

Mahdisme et millénarisme en Islam

REVUE DES MONDES MUSULMANS
ET DE LA MÉDITERRANÉE

Série Histoire



*Publiée avec le concours
du Centre national de la recherche scientifique,
de l'Université de Provence,
du Centre national du livre,
et de la Fondation Singer-Polignac*

La Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée est une publication de l'Association pour l'Étude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche-Orient, réalisée depuis 1992 avec la collaboration de l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman.

Paraissant depuis 1966, trimestrielle depuis 1987, la revue est éditée par les Éditions Edisud depuis 1986. Depuis 1996 elle est organisée autour de deux séries : « Histoire » et « Pouvoirs, économies, sociétés aujourd'hui ».

Comité scientifique - Série Histoire

- Denis Aigle (CNRS, Paris), Marcel Bonnier (CNRS, Paris), Gabriel Camps (Université de Provence, Aix), Jocelyne Dakhlia (EHESS, Paris), Sylvie Denoux (CNRS, IREMAM, Aix), Stéphane Dudoignon (CNRS, Strasbourg), Paul Dumont (IFEU, Istanbul), Haldun Erhart (CNR, Rabat, Maroc), Leïla Fawaz (Tunis University, Massachusetts USA), André Felland (CNRS, Paris), Marc Gaboriau (Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, CNRS, Paris), Jean-Claude Garcin (Université de Provence), Denis Gal (Université de Provence), Pierre Guichard (Université Lumière, Lyon), Masahito Harada (Institute of Oriental Culture, Tokyo), Abdelhamid Hénia (Université de Tunis, IRMC), Robert Ilbert (Université de Provence), Baber Johansen (EHESS, Paris), Denis Marnège (CNRS, Paris), Abdel Wefoud Ould Cheikh (Université de Nouakchott), Daniel Panacé (CNRS, IREMAM), Alexandre Popovic (EHESS, Paris), Alifred Louis de Premaire (Université de Provence), André Raymond (Université de Provence), Christian Julien Robin (CNRS, IREMAM), Michael Rogers (SOAS, Londres), Jacqueline Sidiel (CNRS, IRHT, Paris), Jean-Louis Triaud (Université de Provence), Gilles Vanseun (EHESS, Paris), Thierry Zarcove (CNRS Paris).

Abonnement annuel 350 FF

* Anciennement *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (du n° 1-1966 au n° 47-1988).

- Les opinions émises dans les articles ou notes de la Revue n'engagent que la responsabilité de leur(s) auteur(s).
- Les demandes en duplicata de numéros non arrivés à destination ne pourront être admises de la part des abonnés au-delà de deux mois après publication du numéro suivant de la revue.
- Toute représentation ou reproduction, intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur, ou de ses ayants-droit, ou ayants-cause, est illicite (loi du 11 mars 1957, alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal. La loi du 11 mars 1957 n'autorise, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective d'une part, et d'autre part, que les analyses et courtes citations dans un but d'exemple et d'illustrations.

FR ISSN 0997-1327
ISBN 2-7449-0150-4

Achevé d'imprimer en juillet 2000
Dépôt légal à parution

Sommaire n° 91-92-93-94

Mahdisme et millénarisme en Islam

Thème sous la responsabilité de Mercedes García-Arenal

PREMIÈRE PARTIE

Mercedes García-Arenal	7	Introduction
→ Fred M. Donner	17	La question du messianisme dans l'islam primitif
David Cook	29	Messianism and Astronomical events during the first four centuries of Islam
Mohamad Ali Amir-Moezzi	53	Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI)
Pierre Lory	73	Eschatologie alchimique chez Jâbir ibn Hayyân
Michael Brett	93	Le Mahdi dans le Maghreb méditerranéen : l'élaboration de la légitimité almohade
Maribel Fierro	107	Le mahdi Ibn Tûmar et al-Andalus
Tilman Nagel	125	Le Mahdisme d'Ibn Tûmar et d'Ibn Qasî : une analyse Phénoménologique
Houari Touati	137	L'Arbre du Prophète. Prophétisme, ancestralité et politique au Maghreb
Mercedes García-Arenal	157	Imam et Mahdi : Ibn Abi Mahallî
Julia Clancy-Smith	181	La révolte de Bâ Ziyân en Algérie, 1849
Thomas Fillitz	209	Uhmân dan Fodlo et la question du pouvoir en pays Haoussa
Aharon Layish	221	The Mahdi's Legal Methodology as a Mechanism for adapting the Sharî'a in the Sudan to political and social Purposes
Derryl N. MacLean	239	La sociologie et l'engagement politique : le Mahdawîya indien et l'État

- Marc Gaborieau 257 Le mahdi oublié de l'Inde britannique : Sayyid Ahmad Barclwi (1786-1831), ses disciples, ses adversaires
- Michel Boivin 275 Hétérophanie et sotériologie dans les traditions ismaéliennes du sous-continent indo-pakistanaï
- Hamit Bozarslan 297 Le mahdisme en Turquie : L'« incident de Menemen » en 1930
- Mercedes Garcia-Arenal 321 Glossaire

