

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie  
**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft  
**Band:** 76 (2022)  
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Book review essay

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Book Review Essay

Pour un usage critique des sources non musulmanes sur les débuts de l'islam : compte rendu de Stephen Shoemaker, *A Prophet Has Appeared: The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes. A Sourcebook* (Oakland: University of California Press, 2021; 320 pp., ISBN 978-0-5202-9961-0).

Compte rendu par **Simon Pierre**, Sorbonne Université, Faculté des Lettres, Rue de la Sorbonne 17, 75005 Paris, France/Institut français du Proche Orient, Rue de Damas, Beyrouth, Liban, E-mail: sim.pierre85@gmail.com

<https://doi.org/10.1515/asia-2021-0041>

**Abstract:** This contribution presents some critical discussions on Stephen Shoemaker's last *Sourcebook* as well as two of the author's publications from 2012 and 2018. His thesis defends the possibility of Muḥammad being an "eschatological Prophet" of an ecumenical messianic movement whose supporters attempted to rewrite his confessional message and communal identity to adapt their religious ideology to the reality of their leader's death. We first recall that Muḥammad appears in the older Syriac sources as a political leader, never as a Prophet, and that the eschatological moment is more probably the late First century than the time of the conquest. Concerning the vocabulary issue, we show that his revolutionary idea of calling the *Ṭayyōyē* "Nomads" – while "Saracens" inconsistently remains – might be irrelevant, while the systematic translation of *mhaggrōyē* as *muhājirūn*, though popular among researchers, is still not firmly grounded. In fact, they seem to have had their specific Christological credo, according to the most ancient sources that designate them as such. As his revisionist theory is almost entirely based on a single Greek short excerpt within the very long Byzantine apologetic *Doctrina Jacobi*, we remark how he never analyzes this single and isolated source with the hypercritical methodology arabicist accept to apply to Arab-Muslim sources. Finally, this skeptical approach needs to be applied – diachronically – for every middle eastern sources, the Muslim as well as the Christian ones, and thus could show many circulations from the first to the second.

**Keywords:** Arabs; Byzantium; Christian; Early Islam; eschatology; Medieval sources; Prophet; Syriac Christianity

L'ouvrage de Stephen Shoemaker s'inscrit dans la continuité d'une riche et intense production universitaire consacrée à l'histoire culturelle et religieuse

---

**Correction note:** Correction added after online publication [25 August 2022]: Footnote 41 was added after the initial online publication of this paper.

du Moyen-Orient pendant l'Antiquité tardive. L'auteur a dédié ses premières recherches à la littérature chrétienne tardo-antique, tout particulièrement aux traditions évangéliques apocryphes qui construisaient alors le culte marial. Cet angle d'approche l'a conduit à identifier certaines convergences entre ces sources et le texte coranique – ainsi que la tradition islamique qui le prolonge – à propos de ce type de figure néotestamentaires. Il faut mentionner ici sa remarquable identification du passage coranique 19 : 22–26 évoquant le palmier de Marie avec le culte de l'église du *kathisma* dont les ruines ont été découvertes entre Bethléhem et Jérusalem<sup>1</sup>. À partir de là, son intérêt pour l'étude du milieu culturel et intellectuel entourant la première émergence de l'islam est devenu prééminent.

## 1 Prophète ou leader ?

Il publie en 2012 une étude qui fait l'hypothèse que l'expérience prophétique de Muḥammad revêtait une dimension apocalyptique fondamentale et primitive. En effet, profondément marqué par le témoignage évocateur de la *Doctrina Jacobi nuper baptizati (infra)*, Shoemaker tente d'identifier des éléments convergents dans les témoignages juifs et chrétiens du Moyen-Orient, ainsi que dans la tradition musulmane liée à la *sīra*, afin de proposer le modèle d'un « eschatological Prophet ».<sup>2</sup> La dimension novatrice de son approche consiste à proposer une reconstruction stimulante des premiers temps de l'Islam en associant la séduisante théorie de Fred Donner avec les principes de l'école hypercritique. Le modèle du premier conçoit le proto-islam comme un mouvement monothéiste œcuménique de *Believers (mu'minūn)* qui se serait progressivement distingué et défini comme une religion propre dans le cadre de la construction de l'État omeyyade.<sup>3</sup> Quant à la méthode des seconds, héritée des travaux pionniers de Patricia Crone, elle consiste à se fonder sur les sources externes à la tradition arabo-musulmane et à n'accepter cette dernière que dans le cas où elle confirme les premières.<sup>4</sup> La thèse de ce premier traité<sup>5</sup> reconstruit donc habilement une « communauté de *Believers* » formée dans un premier temps par une même conviction eschatologique autour de son meneur prophétique et qui, déçue du report *sine die* de la parousie, en vint peu à peu à définir sa propre identité confessionnelle. L'ouvrage fait date, au sens où il se situe à l'apogée du courant

---

1 Schoemaker (2003).

2 Shoemaker (2012) : 118.

3 Donner (2010).

4 Crone (1994).

5 Compte rendu détaillé et critique de Bouali (2014).

ascendant qui a conduit l'école sceptique à se manifester pleinement dans le champ académique. Ce faisant, il symbolise aussi l'avènement d'un nouveau paradigme hégémonique posant comme principe la prime authenticité des textes juifs ou chrétiens au détriment de ceux du registre arabo-musulman. En premier lieu, il faut affirmer que la nature incertaine du matériau traditionnel islamique impose légitimement de confirmer ou d'infirmier la chronologie d'une information ou d'une tradition théologique, juridique ou historique, et ce en cherchant des points d'ancrages externes à celui-ci. Cependant, il faut se garder d'omettre que les informations des auteurs juifs et chrétiens n'étaient elles-mêmes ni toujours de première main, ni forcément récentes et encore moins précises. En d'autres termes, l'image qu'ils renvoient du contenu de l'idéologie des premiers *mu'minūn* pourrait difficilement ne pas être, à tout le moins, déformée et orientée.

Néanmoins, à celui qui oserait lui opposer cet état de fait, Shoemaker le rejette d'emblée dans un groupe indéterminé et non délimité de « *so many islamists* » qui n'auraient été que de naïfs transpositeurs des communiqués de la *Pravda* islamique (p. 7). Tout en se refusant à déduire de cette contre métaphore le postulat idéologique de l'auteur, il faut ici dire deux choses. D'une part, au risque d'être assigné à cette catégorie, cet acharnement à caricaturer le positivisme, de toute façon moribond au XXI<sup>e</sup> siècle, ne sert nullement la cause de la méthode critique en histoire. D'autre part, le problème réside peut-être dans le fait que, comme Shoemaker lui-même le souligne, les plus sûres des informations historiques anciennes que l'on puisse exhumer de la tradition islamique « convey virtually no information concerning the life of Muhammad and the circumstances of his prophetic mission (*Ibid.*) ». En d'autres termes, les informations les plus fiables que l'analyse la plus sceptique et la plus rigoureuse des sources arabo-musulmanes peut produire ne permet pas de conclure que la dimension eschatologique de Muḥammad eût été prééminente chez ses premiers adeptes. Les plus attentifs échouent plutôt à vérifier l'hypothèse – celle-là réellement positiviste – d'une primauté même de la stature prophétique dans la façon dont les conquérants percevaient le fondateur de la *umma* médinoise. Par conséquent, il est loisible de s'interroger sur la pertinence de rejeter en bloc l'ensemble des traditions que les disciples des premiers partisans de Muḥammad auraient transmises au prétexte qu'ils ne le définissent pas du tout comme un « eschatological prophet ». Par ailleurs, ajoutons que si les autorités muḥammadiennes du I<sup>er</sup> siècle n'ont pas eu la présence d'esprit d'insister sur la dimension messianique et eschatologique d'un chef qu'ils désignaient plus volontiers comme « apôtre (*rasūl*) » que comme « prophète (*nabī*) », et dont ils n'évoquaient le souvenir qu'avec modération, peut-être serait-il nécessaire d'examiner avec une même prudence l'image renvoyée par les témoins externes à ce milieu.

