

# MUHAMMAD: LE PREMIER QUI RELÈVERA LA TÊTE

J.M.F. van Reeth

K. U. Leuven

Au début de ce siècle, Paul Casanova a développé en son livre, intitulé *Mohammed la fin du Monde*, une thèse hasardeuse, qui a été vite mise à l'écart par le monde scientifique. Blachère lui accorda encore une certaine valeur; depuis lors, elle est presque tombée dans l'oubli<sup>1</sup>.

La théorie de Casanova se situe dans le prolongement des recherches de Nöldeke, qui avait établi que dans les parties les plus anciennes du Coran (c.-à-d. celles "*der ersten mekkanischen Periode*") une place prépondérante était réservée au thème de la *fin du monde* et de la *parousie* en tant qu'événement imminent<sup>2</sup>. Reprenant le sentiment de l'Eglise chrétienne primitive (Casanova 1911-13:21 sq.): *ὁ καιρὸς ἐγγύς* (Apoc.1:3) – *καιρὸς* dont les signes prémonitoires se révèlent dans la *nécessité* et la *tribulation* (*ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, Apoc. 7:14*) – le Prophète annonce que "l'heure approche et la lune se fend" (S 54:1). Avec Blachère nous interprétons les prédicats *aqtarabat* et *inšaaqa* comme des parfaits proleptiques<sup>3</sup>, bien que le sens en reste fort discuté, même chez les musulmans d'aujourd'hui<sup>4</sup>.

Bien que l'on ait remarqué à juste titre que le Prophète développa au début de sa mission d'autres thèmes que la parousie, comme celui du Créateur tout puissant, il reste que l'attente eschatologique pénètre toute sa pensée: "es ist keineswegs ausgeschlossen, daß sich sein Sendungs-bewußtsein an ihr überhaupt entzündet hat"<sup>5</sup>.

L'élément provocateur de la thèse de Casanova résidait surtout dans le fait que selon lui, le Prophète aurait cru que la fin du monde adviendrait encore de son vivant ou tout au plus immédiatement après sa mort. Pour cette raison, le Prophète n'aurait jamais ressenti la nécessité de mettre sa prophétie par écrit – de même qu'il ne semble pas avoir réglé le problème de sa succession, puisqu'à ses yeux la destinée de sa

<sup>1</sup> Casanova 1911-13; Blachère 1959:22 sq.; Abel 1951:105 n. 28, parle d'"un livre génial", sans entrer dans les détails. Partant du livre de Casanova – "which has been little appreciated since then" – Cook (1996:66) a récemment développé l'argument, "by illustrating the close connection between apocalyptic and *jihād*".

<sup>2</sup> Paret 1957:63; cf. Casanova 1911-13:31.

<sup>3</sup> Blachère 1957:564 n.1; Paret 1977: II, 463; de même Casanova 1911-13:81: "passé pour mieux affirmer l'avenir", cf. Brockelmann 1982:§§ 90-91.

<sup>4</sup> Cf. Juynboll 1969:145 (à propos de Rašīd Ridā).

<sup>5</sup> Paret 1957:66; Andrae 1945:95; cf. Snouck Hurgronje 1894:149 sqq.; Goldziher 1925:5 sq.

mission et de la révélation qui l'accompagne, ne serait que de courte durée<sup>6</sup>; aussi une même idée aurait animé les premiers musulmans<sup>7</sup>. S'y ajoute le problème de savoir si le Prophète aurait lui-même opéré une remise en ordre des textes épars tels qu'ils lui étaient révélés, pour les conformer à l'*umm al-kitāb*: l'archétype céleste du Coran, la "table bien gardée" (S 85: *lawh mahfūz*) (Blachère 1959:18; Abel 1951:30, 65-67; Gätje 1971:39 sq). Ou a-t-il fallu, après sa mort, procéder au rassemblement (*gama'a*) de ces fragments (Casanova 1911-13:105; Blachère 1959:28-31)?

Il semble en tout cas qu'à la mort du Prophète, une crise profonde est venue troubler les esprits de la jeune communauté, commotion qu'Abū Bakr serait parvenu à apaiser, bien que difficilement et avec peine (Shaban 1971:17-23). Ainsi selon Ibn Hišām dans un épisode bien connu, le futur calife 'Umar refusa de croire que le Prophète était mort; Abū Bakr le rendit à l'évidence<sup>8</sup>. On se trouvait en effet devant une question navrante: comment expliquer que la parousie annoncée n'arrivait pas? La communauté aurait répondu en refoulant le problème, balayant graduellement des révisions successives du Coran toutes les références au thème apocalyptique. Ainsi le Coran primitif a dû révéler le statut, voire l'identité exacte du *mahdī*; or, cette question n'est même pas abordée dans le texte du Coran tel que nous le possédons. Casanova en conclut que la réponse en a été supprimée, tandis que d'autres éléments qui expliquent la mort du Prophète se seraient "glissés dans la révision officielle" (1911-13:41, 69). Néanmoins c'est précisément en la venue du "Paraclet", de ce "Ahmad" (*ibid.* 23, 27), que consiste l'annonce suprême - *an-naba' al-'azīm* - c.-à-d. le noyau de la révélation dont ne *nabī* était chargé (S 78:2; Casanova 1911-13: 71). Ce message s'adressait au début à tous les *ahl al-kitāb* sans exception, car le Prophète se présentait comme celui qui dans les Écritures juives et chrétiennes était annoncé pour préparer ou présider aux derniers événements. Ce ne serait que graduellement, à mesure que la communauté musulmane perdit l'espoir du retour (*rag'a*) prochain de Muḥammad,

<sup>6</sup> Blachère 1959:24; Grunebaum 1966:60, 62 sq.; Shaban 1971:16 ("One can only conclude that Muḥammad intended that his followers should settle, on their own, the problem of his succession, if indeed there was to be any successor at all") - Madelung (1997:18), qui pense par ailleurs que 'Alī a dû être le successeur naturel de Muḥammad, cite quatre explications possibles pour cette absence d'une disposition claire de la part du Prophète: (1) la nomination d'un Hāšimite aurait vexé les Qurayš, (2) la réputation controversée de 'Alī, (3) le Prophète espérait vivre assez longtemps pour pouvoir proposer l'un de ses petit-fils et (4) "he himself may also have been unaware of the approaching end until it was too late". Cette dernière suggestion se rattache facilement à la thèse que nous soutenons.

