec la confédération tribale des Hawāzin dont ils se disaient issus. Peut-être supportaient-ils mal la domination qurayshite, ainsi que celle des *Aḥlāf*. Ils devaient garder une mentalité tribale et guerrière, confortée par leur rôle sacerdotal de gardiens du temple de Lāt. Ce groupe vivait en symbiose avec les Hawāzin alors que l'autre était attaché à l'alliance qurayshite. À la faveur de l'effondrement de Quraysh, de la montée en puissance du Prophète, l'alliance avec les Hawāzin s'est trouvée renforcée, et, par voie de conséquence, le rôle des B. Mālik. Peut-être percevaient-ils la mission et le pouvoir de Muḥammad dans les termes tribaux de la Jāhiliyya, voyaient-ils en lui tout simplement le nouveau maître de Quraysh qui allait les annexer et les détruire, eux et leurs protecteurs bédouins de Hawāzin.

C'est la thèse à laquelle s'est rallié M. Watt<sup>1</sup>. Il peut y avoir là une pointe de vérité, mais on a du mal à penser que les Hawāzin et encore plus les Thaḳīf n'avaient rien compris au nouveau cours des choses et au fait que Muḥammad, en particulier, prêchait une nouvelle religion et voulait l'imposer à tous. Il est sûr, en revanche, que les Thaḳīf restaient attachés au culte de Lāt et qu'il n'était pas question pour eux d'entrer dans l'islam. À cela ils résisteront d'ailleurs

longtemps.

Les sources présentent les choses ainsi : c'est la grosse tribu des Hawāzin qui, de son propre chef, s'est mobilisée pour faire front à Muḥammad et le stopper dans sa marche conquérante. Elle voulait relever le défi que le Prophète avait lancé aux Arabes du Hijāz, cela sous la conduite d'un chef téméraire, Mālik b. 'Awf, qui ne sut même pas mobiliser toutes les tribus formant la confédération des Hawāzin<sup>2</sup> comme les 'Āmir, les Kilāb et les Ka'b. Il était seulement à la tête de sa propre tribu, les Banū Naṣr, et c'est à peine si les sources indiquent qu'il était accompagné des Thaḳīf, notamment mais pas seulement. Les Banū Mālik laisseront cent morts sur le champ de bataille. Or il est clair que le Prophète, dès son départ de Médine, visait la cité de Ṭā'if et savait qu'elle lui résisterait et, du même coup, les Hawāzin s'ils venaient à la secourir. C'était son but de guerre après la prise de La Mecque, et c'était lui l'attaquant, le poursuiveur<sup>3</sup>. Les Hawāzin ont voulu lui barrer la route et ont résolu de ne pas se soumettre à Muḥammad, donc de prendre les devants avec les Thaḳīf. Cela précisément parce qu'ils étaient visés par la marche du Prophète avec sa multitude armée, bien plus nombreuse que le camp adverse, comme l'affirme le *Qur'ān* et contrairement à ce qu'avancent les sources. Celles-ci nous font croire que le chef des Hawāzin, Mālik, voulait que la bataille fût décisive, qu'il avait traîné là femmes et enfants, et qu'il jouait donc son va-tout dans la bataille<sup>4</sup> qui faillit dans un premier temps tourner en sa faveur.

Le *Qur'ān* explique la défaillance des croyants par un excès de confiance en leur nombre. Que dit-il ? « Dieu vous a secourus plus d'une fois et lors de la journée de Ḥunayn. Alors, vous étiez fiers de votre nombre, qui ne vous a servi de rien. La vaste terre vous parut trop étroite et vous fîtes, dans votre fuite, volte-face. C'est alors que Dieu fit descendre Sa présence sereine sur Son Envoyé et sur les croyants. Il fit descendre des armées que vous ne pouviez voir et châtia les incroyants. Car tel est le salaire des incroyants. Et Dieu accordera ensuite Sa rémission à qui Il voudra. Dieu pardonne. Il a pitié » (IX, 25, 26, 27). L'essentiel est là, dans ces versets. Les sources y ajoutent plein de détails dont certains sont vraisemblables. La bataille a eu lieu dans l'oued Ḥunayn, à mi-chemin entre La Mecque et Ṭā'if. Les Hawāzin et les Thaḳīf s'y étaient embusqués, cachés dans les vallons latéraux (*shi'āb*), et ceux des musulmans qui s'étaient engagés dans la vallée sous la conduite de Khālīd b. al-Walīd, c'était l'avant-garde composée de Sulaym et sans doute d'autres éléments bédouins de Juhayna et Muzayna.

Mais l'ensemble, aux côtés du Prophète, formait une cohue mal structurée. L'avant-garde fut submergée et battit en retraite. Il y eut probablement nombre de tués dont ne parlent pas les sources.

Celles-ci brodent sur l'événement, elles nous présentent Muḥammad en situation de danger, entouré de sa parentèle qurayshite enfin retrouvée, comme Al-'Abbās dont les récits gonflent le rôle à l'extrême. Il a fallu appeler à l'aide les *Anṣār*, comme s'ils étaient dispersés et absents du cœur de la bataille, et donc les regrouper. Il y a là comme un tableau de désordre, sans doute pour authentifier la phrase coranique : « Vous étiez fiers de votre nombre », ce qui veut dire insouciant et d'avance sûr de la victoire. Sauf que, pour les sources, ce sont les *Anṣār* aguerris qui se mettent en branle et écrasent les Bédouins Hawāzin et les Thaḳīf, alors que, pour le *Qur'ān*, ce sont les armées célestes et le secours divin. L'ennemi est massacré et traqué jusque dans son lieu de résidence originel, à Awṭās où le massacre se poursuit jusqu'à ce que les Sulaym se mettent à protester contre ces excès en raison d'une parenté lointaine, mais présentée comme réelle, celle de l'appartenance des deux tribus à l'ensemble qaysite.

Il est clair, encore une fois, que les Bédouins ne pouvaient pas résister à une armée citadine organisée, comme cela fut toujours le cas en Arabie avec les Ghassān et les Manādhira de Ḥīra, par exemple, dans le passé. Aucune tribu nomade ne put résister au Prophète lors de ses raids pour le butin. Les Ghaṭafān du Nord n'avaient pas osé se mesurer à lui, si hostiles fussent-ils. Lors de ce choc contre les Hawāzin, pourtant secondés par les Thaḳīf, ce fut aussi l'effondrement, non en raison du nombre, mais *malgré* le nombre. Ce fut le premier combat contre une grande tribu bédouine entrepris et remporté par Muḥammad. Plus tard, après sa mort, et lors de la *riḍḍa*, les nomades ne résisteraient pas davantage aux armées de Médine. Seuls les Ḥanīfa, de Yamāma, opposeraient une farouche résistance dans une bataille sanglante, précisément parce que c'étaient des citadins et des oasiens du cœur de l'Arabie. Il est aussi certain que l'islam aura alors infusé un esprit d'enthousiasme et de sacrifice à ses adeptes. L'expérience prophétique l'aura fait pénétrer dans les cœurs, et davantage encore les appels martelés du *Qur'ān* au combat<sup>5</sup> dans le sentier de Dieu.

La contre-épreuve de ce qui vient d'être dit réside dans l'échec du Prophète, sitôt après Ḥunayn, devant Ṭā'if<sup>6</sup> où ont reflué les Thaḳafites et les fugitifs de Hawāzin. Ṭā'if, on l'a dit, était, après La Mecque, la cible du Prophète en raison

de sa valeur stratégique et humaine au Ḥijāz, et parce qu'elle était et restait un centre névralgique du paganisme après La Mecque. Mais celle-ci, le Prophète l'avait depuis longtemps islamisée en dépit de ses habitants, parce qu'il avait *abrahamisé la Ka'ba*, il en avait fait la Maison du vrai Dieu, Allāh. Ṭā'if ne jouissait pas de cette faveur, il fallait l'attaquer et la prendre. Sur le plan humain, aucun Thaqaḥite ne figure parmi les fidèles du Prophète, sauf un, alors que les premiers *Muhājirūn* étaient des Qurayshites. En tant qu'homme, le Prophète l'était aussi. En tant que Prophète, toutefois, il était au-dessus de toute appartenance locale, sauf pour ce qui était de son identité arabe.

Cela dit, il n'est pas sûr que, dès Médine, il ait envisagé de réduire les Hawāzin en même temps que Thaḳīf. Si les Hawāzin étaient restés sur leur territoire et n'avaient pas engagé le combat, peut-être Muḥammad aurait-il simplement et directement mis le siège devant Ṭā'if sans regarder ailleurs. Ne jamais oublier que son but premier et dernier était la destruction du paganisme. Que si les Bédouins qui l'accompagnaient visaient quant à eux le butin, et qu'ils n'en trouvaient pas, le Prophète n'en avait cure. Le *Qur'ān*, déjà dans la sourate *Al-Fathḥ*, les a rudoyés, et, il dit plus tard, à leur propos : « Ils te font comme une largesse d'être entrés dans l'*islām*. Dis : Votre *islām* n'était pas pour moi une faveur. C'est plutôt Dieu qui vous en a fait une de vous avoir guidés vers la foi, si vous êtes sincères » (XLIX, 17). Malgré tout, il distribua de l'argent soutiré aux riches Mecquois, et il se trouve que la terrible défaite des Hawāzin rapporta une énorme quantité de butin, en captives et en bêtes dont ils s'étaient fait accompagner.