SECONDE PARTIE

Étude libre

- Klaus Kreiser 333 Le Paris des Ottomans à la Belle Époque

Lectures et signalements bibliographiques

- Gabriel Camps 351 Lectures
 Marie-Odile Roussel
 Pierre Vergès
 Thierry Fabre
 Jacques Dalarun
 Jean Samuel Bordreuil
 Roland-Pierre Gayraud
 Daniel Panzac
 Jean Charles Depaul
 Nora Lafi
 Rodica Firanescu
 Eric Chaumont
 Rachida Chih
 Catherine Mayeur-Jaouen
 Samuel Ferrah
 Sophie Caratini
 Régis Darques
 Gilbert Meynier
- Odile Archen, Sylvie Denoix 457 Signalements bibliographiques

AUTEURS

Mahdisme et millénarisme en Islam, *Sous la responsabilité de Mercedes Garcia-Arenal*

- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali : École Pratique des Hautes Études, Paris
- BOIVIN, Michel : CNRS, Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris
- BOZARSLAN, Hamit : École des hautes Études en Sciences Sociales, Paris
- BRETT, Michael : School of Oriental and African Studies, London
- CLANCY-SMITH, Julia : University of Arizona
- COOK, David : University of Chicago
- DONNER, Fred : University of Chicago
- PIERRO, Maribel : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
- FILLITZ, Thomas : Institut für Ethnologie Kultur-und Sozialanthropologie, Vienne
- GABORIEAU, Marc : EHESS-CNRS, Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du sud, Paris
- GARCIA-ARENAL, Mercedes : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
- LAVISH, Aharon : The Hebrew University of Jerusalem
- LORY, Pierre : École Pratique des Hautes Études, Paris
- MACLEAN, Derryl N. : Simon Fraser University, British Columbia, Canada
- NAGEL, Tilman : Universität Göttingen, Allemagne
- TOUATI, Houari : École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

La question du messianisme dans l'islam primitif

Fred M. Donner*

Abstract: P. Crone and M. Cook, in their book *Hagarism* (1977), put forward the idea that the prophet Muhammad and the early believers preached the imminent coming of a Messiah whom they identified with the second caliph, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. As evidence, Crone and Cook relied on the testimony of some more or less contemporary Jewish and Christian sources along with the well-known fact that, in Muslim tradition, Umar carries the sobriquet, *al-Faṭṭāḥ*, etymologically related to the Syriac word for « savior ».

The present article undertakes a re-examination of the sources adduced by Crone and Cook and considers relevant passages in the Qur'an, to show that the evidence for an aboriginal messianic orientation among the early believers is lacking. Although the messianic idea would become very important in the later Islamic community – after the first century A.H. – there seems no reason to believe that it was present among the believers of Muhammad's day.

The author contends that the stories about the origin of Umar's nickname, *al-Faṭṭāḥ*, are best understood as part of an attempt by pious Muslims in the second century A. H. as well as afterwards to disguise an earlier phase in the life of the community of Believers when it was more open to other kinds of righteous monotheists, particularly Jews and Christians.

Résumé : Dans leur livre *Hagarism* (1977), P. Crone et M. Cook ont avancé l'idée que le prophète Muhammad et les premiers croyants ont prêché l'avènement imminent d'un Messie qu'ils avaient identifié avec le deuxième calife 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Pour proposer cette hypothèse, Crone et Cook se fondent sur les témoignages de plusieurs textes chrétiens et juifs,

* Université de Chicago, USA.

approximativement contemporains des origines de l'islam. Ils s'appuient sur le fait que, que dans la tradition islamique l'umar porte le sobriquet *al-fariq*, dérivé du mot syriaque « sauveur ».

Cet article examine de nouveau les sources utilisées par Crone et Cook, mais prend également en considération des extraits pertinents du Coran pour démontrer que les témoignages d'une orientation messianique primitive chez les premiers croyants sont absents. En considérant que l'idée messianique ait pu être très importante après le premier siècle de l'hégire dans la communauté islamique, il n'y a aucun lieu de croire que cette idée se trouvait parmi les croyants du temps de Muhammad.

En revanche, l'auteur soutient l'idée que l'origine du sobriquet de Umar, *al-fariq*, doit être compris comme une tentative des musulmans pieux du deuxième siècle et plus tard, à masquer une phase ancienne dans la vie de la communauté. Cette phase correspondrait à une période où la communauté était plus ouverte aux autres monothéistes justes, particulièrement les Juifs et les Chrétiens.

L'islam a développé, à travers les quatorze siècles de son existence, une tradition messianique très forte. Les articles suivants rendront compte de la richesse et de la diversité des manifestations de cette tradition. Parmi celles-ci on trouve l'expression de notions telles que celles du mahdi (sauveur eschatologique), du *dajjal* (antéchrist, ou ennemi eschatologique), ou du *mahdibin wa fitan* (bouleversements naturels, et socio-politiques qui arriveront à la veille du Jugement dernier). Nous savons aussi que certaines de ces notions apparurent précocement dans la vie de la communauté islamique; ainsi, dès le commencement du deuxième siècle de l'hégire au plus tard, l'idée de l'avènement d'un mahdi ou chef religieux de la communauté musulmane qui établirait la justice avant le Jugement dernier — soit Umar b. 'Abd al-'Aziz, soit 'Isa (Jésus), soit quelqu'un d'autre — était bien établie (W. Madelung, s. d., 1231-1232).