<sup>7</sup> Casanova 1911-13:128 sq. Pour cette raison, il paraît que 'Umar ne s'est jamais posé de questions quant à la succession du Prophète aussi longtemps que celui-ci était encore en vie, Madelung 1997:39 (réfutant ainsi la théorie du "complot", avancée par Lammens 1910).

<sup>8</sup> Ibn Hišām, *Sīra* II (4), 655 sq.; Guillaume 1955:682 sq.; at-Ṭabarī, *Ta'riḥ* I, 1815 sq.; Friedlaender 1909:24; Casanova 1911-13:19; Madelung 1997:38-39 ("For later Muslims, no longer aware of the intense religious feeling of the approaching end of the world and of the closeness of the Hour created by the Prophet's message, it was naturally difficult to believe that 'Umar had been so 'naive'."), 356.

qu'on aurait commencé à transférer cette attente sur ses descendants (Casanova 1911-13:24, 57, 82, 129).

Il est clair que cette théorie, qui fait du Coran le produit d'un remaniement ultérieur et qui attribue à la rédaction un rôle substantiel, risque de miner toute la théologie "dogmatique" qui s'appuie sur le texte sacré. Casanova exprime quant à la critique textuelle du Coran un sentiment clair et net: bien qu'il juge le texte authentique, celui-ci présente un "caractère artificiel"; "la disposition du texte fut remaniée" (*ibid.* 3), or l'incohérence qui en découle n'est pas imputable à son auteur mais y a été introduite par ses successeurs; "je rejette *a priori* toute théorie tendant à suspecter la sincérité de Mohammed." Pour Casanova, le Prophète avait "un caractère positif, sérieux et loyal".

D'autre part, la critique modérée de Blachère a reproché à Casanova de ne pas assez avoir tenu compte du développement dans la personnalité du Prophète lui-même, qui à Médine n'apparaît plus comme le simple annonciateur de l'Heure ultime (Blachère 1959:24). Cependant, Casanova souligne à plusieurs reprises qu'il transparait dans le texte du Coran "trois phases bien distinctes, quoique mêlées et confondues à plaisir dans la recension officielle", par lesquelles on voit le Prophète évoluer de l'annonciateur au "général en chef et législateur"<sup>10</sup>. En revanche, Casanova néglige en une certaine mesure les autres aspects du Coran, étrangers au thème eschatologique; il accorde à certains *hadîts* une importance excessive, parfois plus grande qu'au texte coranique lui-même. Il faudrait revoir certaines de ses conclusions à la lumière de nos connaissances actuelles concernant les relations entre Coran et *hadît*. Il est évident que nous ne pouvons, en ces quelques pages, aborder un tel sujet. Il me semble toutefois que trop d'études ne font qu'égratiner la surface du sens réel du Coran et qu'il s'impose encore toujours de retracer le propos originel du message du Prophète en le situant en son contexte, son *Sitz im Leben*, en dépouillant le sens primitif du Coran de la masse des développements ultérieurs dans la tradition musulmane. Des savants musulmans modernes tels que Abū Zaid ont d'ailleurs souligné l'importance qu'aurait une telle entreprise pour la société islamique actuelle.

En notre modeste contribution, nous ne voulons développer qu'un seul thème, auquel Casanova a cependant accordé une grande importance: celui de la résurrection des trépassés, gouvernés et guidés par Muhammad en tant que *nabî l-malḥama*: celui qui annonce la réincarnation finale des ressuscités<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Casanova 1911-13:4 sq. Pour la sincérité du Prophète, voir en outre Andrae 1945:47, 51 sq., 177-180; Watt 1977:79.

<sup>10</sup> Casanova 1911-13:7, 70 sq. (où se trouve la citation).

<sup>11</sup> Casanova (1911-13:46-50) cite un nombre de traditions, dont une des plus anciennes est celle de Tamim ad-Dāri, ap. al-Mas'ūdī, *Murūğ* IV, 28, qui rapporte des propos du Dağğāl sur les *malāḥim*. Aussi, le lien entre la théorie du *mahdî* et les prédictions politiques (*malāḥim*) apparaît clairement chez Ibn

Mais dès qu'on aborde ce vaste champ de recherche, il se pose dans toute son étendue un problème d'autant plus délicat qu'il a un intérêt capital, problème que Casanova a d'ailleurs lui-même posé: si la notion du *mahdī* aurait en effet occupé une place tellement centrale dans la prédication primordiale du Prophète, on pourrait conclure "que le chiïsme primitif est la véritable orthodoxie musulmane" (Casanova 1911-13:9, 55, 59). Récemment un réexamen minutieux des sources historiques disponibles a mené W. Madelung à une conclusion similaire<sup>12</sup>.

Nombreux sont depuis longtemps les chercheurs qui ont voulu démontrer qu'il a existé dans le judaïsme une tendance proclamant la venue prochaine d'un homme de Dieu afin d'inaugurer la parousie, courant dont Jésus aurait été un représentant éminent; plus tard l'Église officielle aurait remanié et défiguré cette image authentique du Christ<sup>13</sup>, tout comme le fera la communauté sunnite orthodoxe avec Muḥammad. Casanova en avait déjà tiré la conclusion: "que Mohammed appartenait ou était affilié à une secte chrétienne qui croyait les temps révolus" (Casanova 1911-13:23); toutefois, il avoue ne pas être parvenu à identifier la secte en question et il se borne donc à renvoyer le lecteur aux études de Friedländer, qui avait proposé un rapprochement avec le docétisme<sup>14</sup>; Casanova cite par ailleurs une série d'éléments docétiques qui caractérisent les débuts de l'Islam<sup>15</sup>.