Ç'aurait pu ne pas arriver, ai-je dit, si les Hawāzin ne s'étaient pas engagés dans le combat, ou bien peut-être Muḥammad les aurait-il quand même poursuivis pour les réduire à merci, les assujettir et les razzier par la même occasion ? C'était sans doute nécessaire pour récompenser ses hommes, en particulier les Bédouins, si avides. À ce moment précis de son itinéraire, le Prophète ne pouvait pas ne pas en tenir compte. On rapporte qu'à son retour de Ṭā'if où *il avait échoué*, du côté de l'endroit où il avait parqué les animaux pris aux Hawāzin, à Al-Ji'irāna, et au moment de la distribution du butin, il fut pris à partie par les Bédouins et molesté à tel point qu'on lui arracha son manteau<sup>7</sup>. Impatience de la part de ceux d'entre eux qui l'avaient escorté, ou bien demande pressante et quasi sauvage de la part des nomades d'alentour, accourus de toute part ? Le fait est que ce tableau terrible que peignent les sources d'un Prophète de Dieu ballotté, secoué, menacé par des mains barbares, des ventres affamés qui ne comprenaient rien à sa mission ni ne montraient la moindre déférence envers

sa personne, en dit long sur l'extrême difficulté de sa tâche en ce monde où il est né et qu'il voulait sauver, civiliser, réformer, moraliser. Et c'est pourquoi il devait compter avant tout sur les hommes des villes : la sienne propre, La Mecque, qui l'avait rejeté auparavant et qui était maintenant soumise et réconciliée, Médine devenue sa base et son soutien le plus affirmé, bientôt Ṭā'if qui viendrait à résipiscence. Ce sont ces trois villes qui demeureront fidèles à l'islam après sa mort, quand presque toute l'Arabie aura apostasié.

Pour l'heure, le Prophète a mis le siège sur Ṭā'if. Mais la ville, pourvue d'une citadelle imprenable sur une hauteur, disposant de beaucoup d'armes et d'excellents combattants, résiste et ne se laisse pas prendre. Le Prophète perd des hommes et se voit obligé de rebrousser chemin<sup>8</sup>. Vis-à-vis de Ṭā'if, il prendra des mesures à la fois diplomatiques et de coercition, et la conversion viendra un an plus tard (Ramaḍān an 9).

Reste la distribution du butin des Hawāzin. Leurs femmes, captives, et leurs enfants leur seront rendus, et le butin, dont le chiffre est exagéré par les sources, sera réparti entre les combattants. Sur le quint réservé au Prophète, celui-ci prélève une bonne partie dont il fait don aux chefs de Quraysh et à certains chefs tribaux. Les Omayyades reçoivent la part du lion, parce que c'est par l'entremise d'Abū Sufyān que la ville a fait sa reddition<sup>9</sup>. Celui-ci est largement récompensé, ainsi que ses fils dont on connaît la fortune à venir. Cette lignée va miser sur le nouveau pouvoir en formation et essayer de s'y intégrer ; c'est d'ailleurs le cas de tout Quraysh qui va opérer un véritable retournement de ses positions. Le Prophète les reçoit bien et en accueille un grand nombre à Médine, devenue pour de bon la capitale du pouvoir prophétique. Les sources disent que les *Anṣār* se montrent dépités et jaloux des largesses consenties aux Qurayshites, hier leurs ennemis et les ennemis du Prophète. C'est normal et plausible. Elles mettent dans la bouche de Muḥammad un discours lénifiant par lequel il s'explique et réaffirme avec éloquence son attachement aux *Anṣār*. Peut-être s'agit-il d'une projection rétrospective de ce qui se passera sous les premiers califes, à savoir une marginalisation de ce groupe. Et, par ailleurs, la notion de ralliement des cœurs – *mu'allafati qulūbihim* –, présente dans le *Qur'ān* (IX, 60), est rapportée aux *ṣadaqāt* nouvellement mises en œuvre, et non à la *ghanīma* (butin). Ce pourrait être une institution tardive relative aux fraîchement convertis ou aux non-convertis parmi les tribus (ans 9 et 10), auquel cas les distributions attribuées au Prophète à Al-Ji'irrāna soit ne relèveraient pas de cette institution, soit n'auraient pas eu cours, en tout cas de la manière décrite en détail par les sources. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il a pu y avoir

distribution de troupeaux aux chefs qurayshites et bédouins, simplement dans un but d'apaisement. C'est possible, voire vraisemblable.

Là-dessus, le Prophète rentre à Médine avec ses Émigrés et ses *Anṣār*, et les tribus se dispersent. Il nomme un délégué à La Mecque, un Omayyade. Mais si la cité s'est soumise à son autorité, si nombre de ses habitants se sont probablement convertis, en particulier parmi les dirigeants de clans, beaucoup d'autres, soit à l'intérieur de la cité, soit autour de La Mecque parmi les Bédouins, sont restés polythéistes. Il n'y a pas eu conversion forcée, il y a eu des pactes d'alliance avec quelques-uns, comme l'indique le *Qur'ān*<sup>10</sup>. Ce qui explique que le Prophète et ses Compagnons soient rentrés sans accomplir le pèlerinage de 'Arafāt. Le *Qur'ān* n'avait pas encore légiféré sur le sujet et il devait donc y avoir à cette date, pour accomplir le rituel du ḥajj, un mélange de musulmans et de polythéistes. Il se peut même que la liturgie ait été faite selon l'ancienne manière, y compris pour les nouveaux musulmans restés sur place. On dit bien que le gouverneur de La Mecque, récemment promu, a dirigé le pèlerinage en l'an 8, mais ce serait alors simplement une attestation de la présence de la nouvelle autorité. Même pour l'année d'après, en l'an 9, quand le Prophète aurait nommé Abū Bakr pour diriger le ḥajj, les sources parlent indirectement de la présence massive de polythéistes. Et c'est seulement alors que Muḥammad aurait envoyé 'Alī avec les premiers passages de la sourate *Al-Tawba* (Le Repentir) accordant un délai de quatre mois aux polythéistes pour se convertir, sous peine de mort. 'Alī a proclamé aussi, par un discours subsidiaire à Minā, la fin de la présence des païens au pèlerinage de l'année suivante (an 10), et l'interdiction de la nudité des corps lors du circuit autour de la Maison<sup>11</sup>.

Tout cela montre que le Prophète, dans cette zone autour de La Mecque profondément marquée par ses lieux sacrés païens et, dans l'esprit de ses habitants, par le polythéisme ancestral, a procédé par étapes et en douceur. Certes, La Mecque s'est soumise, mais ç'a été une soumission politique ; Ṭā'if se soumettra en l'an 9, acceptera la démolition du sanctuaire de sa déesse, et ses chefs se soumettront aux rituels et aux interdits de l'islam. Mais le polythéisme est resté présent dans son ancienne patrie, cette zone sacrée pour les Arabes de la région. Il aura fallu un an et quatre mois après la prise de La Mecque pour que le Prophète lance l'anathème contre les païens et accorde un délai non déterminé pour ceux qui ont conclu un pacte. Mais la semonce coranique aura été terrible (sourate IX). Et il aura fallu attendre deux années pleines après la prise de La Mecque pour que le Prophète guide lui-même le Pèlerinage nouvelle manière,

c'est-à-dire islamisé, en des lieux entièrement délivrés du paganisme. C'est dire l'énormité du travail accompli, et que les actions guerrières de l'an 8 – prise de La Mecque, écrasement des Hawāzin – furent loin de constituer une étape définitive. Mais c'était une « ouverture » énorme, comme dit le *Qur'ān*, et un geste symbolique et politique de première grandeur. C'est dire aussi que la soumission de La Mecque, si importante fût-elle pour l'itinéraire du Prophète et l'avenir de l'islam, ne satisfaisait pas pleinement les visées de Muḥammad pour l'expansion de sa foi et l'affirmation complète de son autorité. Ce qui explique que l'an 9 exigea la continuation du travail accompli, et que ce fut une année pleine de décisions et d'activités, diplomatiques et surtout militaires, les deux allant de pair.