Mais l'idée du messianisme se trouvait-elle dans l'islam dès ses débuts? P. Crone et M. Cook, dans leur livre qui a fait date, *Hagarism* (1977 : 3-6), ont en effet émis l'hypothèse qu'un élément messianique faisait partie intégrante de l'islam primitif — c'est-à-dire de la prédication du Prophète Muhammad lui-même et des croyances de ses Compagnons. Ces auteurs prétendent que le Prophète avait proclamé l'arrivée imminente d'un messie. Ils basent leur argumentation en premier lieu sur le témoignage d'un texte chrétien apocryphe de l'an 634, la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (« Doctrine de Jacob, depuis peu baptisé »). Ce texte, d'origine nord-africaine, dit — ou cite une lettre supposée, récemment reçue « de l'Est », qui expose — qu'un « prophète était apparu, venant avec les Sarrasins... [qu]l proclamait l'arrivée du Christ oint. » (V. Déroche, 1991, Par. V.16, 208; R. Hoyland, 1997 : 57). C'est-à-dire, disent Crone et Cook, que les « Sarrasins » et leur prophète embrassaient l'idée messianique.

Crone et Cook pensent trouver une confirmation de cette hypothèse dans un texte apocryphe hébreu, peut-être du huitième siècle, les « Secrets du Rabbi Simon ben Yohai », qui décrit l'avènement des Arabes et l'instauration du royaume d'Ismael en des termes messianiques (R. Hoyland, 1997 : 308-12; B. Lewis, 1949-51 : 312-30). Les auteurs de *Hagarism* trouvent une confirmation supplémentaire dans le sobriquet du calife Umar ibn al-Khattâb, connu dans

la tradition islamique elle-même comme *al-fariq* — terme dérivé du mot syriaque *parîqâ* signifiant « rédempteur » ou sauveur eschatologique. Crone et Cook (1977 : 4) concluent que l'essence de la prédication prophétique était donc un « messianisme judaïque ».

Dependant, la théorie de Crone et Cook selon laquelle les croyances primitives de Muhammad et de ses premiers partisans comprenaient l'attente d'un messie, pose des problèmes d'interprétation. Dans les pages suivantes, je présenterai quelques objections à la théorie d'un messianisme islamique primitif, et j'essaierai de démontrer que les arguments utilisés pour soutenir la « théorie messianique » peuvent être interprétés, au moins en partie, autrement.

Il faut commencer avec le Coran, que nous pouvons considérer comme le meilleur témoignage encore disponible de l'expression des idées circulant dans la première communauté des croyants, un texte qui provenait de l'Arabie de l'ouest et qui s'est fixé presque comme une vulgate avant la première guerre civile (et non produit d'une cristallisation tardive, comme disent plusieurs ouvrages récents)². D'abord il faut remarquer que le texte du Coran ne fournit aucun support aux idées messianiques qui auraient circulé entre les premiers croyants — au même titre que les autres notions eschatologiques, comme celle du Jugement dernier. Ni le mot *mahdi* ni le mot *dajjal* ne se trouvent dans le Coran, mais le premier vient de la racine HDY dont le verbe *hadâ* signifie « guider, conduire » et le substantif *hadâ*, « direction, conduite » deux termes dont les occurrences sont fréquentes dans le Coran. Si nous acceptons que ces termes coraniques se réfèrent à une conduite sous direction divine, ils ne semblent pas pour autant contenir une quelconque signification eschatologique. De même, les premiers usages du mot *mahdi* dans les poèmes et dans les autres textes arabo-islamiques du premier siècle de l'hégire ne semblent pas recouvrir un sens messianique, au moins jusqu'à l'époque de la deuxième guerre civile; ce sont, plutôt, des allusions à un individu qui se conduit avec rectitude³. Il est intéressant de noter dans ce contexte qu'un texte syriaque écrit à l'époque de la deuxième guerre civile nous offre peut-être la première description plus ou moins détaillée des origines de l'islam — décrit Muhammad comme *tar'â à mahdadhânâ*, c'est-à-dire « maître et directeur » des *mahdadhâyé* (équivalent arabe : les *mahdârtîn* les croyants qui ont émigré de La Mecque à Médine)⁴. Ainsi, il décrit le Prophète par le mot syriaque *mahdadhânâ*, terme proche du mot arabe *mahdi* et d'autres mots dont

1. « ... the core of the Prophet's message, in the earliest testimony available to us outside the Islamic tradition, appears as Judaic messianism. »

2. Pour une démonstration infirmant cette hypothèse, cf. Donner, 1998, 35-61.

3. W. Madelung, s.d., 1231; I. Goldziter, 1981 : 196-202, pour le mahdi en termes généraux; I. Goldziter, 1981 : 197, note 91, pour l'usage non-messianique du terme; A. Sachbedina, 1981 : 9-14, pour le premier usage messianique du mot *mahdi*, aux temps du rebelle al-Mukhtar.

4. Jean Bar Penkayé, 1907-1908, 146*-47* ; trad. anglaise dans Brock, 1987 : 61 ; sur le sens du mot *mahdârtîn* voir P. Crone, 1994, et H. & R. Kanane, 1960.

la racine est *HDI*, avec le sens de « directeur » ou de « guide ». En tout cas, il n'y a aucune raison de présumer que les mots coraniques dérivés de cette racine recouvrent un sens messianique.