Or, l'idée que le *nabī l-malḥama*, "le prophète de la fin du monde" (Casanova 1911-13:52) n'est autre que "Mohammed se survivant à lui-même" en tant que *mahdī* (*ibid.* 54), voire sous l'aspect des *imams* qui se sont succédés après lui<sup>16</sup>, rappelle la doctrine de l'Imam comme *waṣī*: comme dépositaire ou héritier d'une doctrine secrète – ce que Rubin a appelé "*the universal wasiyya*" – qui est transmise depuis

---

Haldūn, *Muqaddima* II, 663, 698.

<sup>12</sup> Madelung 1997:1, 5-6, 40-42, 52, 270. La présentation "traditionnelle" se trouve clairement résumée chez Shaban 1971:1, 16.

<sup>13</sup> Qu'il nous suffise de renvoyer à l'ouvrage "classique" de Brandon 1957; la prise de Jérusalem en 70 par les Romains aurait eu un effet sur la communauté (Brandon, p. 186), comparable à celui qu'a provoqué la mort du Prophète sur les musulmans. Ici réside pour Brandon "the theme running through the Markan Gospel: (...) to disentangle Christianity from its Jewish origins by showing (...) that Jesus in no wise associated himself with (...) the political aims of Jewish nationalism" (p. 198). De même, Corbin (1981:123 sq.) parle de "la déseschatologisation" du christianisme".

<sup>14</sup> Et plus spécialement avec le Manichéisme, Friedländer 1909:23, 29 sq.; Casanova 1911-13:29 sq. et n. 1. Voir également Goldziher 1925:217.

<sup>15</sup> Casanova 1911-13:59, cf. Grégoire 1930:113 sq.

<sup>16</sup> Casanova 1911-13:58-59. L'idée paraît être formulée pour la première fois au sujet de 'Alī après la mort de 'Uṭmān par 'Abdallāh b. Saba', cf. aṭ-Tabarī, *Ta'riḥ* I, 2941 sq., Hodgson, 1960; Madelung 1997:1 sq.

Adam à chaque prophète ou Imam de chaque génération<sup>17</sup>. Selon Goldziher, suivi par Rubin, les premiers théologiens chiïtes auraient emprunté cette doctrine à une certaine littérature judéo-chrétienne, puisque des éléments en transparaissent dans le *Livre des Jubilés*, dans l'oeuvre de Flavius Josèphe<sup>18</sup>, ainsi que dans les Évangiles<sup>19</sup>. Ailleurs nous avons souligné que cette conception a été développée dans la *Caverne des Trésors*, puis (re)fondée sous une forme théorique par le grand hérésiarque syrien Jean d'Apamée, qui s'inspirait en effet de la tradition des *Jubilés* (van Reeth 1994 & 2000). Il y avait donc certainement une tradition continue depuis Josèphe et les *Jubilés*, et ce jusqu'aux débuts de l'Islam. Elle défendait cette doctrine d'un dépôt secret, d'un «trésor» de connaissances divines, transmises dans la succession des prophètes<sup>20</sup>. À notre avis, la notion se présente dans le Coran sous l'apparence de la *baqiyya* qui est contenue dans l'Arche (*tābūt*)<sup>21</sup>.

Nous comprenons dès lors comment H. Corbin ait pu s'assigner comme tâche pour la vie, de retracer dans ce qu'il considérait être "la gnose ismaélienne", et tout spécialement en son imamologie, les traces du grand mystère de la Croix de Lumière qui est le propre de la Christologie d'Ange et dont il retrouvait en cours de route des épaves chez les Ébionites et les Elkésaites, tandis que selon lui l'Église officielle aurait

<sup>17</sup> Rubin 1979:45 sq.; Kohlberg 1980:55; Kister 1993:115-117; cf. Corbin 1954:175, 178. Madelung 1997: 9-12, a démontré que la notion de la succession des prophètes est déjà très présente dans le Coran lui-même, se référant à S. 3:33-34; 6:84-89; 19:58 (*an'ama llāhu 'alayhim mina n-nabiyyīna min durrīyati Adama*). L'argument étaye sa thèse sur la légitimité de la succession héréditaire dans la lignée de 'Alī.

<sup>18</sup> Jos., *Ant.* 1:83 ὅς (...) τῷ παιδί τῆν τῶν πραγμάτων ἐπιμέλειαν δίδωσι, Goldziher 1925:13 sq., 217, 221; Rubin 1979:56.

<sup>19</sup> Andrae 1945:99. L'idée se retrouve dans les Évangiles mêmes (Mc. 8:27 sq.) et repose sur la représentation populaire, "daß die Gottesmänner der Vergangenheit ihren geschichtlichen Auftrag noch nicht vollendet haben, daß sie vielmehr seit dem Tage ihres Todes, ihrer Entrückung, irgendwo auf ihre zweite und endgültige Epiphanie oder Inkarnation warten" (Stauffer 1956:283).

<sup>20</sup> Sans équivoque à ce sujet est al-Mas'ūdī, *Murūğ* I, 68-70.