C'est parce que Hawāzin s'est effondrée, que Muḥammad a su séduire ses chefs vaincus et les utiliser contre Ṭā'if, que la cité s'est sentie menacée et encerclée ; elle se soumit « comme tous les Arabes », puis se convertit<sup>12</sup>. Mais, auparavant, deux ou trois mois avant cet événement, en Rajab an 9, le Prophète se livra à une imposante démonstration militaire en direction du nord, plus spécifiquement de Tabūk. Grosse affaire que cette campagne de Tabūk à laquelle le *Qur'ān* consacre presque une sourate entière – *At-Tawba*, IX –, sourate au ton vif. Grand problème aussi pour l'historien parce qu'on ne voit pas l'intérêt que présente cette ville – ou peut-être ce district –, que les sources ne parlent d'aucune bataille, si ce n'est d'incursions annexes comme la prise de Dūma. La sourate ne parle que d'une chose : la réticence, voire la résistance des Médinois – hypocrites en particulier – et des Bédouins des alentours à se mobiliser derrière le Prophète par une chaleur torride et une saison agricole qui exige la présence des Médinois dans leur oasis<sup>13</sup>. Les sources parlent bien de la rumeur – qui se serait révélée fautive – d'une attaque des Byzantins et de leurs affidés arabes, les tribus de Quḍā'a<sup>14</sup>, tout cela pour justifier cette campagne apparemment irrationnelle, mais le *Qur'ān* ne se fait nullement l'écho, ni de près ni de loin, de cette rumeur ou de cette peur. Quant au projet d'ouverture de la route du Nord pour des raisons stratégiques (Watt) ou des raisons commerciales (Al-'Alī), que ces deux auteurs attribuent au Prophète, c'est là une idée que je ne saurais avaliser. De même, cela n'a rien à voir avec le supposé christianisme des tribus du Nord, ni avec un quelconque projet, légué à ses successeurs, de conquête de la Syrie. Jusqu'à sa mort, le Prophète s'en est tenu à son Ḥijāz, lequel s'étirait jusqu'aux confins du Shām, et plus généralement à son monde arabe. Le seul sens qu'on puisse donner à cette campagne est un sens purement militaire et purement psychologique : constituer une armée permanente toujours sur le pied

de guerre, mobiliser constamment pour le *Jihād* croyants et fidèles, les rendre toujours disponibles pour la cause de Dieu. Le reste, les intérêts terrestres, le confort de la vie sur cette terre, ne compte pas : c'est ce que dit expressément le *Qur'ān*. Le pouvoir de Dieu et de Son Envoyé doit être de plus en plus grand, de plus en plus large, pour que les hommes se soumettent à Lui, entrent dans Sa religion et dans Sa paix.

Se dirigeant vers le nord à la tête d'une puissante armée – non pas certes trente mille hommes, comme disent les sources, mais cinq mille à dix mille –, le Prophète se livre à une démonstration de force vis-à-vis de tous les Arabes. Ceux du Nord en particulier, les Quḍā'a, depuis toujours en accointance avec les Byzantins, devraient spécialement être intimidés. Ils doivent chasser de leur esprit toute idée d'attaque contre Médine, comprendre qu'un pouvoir fort s'est installé au Ḥijāz, qui sait se faire respecter, se défaire de leur ancien sentiment de supériorité vis-à-vis de leurs congénères arabes du Sud, adossés qu'ils étaient à la puissance de Byzance pour qui ils faisaient la police des frontières<sup>15</sup>. De fait, lors de cette expédition, véritable démonstration de force donc, ils n'ont donné aucun signe de vie, mais se sont évanouis. Les chefs chrétiens, comme celui de Ayla ('Aqaba) et ceux d'autres bourgades, sont venus offrir leur soumission<sup>16</sup>. Ils ont accepté le paiement d'une taxe – *jizya* – pour se préserver et préserver leur religion, et c'est de ce moment que date la législation coranique au sujet des gens de l'Écriture, juifs et chrétiens<sup>17</sup>.

L'intérêt montré par le Prophète pour le monde du Nord – qui a préoccupé certains historiens – et qui reprend à la veille de sa mort, au début de l'an 11, par la mobilisation d'une armée sous le commandement de Usāma b. Zayd, révèle malgré tout chez Muḥammad un souci profond, une inquiétude. Cette inquiétude vient de ce que, s'il y a une menace à craindre, s'il y a une force capable de détruire l'œuvre qu'il a instaurée, cette force et cette menace ne peuvent venir que du Nord si proche. Là était le siège de la plus grande puissance du monde, l'Empire romain d'Orient, lequel vient de surcroît, à ce moment précis, de battre l'Empire perse, et qui était alors au faîte de sa gloire. Les tribus arabes du Nord<sup>18</sup> étaient déjà dangereuses à elles seules, et fortement agressives, mais, aidées par des troupes byzantines en nombre consistant, le risque pouvait être mortel. De sorte que ce que racontent les sources à propos de la rumeur d'une attaque byzantine, qui ne s'est pas vérifiée pour justifier Tabūk, cette information, même fausse ou inventée, avait du sens. Et elle était sans doute présente à l'esprit du Prophète. La campagne de Tabūk n'avait pas pour but d'attaquer ni même de

provoquer les Rūms – Romains – et leurs alliés arabes. C'était une démonstration défensive contre toute velléité d'attaque venant du Nord, la seule à craindre, démonstration prudente, aussi, puisque le Prophète n'eut pas à combattre qui que ce fût, et qu'il ne dépassa pas les frontières du Ḥijāz, comme ç'avait été le cas à Mu'ta qui dut être une défaite plus terrible que ne l'indiquent les sources, et traumatisante.

À ce moment précis – Rajab an 9 fin 630 –, Héraclius était rentré en grande pompe à Constantinople et, quelques mois plus tard, la grande croix récupérée sur les Perses fut restituée à Jérusalem. Or il est évident que les « Romains » étaient bien loin de se préoccuper de ce modeste pouvoir qui s'était formé au nord du Ḥijāz, et du prophète autochtone qui s'y était levé, si tant est qu'ils en avaient la moindre connaissance. Quant aux tribus arabes de Quḍā'a, elles durent se sentir confortées par la victoire byzantine et pouvaient espérer le renouvellement des subsides ordinaires. Il n'y eut de leur part aucun accrochage avec l'armée de Muḥammad, et on aurait tort de considérer la campagne de Tabūk comme une revanche sur la déconfiture de Mu'ta.

Rasséréné du côté du Nord, Muḥammad pouvait de nouveau jeter ses regards du côté du Sud, c'est-à-dire étendre son pouvoir et sa religion sur tout le Ḥijāz. Deux mois après son retour, la ville de Ṭā'if, on l'a vu, se convertissait (Ramaḍān an 9) par suite de la pression de la tribu de Hawāzin et de la montée de la puissance prophétique. Deux ou trois mois plus tard est lancé, on l'a vu, l'avertissement aux païens de se convertir. Ces païens devaient être ceux de la région comprise entre Médine et La Mecque, en particulier entre La Mecque et Ṭā'if : petites tribus de Kināna, de Khuzā'a, de Mudlij, de Hudhayl, entre autres. Au début de l'an 10, la majeure partie du Ḥijāz était soumise à l'autorité du Prophète – soumise et convertie, les tribus de la bordure syrienne faisant exception, sauf peut-être Balī, car il y a doute sur la venue de délégations du Nord.

Le Prophète dispose désormais des trois villes les plus importantes du Ḥijāz et, à l'exception de Ṣan'ā, de toute l'Arabie ; il peut aussi compter sur les revenus de Khaybar et sur la fidélité des tribus ḥijaziennes comme Juhayna, Muzayna, Aslam, Ghifār, Khuzā'a, Ashja', et partiellement Sulaym. Ces éléments vont constituer le fer de lance d'Abū Bakr lors de l'« apostasie » de l'Arabie, pour sa reconquête ou plus simplement sa conquête. Une force matérielle est née en Arabie, soutenue par une religion neuve, une législation et d'ardentes fidélités.

Mais l'Arabie est une espèce de continent structuré en divers ensembles

cohésifs et le Ḥijāz n'en est qu'un. Restent le Yémen, le Ḥadramawt, 'Umān, Baḥrayn, le plateau du Najd et la région agricole et peuplée du Centre-Est : la Yamāma. Est-ce que ces diverses régions qui constituent autant de mondes se sont vraiment soumises au Prophète et sont entrées dans l'islam dans les deux années qui lui restent à vivre, l'an 9 et l'an 10, et ce pacifiquement, comme le disent les sources<sup>19</sup> ? Est-ce qu'il y a eu « unification des Arabes », comme l'affirme M. Watt<sup>20</sup> ? Est-ce qu'il y a eu construction d'un « État islamique » ou « prophétique », comme le veut Ṣ. A. al-'Alī<sup>21</sup> ? Voilà des questions qu'il faut traiter.

<sup>1</sup>- M. Watt, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>2</sup>- *Sīra*, p. 840. Ce Mālik était des B. Naṣr, tous présents avec les Jusham, avec quelques éléments de Sa'd b. Bakr et des Hilāl peu nombreux.

<sup>3</sup>- Les deux sources principales disent que le Prophète, à son habitude, ne voulait pas qu'on connaisse sa destination, à savoir La Mecque. Il faisait croire qu'il allait vers Ṭā'if. En fait, dès le départ, il avait pour cibles les deux villes.

<sup>4</sup>- *Sīra*, p. 841 ; *Maghazi*, III, p. 897.

<sup>5</sup>- C'est le mot arabe *qitāl* qui lui correspond, cité plus d'une douzaine de fois dans le Texte. Par contre, comme on verra, peu de mentions du mot *Jihād*. Le *qitāl* est pour les croyants un devoir dicté par Dieu : *kutiba 'alaykum al qitāl*, dit le *Qur'ān*, II, 216.

<sup>6</sup>- *Futūḥ al-Buldān*, Le Caire, 1932, p. 67 ; *Sīra*, pp. 869 sq. ; *Maghāzī*, III, pp. 922 sq.

<sup>7</sup>- *Maghāzī*, III, p. 942 ; *Sīra*, p. 880.

<sup>8</sup>- *Sīra*, pp. 872-875.