D'ailleurs, l'eschatologie coranique n'offre pas une description complexe du Jugement dernier (telle que dans *L'Apocalypse*, par exemple) : le Jugement dernier coranique semble plutôt arriver brusquement, sans la préparation et sans la présence d'aucun personnage messianique. En outre, le Coran ne parle jamais du retour d'un sauveur dans ce monde-ci, de même qu'il ignore la notion d'un royaume futur ou d'une ère future, pleine de paix et de justice, qui précéderait le Jugement – le contexte usuel des idées millénaristes. S'il y avait dans le Coran un personnage envoyé par Dieu, ce serait Muhammad – donc quelqu'un de déjà présent. Sa venue est réalisée, non attendue. Comme c'est écrit dans la sourate *al-saff* (61 : 9)⁵ « c'est lui qui a envoyé Son Apôtre avec la Direction (*huda*), la Religion de Vérité (*dîn al-haqq*), pour la faire prévaloir sur la Religion en entier, en dépit de l'aversion des Associateurs ». (Blachère, 1947-1951 : III, 911)⁶. Il est possible que le mot *dîn* ait ici le sens de « loi », plutôt que de « religion » (F. Donner, à paraître). De tels passages ne me semblent laisser aucune place dans l'univers conceptuel du Coran pour une figure messianique future : la Vérité et le Salut sont actuels.

Le seul écho des idées messianiques présentes dans le Coran (dans ce cas, clairement emprunté de la tradition chrétienne) est le mot *al-masîh*, employé en référence à Jésus, et dérivé du mot syriaque *masîhâ* (A. Jeffery, 1938 : 265-66). Le Coran emploie le mot *al-masîh* onze fois, dans neuf versets ; il se trouve cinq fois dans l'occurrence « *al-masîh ibn Maryam* » où il semble être un nom propre, pas une épithète. Trois fois, il se trouve dans l'expression « *al-masîh 'Isâ ibn Maryam* » et trois fois encore simplement comme « *al-masîh* ». Mais malgré son origine étymologique, *al-masîh* coranique ne semble pas porter la signification de « Messie » (J. S. Trimmingham, 1979 : 267). Par exemple, dans la sourate *al-Mâ'idâ* (4) : on lit (171), « Le Messie (*al-masîh*), Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtre d'Allâh, son Verbe jeté par lui à Marie et un Esprit [émanant] de Lui. Croyez en Allâh et en Ses Apôtres et ne dites point : "Trois!"... » (Blachère, 1947-1951 : III, 968-69). Si le Coran prétend que *al-masîh* Jésus fils de Maryam était beaucoup de choses, il ne mentionne en revanche pour lui aucun rôle eschatologique ou messianique. De même, dans les sourates *al-Imân* (3 : 45), *al-Mâ'idâ* (5 : 75), et *al-Nisâ* (4 : 172), le Coran présente Jésus comme le Verbe (*kalimat*) [de Dieu], ou comme un simple apôtre (*rasûl*), un être qui ne répugne pas à être le serviteur de Dieu. Mais il ne mentionne aucunement son rôle messianique.

Dans d'autres passages du Coran, le mot *al-masîh* se trouve même dans un contexte qui exprime la désapprobation. Ainsi dans la sourate *al-Tauba* (9 : 31) les savants et les moines (*abbâr*, *rubbân* – c'est-à-dire des juifs et des chrétiens) sont critiqués puisqu'ils considèrent *al-masîh* comme le « seigneur » distinction qu'ils doivent réserver à Dieu. Dans les sourates *al-Mâ'idâ* (5 : 17), et *al-Tauba* (9 : 30), les chrétiens sont présentés comme impies au seul fait qu'ils disent qu'*al-masîh* est Dieu. La valeur négative donnée au terme *al-masîh* dans ces versets coraniques est inconciliable avec une conception eschatologique d'un messie ou d'un sauveur.

En outre, dans plusieurs passages coraniques, *al-Masîh* est évidemment un personnage historique. Ces versets ne renvoient aucunement au futur, ce à quoi l'on pourrait s'attendre si le Coran concevait *al-masîh* comme Messie ; ils ne présentent en fait aux croyants qu'une leçon tirée de l'exemple d'un prophète du passé. Le rôle de Jésus, malgré son titre d'*al-masîh*, ne semble donc pas différer de ceux des autres prophètes dans le Coran. Dans la sourate *al-Mâ'idâ* (5 : 72) (deuxième référence à *al-masîh*), le Coran nous montre comment *al-masîh* exhortait les Banû Isrâ'îl à adorer Dieu. La sourate *al-Nisâ* (4 : 157) mentionne l'Idde (erronée) que ceux qui avaient tué Jésus croyaient qu'ils avaient supprimé le Messie pour les musulmans. De même, dans les sourates *al-Imân* (3 : 45) et *al-Mâ'idâ* (5 : 75), déjà mentionnées : tous ces versets traitent les événements du passé – et, ce qui est plus important, restent muets sur l'avenir et ne font aucune allusion à un futur rôle de Messie pour Jésus.