Car, outre le silence assourdissant des sources musulmanes, les sources chrétiennes bien datables du premier siècle de l'hégire recensées et analysées par

Michael Penn indiquent également que la dimension prophétique n'était guère prédominante. Avant le milieu du II<sup>e</sup> siècle de l'hégire, Muḥammad y était bien plus couramment perçu comme un « gouverneur (*mdabbrānā*) », un « conducteur (*mhaddyānā*) » et un « roi » ou encore un « instructeur (*tār'ā*) » et un « législateur ». <sup>6</sup> Shoemaker est bien forcé de l'admettre (p. 195). Pour confirmer sa thèse, il faudrait d'abord démontrer que la tempérance du discours de nature prophétique pour l'époque relativement avancée de la fin du I<sup>er</sup> siècle, ajoutée à l'absence de rhétorique apocalyptique, traduit un processus conscient de modérer *a posteriori* le rôle de Muḥammad dans la fondation de l'Islam. Or, les partisans de Muḥammad étaient, bien plus que les milieux juifs et chrétiens, les premiers intéressés à rehausser la figure de leur « apôtre » et les plus préoccupés par son apologétique, au moment où, soudain, son nom commence effectivement à apparaître, par exemple dans leurs émissions numismatiques à Kūfa en 70/689–690. <sup>7</sup>

Quel que soit le fin mot de l'histoire, cet exemple prouve s'il en était besoin que rejeter la littérature arabo-musulmane comme fictive n'est pas un argument suffisant pour faire l'économie de la maîtrise approfondie des méthodes et des acquis de tout le champ disciplinaire des débuts de l'Islam. En outre, même en se focalisant sur la littérature chrétienne – qui est une entrée tout à fait acceptable si elle ne vise pas à étouffer les autres approches – ces passages juifs et chrétiens, à n'en pas douter essentiels et précieux pour comprendre le monde des débuts de l'Islam, ne peuvent pas non plus être extraits des textes complets auxquels ils appartiennent, sans risquer de biaiser leur interprétation. Une fois seulement ce contexte littéraire pris en compte, il faut dater ces données, mais sans faire l'impasse sur une analyse serrée de l'histoire de ces textes dans leurs milieux propres. A défaut de ce travail titanesque, il faut à *minima* présenter une synthèse équilibrée des débats critiques qui entourent chacun de ces matériaux dans leurs disciplines historiques, philologiques et ecdotiques propres, une remarque déjà formulée il y a trente ans par Gerrit Reinink. <sup>8</sup>

## 2 Un moment eschatologique ? Le choix dans la date

Néanmoins, en dépit de la double difficulté d'identifier un discours – muḥammadien comme chrétien – à même de vérifier sa thèse, Shoemaker reste intimement convaincu, sur le fondement d'un seul passage de la *Doctrina Jacobi (infra)*, que « l'apparition du Prophète » ne pouvait que s'inscrire dans une

<sup>6</sup> Penn (2015) : 105–107.

<sup>7</sup> Ilisch (2007) : fig. 5.

<sup>8</sup> Reinink (1993).

attente apocalyptique qui aurait atteint son apogée durant la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle. Il s'est donc attelé à la tâche d'écrire l'histoire de cette passion eschatologique tardo-antique dans *The Apocalypse of Empire*. Pour l'auteur, un des autres indices du contexte apocalyptique dans lequel le message prophétique se serait glissé se trouve dans la *Légende d'Alexandre*,<sup>9</sup> fantaisie héroïque dont le dernier volet prédit en effet la victoire finale des Romains contre les Sassanides. Ici aussi, le débat qui anime les spécialistes porte sur la date de l'année 940 d'Alexandre (628–629) que l'auteur anonyme annonce comme heure de cet avènement, et que Shoemaker accepte comme un fait avéré – ce qu'il n'est pas. À l'inverse, concernant, *l'Apocalypse du Pseudo-Méthode*, il rejette la datation que le consensus scientifique, depuis les études de Gerrit Reinink et Sebastian Brock, continue de situer aux années 690. Afin de pouvoir anticiper l'existence d'un climat apocalyptique au tout début de la période hégirienne,<sup>10</sup> Shoemaker n'hésite donc pas à antéposer la plupart des témoignages qui, pourtant, s'insèrent assez logiquement dans ce grand moment d'angoisse, de remise en question, et de réinvention des enjeux que furent la deuxième guerre civile (*fitna*, v. 680–692) et la reconquête marwānide (v. 692–702). Selon lui, ce contexte propice aux écrits eschatologiques, aujourd'hui bien admis, ne serait que le pâle reflet, la réplique étouffée, d'un mouvement muḥammadien primitivement apocalyptique. Une fois ces sources ainsi déplacées d'autorité, les quelques témoignages de constructions à Jérusalem au lendemain de la conquête, ou l'ambivalent 'signe (*aya*)' de la *sūrāt* (30) *al-Rūm* peuvent enfin se couler dans le moule. Le choix d'affirmer que l'Apocalypse du Pseudo-Ephrem date de « ca. 640s CE » est lui-même assez arbitraire. Si en effet les orientalistes avaient proposé une telle hypothèse en raison des détails portant sur la dureté des invasions, Robert Hoyland a remarqué à quel point le propos sur le tribut était possiblement marwānide.<sup>11</sup> En effet, cette éventualité épouse bien mieux l'enjeu de la résurgence des invasions des peuples du Nord, que le prédicateur annonce comme l'achèvement parousiaque, après un interlude arabe imprévu, et qui coïncide avec la séquence des offensives khazars du début du II<sup>e</sup> siècle H.

Ainsi, la raison d'être de *A Prophet Has Appeared* ne peut guère s'interpréter indépendamment de ces deux ouvrages précédents. Il s'agit, comme son titre l'indique, d'un « livre de source », c'est à dire un recueil des passages de textes non-arabo-musulmans qui, en théorie du moins, devraient nous donner une idée de l'environnement religieux des premiers conquérants. Ainsi, Shoemaker rend

---

9 Shoemaker (2018) : 79–85.

10 Shoemaker (2018) : 45–58.

11 Hoyland (1997) : 262–263.

légitimement hommage aux plus anciens *Sourcebooks* de Robert Hoyland<sup>12</sup> et de Michael Penn.<sup>13</sup> En revanche, il omet bizarrement celui d'Andrew Palmer,<sup>14</sup> pionnier en ce qui concerne l'historiographie syriaque, bien qu'il le cite au cours de l'ouvrage. Afin de prouver l'utilité d'une nouvelle publication, il revendique une sélection portant sur un cadre chronologique du premier siècle, et surtout, visant à « contenir des informations à propos des croyances religieuses et des pratiques des partisans de Muḥammad (p. 8–9) ». Et Shoemaker a effectivement « exclu » un certain nombre d'allusions politiques, militaires, et souvent géopolitiques et donc idéologiques qui auraient été utiles pour comprendre l'imaginaire des auteurs. Cependant, il a jugé bon, entre autres, de conserver les deux notices du prêtre Élie (p. 55–56) et du prêtre Thomas (p. 60–61) qui ne connaissent guère Muḥammad que comme un nom, possiblement d'un chef des envahisseurs, mais guère plus. En sus, il cite en longueur le long discours de Bar Penkāyē qui, pourtant, abonde à l'inverse en détail d'histoire politique et militaire sur les remous de la deuxième *fitna* (p. 189–192). Ainsi, outre d'être déjà édités, traduits et maintes fois cités *in extenso*, l'intérêt de ces extraits peut sembler limité par rapport à la façon dont l'auteur se propose de circonscrire son sujet.