<sup>9</sup>- *Sīra*, pp. 880-882 ; Watt, II, p. 95.

<sup>10</sup>- *Qur'ān*, IX, 4.

<sup>11</sup>- *Sīra*, pp. 919-922 ; *Maghāzī*, III, pp. 1076-1078 ; Ṭabarī, *Tasfīr*, X, pp. 62-63 : ceux qui ont passé un accord (*'ahd*) seraient les Bédouins de Mudlij et de Khuzā'a. Les polythéistes dont il est question ne semblent pas être les Qurayshites, déjà convertis au moment du *Fatḥ* ou, pour certains, au maximum quatre mois plus tard.

<sup>12</sup>- Les sources consacrent de longs développements au processus de conversion des Thaḳīf de Ṭā'if : *Sīra*, pp. 914-919 ; *Maghāzī*, III, pp. 960-973. Parmi les modernes, Kister s'y est intéressé, *op. cit.*

<sup>13</sup>- *Sīra*, p. 894. Le but de l'expédition aurait été de s'attaquer aux Rūms eux-mêmes, ce qui est douteux, et une simple prémonition du début des conquêtes de Syrie sous Abū Bakr.

<sup>14</sup>- Wāqidi en parle, III, p. 990. Mais aussi Balādhurī, *Futūḥ*, p. 71.

<sup>15</sup>- Aucune source ne dit qu'il s'agit d'une revanche des pertes subies à Mu'ta en l'an 8. D'ailleurs, le Prophète ne dépassera pas Tabūk, qui se trouve à l'intérieur du Ḥijāz, alors que ses troupes ont commis, à Mu'ta, l'imprudence de pénétrer en territoire byzantin, dans la Jordanie actuelle. Les Ghassān, destitués par les Byzantins en 589, restaient néanmoins actifs et en rapport avec eux. Voir à ce sujet l'ouvrage de Nöldeke, *Die Ghassaniden*, trad. arabe, pp. 36-39.

<sup>16</sup>- *Maghāzī*, III, p. 1031. Le chef Yuḥanna b. Ru'ba est venu offrir sa soumission à Muḥammad, « accompagné » des gens de Jarbā et de Adhrūh. En fait, ils étaient à part.

<sup>17</sup>- IX, 29. Le verset coranique, plus général, est aussi plus dur que le texte du traité avec les gens de Ayla et de Adhrūh reproduit par Wāqidi, III, p. 931, et par Balādhurī, *Futūḥ*, p. 71.

<sup>18</sup>- Il s'agit du groupement appelé plus tard les Quḍā'a par les généalogistes, dont les plus importantes

tribus étaient 'Udhra, Balī, Bahrā', Lakhm, Ghassān et Kalb. Ghassān était christianisée, les autres l'étaient partiellement ; certaines installées à cheval sur le Ḥijāz et la Syrie, les autres en Syrie même. Lors de la conquête, à l'exception des chefs de Ghassān, elles se sont islamisées, par « nationalisme » dit Wellhausen avec raison. C'était aussi le cas des tribus arabes de la Mésopotamie du Nord, à l'exception de Taghlib. Un livre récent de F. Donner, *Muḥammad and the Believers*, Harvard, 2010, essaie de démontrer que le concept de *mu'minīn*, à l'époque postprophétique, notamment omayyade, englobait aussi chrétiens et juifs, les croyants en un seul Dieu. Il se réfère notamment à la tribu de Kalb, alliée à Mu'āwiya. C'est pure fantaisie, les Kalbites étant alors entièrement islamisés. Les *mu'minīn* sont les seuls adeptes de Muḥammad. Il prétend aussi que la notion de *muslimīn* visant ces mêmes adeptes n'est apparue que sous 'Abd al-Malik (65-86), prétention tout aussi impensable pour qui connaît la logique profonde de l'époque. La manie actuelle de l'orientalisme islamisant consiste dans la recherche de documents contemporains des événements, et de les interpréter de manière fantaisiste, échafaudant ainsi des théories qui se veulent neuves, mais qui reposent sur du sable.

19- La source principale demeure Ibn Sa'd : *Ṭabaqāt*, I, pp. 291-360, se fondant surtout sur Wāqidī. Ibn Hishām et Ṭabarī sont peu prolifiques sur le sujet.

20- *Op. cit.*, II, pp. 171-179. En fait, pour cet auteur, il n'y a pas eu islamisation, mais un système d'alliances avec les tribus, visant à 21- Ṣ. al-'Alī, *op. cit.*, II, pp. 327-398.

## Quatrième partie

### Le problème de l'islamisation de l'Arabie

## Chapitre XIV

### D'un embryon d'État à l'État postprophétique

Il est certain qu'à la fin de l'an 9, Muḥammad a établi sa domination sur l'Arabie occidentale, plus spécifiquement sur le Ḥijāz, de Ṭā'if jusqu'aux frontières de la Palestine. Si La Mecque, Ṭā'if et les petites tribus alentour ont embrassé l'islam, ce n'était pas le cas des tribus du Nord, à cheval sur le Ḥijāz et la Syrie. Mais l'expédition de Tabūk a pacifié cette zone, de sorte qu'il n'y a plus rien à redouter militairement de ce côté-là.

Il y a donc une puissance muḥammadienne bien établie à la fin de l'an 9, un *sulṭān* de l'Envoyé de Dieu. Peut-on parler d'État ? Le mot n'existait pas alors dans la langue arabe. Welhausen parle de théocratie : c'est vrai dans la mesure où la souveraineté appartenait à Dieu qui édictait, par le *Qur'ān*, des prescriptions et des commandements. Dans ce cas précis, Dieu avait un porte-parole, un homme qui recevait les révélations divines et les transmettait telles quelles, donc une incarnation de l'autorité divine. Ce n'était pas comme dans les théocraties ordinaires où l'on se référait à Dieu sans intermédiaire direct, si ce n'est un legs scripturaire. Ici, le Prophète était un intermédiaire direct. Toutefois, ses actes n'étaient pas toujours dictés par le *Qur'ān*. C'était un prophète, mais aussi un chef, après avoir été un arbitre. Son long combat, couronné par un succès, lui a conféré ce statut, et c'est ce statut de chef qui passera à ses héritiers, les califes. Mais, encore une fois, l'expansion de la religion restait son but principal. Le pouvoir était au service de la religion, et non l'inverse, d'autant que seule la religion pouvait unifier les cœurs, fonder une nation, un grand groupement communautaire – la *Umma* – que le Prophète s'était assigné pour but d'élargir. De l'étendre jusqu'où ? Jusqu'à toute l'Arabie ? C'était sans doute le souhait de Muḥammad. Mais peut-on croire les sources quand elles disent que l'islam s'est répandu pacifiquement dans toute l'Arabie en moins de deux ans, partiellement en l'an 9 et totalement en l'an 10 ?

Le Prophète aurait envoyé des missives<sup>1</sup> à tous les chefs arabes leur demandant leur conversion en échange de la garantie de sécurité qu'il leur

donnait (*amān*, *dhimma*). En l'an 10 en particulier, et non pas tant en l'an 9, comme on l'a dit, des députations (*wufūd*) de toute l'Arabie auraient afflué à Médine pour confirmer leur conversion et faire allégeance au Prophète<sup>2</sup>. Entrer dans l'islam signifie faire la prière, verser l'aumône personnelle (*zakāt*), laisser prélever ou prélever soi-même les *ṣadaqāt* sur les troupeaux ou les cultures. Les *ṣadaqāt*, instituées en l'an 9, sont, dans les faits, un impôt régulier, collectif et non pas personnel, dont le but, religieux selon le *Qur'ān*, est de « purifier » ceux qui donnent<sup>3</sup>. Toujours selon le *Qur'ān*, une fois établi le principe des *ṣadaqāt* régulières<sup>4</sup>, elles ne vont « qu'aux pauvres, aux indigents, à la rétribution des collecteurs, au ralliement des cœurs [à l'islam], à l'affranchissement des esclaves, à la libération des insolvable, au chemin de Dieu et au fils du chemin : obligation de Dieu... » (IX, 58). Ce principe distributif n'est pas nouveau, il s'appliquait déjà au quint revenant en propre au Prophète, prélevé sur le butin, et l'idée des dons faits aux pauvres est très ancienne dans le *Qur'ān*. Ce qui est neuf, ici, c'est que la redistribution se fait plus large : elle inclut les collecteurs (*al-‘āmilīn ‘alayha*, d'où viendront les mots *‘āmil* et *‘ummāl*), les esclaves, les esclaves pour dettes, le ralliement des cœurs pas encore convertis ou fraîchement convertis, et le *Jihād*. Auparavant, il s'agissait seulement de la parentèle, des pauvres et des indigents. Quant aux dépenses exigées des croyants ou fortement recommandées pour le *Jihād*, elles étaient alors appelées *nafaqa*, concept courant dans le *Qur'ān* durant la période médinoise et y revenant quelquefois avec beaucoup d'insistance. On voit ici qu'avec la *ṣadaqa* le contenu distributif change. La destination du système de solidarité est largement modifiée, il s'y ajoute divers éléments, et la parentèle est éliminée. Celui qui distribue les dons et ventile les dépenses – comme le *Jihād* – est le Prophète lui-même chez qui se rassemblent les *ṣadaqāt* dans la majorité des cas, mais non dans tous. Les tribus proches les lui envoient ; les régions lointaines les lèvent et les distribuent sur place selon le principe édicté par le *Qur'ān* et en présence de l'agent du Prophète. Sur ce dernier point, les sources ne citent que quelques cas – ‘Umān en particulier –, mais, à mon sens, toutes les régions lointaines – Yémen, Baḥrayn – doivent entrer dans cette catégorie. Cela pour le cas où l'on admettrait que toute l'Arabie, à l'exception sans doute de la Yamāma, se serait convertie et aurait fait allégeance au Prophète, ce qui est loin d'être sûr. C'est Ibn Sa'd qui fournit le plus de renseignements à ce sujet. Son information se subdivise en deux parties : d'un côté, les missives envoyées par le Prophète ; de l'autre, les députations, sans qu'il y ait correspondance ou exacte consécution entre les deux.