Nous devons donc admettre que les occurrences coraniques du terme *al-masîh* ne sont pas le signe d'une conception messianique⁷. Cette thèse de l'absence de conception messianique dans le Coran est confirmée par l'absence totale d'autres termes renvoyant à des idées messianiques ou mentionnant un personnage messianique. Il nous semble donc périlleux de considérer qu'il existait un messianisme islamique originel comme l'on fait Crone et Cook.

Ces auteurs ne considèrent pas que l'absence d'éléments messianiques dans les textes des débuts de la tradition islamique (y compris, on le présume, le Coran) infirmement leur thèse. Ils justifient cette absence en considérant qu'il s'agit d'une suppression ultérieure. Ils étayent l'hypothèse selon laquelle des tendances messianiques existaient dans l'islam primitif par le seul témoignage de textes anciens d'origine chrétienne ou juive, et par la survivance heureuse du sobriquet *al-Masîh* pour le calife 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Mais l'hypothèse d'une suppression intentionnelle ne convainc pas. Si les premiers croyants avaient considéré que 'Umar était le Messie, c'est-à-dire le rédempteur de sa communauté, pourquoi auraient-ils choisi ensuite de supprimer cette doctrine ? Car, en général un tel acte

5. Tous les passages coraniques suivent la traduction de R. Blachère (voir bibliographie).

6. Cf. aussi la sourate *al-Tauba* (9) : 33 ; La sourate *al-Fâh* (48) : 28

7. Si, comme le montre l'analyse du texte coranique, il n'y a pas de contenu messianique dans l'islam primitif, ce ne fut pas le cas en revanche dans les siècles suivants où la tradition islamique plus tardive a produit un messianisme au sein duquel Jésus et son retour futur occupent une place importante. Voir par exemple les traditions dans Nu'aym ibn Hammād, sans date : fol. 159a-163b ; A. J. Wensinck, 1927 : 163, *sub verbo* « 'Isâ » ; T. Khalidi, 1994.

de suppression a pour intention d'éliminer la mémoire d'une prophétie que l'histoire ne confirmerait pas, ou d'une revendication théologique ou politique qui, avec le temps, serait apparue comme absurde. C'est-à-dire que la suppression a pour but d'éviter une gêne; mais l'histoire du calife 'Umar n'était pas, pour les croyants, une gêne. Au contraire: le règne de 'Umar fut considéré comme l'apogée de l'âge d'or de la communauté musulmane jeune, au temps où les croyants travaillaient ensemble pour la réalisation d'un nouvel ordre fondé sur la *huda*, la direction, fournie par le Coran et la prédication prophétique. Le calife 'Umar lui-même fut considéré comme le vrai fondateur de l'empire islamique et le créateur de plusieurs de ses institutions typiques, notamment le *diwan* (état de paiement régulier pour les soldats) et les *amṣār* (centres de colonisation militaires et administratifs dans les pays vaincus). On sait aussi que c'est pendant son règne que les armées des musulmans virent leurs victoires les plus éclatantes contre les pouvoirs terrestres, Byzantins et Perses. Que le jeune empire des Musulmans étendit ses frontières d'une manière étonnante, englobant de vastes territoires nouveaux: la Syrie, l'Irak, l'Égypte, une grande partie de l'Iran, les mages méridionales d'Arménie et d'Anatolie. On peut voir dans tout cela des faits qui rendent crédible l'idée que 'Umar aurait été le Messie, car, dans la tradition chrétienne et juive au moins, le rôle du Messie est d'établir la souveraineté de la droiture et de la piété comme prélude au Jugement dernier. Pour cette raison il est difficile d'accepter que les croyants aient voulu supprimer une telle revendication messianique.

En outre, même si nous présupposons qu'il y eut une telle suppression, il faudrait préciser *quand*. Si cette suppression eut lieu à une date relativement tardive – autrement dit, si la représentation de 'Umar comme personnage messianique survécut relativement longtemps dans la communauté des croyants – la cristallisation de la pensée historique et des premiers récits historiques entre les musulmans, qui prit forme durant le dernier tiers du premier siècle islamique au plus tard (F. Donner, 1998), assurait la survivance des résonances suffisantes de cette idée dans plusieurs traditions – ce que l'on ne trouve pas. Dans ce cas, on serait en droit de s'attendre à ce que la suppression des passages messianiques du Coran ait été l'occasion d'un éclair entre les croyants – ce dont on ne trouve aucune trace.

L'autre hypothèse est que la suppression des idées messianiques ait eu lieu précocement dans la vie de la communauté des croyants, bien avant la cristallisation de la tradition historiographique. Dans ce cas il est difficile de concevoir le but de cette suppression juste au moment de l'épanouissement de la communauté musulmane, de son succès mondial le plus rapide et impressionnant.