<sup>21</sup> S 2:(249) 248, cf. Madelung 1997:11 sq. Selon Paret, la *baqiyya* serait "eine Eigenschaft oder Kraft (...) die irgendwie dem Unheil entgegenwirkt (...) die zusammen mit der *sakīna* der Bundeslade innewohnt" (Paret 1977: II, 53 et 1950:168-171). En ce cas, il est peu clair en quoi la *sakīna* se différencierait de la *baqiyya*, d'autant plus que pour at-Tabarī, *Tafsīr* II 627-629, ainsi que pour Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafatih* VI, 151, la *baqiyya* indique clairement des restes matériels (le bâton et des vêtements de Moïse, ainsi que des fragments des Tables de la Loi - *ruddād al-alwāh*). Ces reliques ne sont autres que les objets sacrés que reçut Adam des mains de Dieu après sa chute et qui seront pour lui et pour toute l'humanité les seuls souvenirs du Paradis: ainsi selon Ibn Sa'd, *Tabaqāt* I, 30, il emporta du myrte (*ās*), la Pierre Noire, le bâton (*asā*) de Moïse, de la myrrhe et de l'encens. Tout ceci se réfère donc plutôt au grand Mystère de Lumière révélé aux Rois Mages par l'Étoile (cf. van Reeth 1992:262 sq.), qui se matérialise dans les trésors paradisiaques et les reliques des saints prophètes, déposés dans l'Arche de l'Alliance (celle-ci fournira d'ailleurs, selon la légende de la *Caverne des Trésors* (Bezold 1883-88:65/259), le bois pour Le nouvel Arbre de Vie qui est la Croix du Christ).

tout fait pour en effacer jusqu'aux derniers vestiges<sup>22</sup>. Cela étant, l'Islam chiïte conserverait des éléments originaux de la doctrine chrétienne pré-paulinienne et qui ont été oblitérés par l'orthodoxie des Églises, en changeant le «mode d'apparition» du *deus absconditus* en le «mode de consociation», c.-à-d. en introduisant le principe de l'*homoousie* (ὁμοούσιος)<sup>23</sup>. Corbin poursuivait donc un but personnel en cette recherche phénoménologique, qui voulait restituer et faire revivre “la situation du judéo-christianisme primitif, celle de la communauté de Jérusalem groupée autour de «Jacques le Juste, le frère du Seigneur», antérieurement à la séparation entre judaïsme et christianisme” (Corbin 1981:69).

Cependant, ne risque-t-on pas de mécomprendre le terme *καιρός*? Il n'est pas établi que Jésus ait été avant tout prophète de la fin du monde (“Botschafter der Naherwartung”); précisément l'Évangile selon S. Marc se détourne nettement du message apocalyptique qui était en vogue à cette époque dans le monde judaïque. Jésus ne se présente pas tellement comme “forme épiphanique” du *deus absconditus*, mais plutôt il se définit à partir du *Messias incognitus* de la tradition juive, “der unerkannt unter den Menschen lebt, bis er durch den wiederkehrenden Elias erkannt und bekannt gemacht wird” (Stauffer 1956:297; Hamid-Khani 2000:387). Ainsi, ses premiers mots sont: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* – cela veut dire: “nicht die Zukunft ist das entscheidende in Jesu Verkündigung, sondern die Gegenwart. Jesu Botschaft ist vor allem Botschaft vom Heute, Kairosbotschaft. Das Reich Gottes ist mitten unter euch” (Stauffer 1956:293 sq. et 1957:117-118).

Par conséquent, nous doutons qu'il faille rechercher les origines de la conception qu'avait Muḥammad du *nabī l-malḥama* dans la littérature dissidente ou hétérodoxe des communautés judéo-chrétiennes, qu'elles soient ébionites ou autres. Plutôt, nous croyons devoir la retrouver dans une certaine tradition théologique chrétienne, qui était proche de l'Islam et qui s'est développée quelques années avant la venue du Prophète Muḥammad. C'est ce que nous nous proposons de démontrer maintenant, à partir des mêmes traditions anciennes qu'a invoquées Casanova.

Confronté à l'incrédulité de 'Umar, qui était d'avis que Muḥammad n'était pas mort, *wa-lākin nahu dahaba ilā rabbihī kamā dahaba Mūsā b. 'Imrān*<sup>24</sup>, Abū Bakr invoque le Coran: “Mohammed n'est qu'un missionnaire; d'autres missionnaires sont trepassés avant lui” (S 3:(138) 144; Casanova 1911-13:19). Par contre, il semble que

<sup>22</sup> Corbin 1954:148-150 et 1981:52, 113-118, Stauffer 1956:282; Rudolph 1990:331. L'influence de l'Ébionisme et de l'Elkésaïsme sur l'islam est soulignée par Andrae 1945:100-102.

<sup>23</sup> Corbin 1954:245-248 et 1981:120, Corbin établit un rapport avec “le fait que la théosophie islamique a toujours refusé l'idée de l'*homoousios*”.

<sup>24</sup> Voir plus haut, note 8; Ibn Hišām, *Sīra* IV, 655.

Umar ait cru que le Prophète avait été temporairement enlevé de la terre, tout comme Jésus l'aurait été au moment de la crucifixion, comme il est dit dans le Coran en une célèbre remarque souvent qualifiée de docétique: "vous ne l'avez pas tué réellement; mais Dieu l'a élevé vers Lui"<sup>25</sup>. Ainsi, il a dû y avoir une tendance qui affirmait que "la mort de Mohammed n'est pas comprise dans la mort universelle" (Casanova 1911-13:31). Or il n'est pas impossible que le Prophète ait lui-même adhéré à cette opinion; certains versets du Coran suggèrent en effet que le Prophète pourrait encore être en vie à la fin du temps, p.ex. S 10: 47, 13: 40 et 40: 77. Dans ces deux derniers versets (qui ne sont que des doublures l'un de l'autre) l'expression *natawaffayannaka* signifierait selon Casanova: 'nous te recueillerons', c.-à-d. "l'ange de la mort qui est chargé de vous vous recueillera"; ce qui est exactement la même promesse que celle adressée selon S. 3: 48 à Jésus: "Je te recueillerai et je t'élèverai vers moi" (*Ibid.* 35). On peut en déduire que le Prophète ne serait pas encore mort à la fin des temps. Ainsi il est dit: "[Alors] il sera soufflé dans la Trompe [une première fois] et ceux qui sont dans les cieux et sur la terre seront foudroyés, sauf ceux qu'Allah voudra [épargner]. Ensuite, il sera soufflé dans [la Trompe] une autre fois et voici que [les trépassés] seront dressés, regardant"<sup>26</sup>. Dans la tradition rapportée par al-Buhārī ce texte reçoit une interprétation singulière. Le prophète aurait lui-même déclaré: "Je serais le premier à relever la tête (*innī min awwal man yarfa'u ra'sahu*) après la seconde sonnerie et je verrai alors Moïse accroché au trône de Dieu. Je ne sais s'il aura été dans cette posture avant la sonnerie ou s'il n'y sera qu'après"<sup>27</sup>. Encore plus clair est at-Tabarī qui rapporte du Prophète la parole suivante: "Un Ange m'est venu du ciel me disant (...) que je serais le premier pour qui la terre sera fendue, le premier intercesseur (*šāfi'*) aussi; je relèverai la tête et alors je trouverai Moïse qui saisit le trône. Dieu seul sait si cela aura lieu avant ou après la première sonnerie" (at-Tabarī, *Tafsīr* XI, 29; Casanova 1911-13:32)