Mieux, il insère une bonne part de la *Chronique de Ḥuzistān* (p. 128–131) dont l'essentiel ne porte pourtant guère que sur la conquête des « fils d'Ismaël ». Sans doute la place de ce passage dans son livre est-elle justifiée par le fait que l'anonyme cite en effet « Muḥammad » pour introduire le récit de la conquête. Cependant, il est impossible de se fonder sur ce texte pour considérer qu'il eût été « the leader of sons of Ishmael at the time of their invasion (p. 134) ». Sans doute cette surinterprétation, ainsi que l'ensemble de son assomption visant à reporter l'année de sa mort qui en découle, repose avant tout sur la confiance accordée à la datation traditionnelle de la *Doctrina* (p. 133–134). Et pourtant, le chroniqueur syro-oriental ne le présente pas comme un prophète, et encore moins comme un leader messianique – mais comme « leur commandeur (*mdabbrānā*) ». Par ailleurs, pour certifier l'historicité ancienne de la *Chronique de Ḥuzistān*, Shoemaker s'appuie sur l'opinion de James Howard-Johnston (p. 128–129). Par malheur, il relègue en notes – malencontreusement éditées à la fin du livre – une appréciation complémentaire d'un intérêt certain : Howard-Johnston, comme d'ailleurs l'ensemble de l'historiographie contemporaine,<sup>15</sup> n'admet pas fermement la date de 650, et se refuse à assumer que ce texte ait pu avoir été le produit d'une seule main. Plus avant, Shoemaker paraît se fonder sur une remarque de Robert Hoyland qui rappelle avec prudence que les importantes ruptures de style

---

12 *Ibid.*

13 Penn (2015).

14 Palmer (1993).

15 Debié (2015) : 611–613.

et de contenu ne sont pas la preuve absolue d'un changement d'auteur « but of a change of focus and/or source ». Or, cette nuance épistémique ne change rien à l'hétérogénéité manifeste du document. Pourtant, il la transforme en un nouvel argument d'autorité pour confirmer son parti pris (p. 129). L'enjeu d'une datation précise des différentes strates de la *Chronique* est alors assujéti au besoin d'interdire tout report de datation, laquelle rendrait alors la preuve inutilisable pour étayer un contexte des toutes premières années de l'hégire. Et pourtant, une partie conséquente des éléments réunis maladroitement dans la toute dernière phase de cette chronique reflète non seulement des informations communes avec le milieu arabo-musulman, mais concorde même avec les représentations de l'historiographie arabo-musulmane tardive. Par ailleurs, l'opinion que l'anonyme aurait perçu une continuité entre le royaume « lakhmid » (*sic*) et les conquérants du VII<sup>e</sup> siècle devrait être quelque peu nuancée (p. 136). En effet, même l'exo-ethnonyme principal y est différent entre les deux passages (*Ma'addāyē* dans la première phase, *Išmā'elāyē* dans la seconde).

Concernant l'identification à Ismaël, si l'on se tourne du côté des sources juives – qui ne sont pas notre spécialité – il apparaît également que les deux textes de référence, (déjà cités par Hoyland et récemment retraduits en longueur)<sup>16</sup> les *Secrets du Pseudo-Siméon b. Yōḥay* et les *Chapitres du Pseudo-Eliezer b. Hyrcanos*, sont datés d'une manière bien singulière de « ca. 660? » (p. 138) et de « 665–670? » (p. 144). Or, les points d'interrogation ne suffisent pas à la nécessaire prudence épistémique qui sied à des textes qui décrivent clairement le Moyen-Orient omeyyade. En effet, Bernard Lewis a publié il y a 70 ans une analyse détaillée du premier texte où sont distinctement évoqués – certes sans les nommer – tous les califes saillants de l'histoire politique arabo-musulmane depuis les années 60/680 et jusqu'à l'époque du calife al-Manṣūr,<sup>17</sup> apparemment avant la construction de Bagdad en 762. Or, cette datation n'a jamais été réfutée, seuls Crone et Cook ont proposé qu'il put y avoir une trace d'une première apocalypse en raison de l'évocation du messie au début du récit, pourtant, celle-ci est implicite et sied donc bien à une introduction.<sup>18</sup> Dès lors, aucun des spécialistes de la littérature post-rabbinique<sup>19</sup> ou des débuts de l'Islam<sup>20</sup> n'a jamais proposé une autre interprétation que celle de Lewis, c'est-à-dire la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle – et pas le « début » (p. 148). En revanche, les très vagues allusions au fait que le « deuxième roi sera un ami d'Israël », mis

16 Reeves (2006) : 67–75 et 76–88.

17 Lewis (1950).

18 Crone et Cook (1994) : 4–5 ; leur opinion semble avoir perturbé Hoyland (1997) : 308–312 qui opte pour la médiane.

19 Reeves (2006) : 77.

20 Borrut (2011) : 164 et 372.

en relation avec les travaux sur l'esplanade du temple, constitue un élément convergent avec la probable datation des traditions anti judaïques chrétiennes traitant du même motif (*infra*). Quant aux *Chapitres (Pirqê)* du Ps-Eliezer, ils sont textuellement liés aux *Secrets* et Constanza Cordini les date de la fin du VIII<sup>e</sup> s. au plus tôt.<sup>21</sup> D'une part, ils comportent une énumération de l'œuvre du pouvoir ismaélite qui renvoie à la période marwânide en général. D'autre part, ils démontrent la connaissance d'un discours idéologique fatimide (ch. 30) et d'une connaissance polémique du fait que, en dépit du verbe coranique (Q. 7 : 102–113), certains savants musulmans du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle commencèrent à remplacer Isaac par Ismaël dans le récit du sacrifice (ch. 31). Peter Webb a montré que c'est en effet à cette même époque que ce dernier devint un maillon essentiel du discours généalogique arabo-musulman.<sup>22</sup>