Les traditions islamiques qui présentent 'Umar comme *al-farīq* ont été soigneusement analysées par Suliman Bashcar (1990). Il démontre que les textes les plus anciens désignant 'Umar comme *al-farīq* sont attribués aux *ahl al-khiāb*, particulièrement aux juifs de Jérusalem. Pour comprendre ces récits, il faut les consi-

dérer dans le contexte de l'histoire des juifs de Palestine, sous l'empire romano-byzantin. On sait qu'après la rébellion de Bar Kokhba contre les Romains (132-135), l'empereur Hadrien expulsa les juifs de Jérusalem et des environs et que, depuis cette époque, l'entrée des juifs à Jérusalem était interdite par les autorités romano-byzantines (M. Avi-Yonah, 1976 : 13 ; v. aussi carte, p. 17 ; J. Parawer, 1996 : 328). La politique byzantine ne fut pas toujours hostile aux juifs, mais la rébellion samaritano-juive de Césarée en 547 et sa répression inaugurèrent une époque plus dure pour les juifs de Palestine de la part des autorités chrétiennes (A. Sharf, 1995 : 98). Ainsi, à Jérusalem, les autorités chrétiennes avaient pris le parti d'utiliser les marches de la montée du Temple, comme décharge publique. Ce n'était pas seulement un geste intentionnel de dédain pour le judaïsme; c'était aussi une affirmation de la doctrine chrétienne selon laquelle la ruine du Temple signifiait le transfert de la grâce divine des juifs aux chrétiens. Pendant la conquête de la cité par les Perses en 614, il semble que les juifs aient aidé les conquérants, qu'ils leur permirent d'entrer dans la cité et même de diriger brièvement les affaires; mais nous devons nous rappeler que nos sources pour ces événements, pour la plupart des textes chrétiens (Sébeos, Antiochus Strategos, Sophronius), sont très hostiles aux juifs et donc qu'elles ont probablement exagéré leur collaboration avec les Perses et leur rôle dans les événements sanglants de cette occupation. Après la restauration byzantine à Jérusalem sous Héraclius en l'an 630, l'empereur, malgré sa sympathie pour les juifs, se laissa convaincre par les autorités chrétiennes de Jérusalem de publier un édit déclarant que les juifs étaient à nouveau bannis de la cité et sur trois milles alentours. Cet empereur inaugura une politique, appliquée sporadiquement, de baptême forcé des juifs (politique que fournit le contexte historique de la *Doctrina Jacobi*)⁸.

Après ces tristes expériences avec les autorités byzantines, il n'est donc pas étonnant que les juifs aient appelé 'Umar « sauveur » *al-farīq*, dans la mesure où il leur a permis de s'installer à nouveau à Jérusalem et de faire leurs dévotions sur le site sacré (M. Gil, 1996 : 167-69). Comme dit Bashcar (1990 : 69), « les juifs perçoivent 'Umar comme un *farīq* suite à la libération de Jérusalem du joug des Byzantins et au rétablissement du culte dans l'emplacement du Temple »⁹. Ceci ne présuppose pas du fait que les juifs aient considéré 'Umar comme le Messie; et surtout, il n'y a aucun indice attestant qu'ils le considéraient comme étant d'un lignage davidique. Cette appellation était sans doute seulement métaphorique, signe de l'allégresse des juifs à l'idée de pouvoir retourner dans la ville. Ceci suffit à expliquer la motivation qui les a conduits à lui attribuer cette épithète. Il est donc jus-

8. Pour les événements, M. Avi-Yonah, 1976 : 261-72; A. Cameron, 1994 : 78-81; S. Leder, 1987; J. Yahalom, 1996 : 278; M. Gil, 1992 : 65-67; M. Gil, 1996 : 163-64; H. Busse, 1996; B. Wheeler, 1991. Pour les tendances des sources, A. Cameron, 1994 : 78-81 et A. P. Hayman, 1985.

9. « ... the Jews perceived 'Umar as a *farīq* in connection with his role in delivering Jerusalem from the Byzantines and the resumption of worship on the Temple site... »

titif de considérer que le sobriquet de 'Umar, « *al-fāriq* », ne suffit pas pour prouver qu'il y ait eu une conception messianique parmi les premiers croyants.

Quant aux textes chrétiens et juifs que Crone et Cook utilisent pour appuyer leur hypothèse, il faut rappeler qu'ils décrivent la première émergence de l'islam en des termes apocalyptiques et parfois messianiques, probablement parce que ces conceptions étaient très répandues parmi les chrétiens et les juifs de cette époque (F. Donner, 1991 : 43-46). Pour les chrétiens, les événements cataclysmiques qu'ils avaient subis, en particulier la défaite des armées de l'empereur et la disparition des autorités byzantines, rendirent très séduisante une interprétation qui voyait le nouveau régime comme une sorte d'épreuve apocalypmique, dont la suite serait (on l'espérait) une restauration chrétienne en préparation pour le Jugement dernier. Une telle interprétation se trouve dans plusieurs textes écrits un peu plus tard, comme l'*Apocalypse* du Pseudo-Methodius¹⁰.

Pour les juifs, l'humiliation subie par les pouvoirs chrétiens – la défaite de « Edom », comme les textes apocalypmiques juifs appellent les Byzantins – ainsi que leur propre retour à Jérusalem sous les premiers califes, ont éveillé l'espoir que leur rentée définitive en Terre sainte, sous le vrai Messie, fût proche (B. Lewis, 1949-1951 ; 1974 ; R. Hoyland, 1997 : 308-12). De fait, plusieurs auteurs juifs avaient déjà expliqué la conquête de Jérusalem par les Perses au moyen de scénarios apocalypmiques (B. Wheeler, 1991 : 75, 84).