Ce témoignage important nous permet de reformuler comme suit la conception qu'avait le Prophète de l'accomplissement final: il ne lui sera réservé qu'une seule vie; Dieu lui a ouvert la poitrine pour qu'il soit rendue à la vie (Casanova 1911-13:41); à la fin des temps, il sera "foudroyé par l'heure" (*Ibid.*, 33), mais il sera le premier à ressusciter. D'où peut venir cette doctrine?

<sup>25</sup> S 4:(156) 157, Casanova 1911-13:36, avec référence (note 1) au docétisme. De même, Grégoire 1930: 114, a eu l'idée heureuse d'expliquer le verset par cette phrase de l'empereur Jean Cantacuzène: καὶ κατὰ φαντασίαν ἐδόκει τὸν Χριστὸν σταυρωθῆναι. Friedlaender 1909:30, cite l'expression: *šaylānun tasawwara hisūratihī*.

<sup>26</sup> S 39:68 (tr. Blachère).

<sup>27</sup> al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, trad. anglais. VI, 319; trad. française III, 433 (nous citons cette traduction).

Nous croyons qu'elle repose sur une tradition exégétique, qui s'est développée en un milieu monophysite radical. On y a combiné un verset des *Actes des Apôtres* 13: 34, où S. Pierre déclare: ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, avec la prédication de S. Paul sur la résurrection (1Cor. 15), se basant en outre sur le Psaume messianique 110/109, qui décrit le sacerdoce de Melchisédech et dont on trouve une exégèse bien connue dans la lettre aux *Hébreux*, ch. 7. Le Psaume se termine en disant du Messie, qui comme un nouveau Melchisédech va régner sur le peuple: "c'est pourquoi il redressera la tête" – 'el-ken yārīm reš. Voilà textuellement l'expression que nous venons de lire chez al-Buhārī et at-Tabarī! Nous ne pouvons entrer ici dans les détails des questions exégétiques que soulève ce texte<sup>28</sup>. Toutefois, une exégèse originale en a été donnée par Jean Philopon, dont des fragments ont été conservés en version syriaque, édités par notre Professeur A. Van Roey, qui par un grand nombre d'études a tellement fait avancer la connaissance du mouvement trithéiste. Nous tenons ici à lui rendre un hommage respectueux, citant le commentaire de Philopon en sa traduction:

"Si quelqu'un ose dire que le corps du Seigneur ressuscite de nouveau corruptible, cela est la négation de toute la foi. (...) Car tous les autres, tous ceux qui sont ressuscités des morts, prophètes ou apôtres, à part le Seigneur, le Christ, ne sont pas ressuscités à l'incorruptibilité, car ils sont morts de nouveau. Mais Notre-Seigneur le Christ, parce qu'il fut les prémices de ceux qui dorment, est ressuscité à l'incorruptibilité – sans qu'il doive retourner encore à la corruption"<sup>29</sup>.

Philopon s'était basé d'une part sur Origène, de l'autre sur la notion aristotélicienne de l'*atomon*, pour affirmer que l'humanité parfaite est un acte pur qui précède l'humanité imparfaite et concrète, de sorte que l'humanité parfaite qui est divine par nature se crée un *atomon* en s'incarnant<sup>30</sup>: celui-ci se compose d'une âme végétative mortelle, d'un corps matériel et d'une âme irrationnelle; il est actualisé par l'âme rationnelle qui fait partie de l'ordre divin. L'actualisation est opérée par l'intellect même et en sa substance<sup>31</sup>. La seule différence entre l'homme et Dieu réside dans le fait que Dieu est permanent en acte, tandis que l'âme humaine est soumise au processus d'actualisation en se plongeant dans la matière. Y est liée la notion de la réincarna-

<sup>28</sup> Voir van Reeth 2000.

<sup>29</sup> Van Roey 1984:134 sq. La traduction que donne Hermann (1930:262 n.) du même texte n'a pas de sens; en *meneh ddmāryā* la préposition *men* introduit une situation (cf. Brockelmann 1960:111 § 204, Nöldeke 1898:185 6 249 A).

<sup>30</sup> Ainsi, l'Hypostase, qui est substantielle, est identifiée à l'*atomon* aristotélicien, cf. Furlani 1920:676. L'incarnation et la manière dont le Logos anime son corps sont décrites comme un *κινουόν* tel que l'a défini Aristote, Hermann 1930:236-237.

<sup>31</sup> Verbeke 1985:455-457; Verrycken 1994:220. Cette doctrine se retrouve dans la traduction arabe de Jean Philopon, publiée par Troupeau (1984:83/87 sq.).

tion: tout comme l'avait enseigné Origène<sup>32</sup>, les âmes rationnelles sont éternelles, impassibles, préexistantes; elles sont en nombre limité et s'attachent nécessairement à un corps chaque fois que meurt une âme végétative (Origenes, *De principiis* II, 8.3; Marrou 1985:153; Verbeke 1985:457-459; Verrycken 1994:221-225). Ainsi il n'y a guère de différence entre l'incarnation du Christ et celle d'une âme quelconque: chaque être humain devient pour ainsi dire une hypostase qui aspire au salut. Voilà pourquoi le Christ est pour Philopon "la prémice de ceux qui dorment le sommeil de la mort", bien qu'il soit ressuscité à une incorruptibilité et immortalité définitives et immédiates. La délivrance consiste en ce que l'âme échappe au cercle éternel des renaissances, tandis que la corruption résulte du lien qui lie l'âme au corps périssable.