L'élément le plus fiable serait les missives aux chefs arabes, princes,

seigneurs de villes, chefs de tribus, non pas tant en raison de leur style archaïque ou archaïsant, mais de leur contenu. Dans celui-ci<sup>5</sup>, le Prophète définit la conversion par la prière et la *zakāt* personnelle, puis il offre surtout la garantie de sécurité de Dieu et de son Envoyé. Que veulent dire cette garantie et cette *dhimma*, engagement de paix ? À mon sens, qu'ils n'ont rien à craindre d'une attaque prophétique. Une puissance est née en effet au Ḥijāz, rien ne lui a résisté jusqu'à présent, son chef, le Prophète, est connu pour vouloir extirper le paganisme, le *Qur'ān* l'annonce comme envoyé à tous les hommes (*al-nās kāffatān*) – le mot *al-nās* devant être interprété ici comme « tous les Arabes ». Ce même *Qur'ān* insiste sur le fait qu'il a été révélé en langue arabe, et si le Prophète considère les gens de l'Écriture comme des sujets étrangers non soumis à la conversion, mais juste à une taxe humiliante, il n'en va pas de même des Arabes polythéistes qui n'ont le choix qu'entre la conversion et la guerre. Les missives du Prophète exigent la conversion et s'engagent à la paix : pas d'attaque militaire à l'horizon. Que les Arabes aient pu la redouter, la preuve en est qu'elle a bien eu lieu sous Abū Bakr, lors de la *ridda*, juste après la mort du Prophète. À part cela, la notion d'*amān* et de *dhimma* veut aussi dire que, devenus membres de la *Umma*, ils sont ipso facto protégés contre tout autre attaquant extérieur, et en revanche encouragés à attaquer les polythéistes de leur région et à prélever sur eux du butin.

Les missives et les envoyés prophétiques se sont adressés à certains chefs plutôt qu'à d'autres, à ceux qui se sont montrés disposés à accepter l'islam, de sorte que l'allégeance au Prophète contient en germe *un processus de légitimation de ceux qui sont en général en place*. Dans certains cas a pu éclater entre chefs un conflit sans doute déjà en germe : par exemple, celui de Farwa b. Musayk et de Qays b. Makshūh, de la tribu de Murād, au Yémen.

La *dhimma* du Prophète comme légitimation va à celui qui se convertit et est donc pourvoyeuse de pouvoir. Autant je pense que les éléments contenus dans les missives ont quelque véracité historique, autant le long chapitre d'Ibn Sa'd sur les députations me semble sujet à caution<sup>6</sup>. Pratiquement, ici, toutes les tribus d'Arabie y sont présentes comme dans un tableau généalogique, et ce sur la foi d'un seul garant : Wāqidī. Watt le suit sur toute la ligne, selon la méthode qu'il a sciemment adoptée, mais sous la forme d'un tableau géographique<sup>7</sup>. Il montre son désaccord sur ce point avec Wellhausen et Caetani qui font montre d'un certain scepticisme à ce sujet. Mais l'histoire des députations d'Ibn Sa'd, telle que racontée, n'est pas vraisemblable. Le récit d'Ibn Ishāq et surtout de Ṭabarī

est plus court et plus acceptable : quelques tribus sont venues faire allégeance à Muḥammad, mais, là aussi, il convient de se montrer circonspect. Les récits sur la *ridda* dans Ṭabarī sont en revanche d'une grande utilité pour comprendre le mécanisme des conversions ou des non-conversions. Quant aux *wufūd* (délégations), on ne sache pas qu'il y ait eu rien de tel en Arabie dans la Jāhiliyya, ni même à l'époque des premiers califes. C'est à partir de Mu'āwiya qu'on en entend parler, et c'est probablement une tradition empruntée aux Sassanides, peut-être autrefois pratiquée par les Manādhira de Ḥīra vis-à-vis des tribus de l'Est arabe appartenant à leur mouvance.

Que retenir de tout cela ? Des missives envoyées par le Prophète, au nombre de trente-huit chez Ibn Sa'd, il n'est pas question de retenir la totalité. Il y en a eu quelques-unes, vraisemblablement, appelant à la conversion et à la levée des *ṣadaqāt*. Ce qui est important, c'est la forme pacifique dans laquelle ce type d'appel est lancé, et l'idée de *dhimma* et d'*amān* qui y est contenue. Le Prophète n'avait aucunement l'intention de répandre sa religion pas plus que son autorité par la force au-delà du Ḥijāz, d'autant moins que l'écho de son propre rayonnement semblait suffire, pouvait-il penser.

De ce fait, il y a sans doute eu des réponses positives du côté du Yémen<sup>8</sup>, du côté de Baḥrayn<sup>9</sup> avec Al-Mundhir b. Sāwā, peut-être aussi du côté de 'Umān<sup>10</sup>. La notion de légitimation que j'ai avancée a pu se révéler décisive, le Prophète étant perçu comme une autorité spirituelle et lointaine. Il y a donc eu des réponses positives à son appel, mais pas autant que celles indiquées par Ibn Sa'd, voire par d'autres sources plus succinctes. Réponses à une suzeraineté nominale, pacifique et protectrice dont les Arabes avaient peut-être besoin à ce moment précis où nulle autorité souveraine n'existait en Arabie ni dans le voisinage de l'Arabie. Les principautés arabes de la périphérie ont disparu, les Byzantins sont essoufflés, les Sassanides nagent en plein désordre, l'Éthiopie a été évincée du Yémen et le royaume de Kinda n'est plus guère qu'un lointain souvenir. Tout cela crée une atmosphère de vide qui est sans doute dans l'ensemble favorable à une écoute positive de l'appel du Prophète. L'histoire des délégations « pleuvant » sur Médine ne saurait être retenue<sup>11</sup>, à l'exception sans doute des tribus bédouines des alentours et de ceux qui aspiraient à obtenir une légitimation du Prophète pour leur pouvoir local. Certains faits, comme l'histoire des Tamīm ou des gens de Yamāma, relèvent de l'anecdote plaisante.

En réalité, ce qui va être décisif et d'une importance capitale pour l'avenir proche, c'est le fait que la réussite politico-militaire du Prophète au Ḥijāz, sur

fond de prédication religieuse, va faire surgir en Arabie des ambitions territoriales spécifiques. Chaque territoire en soi, comme le Yémen ou la Yamāma, va être travaillé par des forces centripètes et centrifuges, à la fois de structuration et d'éclatement. Davantage que le monde des tribus nomades, ce sont ces deux régions à la fois urbanisées et agricoles qui vont refuser toute mainmise extérieure et se présenter comme capables, elles aussi, de sécréter un État et un semblant de religion. À celles-ci il faut encore adjoindre le 'Umān, éventuellement le Ḥaḍramawt. De sorte que la réussite du Prophète et ses appels à l'unité – pacifiquement, certes, mais quand même à la soumission –, bien loin de recevoir cette mirifique réponse par missives et par *wufūd*, va induire çà et là de profonds mouvements d'autoconstruction régionale en Arabie, précisément sur le modèle prophétique, et comme un éveil des diverses Arabies autour de leurs centres respectifs, de manière autonome. C'est ce que les historiens musulmans appelleront la *ridḍa*, l'apostasie : le rejet de l'islam après conversion, dès la mort du Prophète, voire même avant. *Ridḍa* qui serait justifiée par le refus du paiement de la *ṣadaqa*, perçue comme un impôt et un signe de sujétion.

Ce n'est pas ainsi que se présentent en réalité les choses ; elles se présentent comme un rejet de l'islam<sup>12</sup>, par un mimétisme de ce même islam qui a déjà fait exploser, *du vivant même du Prophète*, les forces enfouies dans les zones les plus dynamiques de l'Arabie, lesquelles se sont senties prêtes à construire elles-mêmes leur propre destin à l'instar du Ḥijāz. À l'exception de la Yamāma, cependant, les autres régions étaient en elles-mêmes divisées.