En outre, le seul fait qu'un texte, comme *Les Secrets de Rabbi Simon ben Yo'hay*, ait présenté la première apparition des croyants en termes apocalypmiques et même, de temps à autre, en termes messianiques, ne prouve pas que les premiers croyants eux-mêmes aient adhéré à une eschatologie messianique. Il est d'ailleurs important de se rappeler, qu'en réalité, la plupart de ces textes judaïques et chrétiens ne disent pas que les « Sarrasins » croyaient en un Messie ; ils recourent plutôt aux images apocalypmiques et messianiques pour expliquer la signification de l'émergence des musulmans.

Néanmoins, la *Doctrina Jacobi*, texte polémique anti-juif, suggère que le Prophète « proclamait l'arrivée du Christ Oint qui allait venir ». Ce passage n'est pas encore complètement élucidé, et il serait imprudent de penser que cette seule phrase suffise pour établir la thèse d'un messianisme islamique primitif dont il n'existe aucune autre trace, notamment dans le Coran. Rappelons en outre que, dans la *Doctrina Jacobi*, cette expression est attribuée aux juifs de Césarée dans une lettre, en principe reçue du frère de l'antagoniste juif de Jacob, lettre dont le but évident est la réfutation des juifs. Comment donc devons-nous l'évaluer ? Mettre en doute et tromperies dans la bouche de l'ennemi est en effet une tactique polémique bien connue. On hésite donc à accepter ce passage du texte comme la simple description objective d'un fait historique.

Nous pouvons donc conclure que la tradition islamique tardive n'a pas eu besoin de supprimer les idées messianiques, parce qu'il n'y a pas d'indices solides permettant d'établir que ces idées aient jamais fait partie des croyances du Prophète ou de ses premiers partisans. Cependant, cette conclusion pose des questions auxquelles nous devons répondre. Bashcar a démontré que la plupart des traditions qui désignent 'Umar comme *al-fāriq* sont probablement d'origine relativement tardive (II-IV siècles de l'hégire), notamment celles qui placent l'origine de l'épithète dans le contexte de la conversion de 'Umar ou dans le contexte de la révélation de la sourate *al-Nisā'* (4) : 60. Mais, si le messianisme ne faisait pas partie de la prédication du Prophète ni des croyances de ses premiers partisans, quelle est alors l'origine, et la raison d'être, de ces rapports tardifs ? Et, si l'épithète *al-fāriq* avait d'abord été attribuée par les juifs de Jérusalem comme une espèce de sobriquet honorifique – fait dont la tradition juive elle-même ne conserve aucune trace – pourquoi l'épithète aurait-elle survécu dans la communauté musulmane, et non parmi les juifs ?

Nous pouvons résoudre ces questions si nous reconnaissons le caractère non-confessionnel du premier mouvement des croyants (*mumminin*) – c'est-à-dire, si nous acceptons la possibilité que la communauté des croyants incluait, non seulement les adeptes de Muḥammad et du Coran, mais aussi des juifs et des chrétiens pieux (Donner, à paraître). Cela expliquerait la survivance des premiers rapports mentionnant l'épithète *al-fāriq*, laquelle viendrait à l'origine de juifs vivant avec les musulmans : car parmi les premiers croyants se trouvaient des juifs (et des chrétiens), aussi bien que des musulmans.

Ce fut seulement plus tard, peut-être vers la fin du premier siècle de l'hégire, que les termes « croyant » (*mumin*) et « musulman » (*muslim*) furent redéfinis – essentiellement, rendus synonymes – afin de cacher l'aspect composite de la première communauté des croyants. À cette époque, les croyants musulmans furent définitivement séparés des juifs et des chrétiens ; autrement dit, les musulmans devinrent désormais une confession monothéiste distincte.

Les rapports tardifs qui expliquent l'origine de l'épithète *al-fāriq* dans le contexte de la conversion de 'Umar ou d'une révélation coranique semblent être une tentative pour détourner l'attention des musulmans ultérieurs de la proximité qui existait autrefois entre les premiers croyants juifs (et chrétiens) et musulmans. Découvrir une origine plus purement « islamique » pour ce terme *al-fāriq*, eut alors pour but de mettre en place plus de distance entre les juifs et les autres croyants dans la pensée des générations successives.

Cela me semble être une explication plus convaincante des textes islamiques et non-islamiques que nous devons interpréter, que de présumer à l'origine de l'islam une doctrine messianique que l'on aurait supprimée par la suite.