En cette perspective et dans la tradition syrienne telle qu'elle est représentée par exemple par Jean d'Apamée, le "Melchisédech" du Psaume qui préfigure le Messie désigne le prêtre inengendré et archétypique qui s'incarne successivement en une série d'épiphanies sous forme de prophètes<sup>33</sup>. Pareillement le *mahdī* signifie la "réapparition" du prophète (Casanova 1911-13:24); il est le "reflet vivant de Mahomet", sa réincarnation (*ibid.*, 56 sq.). Sur cette idée repose le concept du prophète comme *nabī l-malḥama* - le prophète de la *malḥama*, de l'époque de l'incarnation (de *lahm*, «chair»), en tant que sixième résurrection (*raḡ'a*) du Christ, produisant la septième génération<sup>34</sup>, c.-à-d. Muḥammad, qui conduira en tant que *mahdī* le peuple élu vers le salut. Tout ce système repose donc sur les élaborations de Philopon.

Il en résulte des conséquences théologiques fondamentales. Puisque chaque être hypostatique a le caractère d'un *atomon* substantiel, les attributs qui caractérisent les diverses hypostases ne peuvent être accidentels, mais appartiennent à la substance, au substrat. On peut en déduire facilement que les "personnes" de la Trinité ne sauraient être *consubstantielles* (Lebon 1909:210 sq.; Chadwick 1987:54; Ebied, Van Roey & Wickham 1981:33, 51 sq./78 sq.); elles sont toutes substantielles et purement en acte sans subir quelque changement. Ainsi la divinité en elle-même est une abstraction qui est idéale: elle n'existe que *ἐν φαντασίῳ*. On peut l'attribuer aux hypostases divines, mais tout aussi bien aux âmes préexistantes qui s'incarnent. La divinité est donc abstraite, une et indivisible; l'unicité de Dieu est affirmée, mais appliquée à un niveau qui transcende totalement le monde des existences.

Armand Abel a montré comment Jean Philopon, le *Yahyā an-Nahwī* des Arabes, est dépeint dans la tradition islamique comme le champion avant-la-lettre de la doctrine du *tawḥīd*: l'affirmation de l'unicité absolue de Dieu. Nous comprenons

<sup>32</sup> Origenes, *De principiis* II, 11.7; Troupeau, 1984:83/87sq.; Daniélou 1948:279-282. Très instructif est ce que dit Barhébrée au sujet d'Origène (*Chronicon* I,1.51).

<sup>33</sup> Cf. van Reeth 2000:145. On comparera avec Eusèbe, *Hist. Eccl.* I, 3.16-18, qui rend au sacerdoce de Melchisédech et du Christ, sa dimension "atypique", cosmique.

<sup>34</sup> Casanova 1911-13:48 sq., se référant à Casanova 1906:III, 17.

maintenant pourquoi. On a représenté *Yahyā an-Nabwī* comme se survivant à lui-même; selon al-Qiftī il aurait encore pris la parole devant ‘Amr b. al-‘Ās<sup>35</sup>. al-Qiftī cite l’argument de Philopon, réduisant le *tawhīd* à sa forme la plus simple: “qu’il est absurde de faire de l’un trois et de trois un”<sup>36</sup>.

Ainsi, le fait que Muḥammad aurait proféré au début de sa mission que Dieu est un être tout-puissant et absolument transcendant n’est pas en contradiction avec le message apocalyptique de l’ἀποκατάστασις: les deux sont complémentaires dès le début. Un des plus anciens Muʿtazilites, Dirār b. ‘Amr (ob. ± 180/796) enseignait que la *māhiya* de Dieu est inconnaissable, on ne peut affirmer que son existence; ses attributs ne sont point substantiels, ils ne sont connus qu’à Dieu lui-même et ne sont que les formes sous lesquelles Il apparaît et se révèle dans le Coran (van Ess 1992:III, 49).

Toutefois, on pourrait poser maintenant une question méthodique. S’il est vrai qu’il faut plutôt chercher en des élaborations théologiques que dans des traditions gnostiques les antécédents du prophète de la *malḥama* tel que Casanova l’a décrit, il reste possible que nos sources qui représentent Philopon comme le précurseur du *tawhīd*, aient elles aussi développé une image *a posteriori*. Ne risquons-nous pas alors de tomber en un raisonnement circulaire?

Or, il est certain que les spéculations de monophysites radicaux ont influencé le climat intellectuel où vivait Muḥammad<sup>37</sup>. Au temps de sa première enfance, la dispute trithéiste a été menée jusqu’à la cour gassanide, aux confins de l’Arabie du nord, en un lieu dit Gabitha, en 587 (Michael Syr., *Chron*, II. 370, IV. 385; Trimmingham 1979:166 sq., 183 sq.; Ebied, Van Roey & Wickham 1981:21, 40). En effet, et depuis un certain temps déjà, les roitelets gassanides s’étaient illustrés comme les grands protecteurs de l’église monophysite naissante (Barhebraeus, *Chronicon* I, 235-238). Ainsi se propagea en Arabie et surtout à Naḡrān, la doctrine monophysite “extrémiste” des Ḥimyarites qui, à partir de la confusion philoponienne de l’Hypostase et de la Nature en une φύσις σύνθετος, se rapproche de l’aphthartodocétisme, sur lequel est basée la représentation coranique, docétique, de la crucifixion de Jésus (Hermann 1930:244 sq.; Guidi 1881:142; van Rompay 1982:304-308; Ebied, Van Roey & Wickham 1981:108).

*Tawhīd*, la consubstantialité du corps du Christ avec celui de l’espèce humaine, ainsi que la notion du *nabī l-malḥama* font ainsi partie d’un même ordre d’idées. La position théologique du Coran s’y emboîte sans faille.