### 3 Des « Nomades » « émigrés » ?

Au chapitre du vocabulaire ethnographique, essentiel en effet pour comprendre les conceptions des auteurs tardo-antiques, le choix audacieux de traduire systématiquement *Ṭayyāyē* par « Nomads (p. 31–32) » doit ici être discuté. Selon Shoemaker, la catégorie syriaque des *Ṭayyāyē* ne « réplique » pas celle des '*Arab*. Or, en adoptant une démarche diachronique, la comparaison des passages communs de la chronique de Théophane, de celle de Denys de Tell Maḥrē, et des chroniques arabes, indique bien que les termes respectifs de Saracènes, *Ṭayyāyē* et '*Arab* étaient équivalents à l'époque de la source commune du VIII<sup>e</sup> siècle (*infra*). Ici, Shoemaker reconnaît lui-même que les *Ṭayyāyē* sont bien le synonyme syriaque des Saracènes des textes byzantins (p. 32). Pourtant, ces *Sarakènoi* des auteurs gréco-romains ont l'inestimable privilège d'être restitués dans cet ouvrage comme « Saracens ». Ainsi, seuls leurs stricts équivalents, les *Ṭayyāyē* des syriaques, apparaissent comme des « Nomads ». Faut-il comprendre que les Saracènes auraient pu brusquement se sédentariser ? Cela dit, ajoutons qu'aucune catégorie, si tant est qu'elle soit correctement définie, n'est condamnée par principe à faire « résonner » le « nationalisme ethnique du XIX<sup>e</sup> siècle (*Ibid.*) ». Il est possible d'adopter un critère ethnique sans lui imposer une perception moderne. Il est même souhaitable de se focaliser sur un critère unique et répliquable, comme, par exemple, le caractère linguistique d'arabophone. En revanche, il est absolument impossible de suivre Shoemaker dans l'expression qu'il souhaite utiliser pour remplacer « Arabs », règle à laquelle, il est conduit à

<sup>21</sup> Cordini (2022) : 215.

<sup>22</sup> Webb (2016) : 211–215.

déroger lui-même dans l'analyse d'un passage de la source commune (p. 231). En outre, aucun terme n'étant innocent, « Nomads » pourrait tout aussi bien évoquer quelques relents d'une certaine anthropologie du passé. Certes, il est possible que les Saracènes et les *Ṭayyāyē* des marges de la Syrie romaine et de l'Irak sassanide occupaient une niche institutionnelle et écologique similaire à celle des « Bédouins » modernes et contemporains. Il peut donc être pertinent et utile d'employer une telle catégorie anthropologique et socio-professionnelle – à condition qu'elle s'applique aussi bien aux *Ṭayyāyē* qu'aux Saracènes. Toutefois, rien n'indique que l'ethnicité associée à ces catégories se limitât aux seuls pasteurs – lesquels ne sont d'ailleurs pas vraiment « nomades » pour la plupart – puisqu'elle s'étendait couramment à inclure ceux qui, dans une bonne part de la péninsule, cultivaient la terre ou habitaient des villes. Ainsi, en suivant son parti, il faudrait appeler Pērōz-Šāpūr (al-Anbār) la « ville des nomades », <sup>23</sup> ce qui confinerait à l'absurde. En définitive, au prétexte d'éviter la catégorie « nationaliste » d'Arabe, est-il nécessaire de remployer un potentiel *topos* tardo-antique pas même vraiment démontré, et de se l'imposer comme un fait acquis pour notre analyse ? On pourrait ici opposer qu'il y a un risque à renouveler cet autre stéréotype contemporain, celui-là orientaliste : celui de l'Arabe foncièrement bédouin.

Par ailleurs, le terme *Ṭayyōyē* muta à partir du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle et en vint à désigner assez nettement les Arabo-musulmans dans un sens purement confessionnel. Cet abus de langage ethnicisant est significatif chez l'anonyme de Zuqnīn<sup>24</sup> qui écrivait durant la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle de l'hégire. Il est d'autant plus frappant que, se trahissant lui-même, Shoemaker semble lui-même l'adopter en ce sens lorsqu'il énumère, parmi les « trois groupes de monothéistes » participants à la *Community of Believers* de Fred Donner (p. 15), des « Jews, Christians and Arabs » (*sic.*, p. 22). Par ailleurs, en s'appuyant sur les travaux d'Ilkka Lindstedt,<sup>25</sup> lequel n'est pourtant jamais si péremptoire, Shoemaker adhère sans réserve à la (seconde) hypothèse de Patricia Crone<sup>26</sup> que le syriaque *mhaggrāyē* dériverait de l'arabe *muhāğirūn* (p. 100). La défunte chercheuse à l'ombre de laquelle il vient s'abriter avait simplement suggéré un rapprochement en raison de l'exonyme *magaritai* de quelques rares papyrus des années 640.<sup>27</sup> Malheureusement pour cette séduisante hypothèse, il n'a pas été édité depuis lors le moindre document dont la version arabe eût jamais désigné les

<sup>23</sup> Jullien (2015) : 62.

<sup>24</sup> Wood (2021) : 219–224.

<sup>25</sup> Lindstedt (2015).

<sup>26</sup> Crone (1994).

<sup>27</sup> Une occurrence avec un oméga : *mōagaritai*, cpr.30.11.

conquérants comme des *muhāğirūn*.<sup>28</sup> L'état des connaissances doit conduire à plus de prudence à l'égard de certaines théories sceptiques non étayées, même si elles sont devenues *mainstream*. Par conséquent, on ne pourra que déplorer que le grand public éclairé et les étudiants de premier, voire de deuxième cycle, auquel Shoemaker destine son livre, en arrivent à penser que le Moyen-Orient du VII<sup>e</sup> siècle était dominé par des Nomades ou que Jacques d'Édesse et Jean de Litarbā discutaient du problème des *muhāğirūn* (p. 203).

## 4 Œcuménisme monothéiste ou religion des *mhaggrāyē* ?

Sur le fond, les rares documents égyptiens en question sont tous contemporains de la lettre 48E envoyée par l'ecclésiastique syro-oriental Iṣō'-Yahb d'Adiabène, alors qu'il n'était encore que l'évêque de Ninive, c'est-à-dire au plus tard vers 640. Cette épître constitue la plus ancienne preuve d'un usage du terme syriaque de *mhaggrāyē*. En outre, dans cette épître, le prélat ne se contente pas de citer le terme, il semble en expliquer l'étymologie, car avant de parler de *mhaggrāyē*, l'évêque emploie un hapax : les *Ṭayyāyē mhaggrē*. Ce faisant, il dissèque la formation, à *priori* récente, d'un concept que, ainsi expliqué, il est loisible de répéter quelques lignes plus bas. Dans ces conditions, l'hypothèse la moins coûteuse reste peut-être celle d'une origine syro-araméenne à *magaritai*, à partir d'une forme adjectivale *mhaggrāyā* dérivée de *Bnay Hagar* (« les fils d'Agar »). C'était en effet le terme le plus fréquent pour désigner les Arabes dans les textes du début du VII<sup>e</sup> siècle. Le fait est que le vocabulaire administratif gréco-égyptien d'époque islamique comporte plusieurs innovations notables, comme par exemple le concept de *sigillion*,<sup>29</sup> qui sont vraisemblablement d'origine syrienne.

Or, l'évêque de Ninive utilise très certainement *mhaggrāyā* comme un qualificatif religieux. En effet, dans sa missive, il évoque explicitement le type de croyance christologique que professaient ces "Arabes *mhaggrē*", en expliquant qu'ils étaient par principe hostiles à la tendance théopaschite des miaphysites, et ne pouvaient donc les favoriser au détriment de son Église dyophysite. En dépit de l'intérêt majeur de ce document pour comprendre l'univers dogmatique et confessionnel des premiers conquérants, il n'apparaît pas dans le *Sourcebook* de Shoemaker. Une telle omission est sans doute inquiétante pour un ouvrage dont l'ambition affichée est de réunir les données les plus anciennes sur la nature de la

<sup>28</sup> Sijpesteijn (2022), 183 fait remarquer que cet équivalent serait plutôt *aṣḥāb*.