10. G. J. Reinink, 1992 ; H. J. W. Drijvers, 1992 ; P. J. Alexander, 1985 ; H. Suermann, 1985.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER Paul J., 1985, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- AVI-YONAH M., 1976, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, New York, Schocken Books.
- BASHGAR Suliman, 1990, « The Title "Fāriq" and its association with 'Umar I », *Studia Islamica* 72, 47-70.
- BLACHÈRE Régis (trad.), 1947-1951, *Le Coran*, 3 vols., Paris, G. P. Maisonneuve.
- BROCK S. P., 1987, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century, Book XV of John Bar Penkâye's *Râ Melli* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9, 51-75.
- BUSSE Herbert, 1996, « The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegesis of Sûra 17:2-8 », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20, 1-17.
- CAMERON Averil, 1994, « The Jews in Seventh-Century Palestine », *Scripta Classica Israelica* 13, 75-93.
- CAMERON Averil, et CONRAD Lawrence I. (dirs.), 1992, *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press. [= *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 1.1]
- Le Coran, v. BLACHÈRE R. (trad.), 1947-1951.
- CRONE Patricia, 1994, « The First Century Concept of *Hijra* », *Arabica* 41, 352-87.
- CRONE Patricia et COOK, Michael, 1977, *Hegaron. The making of the Islamic world*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DAGRON Gilbert et DEROCHE Vincent, 1991, « Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle » in Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines, *Travaux et Mémoires* 11, 17-273.
- DÉROCHE Vincent (éd.), 1991, *Doctrina Jacobi nuper baptizati* in G. Dagrón et V. Deroche, 1991, 47-229.
- DONNER Fred M., 1991, « The Sources of Islamic Conceptions of War » in John Kelsey et James Turner Johnson (dirs.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York, Greenwood Press, 31-69.
- 1998, *Narratives of Islamic Origins: the beginnings of Islamic historical writing*, Princeton, Darwin Press. [Studies in Late Antiquity and Early Islam, 14]
- à paraître, « From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community » in Lawrence I. Conrad (dir.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, IV: Patterns of Communal Identity*, Princeton, Darwin Press.
- DRUYERS H. J. W., 1992, « The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period », in Cameron et Conrad, 1992, 189-213.
- GIL Moïse, 1992, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge, Cambridge University Press. Traduction de Hébreu par Ethel Brodlo.
- 1996, « The Jewish Community » in Prawer et Ben-Shammai, 1996, 163-200.
- GOLDZTHER Ignaz, 1981, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, Princeton University Press. Traduction de l'allemand par Andras et Ruth Hamori.
- HALDON John, 1992, « The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of the Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief » in Cameron et Conrad, 1992, 107-47.
- HAYMAN A. P., 1985, « The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature » in Jacob Neusner et Ernest S. Frerichs (dirs.), « To See Ourselves As Others See Us », *Christians, Jews, « Others » in Late Antiquity*, Chico, Scholars Press, 423-41.

- HOVLAND Robert G., 1997, *Seeing Islam as Others Saw It*, Princeton, Darwin Press. [Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13].
- JEAN BAR PENKAYE, 1907-1908, *Katâb d-rish melli*, éd. des Livres 10-15 in A. Mingana, 1907-1908, I, 1-174; trad. français de Livre 15 in A. Mingana, 1907-1908, I, 172-97; trad. anglais de Livre 15 in S. P. Brock, 1987, 57-74.
- JEFFERY Arthur, 1938, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, The Oriental Institute.
- KAHANE Henry et Renée, 1960, « Die Magariten », *Zeitschrift für romanische Philologie* 76, 185-204.
- KHALIDI Tarif, 1992, « The role of Jesus in intra-Muslim polemics » in Jürgen S. Neilsen et Klaus Hil Sanitt (dirs.), *Christian-Arab Apologetics*, Leiden, E. J. Brill, 146-56.
- LEDER Stefan, 1987, « The Attitude of the Population, especially the Jews, towards the Arabic-Islamic Conquest of Bilad al-Shâm and the Question of their Role therein », *Die Welt des Orients* 18, 64-71.
- LEWIS Bernard, 1949-1951, « An Apocalyptic Vision of Early Islamic History », *BSOAS* 13, 308-38.
- 1974, « On that day: A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests » in Pierre Salmon (dir.), *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire d'Armand Abel...*, Leiden, E. J. Brill, 197-200.
- MADDELUNG Wilfried, sans date, « al-Mahdi », *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, vol. 5, 1230-38.
- MINGANA Alfonso, 1907-1908, *Sources syriaques*, Leipzig, Otto Harrassowitz pour Imprimerie des Pères Dominicains à Mossoul.
- NU'AYM IBN HAMMAD, sans date, *Kitâb al-fitan*, manuscrit de la Bibliothèque Britannique Or. 9449, 104 fols.
- PRAWER Joshua, 1996, « Christian Attitudes toward Jerusalem in the Early Middle Ages » in Prawer et Ben-Shammai, 1996, 311-47.
- PRAWER Joshua, et HAGGAI Ben-Shammai (dir.), 1996, *The History of Jerusalem in the early Muslim period, 638-1099*, Jerusalem et New York, New York University Press.
- REININK G. J., 1992, « P.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam » in Cameron et Conrad, 149-87.
- SACHEDINA Abdulaziz Abdullhussen, 1981, *Islamic Messianism. The idea of Mahdi in Tawbet Sh' ism*, Albany, State University of New York Press.
- SHARF Andrew, 1995, *Jews and Other Minorities in Byzantium*, [Ramat-Gan], Bar-Ilan University Press.
- SUERMANN Harald, 1985, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessensischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt, Peter Lang [= *Europäische Hochschulschriften*, Band 256].
- TRIMMINGHAM J. Spencer, 1977, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, London, Longman Group.
- WENSINCK A. J., 1927, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, E. J. Brill.
- WHEELER Brannon M., 1991, « Imagining the Sassanian Capture of Jerusalem », *Orientalia Christiana Periodica* 57, 69-85.
- YAHALOM Joseph, 1996, « The Temple and the City in Liturgical Hebrew Poetry » in Prawer et Ben-Shammai, 270-94.