<sup>35</sup> al-Qiftī, *Iḥbār* 232-234; Abel 1963-1964:256 sqq. De même, Maimonide associe Jean Philopon et Yahyā b. ‘Adī, comme les fondateurs du *kalām* chrétien, Maimonides, *Dalāla* 181; Pines 1963:I, 177 sq.; cf. Gardet & Anawati 1970:199 n. 5, 287 n. 3.

<sup>36</sup> al-Qiftī, *Iḥbār* 232, à comparer avec ce que aš-Sahraštānī (*Milal* I, 226 sq.) dit au sujet des *ashāb at-taḥlīq*; Wolfson 1976:135 sq.

<sup>37</sup> Ainsi que l’a souligné à juste titre Grégoire 1930:114-118.

## REFERENCES

## A. Sources primaires

- Barhebraeus, *Chronicon* = Abū l-Faraġ Ġrīgūriyūs Ibn al-ʿIbrī [Barhebraeus], *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*. Edité par J.-B. Abbeloos & Th. J. Lamy, 3 vols., Louvain 1872.
- al-Buḥārī, *Sahih* = Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ismāʿil al-Buḥārī, *al-Ġāmiʿ as-sahih*. = *The translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari, Arabic-English* par M. Muhsin Khan, 9 vols., Chicago 1979; *El-Bokhārī. Les traditions islamiques traduites de l'Arabe* par O. Houdas, Paris 1908 (Repr. 1977).
- Eusèbe, *Hist. Eccl.* = Eusebius, *Historia Ecclesiastica*. Edité par E. Schwartz, *Eusebius Werke* II. *Die Kirchengeschichte* (= GCS, 9.). Leipzig 1903-09.
- Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* = Abū Zayd ʿAbdarrahmān b. Muḥammad Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*. = *Discours sur l'histoire universelle*, trad. par V. Monteil, Beyrouth 1968.
- Ibn Hišām, *Sīra* = Ġamāl ad-Dīn Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Hišām, *Sīrat an-Nabī*. Edité par M. as-Saqqā, I. al-Abyārī & ʿAbdalhafīz Šalabī, Le Caire 1937.
- Ibn Saʿd, *Tabaqāt* = Muḥammad Ibn Saʿd Kātib al-Wāqidī, *Kitāb at-tabaqāt al-kubrā*. Ed. par M. ʿAbdalqādir ʿAtā, Beyrouth 1990.
- al-Masʿūdī, *Murūġ* = Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ḥusayn al-Masʿūdī, *Murūġ ad-ḍahab wa-maʿādin al-ġawhar*. = Maçoudi, *Les prairies d'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard, 9 vols., Paris 1861-77.
- Maimonides, *Dalāla* = Abū ʿImrān Mūsā Ibn Maymūn al-Qurṭubī, *Dalālat al-hāʾirīn*. = *Delālet'ü l-Hairîn, filozof Musa ibn Meymun el-Kurtubî*. Edité par H. Atay, Ankara, s.d.
- Michael Syr., *Chron.* = Michael Syrus, *Chronicon*. Edité par J.-B. Chabot, *Chronique de Michael le Syrien, Patriarche d'Antioche (1166-1199)*. 4 vols., Paris 1899-1910.
- Origenes, *De principiis* = Görgemanns, H. & H. Karpp, eds. *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien* (= *Texte zur Forschung*, 24.). Darmstadt 1992<sup>1</sup>.
- al-Qiftī, *Iḥbār* = Abū l-Ḥasan Ġamāl ad-Dīn ʿAlī b. Yūsif al-Qiftī, *Kitāb iḥbār al-ʿulamāʾ bi-ahbār al-hukamāʾ*. Le Caire 1326 [1908].
- ar-Rāzī, *Mafātih* = Fahr ad-Dīn Muḥammad b. ʿUmar ar-Rāzī, *Mafātih al-ġayb* (or *at-Tafsīr al-kabīr*). 32 vols., Beyrouth.
- aš-Šahrastānī, *Milal* = Muḥammad b. ʿAbdalkarīm aš-Šahrastānī, *al-Milal wa-n-niḥal*. Edité par M. Sayyid Kilānī, Beyrouth 1961.
- at-Tabarī, *Tafsīr* = Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr at-Tabarī, *Tafsīr*. Beyrouth 1992.

at-Ṭabarī, *Ta'riḥ* = Abū Ġa'far Muhammad b. Ġarīr at-Ṭabarī, *Ta'riḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. = *Annales quod scripsit Abū Djafar M. b. Djarīr al-Ṭabarī*. Edité par M. J. de Goeje, Leyde 1879.

## B. Sources secondaires

Abel, A. 1951. *Le Coran*. Bruxelles.

———. 1963-64. "La légende de Jean Philopon chez les Arabes". *Acta Orientalia Belgica* 1966.251-280.

Andrae, Tor. 1945. *Mahomet. Sa vie et sa doctrine*. Paris.

Bezold, C., éd. 1883-88. *Caverne des Trésors / Die Schatzhöhle*. Leipzig [Amsterdam 1981].

Blachère, R. 1957. *Le Coran*. Paris.

———. 1959<sup>2</sup>. *Introduction au Coran*. Paris.

Brandon, S. G. F. 1957<sup>2</sup>. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A study of the effects of the Jewish overthrow of A.D. 70 on Christianity*. Londres 1957.

Brockelmann, C. 1982<sup>21</sup>. *Arabische Grammatik*. München.

———. 1960 (1981<sup>13</sup>). *Syrische Grammatik*. Leipzig.

Casanova, P., tr. 1906. *Al-Maqrizī, Hitat* (= *Mémoires IFAO*). Paris.

———. 1911-13. *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'islam primitif*. Paris.

Chadwick, H. 1987. "Philoponus the Christian Theologian". *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, éd. par R. Sorabji, 41-56. Londres: Ithaca.