<sup>29</sup> Dès le sb.6.9577 de 22/643.

première religiosité des partisans de Muḥammad (p. 8–9). Et pourtant, Shoemaker ne méconnaît pas Iṣō'-Yahb dont il restitue en partie la lettre 14C, d'une décennie au moins plus tardive. Or, outre d'être bien connue, rééditée et traduite par Mario Kozah<sup>30</sup> – qui n'a pas droit à une citation – celui qui était alors devenu catholicos y néglige toute question sur la nature de la religion des *Ṭayyāyē*; il se concentre seulement sur celle de ses interlocuteurs chrétiens et se contente de réaffirmer le respect que les premiers ont pour les institutions des seconds (p. 95–96). Dès lors, l'omission de 48E pourrait-elle être le fruit malencontreux d'un moyen commode pour résoudre sa dissonance au regard de la thèse de Shoemaker d'un monothéisme muḥammadien universel ? En outre, l'existence de cette lettre contrevient à une autre affirmation de l'auteur : que *mhaggrāyē* serait utilisée « more commonly in later Syriac sources ». Cette affirmation sans preuve a beau être trop vague pour être réfutable, elle reste inexacte. En effet, outre la lettre 48E qui pourrait après tout avoir été interpolée, le terme est attesté par plusieurs documents parfaitement bien datés de la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle de l'hégire, comme un colophon daté de 682,<sup>31</sup> ou encore l'inscription Kāmed10 de l'an 715.<sup>32</sup> En revanche, contrairement à ce qu'il semble affirmer, *mhaggrāyē* disparaît complètement au cours du VIII<sup>e</sup> siècle.

D'ailleurs, pour Shoemaker, le Coran lui-même n'est pas un témoin valable de la religiosité de l'islam naissant. En effet, le texte sacré ne portant guère d'emphase pour son « prophète eschatologique », il devient pour lui plus prudent d'en déplacer le façonnement au II<sup>e</sup> siècle de l'hégire. Pourtant, les datations isotopiques indiquent – avec un degré de certitude somme toute plus élevé que les hypothèses de Shoemaker – que des *maṣḥaf* au contenu presque identique à ceux de l'époque abbasside circulaient déjà durant la seconde moitié VII<sup>e</sup> siècle. A ce titre, que Jean Damascène appelle les *sūrāt* du nom de « livres » (p. 24) n'a en soit rien de surprenant : une telle remarque ne peut guère constituer le fondement scientifique d'une connaissance codicologique de l'ouvrage ainsi décrit. La méfiance qu'exprime l'auteur du *Sourcebook* à l'égard du Coran explique peut-être pourquoi il confond les catégories coraniques des « gens de l'Écriture », qui, dans cette littérature de conversion, sont les témoins bibliques de la parole divine, avec celles des « Juifs » et des « Chrétiens », qui consistent à l'inverse en communautés confessionnelles humaines. Or ces dernières, bien que dépeintes comme proches des « croyants », sont souvent exclues et vilipendées par l'auteur du texte sacré.

<sup>30</sup> Kozah (2015).

<sup>31</sup> Ms BL Add 14 666, fol. 56.

<sup>32</sup> Mouterde (1939).

Toutes les déductions tirées de cette interprétation – tristement positiviste – du *tafsīr* ne peuvent guère servir à démontrer la possible communauté monothéiste et eschatologique originelle (p. 18). On retrouve la même naïveté, en sens inverse, dans son traitement de la correspondance entre Léon III et ‘Umar II qu’il identifie chez le chroniqueur arménien Lewond, et chez son contemporain, le (pseudo-) « Théophile d’Édesse » qu’il serait plus prudent d’appeler la ‘source commune’<sup>33</sup>, de Théophane et de Denys de Tell Maḥrē (*infra*). Or, dans ce texte, les signes de traditions irakiennes et abbassides hostiles au gouverneur de l’Irak, al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, sont omniprésents pour quiconque connaît un tant soit peu l’historiographie et l’*adab* arabo-musulman. Il est difficile de tenir ce document pour une lettre historique de l’empereur Léon, mais bien pour une habile tentative de composition apologétique empruntant, en les exagérant, à des critiques internes aux milieux arabes eux-mêmes. A titre d’exemple, Shoemaker considère « most likely that the Qur’an was in fact composed under al-Ḥajjāj’s supervision and authority (p. 26) ». Or, si al-Ḥaḡḡāḡ est bien réputé avoir ordonné une correction orthographique du Coran, ni le moine faussaire ni sa probable source musulmane ne pouvaient croire sincèrement que le Coran avait été « composé » par al-Ḥaḡḡāḡ. Quant bien même eût-ce été le cas, pourquoi l’infâme gouverneur aurait-il omis d’y inclure des allusions plus explicites à son Prophète, au califat de son maître, aux bourgs du Ḥiḡāz de ses ancêtres... et aussi à son attente eschatologique, thèmes qui devenaient alors prioritaires comme le prouvent les sources documentaires du début de la période marwānide. A ce titre, Donner a eu la pertinente intuition que ce fut à cette époque que bien des concepts coraniques d’ordre spirituel furent simplement réinterprétés voire réinventés à l’aune des nouveaux enjeux temporels.<sup>34</sup>

A travers les yeux et la langue, jamais déformants (si on en croit Shoemaker), d’une sélection particulière de textes de moines qui, pour la plupart, ne connaissaient pas l’arabe et avaient interdiction religieuse et disciplinaire de s’entretenir avec des infidèles un tant soit peu érudits, le lecteur pourra se faire une idée singulière des conceptions religieuses des Arabes de la conquête des deux générations postérieures. L’étudiant ou le jeune chercheur qui souhaitera utiliser cet ouvrage y trouvera un certain nombre de traductions de textes qui tendent à illustrer, non pas les conceptions religieuses des premiers musulmans, mais seulement celles qui ne sont pas complètement incompatibles avec la thèse qu’ils se fussent considérés comme une légion de Dieu préparant l’*eschaton*.

---

<sup>33</sup> Conterno (2015) ; Shoemaker ne méconnaît pas ce débat et il utilise une des pistes de recherche de la chercheuse, la source grecque, pour la transformer en une certitude de datation haute extensible à l’ensemble des textes dérivants de la source commune (225–227).

<sup>34</sup> Donner (2011).