Le cas du Yémen est à cet égard significatif. Ce pays, on le sait, a une longue histoire derrière lui. Au moment de la Prophétie, il était en déclin et cette décadence avait des origines lointaines. Occupé successivement par les Éthiopiens en 525, puis par les Perses en 575, il avait perdu son autonomie, mais restait une zone de transit du commerce avec l'Inde et une région de production de l'encens, tout en maintenant un artisanat florissant. En Arabie, le Yémen conservait le prestige de l'ancienne et défunte royauté. Mais on ne peut plus dire qu'il était dirigé par une autorité centrale : les descendants des conquérants perses – les *Abnā'* – ne se maintenaient plus qu'à Ṣan'ā', et les descendants des rois et seigneurs ḥimyarites – les *Adhwā'* – maintenaient un système féodal émietté dans le plateau central, avec des prolongements vers l'est. La grande tribu de Hamdān, très ancienne, leur était plus ou moins liée, sans leur être assujettie : ses clans étaient installés dans des villages, mais gardaient un instinct tribal. Cet instinct était encore plus puissant chez des groupes tribaux d'origine purement arabe-bédouine venus sans doute du Nord, comme Madhḥij et

Murād. Ceux-ci sont des ‘*Arab* et non des *Uḥmūr*, mais quand même yéménisés, c’est-à-dire attachés à leurs territoires et à leurs villes.

Ainsi le Yémen du temps du Prophète constituait une mosaïque ethnique, mais aussi religieuse, car y coexistaient des païens, soit anciens, soit zoroastriens récents, des Juifs et des Chrétiens majoritairement nestoriens. Il semble que la prédication muḥammadienne ait touché les Abnā́ et les seigneurs féodaux ou Adhwā́ qui auraient répondu favorablement à l’appel prophétique<sup>13</sup>. Ces deux groupes étaient habitués à l’autorité et en exerçaient eux-mêmes une que le Prophète a pu légitimer. Le cas de Hamdān reste hypothétique. En revanche, Madhḥij et Murād vont s’avérer hostiles : tribus guerrières et de culture arabe, elles vont prétendre incarner l’autonomie yéménite et arracher l’autorité au groupe usé des Abnā́, et éventuellement des Adhwā́ : c’est parmi eux qu’aura lieu la *ridḍa*. Entendre par là le refus de l’islam et l’ambition de fonder un pouvoir au Yémen, et non pas une apostasie au sens strict, qui présupposerait une acceptation préalable de l’islam.

Celui qui se leva le premier au Yémen fut Al-Aswad al. ‘Ansī, membre d’un petit clan de Madhḥij, puissant orateur capable d’« ensorceler les gens par sa parole », mais aussi devin et magicien<sup>14</sup>, ce qui prouve bien l’importance de l’élément religieux dans ces mouvements, certainement par mimétisme par rapport à l’action prophétique. Ce sera aussi le cas de Musaylima et de Ṭulayḥa.

C’est à la fin de l’an 10 qu’eut lieu la révolte d’Al-Aswad, du vivant du Prophète, à son retour du pèlerinage de l’Adieu, alors qu’il souffrait des premières atteintes de la maladie. Al-Aswad fut suivi par la majorité des Madhḥij ; il attaqua Najrān et en expulsa l’agent de Muḥammad commis aux *ṣadaqāt*, puis la tribu de Murād avec Farwa b. Musayk, lui aussi agent du Prophète. Peu après, il attaqua et prit Ṣan‘ā, la métropole du Yémen et le siège des Abnā́ perses, dont le chef était à ce moment le fils de Bādhān, qui avait été tué<sup>15</sup>. Najran fut prise et la tribu de Murād incorporée à la rébellion, à l’exception de quelques éléments persistant dans leur islam. Tout cela se déroule avec une extrême rapidité ; la source de Ṭabarī, Sayf b. ‘Umar, a pu dire qu’Al-Aswad devint maître du Yémen, « *wa ṣafā lahu mulk al-Yaman* ». Mais ce pouvoir ne dura pas longtemps, deux ou trois mois, pas davantage, bien qu’il se soit effectivement étendu à l’ensemble du Yémen, des confins de Ṭā’if jusqu’à Aden<sup>16</sup>. Des chefs importants de Maddḥij, comme ‘Amr b. Ma’dī Karīb, et, parmi les Abnā́, tels Fayrūz et Dādhawayh, se sont ralliés à Aswad, mais aussi Qays b. Makshūh, de Murād. Bien que malade dans les premiers mois de l’an 11,

le Prophète envoya missive sur missive aux musulmans, aux Abnā' et aux Adhwā' pour qu'ils résistent coûte que coûte et par tous les moyens. Al-Aswad fut assassiné par Fayrūz : le Yémen n'était pas prêt de lui-même à s'unifier et certainement pas sous l'autorité d'un pseudo-prophète. Il était émietté par la coexistence de trop de pouvoirs, et l'intrusion de l'islam y contribua. Il n'empêche que le soulèvement d'Al-Aswad montrait que les Yéménites n'étaient pas prêts à livrer leur terre et leurs ressources à des étrangers, comme il le déclara lui-même<sup>17</sup>.

Il en fut de même dans une autre région d'Arabie : la Yamāma. C'était une région qui n'avait rien du prestige ni du passé du Yémen. Mais c'était une zone oasienne et agricole fortement peuplée, capable d'une dangereuse résistance militaire. On raconte que son chef Maslama aurait écrit au Prophète pour lui proposer de partager le pouvoir avec lui. Lui aussi avait été frappé par la réussite de Muḥammad qui avait su unir religion et édification d'un pouvoir ; lui aussi refusait l'extension de l'islam à toute l'Arabie et était donc prêt à fonder lui-même une religion et à organiser un pouvoir. Les musulmans, en l'an 11, sous Abū Bakr, auraient le plus grand mal à réduire sa rébellion<sup>18</sup>. La Yamāma ressemblait en effet au Ḥijāz avec ses villes, ses villages et ses cultures, d'où un peuplement intensif de paysans aguerris. Je ne sais si la proposition adressée à Muḥammad de la part de Maslama de « partager la terre » est véridique, c'est peu plausible, mais, ce qui est sûr, c'est que l'homme ne voulait pas se soumettre à Médine, donc accepter l'islam, qu'il a cherché à fonder un pouvoir chez lui, semblable à celui de Muḥammad, et qu'il pensait en avoir les moyens humains et matériels. À la différence du Yémen émietté, la Yamāma s'est rangée sous sa férule personnelle jusqu'à sa destruction par les musulmans dans une mémorable bataille. Les sources le peignent sous des traits ridicules, mais il est frappant que lui aussi, et plus qu'aucun autre leader, se présente comme un prophète qui recevait des révélations et légiférait. Mieux encore : il aurait fondé un ḥaram<sup>19</sup>, une enclave sacrée...

Le mimétisme est ici très net, davantage encore que chez Aswad et chez Ṭulayḥa (de Asad), personnage au bout du compte secondaire et facilement mis hors de combat. Pourquoi ce mimétisme ? Muḥammad ayant réussi par la prophétie, ces personnages devaient considérer qu'on ne pouvait unifier les esprits que par ce moyen. Le politique en soi et pour soi n'avait aucune chance de s'affirmer en Arabie hors du secours du religieux<sup>20</sup>.

Encore une remarque : le parcours du Prophète a été long, très long, en religion comme en politique, alors que ces nouveaux chefs, émergeant du monde tribal, voulaient faire les choses au plus vite. On peut dire que leur ambition mimétique fut aussi l'expression d'une résistance à la soumission dont une des dimensions – mais non la plus importante – était le paiement de la *ṣadaqa*, qu'ils assimilaient à un impôt et qui l'était dans une large mesure.

Si on a pris ces exemples – le Yémen, la Yamāma et aussi, secondairement, la coalition des nomades du Nord-Asad avec Ṭulayḥa, Ghaṭafān et Ṭayy –, c'est que ces mouvements ont éclaté du vivant même du Prophète. Ce n'étaient pas vraiment des manifestations d'apostasie, mais d'autoconstruction politique dans des zones qui en détenaient les bases et les possibilités. C'est à la mort du Prophète (Ṣafar ou Rabī' an 11/632) que l'« apostasie » se déclara dans presque toute l'Arabie : *Kafarat al-'Arab*, disent les textes, et ce bien qu'un nouveau pouvoir à Médine se fût très rapidement constitué. On dit bien que des Arabes, nomades ou autres, se sont refusés à payer l'aumône légale, en ont rejeté le principe, pourtant proclamé en l'an 9 par le Prophète qui envoya des collecteurs (*'ummāl*) en l'an 10<sup>21</sup>. Certes, mais du vivant de Muḥammad, si tous les Arabes ne se sont pas convertis, beaucoup l'ont fait, suivant en cela leurs principaux chefs. Cette islamisation était-elle toutefois superficielle ? Se pose ici le problème de la réception de l'islam par les Arabes hors du Ḥijāz, et celui de leur allégeance, voire de leur soumission religieuse et politique à Médine.

Tant que le Prophète vivait, et hors le cas d'Al-'Ansī et de Musaylima, le pouvoir prophétique était personnalisé et de type charismatique, du fait de son caractère révélateur et surnaturel. L'allégeance des Arabes allait à l'Envoyé de Dieu en tant que tel, qui possédait au surplus le pouvoir terrestre et était aurolé de victoires. C'est qu'ils n'avaient pas la notion d'un État abstrait, non personnalisé, ni de *la continuité du pouvoir*. D'où le refus de la *ṣadaqa* après sa mort, le rejet de l'obéissance à Abū Bakr, l'idée que le pouvoir appartient désormais à Quraysh et que celle-ci veut dominer les Arabes, d'où leur « apostasie » au sens strict, après l'élection d'Abū Bakr à la fonction de « successeur de l'Envoyé de Dieu (*khalīfa*) ».