Cook, D. 1996. "Muslim Apocalyptic and *Jihād*". *JSAI* 20.66-104.

Corbin, H. 1954. "Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne". *Eranos Jahrbuch* 23.141-249.

———. 1981. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris.

Daniélou, J. 1948. *Origène*. Paris.

Davies, W. D. & D. Daube. 1956. *The background of the New Testament and its eschatology. In honour of Ch. H. Dodd*. Cambridge.

Ebied, R. Y., A. Van Roey & L. R. Wickham. 1981. *Peter of Callinicum. Anti-Trinitist dossier* (= *OLA*, 10.). Louvain.

Friedlaender, I. 1909. "The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Hazm". *JAOS* 29.1-183.

Furlani, G. 1920. *Sei scritti antitrinitistici in lingua siriaca* (= *Patrologia Orientalis* 14.4.). Paris.

Gardet, L. & M.-M. Anawati. 1970. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris.

Gätje, H. 1971. *Koran und Koranexegese*. Zürich.

Goldziher, I. 1925. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg. (Repr. Darmstadt 1963.)

Grégoire, H. 1930. "Mahomet et le Monophysisme". *Mélanges Charles Diehl* 1. *Histoire*, 107-119. Paris.

- Grunebaum, G. E. von. 1966. *Der Islam in seiner klassischen Epoche*. Zürich.
- Guidi, I. 1881. "Mundhir III und die beiden monophysitischen Bischöfe". *ZDMG* 35. 142-146.
- Guillaume, A. 1955. *The life of Muhammad. A translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford.
- Hamid-Khani, S. 2000. *Revelation and Concealment of Christ. A theological inquiry into the elusive language of the fourth Gospel (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 120.)*. Tübingen.
- Hermann, Th. 1930. "Johannes Philoponus als Monophysit". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 29.209-264.
- Hodgson, M. G. S. 1960. "Abdallāh b. Saba". *Et* I, 52.
- Juynboll, G. H. A. 1969. *The authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*. Leyde.
- Kister, M. J. 1993. "Adam. A study of some legends in Tafsīr and Hadīth-Literature". *Israel Oriental Studies* 13.113-174.
- Kohlberg, E. 1980. "Some Shī'i views of the antediluvian world". *Studia Islamica* 52. 41-66.
- Lammens, H. 1910. "Le triumvirat Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obaida". *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St. Joseph de Beyrouth* 4.113-144.
- Lebon, J. 1909. *Le monophysisme sévérien*. Louvain.
- Madelung, W. 1997. *The succession to Muhammad. A study of the Early Caliphate*. Cambridge.
- Marrou, H.-I. 1985. *L'Église de l'Antiquité tardive*. Paris.
- Nöldeke, Th. 1898 (1977). *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Leipzig.
- Paret, R. 1950. "Die Bedeutung des Wortes *baqīya* im Koran". *Alttestamentliche Studien Fr. Nötscher (...)* gewidmet (= *Bonner biblische Beiträge*, 1.) éd. par J. Botterweck & H. Junker, 168-171. Bonn.
- . 1957. *Mohammed und der Koran* (= *Urban Taschenbücher*, 32.). Stuttgart.
- . 1977<sup>2</sup>. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart.
- Pines, S. 1963. *Moses Maimonides, The Guide of the Preplexed*. Chicago.
- Rubin, U. 1979. "Prophets and progenitors in the early Shī'a tradition". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1.41-65.
- Rudolph, K. 1990<sup>3</sup>. *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen.
- Shaban, M. A. 1971. *Islamic history. A new interpretation*. Vol. I. A.D. 600-750. Cambridge.
- Snouck Hurgronje, C. 1894. "Une nouvelle biographie de Mohammed". *Revue de l'histoire des religions* 30.149-178.
- Stauffer, E. 1956. "Agnostos Christos Joh. II. 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums". *Davies & Daube* 1956.281-299.
- . 1957. *Jesus. Gestalt und Geschichte*. Bern.

- Trimingham, J. Spencer. 1979. *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic times*. Londres.
- Troupeau, G. 1984. "Un épitomé arabe du «De Contingentia Mundi» de Jean Philopon". *Mémorial A. J. Festugière* (= *Cahiers d'Orientalisme*, 10.) éd. par E. Lucchesi & H. D. Saffrey, 77-88. Genève.
- van Ess, J. 1992. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Vol. 3. Berlin.
- van Reeth, J. M. F. 1992. "Le Prophète musulman en tant que Nāsir Allāh et ses antécédents: le «Nazōraios» évangélique et le Livre des Jubilés". *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23.251-274.
- . 1994. "Caliph al-Ma'mūn and the Treasure of the Pyramids". *OLP* 25.221-236.
- . 2000. "Melchisédech, le roi qui n'a pas d'âge, et son grand interprète Jean d'Apamée", *Acta Orientalica Belgica* 13.135-150.
- Van Roey, A. 1984. "Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection". *ANTIΔΩPON, Hommage à M. Geerard*, édité par H. J. Noret, 123-139. Wetteren.
- van Rompay, L. 1982. "The martyrs of Najran. Some remarks on the nature of the sources". *Studia P. Naster oblata II. Orientalia Antiqua* (= *OLA*, 13.) éd. par J. Quaegebeur, 301-309. Louvain.
- Verbeke, G. 1985. "Levels of human thinking in Philoponus". *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to A. van Roey* (= *OLA* 18.) éd. par C. Laga, J. A. Munitiz & L. van Rompay, 451-470. Louvain.
- Verrycken, K. 1994. *De vroegere Philoponus. Een studie van het Alexandrijnse Neoplatonisme* (= *Verhandelingen van de Kon. Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België* 56,153.). Bruxelles.
- Watt, W. Montgomery. 1977. *Mahomet à la Mecque*. Paris.
- Wolfson, H. A. 1976. *The philosophy of the kalam* (= *Structure and growth of philosophical systems from Plato to Spinoza*, 4.). Harvard.