## 5 Scepticisme ou *Doctrina* ?

En fait, la thèse de Shoemaker repose depuis *The Death of a Prophet* sur une intuition fondamentale qui dépend d'un court extrait d'un seul texte : la *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*.<sup>35</sup> Ce monument d'apologétique chrétienne rédigé initialement en langue grecque a été édité et traduit par Gilbert Dagron et Vincent Déroche.<sup>36</sup> Seules quelques lignes de ces centaines de folios intéressent Shoemaker : celles qui évoquent un « prophète » et des « Saracènes ». Or, cette proposition n'est pas du tout au cœur de « l'enseignement de Jacob le nouveau baptisé », avant tout préoccupé de convaincre les juifs de Carthage d'accepter le christianisme imposé à eux par le baptême forcé ordonné par Héraclius vers 630. Le court morceau souvent cité (§V.16), arrive subitement, hors contexte, et est lui-même structuré en une mise en abîme de trois discours successivement rapportés : (1) un des assistants de l'assemblée, nommé Juste, restitue (2) la lettre que son frère Abraham lui aurait envoyé de Palestine où les Juifs se réjouissait de la défaite romaine. En effet, des « Saracènes » avaient battu les troupes d'un certain *kandidatos*, ce qui alimentait la rumeur que ce « prophète » ainsi « apparu » « venant avec les Saracènes » annonçait l'irruption du Messie. Or, ayant pris (3) des renseignements auprès d'un « ancien très versé dans l'Écriture », cet Abraham avertissait Juste de n'en rien croire pour la raison qu'un prophète ne venait pas « avec épée et char » et (2) à coup de « massacres » et, donc, d'admettre que le vrai Christ était celui que vénèrent les chrétiens.

Dans ces conditions, on ne sera pas surpris de trouver la *Doctrina* dans le tout premier chapitre de son *Sourcebook* puisqu'elle sous-tend tout le reste (p. 37–44). Ici, il faut s'arrêter sur une affirmation fascinante de ce passage : le « faux-prophète » « prétend détenir les clefs du paradis ». Dès lors, Shoemaker en est venu à s'intéresser aux thèses non moins audacieuses de Sean Anthony<sup>37</sup> (p. 8) depuis que ce dernier a étudié en détail la remarque de Crone et Cook concernant un écho traditionniste arabo-musulman à cette bizarrerie théologique. Tandis que Shoemaker s'évertue à anticiper les textes apocalyptiques communément datés de la fin du VII<sup>e</sup> siècle pour les redater de l'aube de l'hégire, et qu'à l'inverse il rejette le texte coranique à l'époque marwānide, il s'empresse d'accepter les traditions apocalyptiques islamiques les plus fantaisistes, pourtant compilées au plus tôt au début du II<sup>e</sup> siècle, à condition qu'elles veuillent bien valider sa thèse de l'*Imperial Eschatology*. Il se satisfait ainsi qu'Anthony définisse lui aussi la *Doctrina* comme « an early testimony to the doctrine of *jihād*

35 Shoemaker (2012) : 18–72 et 2018 : 87–89.

36 Dagon/Déroche (1991).

37 Anthony (2014).

procuring believers access to paradise. (p. 43) » mais il relègue subrepticement en note – à nouveau – le fait que ce dernier propose une date plus tardive pour la *Doctrina*. En effet, l'islamisant a bien conscience que ces traditions prophétiques ne peuvent pas être sérieusement datées du début du VII<sup>e</sup> siècle. A cette hypothèse argumentée, Shoemaker retorque de manière imparable qu'elle est « not very convincing, in my opinion ».

Car Anthony a raison de douter de la date de ce témoignage externe, dans la mesure où celle sur laquelle repose le consensus scientifique, incidemment, se fonde elle-même sur ce tout petit paragraphe imprévu. D'une part, il a été assumé que le *kandidatos* appelé « Serge » coïncidait certainement avec le « patrice » de même nom auquel la source commune de Théophane (AM 6124) et Denys de Tell Maḥrē (1234, n°108), au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, accordait un rôle face aux envahisseurs arabes. Cependant, les informateurs des chroniques arabo-musulmanes, contemporains de la source commune, qui mentionnent le « patrice », n'ont aucune connaissance de son nom. En outre, les témoignages de lecteurs de la *Doctrina* sont difficiles à identifier avant le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle.<sup>38</sup> A ce titre, aucun des manuscrits grecs, arabes et éthiopiens ne comporte le nom de Serge, à l'exception de la traduction slave postérieure au XI<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup> qui est aussi le moment de copie du seul manuscrit grec comportant ce passage.<sup>40</sup> Le paragraphe sur lequel se fonde une bonne part de l'historiographie sceptique pourrait donc tout aussi bien être une autre de ces gloses qui abondent dans la *Doctrina*.<sup>41</sup> Vincent Déroche les

---

38 Dagron/Déroche (1991) : 49.

39 Dagron/Déroche (1991) : 55.

40 Dagron/Déroche (1991) : 48.

41 Contrairement à ce que nous indiquons ici, le nom du *kandidatos*, « Serge », figure dans le témoin éthiopien de la *Doctrina Jacobi* (*Patrologia Orientalis*, 13, 1919, p. 91), au même titre que dans la version slave. D'une part, cela induit sa présence dans l'archétype grec de ces deux traductions, mais, d'autre part, l'absence de ce nom dans les deux témoins grecs – et non un seul il est vrai –, supposés lacuneux (Dagron/Déroche 1991 : 59), n'invalide pas la possibilité inverse d'une interpolation du premier. Cet ajout s'expliquerait bien par le besoin de se conformer aux informations historiographiques du début du IX<sup>e</sup> siècle (la version éthiopienne ajoute d'ailleurs d'autres détails d'historicité comme le nom de « Muḥammad » et de la ville de « La Mecque »). Cela dit, même si « Serge » constitue une glose, ce n'est probablement pas le cas de la totalité du passage mentionnant le Prophète venu avec les Saracènes. Or, les doutes d'Anthony restent fondés car certains éléments contenus dans ce passage – avec ou sans le nom de Serge – comme l'allusion aux « clefs du paradis » (mais aussi le titre de *prophètès*) sont probablement tardifs. Cela impliquerait 1/ soit que cet élément ait, lui aussi, été ajouté en amont d'un embranchement textuel supérieur (il ne figure d'ailleurs pas dans ladite version éthiopienne), 2/ soit, plus parcimonieusement, que la majeure partie de l'original soit postérieure au milieu du VII<sup>e</sup> siècle. Je remercie Bastien Dumont pour ses remarques, toute erreur subsistante serait bien entendu de mon fait.

date du X<sup>e</sup> siècle, et il semble à le lire que certaines sont également bien présentes dans les traductions arabes et éthiopiennes.<sup>42</sup> Pour résumer, d'une part, il n'est pas sûr que ce paragraphe ait existé dès la première publication, laquelle n'est même pas assurée avant le VIII<sup>e</sup> siècle et, d'autre part, il est loin d'être prouvé que le *kandidatos* soit identique au « patrice » de la 'source commune'. Le « Serge » de la version slave a pu avoir été à l'inverse importé de cette dernière par un copiste ultérieur. Dans ces conditions, il est difficile de dater ce texte, dans sa version définitive, de l'époque où il prétend se situer, les années 630, sur l'unique fondement de cette courte allusion à un « faux-Prophète » – et encore moins de 634 précisément comme l'assume Shoemaker (p. 37).