La répression de la *rida* était inscrite dans les faits, de même que, dans bien des cas, une islamisation forcée, nécessairement couplée avec un assujettissement à l'autorité de Médine. En un ou deux ans – 11 et 12 – la majeure partie de l'Arabie a été balayée par les armées envoyées par Abū Bakr, et cette action militaire a été aussi rude que sévère. Les chefs arabes ont eu des désaccords entre eux, comme au Yémen ou au Ḥaḍramawt, les armées

islamiques ont absorbé au long de leurs parcours ceux qui étaient restés musulmans ou ceux qu'elles soumièrent. C'est à Yamāma que Khālid, les *Muhājirīn* et les *Anṣār* montrèrent une volonté opiniâtre de jeter bas le pouvoir de Musaylima et, dans le même temps, un grand esprit de sacrifice.

Les Arabes ne pouvaient résister au monde organisé des cités du Ḥijāz, à la force de frappe léguée par le Prophète, à l'enthousiasme qu'il y avait insufflé pour la cause de Dieu et par l'entremise du *Jihād*. Deux éléments clés avaient été créés et légués par le Prophète : une organisation, un pouvoir, d'un côté, et une âme religieuse, de l'autre, profondément liés mais qui pouvaient aussi se délier. La majorité des Arabes n'avaient d'yeux au départ que pour ce « pouvoir » constitué à Médine par Muḥammad : *hādha al-amr*, disaient-ils. C'était à leurs yeux une chose nouvelle, inouïe, absolument absente de leur histoire, qui seule comptait. Tel était aussi le cas de certains chefs qurayshites convertis à l'islam, ainsi Abū Sufyān, à qui on fait dire : « Il n'y a ni paradis ni enfer ; ce qui est sérieux, c'est la constitution de ce *Amr* (pouvoir organisé) », auquel il faut prendre part et qui revient, selon l'hérédité, aux 'Abd Manāf, donc à 'Alī, à 'Uthmān ou à 'Abbās, et non à un représentant d'un petit clan méprisable, Abū Bakr de Taym<sup>22</sup>. Ce qu'on lui prête ici n'est peut-être pas vrai, mais est fort vraisemblable : il pouvait le penser, de même que d'autres. On dit bien que 'Alī a refusé sa *bay'a* à Abū Bakr pendant six mois, de même que l'Omayyade Khālid b. Sa'īd b. al-'Āṣ, un des premiers musulmans.

Ce fameux *Amr* est toujours à l'arrière-plan, y compris à Médine et parmi les *Muhājirīn* et les *Anṣār*. Jusqu'ici, je n'ai pas voulu parler de construction d'un « État » par le Prophète, mais juste d'un pouvoir, d'une puissance, d'une organisation qui, du vivant même du Prophète, se fondait sur l'obéissance à sa personne et, par-delà sa personne, à Dieu à qui appartient la vraie souveraineté. Les ordres, les commandements, la législation émanaient de Lui par le truchement de la Révélation. La notion de *mulk* (royauté) n'était pas étrangère aux Arabes ni au vocabulaire coranique. Mais, pour le *Qur'ān*, c'est Dieu qui le détenait sur les hommes et sur tout l'Univers. Il n'était pas question qu'aucun homme pût prétendre à la royauté, pas plus le Prophète que qui que ce soit d'autre : la notion et le terme étaient exclus du vocabulaire islamique pour ce qui concernait les humains. Autant d'ailleurs que la notion d'État telle qu'elle a pu exister chez les anciens Romains sous l'appellation de *res publica*. Mais pas chez les Arabes ni même chez d'autres peuples. Par contre, celle de *Amr* est centrale : elle réfère à tout commandement, divin ou humain, au sens strict, mais le terme peut s'élargir et devenir flou pour désigner, au-delà du pouvoir, quelque

chose comme l'affaire ou les affaires, l'organisation ou même les choses implicitement publiques ou regardant une communauté, un peu comme la *res* romaine. Tout le monde en Arabie, peu avant et surtout après la mort du Prophète, avait les yeux rivés sur la « chose » : cet ordre neuf instauré par Muḥammad. Pour ce dernier, le religieux prime et, de loin, sur tout le reste : je n'ai cessé de le rappeler. Le reste n'est qu'un moyen pour amener les gens à la vraie foi, donc au salut.

C'est aussi le cas de ses plus proches disciples qui ont cherché à préserver le pouvoir qu'il avait édifié afin de préserver l'islam et même de l'étendre de manière effective à tout l'horizon arabe, comme ce devait être l'intention profonde de Muḥammad. En fait, c'est Abū Bakr qui *a parachevé la construction de l'État islamique* en réduisant par la force toute dissidence, en imposant l'obéissance de tous à l'autorité de Médine et aux prescriptions de l'islam. Il ne s'est pas seulement attaqué aux apostats, il a étendu son action militaire à toutes les régions d'Arabie, exigeant par la force l'islamisation de tous. C'est là, et là seulement, qu'on peut parler de l'émergence de l'État islamique, en ce que, par définition, un tel État ne peut souffrir aucune dissidence, ni tolérer qu'on se soustraie à son autorité dans toute son extension. Il a donc étouffé la *ridḍa*, les tentatives de mise en place de pouvoirs régionaux, et islamisé toute l'Arabie, même celle qui n'avait pas encore été touchée par l'islam.

L'homme, Abū Bakr, avec l'aide des *Muhājirīn*, de la majorité des *Anṣār*, des villes et des tribus du Ḥijāz, a montré là une énergie tout à fait remarquable. Il l'avait d'abord montrée à Médine même, dès la mort du Prophète, en fondant le califat islamique, chose qui n'était pas aisée. Les *Anṣār*, majoritaires dans la ville et qui pouvaient se prévaloir d'avoir été le fer de lance de la réussite de l'islam au Ḥijāz, voulaient d'abord accaparer pour eux ce fameux *Amr*. Non qu'ils n'aient été de bons croyants : l'islam était fortement enraciné dans leur cœur et leur esprit. Ils pensaient sans doute qu'il pourrait être menacé par la vacance de la prophétie et par celle du pouvoir établi par le Prophète. Ces *Anṣār* étaient majoritaires dans leur cité et disaient clairement et à juste raison que c'étaient eux qui avaient instauré l'islam dans le monde réel, qu'ils avaient construit ce pouvoir avec leurs sabres. Mais que recherchaient-ils au juste ? Le pouvoir sur Médine ou sur tout le Ḥijāz ? Dans le premier cas, c'eût été la fin de l'islam en tant que religion holiste et rassembleuse pour tous les Arabes. Pour ce qui est du second, la chose était infaisable : ni les Mecquois ni les habitants de Ṭā'if n'eussent accepté leur domination, et encore moins l'ensemble des Arabes.

Quraysh tirait encore un certain prestige de son passé et pouvait se prévaloir, dans le nouveau contexte, d'être la tribu du Prophète, celle où il était né, où il avait grandi et où il avait longtemps prêché. C'est cet argument que les *Muhājirīn* firent prévaloir lors de la réunion des *Anṣār* où ils accoururent, avec à leur tête Abū Bakr et 'Umar. En outre et surtout, ils avaient été ceux qui avaient accompagné le Prophète durant tout le temps de sa Prédication, et ce dès le départ<sup>23</sup>, ce qui leur conférait objectivement un mérite éminent que la majorité des *Anṣār* de bonne foi ne tardèrent pas à reconnaître. Voilà qui montre bien qu'ils se sont profondément pénétrés de l'esprit de l'islam et de l'enseignement de leur prophète, et qu'ils ont surmonté l'esprit tribal. C'était là un émouvant mouvement d'union des cœurs, un moment historique.

L'islam postprophétique fut fondé le jour même de la mort de Muḥammad, le jour de la *Saqīfa*, et le califat – la succession – s'est trouvé incarné par le plus proche compagnon du Prophète. Qu'Abū Bakr l'ait été, cela est indubitable pour l'historien, quoi qu'on en ait dit plus tard, dans un sens ou dans l'autre, par les Sunnites autant que par les Shi'ites.

Ainsi l'homme Muḥammad, prophète et homme d'action, aura accompli une très grande œuvre. Il a laissé derrière lui une religion dont il a modelé la spécificité, un Livre sacré, le *Qur'ān*, où se trouvent renfermés les croyances de base, un monothéisme strict, un rituel, une législation et une morale. Mais aussi des croyants résolus et enthousiastes qui ont cru en lui et qu'il a formés, un territoire pacifié et rattaché à la nouvelle religion, un embryon d'État qui va se développer. Il a posé partout, dans presque toute l'Arabie, les jalons d'un mouvement que ses successeurs, les deux premiers notamment, vont poursuivre et amplifier. Il s'est voulu le Prophète des Arabes, et il le fut.