Concernant la source commune du grec Théophane et du syriaque Denys, Shoemaker n'hésite pas à l'exploiter comme un reflet du VII<sup>e</sup> siècle, notamment pour son évocation de la rencontre de Sophrone et du premier calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ou encore concernant l'influence des Juifs au moment de la construction du premier lieu de culte musulman (p. 224–234). Or, aucun texte correctement daté du VII<sup>e</sup> siècle ne vient corroborer ces événements, et certainement pas les *Homélie*s de l'intéressé. Lorsque Sophrone parle des Arabes, il ignore l'existence de leur Prophète, et même de toute religiosité qui leur fût particulière. Ici au moins, Shoemaker a évité le piège de la surinterprétation à propos des « Saracènes impies » (p. 53–54) dans lequel plusieurs sont tombés avant lui. L'ennui du raisonnement circulaire c'est qu'il peut se retourner aisément : comment Sophrone pourrait-il ignorer l'existence de ce prophète des Saracènes si la victoire militaire de ses hommes était si bouleversante. En d'autres termes, si Muḥammad arrivait vraiment à la tête de ses troupes, et que sa venue était attendue comme annonciatrice d'une émancipation messianique des Juifs de Palestine, comme le suggère la courte allusion de la *Doctrina Jacobi*, comment concilier l'absence de toute mention, même implicite, dans les homélie)s du patriarche de Jérusalem, leur voisin et adversaire ? Comment, enfin, une telle émotion aurait-elle été effacée de toutes les sources chrétiennes à peine postérieures si ce n'est qu'elles puisaient elles-mêmes l'essentiel de leurs sources auprès des Arabes d'époque omeyyade ? Ce faisant, elles ne seraient pas plus en mesure que la tradition arabo-musulmane de nous permettre de reconstruire un passé que cette dernière aurait voulu effacer.

---

42 Dagron/Déroche (1991) : 57–58.

## 6 Conclusion : pour une méthodologie critique appliquée à toutes les circulations de l'information au Moyen-Orient tardo-antique

En définitive, l'idée générale de rapprocher la théorie des *Believers* avec la démarche sceptique de Patricia Crone est séduisante et prometteuse. Le projet de travailler à identifier des documents extérieurs à la tradition arabe pour constituer des jalons chronologique à même de dater les strates de transmission et de réécriture du matériau islamique est lui aussi nécessaire. Cependant, ce livre s'inscrit dans l'évolution moderne de certains partisans du courant sceptique au moment où ce dernier acquiert une certaine reconnaissance. Poussant la tendance de leurs illustres prédécesseurs à l'extrême, ses tenants tendent à privilégier la *Unique Value of the Non-Islamic Witnesses* (p. 4) et semblent croire qu'ils puissent être des équivalents des témoins documentaires que sont les papyrus datés, les trouvailles archéologiques stratigraphiées ou les inscriptions monétaires et lapidaires. En traitant ces sources externes de la sorte, il existe un risque non négligeable de renverser complètement l'idéal de la méthode critique initiée par Patricia Crone.

Répetons-le : le scepticisme n'autorise ni à ignorer ou surinterpréter les sources arabo-musulmanes ni à omettre d'appliquer au matériau chrétien un rigoureuse méthode de recherche systématique de l'erreur. En outre, il convient de garder à l'esprit le penchant civilisationnel général de notre propre milieu qui induit ces biais. Le chercheur sceptique ne devrait jamais passer sous silence les difficultés de datation inhérentes à la littérature historiographique et hagiographique syriaque, copte, arménienne, grecque byzantine ou arabe chrétienne (etc). En effet, dans chacun de leurs champs disciplinaires propres, les questions de transmission, de copie, de sélection et de glose y sont aussi complexes, incertains, et débattus que celles qui animent les islamisants au sujet le processus de transmission et de réécriture de l'information historique et juridique arabe. Dès lors, une fois sortie de son injuste marginalité, il ne faudrait pas que la méthode sceptique tombe dans le travers de l'école positiviste qu'elle s'était utilement évertuée à réparer à propos du matériau arabo-musulman. Il n'est pas question de nier l'influence certaine qu'exercèrent les milieux tardo-antiques installés sur les envahisseurs péninsulaires moins lettrés au cours du I<sup>er</sup> siècle. Cependant, les textes chrétiens, dans leur état actuel, sont eux aussi le produit d'une construction par empilements, extractions, réécritures et réaménagements successifs.<sup>43</sup> En les

---

43 Van Ginkel (1998 et 2006), voir aussi les publications en cours comme Mazzola (2017).

intégrant comme des données positives à l'aune desquelles évaluer l'historicité de l'information traditionnelle islamique, le chercheur s'expose au risque de valider une même mémoire et ses *topoi* de l'époque abbasside, en y additionnant le filtre déformant d'un second 'milieu sectaire'. En tentant d'adjoindre ces données, même lorsqu'elles sont manifestement contradictoires, c'est une 'réalité alternative' que l'on peut être amené à dessiner. Pour éviter ce scepticisme circulaire, il est nécessaire de prendre en compte trois dimensions du problème : 1/ la synchronicité des strates de réécritures des documents chrétiens et islamiques,<sup>44</sup> 2/ la « circulation de l'information historique » entre les milieux au sein de chacune des phases chronologiques<sup>45</sup> et, enfin, 3/ l'importance du flux de cette même information dans le sens contre-intuitif du milieu arabo-musulman vers celui des monastères chrétiens.

Ce faisant, la démarche sceptique ne peut pas non plus se déparer d'une intégration attentive des débats et des questionnements des spécialistes des différents milieux d'écriture juifs et chrétiens : elle doit refléter ces incertitudes. Elle ne devrait pas non plus surinterpréter le discours théologique dogmatique de ces derniers. Sur ce plan, les univers chrétiens et musulmans paraissent le plus souvent fonctionner en circuits fermés. Le regard que jettent les premiers sur les seconds est souvent déformé au point que chaque texte exige une analyse critique de toute la tradition arabo-musulmane pour laquelle on ferait l'hypothèse d'une référence, ou d'une similitude, quitte à admettre leur inexistence. Faut-il le dire ? Les élites cléricales chrétiennes constituaient ensemble, elles-aussi, de véritables 'milieux sectaires'.<sup>46</sup> On y dissertait peut-être parfois à partir d'éléments islamiques réels, mais on les reformulait de telle sorte qu'ils se coulent dans leur propre référencement d'autorité, dans leur propre schéma idéal et discursif déjà rodé, pour leur propre public, pour leur université singulière. Au terme de cette conceptualisation, même lorsque ces éléments existent, ils sont presque indétectables, et aisément confondables avec ceux que, par exemple, ces clercs réchauffaient à partir du fond commun de polémique anti judaïque ou antihérétique, beaucoup plus accessible et donc prégnant. Par conséquent, la fusion forcée de ces deux univers parallèles peut accoucher de tant de contresens ou de distorsions qu'il en devient inutilisable. A l'inverse, sur le plan historiographique et aussi hagiographique – voire apologétique – chrétien, les éléments issus de la tradition arabo-musulmane sont pléthores et souvent aisément détectables. Il apparaît clairement que le flux d'information se dirigeait tout autant, et peut-être davantage, du milieu de production arabo-musulman vers celui des moines syriaques. Ces derniers inscrivaient leur histoire spirituelle dans le canevas des informations séculières qui

---

44 Borrut (2011).

45 Borrut (2009).

46 Wansbrough (1978).

la ballotaient, la conditionnaient, et qu'ils durent, tout en s'islamisant intellectuellement et culturellement, accepter de comprendre. En effet, à l'époque omeyyade et abbasside, personne ne pouvait plus écrire une histoire de l'Église, de ses saints et de ses victoires contre le paganisme et l'impiété sans l'ancrer dans les détails de l'histoire civile arabo-musulmane, sans connaître ses enjeux et ses ambivalences. Cette étude serrée des sources, depuis la dernière strate de la *Chronique de Huzistan* jusqu'à celle de Denys Tell Maḥrē (m. 845) est encore vierge. Elle serait pourtant nécessaire pour confirmer ou infirmer les dates d'émergence de certaines informations historiques et les sens de leurs circulations.