Il s'est aussi voulu le continuateur du monothéisme proche-oriental et, dans certains passages peu nombreux, le *Qur'ān* l'aura posé comme Envoyé à « l'humanité tout entière<sup>24</sup> », et aussi comme une « grâce et une miséricorde<sup>25</sup> » pour toute l'humanité. De son vivant, ces prédictions-là ne se sont pas réalisées : il y a eu un refus juif et un refus chrétien. Dans un certain sens, plus tard, après les conquêtes islamiques, les non-Arabes qui se sont convertis étaient eux aussi pour l'essentiel des polythéistes : Iraniens, Berbères, Turcs et, beaucoup plus tard, Mongols, Indiens, Malais, Africains noirs, Indonésiens. Certes, il y a eu au long des siècles des Chrétiens et des Juifs du Proche-Orient pour s'islamiser. Or les consignes du *Qur'ān* et du Prophète à la fin de sa vie étaient de ne pas

contraindre les gens de l'Écriture à la conversion, mais de leur imposer tribut, d'en faire les sujets des Musulmans. De fait, ce fut là le cas de tous les autres peuples : ils sont entrés spontanément dans l'islam parce que l'État était islamique et qu'une civilisation unificatrice et ouverte s'était construite.

Je ne pense pas, par ailleurs, que Muḥammad ait songé à envahir le monde alentour ; ce sont ses successeurs qui l'ont fait, entraînés par le mouvement de l'Histoire. Comment ne pas conclure sur ce passage admirable de Leibniz dans sa *Théodicée* : « Moïse avait déjà donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de nations civilisées conviennent aujourd'hui ; mais Jésus-Christ en établissait toutes les conséquences, et il faisait voir que la bonté et la justice divines éclatent parfaitement dans ce que Dieu prépare aux âmes... Jésus-Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loi et de lui donner l'autorité d'un dogme public... Mahomet, depuis, ne s'écarta point de ces grands dogmes de la théologie naturelle, ses sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique où le christianisme n'avait point été porté ; et ils abolirent en bien des pays les superstitions païennes contraires à la véritable doctrine de l'unité de Dieu et de l'immortalité des âmes. »

1- Ibn Sa'd, I, pp. 262-291. Les missives aux rois étrangers sont apocryphes, de même que certaines envoyées aux chefs arabes (p. 278). Dans ces lettres, il appelle les Arabes à l'islam et leur promet de ne pas les attaquer (*la yughzawna*), leur donne la *dhimma* (la promesse, la protection) de Dieu et de Son Prophète, et l'*amān* (la promesse de paix). Cela pourrait vouloir dire que les tribus et les villes arabes n'auraient rien à craindre d'une attaque du Prophète et qu'elles imaginaient donc qu'il pourrait les soumettre par la force, qu'il était perçu comme une puissance militaire. C'est ce que ferait d'ailleurs Abū Bakr après lui.

2- Idem, pp. 291.

3- La foi, la prière et la *zakāt* ont, depuis le début, défini l'islam. La *zakāt* est une aumône purement personnelle, elle n'a rien à voir avec la *ṣadaqa* instituée à partir de l'an 9 sur les groupes, même si le *Qur'ān* la justifie comme une « purification », ce qu'était aussi la *zakāt* personnelle (IX, 103). L'histoire des « cinq piliers de l'islam » est plutôt récente comme définition vulgarisée.

4- *Maghāzī*, III, 1084. Elle a dû être établie autour de l'époque de Tabūk et a visé en premier lieu les Bédouins voisins de Médine, dont beaucoup n'ont pas voulu participer à cette campagne. C'était comme une compensation et une manière de les purifier. Les *fuqahā*, plus tard, ont confondu les deux notions de *zakāt* et de *ṣadaqa* : *Kitāb al-Amwāl*, pp. 359 sq. et autres ouvrages de fiqh.

5- Ibn Sa'd, I, pp. 262-290.

6- Ibn Sa'd, I, pp. 291 sq.

7- M. Watt, II, pp. 99-179.

8- Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, pp. 264 sq.

9- *Ibid.*, p. 263. Dès la fin de l'an 8, les missives sont adressées à Al-Mundhir b. Sāwā : Balādhurī, *Futūḥ*, p. 89 ; Al-'Alī, *op. cit.*, II, p. 589.

10- *Ṭabaqāt*, I, pp. 262-263. Les maîtres de 'Umān étaient les frères Jālandī, et la missive du Prophète a été portée par 'Amr b. al-'Āṣ qui jouerait au départ un certain rôle à 'Umān ; Balādhurī, p. 87.

11- Les missives portées par quelqu'un de confiance qui s'en va expliquer les éléments de la religion,

qui demande l'envoi des aumônes légales, et surtout promet la paix et la protection de Dieu et de son Prophète, tel est le premier geste de celui-ci à l'adresse des régions d'Arabie. C'est ici le Prophète qui prend l'initiative. Les délégations ou *wufūd* représentent un autre volet : on vient lui faire allégeance et, derrière l'allégeance, demander une légitimation, la concurrence pour l'appropriation du pouvoir local jouant alors à plein.

[12](#)- En fait, les régions arabes étaient en elles-mêmes divisées. Il y a partout des pro-islam et des anti-islam, ce toujours au niveau des aristocraties dirigeantes. L'islam a induit de féroces compétitions pour le pouvoir local.

[13](#)- Mais aussi des leaders tribaux comme Farwa b. Musayk, de Murād : Ṭabarī, III, pp. 134-136.

[14](#)- *Futūḥ*, p. 113 ; Ṭabarī, III, p. 291.

[15](#)- Ṭabarī, III, p. 229. Pour ce qui est de la *ridda*, Ṭabarī reprend pour l'essentiel l'ouvrage de Sayf b. 'Umar, *Kitāb al-ridda*. Il le reprend en bloc, comme on le voit en comparant le *Tārīkh* avec l'ouvrage de Sayf publié récemment en Arabie saoudite et que j'ai pu consulter.

[16](#)- Ṭabarī, III, p. 230.

[17](#)- Ṭabarī, III, p. 229. Dans une lettre aux envoyés du Prophète, il dit : « Ô vous, les intrus dans notre pays, laissez-nous ce que vous avez pris de notre terre, laissez ce que vous nous avez pris, nous en sommes plus dignes. »

[18](#)- Ṭabarī, III, pp. 286 sq. Ce fut la bataille de 'Aqrabā.

[19](#)- Ṭabarī, III, p. 283.

[20](#)- De ce point de vue, F. Donner a raison : *The Early Islamic Conquests*, pp. 30 sq.

[21](#)- Ṭabarī, III, p. 147.

[22](#)- Ṭabarī, III, p. 209.

[23](#)- Ṭabarī, III, pp. 218-223.

[24](#)- XXXIV, 28 : le verset est ambigu. « *An-nās* » doit signifier ici les Arabes, car la sourate est mecquoise. En ce temps et dans ce verset, le *Qur'ān* qualifiait Muḥammad de « porteur de la bonne nouvelle et d'avertisseur », non d'Envoyé de Dieu au sens plein. En général, il est rarement qualifié de *rasūl* (l'Envoyé) dans la période mecquoise.

[25](#)- XXI, 107, mais aussi XXV, 1. Ici, la référence à tous les hommes (*al-'ālamīn*) est claire. Mais ce sont là des sourates mecquoises. Il se peut que le refus juif et chrétien, à Médine, l'ait renvoyé vers son

# Table of Contents

[Couverture](#)

[Page de titre](#)

[Page de Copyright](#)

[Du même auteur](#)

[Table des matières](#)

[Introduction](#)

[Première partie Le tournant médinois](#)

[I – Le problème de la conversion des Médinois](#)

[II – Médine : l'espace et les hommes](#)

[Les établissements de clans](#)

[Les Aws](#)

[Les Khazraj](#)

[Économie et société](#)

[III – L'installation du Prophète à Médine](#)

[La Charte de Médine](#)

[La première partie](#)

[La seconde partie](#)

[Le concept de umma et la sécurité collective](#)

[Deuxième partie Le conflit avec Quraysh](#)

[IV – L'année décisive](#)

[Le conflit avec les Juifs et la naissance de l'abrahamisme](#)

[Préliminaires de Badr](#)

[La bataille de Badr](#)

[L'après-Badr : la répression à Médine et ses conséquences](#)

[V – La revanche de Quraysh](#)

[VI – L'intérieur de Médine. Muḥammad et les oppositions](#)

[Apparition en force de l'hypocrisie \(nifāq\)](#)

[Le Prophète et les Juifs](#)

[VII – De Uḥud au Fossé, fin 3-fin](#)

[VIII – La guerre du Khandaq ou des coalisés \(fin 5\)](#)

[L'affaire des Banū Qurayza](#)

[Troisième partie Victoire et extension de l'islam en Arabie occidentale](#)

[IX – Problématique générale](#)

[Le Prophète et les Bédouins jusqu'à la prise de La Mecque](#)

X – Ḥudaybiya : compromis religieux et ouverture politique

XI – Khaybar : destruction de la puissance juive au Ḥijāz

XII – La prise de La Mecque

Dans l'attente

Préliminaires de la prise de La Mecque (Ramaḍan an 8/630)

La marche sur La Mecque et la capitulation de Quraysh

XIII – Ḥunayn, Ṭā'if et Tabūk

Quatrième partie Le problème de l'islamisation de l'Arabie

XIV – D'un embryon d'État à l'État postprophétique