Dans ces conditions, l'approche critique de l'école sceptique des années 1980–1990 pourrait nous servir pour proposer une analyse conjointe des textes des juifs, chrétiens et musulmans en les appréhendant comme des objets moyen-orientaux interconnectés et interpénétrés. Il faudrait adopter une approche résolument diachronique et approfondie de chaque source, de chaque thématique dans chaque source, des échanges de vocabulaires et d'idées entre toutes les sources. Une telle entreprise n'est plus une vue de l'esprit, elle commence à émerger avec un autre *Sourcebook*, édité récemment par Nimrod Hurvitz, Christian Sahner, Uriel Simonsohn, and Luke Yarbrough et portant sur le croisement de sources de différents registres littéraires et linguistiques concernant la « Conversion to Islam » – les seize premiers documents portant sur les deux premiers siècles de l'hégire<sup>47</sup> – chacun accompagné de la synthèse analytique personnalisée et approfondie d'un seul chercheur. Une fois les informations d'origine musulmane identifiées et datées dans les textes chrétiens, peut-être sera-t-il alors possible de connaître par déduction ce qui dérive réellement de textes primitifs. Enfin seulement pourrions-nous les transformer en une connaissance scientifique presque aussi solide que ce que la numismatique, l'archéologie, la papyrologie ou l'épigraphie peuvent apporter à l'étude des débuts de l'Islam. Alors seulement sera-t-il possible d'évaluer les plus anciennes strates du Coran à leur juste mesure, car elles restent, jusqu'à preuve du contraire, le matériau le plus abondant et détaillé pour comprendre la religiosité des conquérants à l'aube du I<sup>er</sup> siècle de l'hégire.

## Bibliographie sélective

- Anthony, Sean (2014) : “Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle”. *Der Islam* 91.2 : 243–265.
- Borrut, Antoine (2009) : « La circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques: Élie de Nisibe et ses sources ». In : *L'historiographie syriaque*. Édité par Muriel Debié. Paris : Geuthner, 137–160.

---

<sup>47</sup> Hurvitz et al. (2020) : 41–118.

- Borrut, Antoine (2011) : *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*. Leyde : Brill.
- Bouali, Hassan, (2014) : « Compte rendu de “Stephen J. Shoemaker, The Death of a Prophet. The End of Muhammad’s Life and the Beginning of Islam” ». *ASSR*. 168. 288–290.
- Conterno, Maria (2015) : “Theophilos, ‘the more likely candidate’? Towards a reappraisal of the question of Theophanes’ Oriental source(s)”, dans *Studies in Theophanes*. Édité par Federico Montinaro et Marek Jankowiak, Paris : Association des Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance, 383–400.
- Cordini, Constanza (2022) : “Of Siblings, Kingdoms, and the Days of the Messiah: Jewish Literary Responses to the New Order in the Land of Israel in the First Muslim Period”, dans *Late Antique Responses to the Arab Conquests*. Édité par Josephine van den Bent, Floris van den Eijnde et Johan Westeijn, Leyde : Brill, 212–244.
- Crone, Patricia et Cook, Michael (1977) : *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Londres : Cambridge University Press.
- Crone, Patricia (1994) : “The First-Century Concept of *Hiġra*”. *Arabica* 41 : 352–387.
- Dagron, Gilbert et Déroche, Vincent (1991) : *Juifs et Chrétiens dans l’Orient du VII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Association des Amis du Centre d’Histoire et Civilisation de Byzance, 17–273.
- Debié, Muriel 2015: *L’écriture de l’histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et Islam [...]*. Louvain: Peeters.
- Donner, Fred (2000) : « La question du messianisme dans l’islam primitif ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91/94 : 17–28.
- Donner, Fred (2010) : *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Londres : Harvard University Press.
- Donner, Fred (2011) : “Qur’ânicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period”. *Remmm* 129 : 79–92.
- Hurvitz Nimrod, Sahner, Christian, Simonsohn Uriel et Yarbrough Luke (2020), *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Sourcebook*. Berkeley : University of California Press.
- Ilisch, Lutz (2007) : “The Muhammad-Drachms and Their Relation to Umayyad Syria and Northern Mesopotamia”. *Supplement of JONS* 193 : 17–24.
- Jullien, Florence (2015) : *Histoire de Mar Abba, catholicos de l’Orient. Martyres de Mar Grigor, général en chef du roi Khusro Ier et de Mar Yazd-panah, juge et gouverneur*. Louvain : Peeters.
- Kozah Mario et al. (2015) : *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*, Piscataway.
- Lewis, Bernard (1950) : “An Apocalyptic Vision of Islamic History”. *BSOAS* 13.2 : 308–338.
- Lindstedt, Ilkka (2015) : “*Muhājirūn* as a Name for the First/Seventh Century Muslims”. *JNES* 74.1 : 67–73.
- Mazzola, Maria (2017) : « A “Woven-Texture” Narration: On the Compilation Method of the Syriac Renaissance Chronicles (Twelfth-Thirteenth Centuries)”. *Sacris Erudiri* 56 : 445–463.
- Mouterde, Paul (1939) : « Inscriptions en syriaque dialectal a Kamed (Beq’a) ». *MU St. Joseph* 22.4: 73–106.
- Palmer, Andrew (1993) : *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool : Liverpool University Press.
- Penn, Michael (2015) : *Envisioning Islam: Syriac Christians and early Muslim World*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Reeves, John (2006), *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta : Society of Biblical Literature.

- Reinink, Gerrit (1993) : “The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam,” *Oriens Christianus* 77 : 165–187.
- Shoemaker, Stephen (2003) : “Christmas in the Qur’ān: The Qur’ānic Account of Jesus’ Nativity and Palestinian Local Tradition”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 : 11–39.
- Shoemaker, Stephen (2012) : *The Death of a Prophet. The End of Muhammad’s Life and the Beginning of Islam*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Shoemaker, Stephen (2018) : *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Sijpesteijn, Petra (2022) : “Muhammad’s world in Egypt”. In *Lat Antique Responses tot he Arab Conquests*. Édité par Josephine van den Bent, Floris vand den Eijnde et Johan Weststeijn. Leyde : Brill, 171–194.
- Van Ginkel, Jan (2006) : “The Perception And Presentation Of The Arab Conquest In Syriac Historiography: How Did The Changing Social Position Of The Syrian Orthodox Community Influence The Account Of Their Historiographers?”. In *The Encounter of Eastern Christianity and Early Islam*. Édité par Emmanouela Grypeou, Mark Swanson et David Thomas. Leyde : Brill, 171–184.
- Van Ginkel, Jan (1998) : “Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources”. In *Symposium Syriacum VII*, Édité par R. Lavenant. Rome : Pontifical Institute of Oriental Studies, 351–358.
- Wansbrough, John (1978) : *The Sectarian Milieu: Content And Composition of Islamic Salvation History*. Oxford : Oxford University Press.
- Webb, Peter (2016) : *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*. Edimbourg : Edinburgh University Press.
- Wood, Philip (2021) : *The Imam of the Christians: The World of Dionysius of Tel-Mahre, c. 750–850*, Princeton : Princeton University Press.