

## « Roi ou serviteur » ? La tentation du Prophète, ou le choix d'un modèle

*“King or servant”? The Prophet's temptation or the choice of a model*

*¿Rey o servidor? La tentación del Profeta, o la elección del modelo*

Samuela Pagani

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29397>

DOI : [10.4000/assr.29397](https://doi.org/10.4000/assr.29397)

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2017

Pagination : 43-68

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Samuela Pagani, « « Roi ou serviteur » ? La tentation du Prophète, ou le choix d'un modèle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 178 | Avril-juin 2017, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 05 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29397> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29397>

---

Samuela Pagani

## « Roi ou serviteur » ? La tentation du Prophète, ou le choix d'un modèle

Dans cette contribution, je me propose d'analyser une tradition, appelée parfois le « récit du choix » (*qissat al-takhyîr*)<sup>1</sup>, selon laquelle un ange « plus grand que Gabriel », une voix sans nom, ou le Seigneur lui-même, somme le Prophète Muhammad de choisir s'il veut être un prophète roi ou un prophète serviteur. L'alternative oppose deux types prophétiques qui ont l'un et l'autre marqué le portrait traditionnel de Muhammad : en tant que « prophète roi », Muhammad est le paradigme de la souveraineté, en continuité avec les modèles bibliques et coraniques de la royauté sacrée ; en tant que « prophète serviteur », il incarne l'idéal de la soumission à Dieu énoncé par l'épithète biblique et coranique « serviteur de Dieu ». Dans le Coran, cette épithète désigne également des prophètes ayant reçu de Dieu la « royauté » (*mulk*) et des prophètes qui n'ont pas été des rois (Brockopp, 2004 : 577). La distinction, voire l'opposition, entre le roi et le serviteur est développée dans la tradition, où elle se charge d'importantes connotations politiques et théologiques, relatives en même temps à la nature et à la fonction du Prophète. Le « récit du choix » met en scène la tension entre ces deux composantes de son image sous la forme d'un récit de tentation. Tout comme le récit de la tentation de Jésus au désert (Hultgren, 2002 : 95-127), il met en abîme un débat sur la nature et la fonction du fondateur qui remonte à la première période de la communauté et ne cesse de se développer au cours de son histoire. Dans ce débat, se confrontent différentes interprétations typologiques de la personne du fondateur, c'est-à-dire différentes façons de le situer dans l'histoire du salut en élucidant sa relation avec les figures des Écritures. Identifier un type équivaut à établir une iconographie, que la représentation se réalise par des textes ou par des images. Comme on va le voir, la posture du Prophète que décrivent les traditions transmises dans les milieux pieux fait concurrence à une iconographie royale attestée non seulement par des textes, mais aussi par de rares miniatures. Les types traversent les temps,

---

1. Cette expression est employée par Ibn 'Arabî, *Muhâdarât*, s.d. : II, 141, qui en rapporte deux variantes.

tout en s'adaptant à des contextes toujours nouveaux. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, ces symboles anciens se sont chargés de significations nouvelles dans le cadre de l'opposition moderne entre le politique et le religieux. Au lendemain de l'abrogation du « califat » ottoman en 1924, le juriste égyptien 'Alî 'Abd al-Râziq cite le « récit du choix » parmi les témoignages traditionnels du fait que « le Prophète ne fut pas un roi et ne cherchait ni désirait le pouvoir souverain » ('Abd al-Râziq, 1925 : 391). Que le Prophète ne voulût pas être roi, pour cet auteur, signifie que l'islam n'a pas pour mission de déterminer la forme de l'État, ce qui confirmerait la séparation du politique et du religieux, défendue par 'Abd al-Râziq contre les théories naissantes de l'État islamique. Il faut le rappeler, car 'Abd al-Râziq est le plus souvent considéré comme le porte-voix de conceptions occidentales, sans que l'on prenne en compte son enracinement dans sa propre tradition. Par contre, la représentation traditionnelle de Muhammad comme « prophète roi » est encore invoquée par des chercheurs occidentaux comme une preuve du fait que « pour l'islam, la séparation du politique et du religieux n'a pas le droit d'exister » (Brague, 2005 : 70-72), voire que l'islam se définit par une « fusion... hors du commun » du politique et du religieux (Crone, 2004 : 10-16). À l'encontre de ces schématisations, le « récit du choix » témoigne de la complexité de cette représentation traditionnelle, qu'on ne peut pas réduire à une théorie politique déterminée, mais qui véhicule des conceptions différentes de la relation entre les deux pouvoirs, allant de la fusion à la division, en passant par l'union dans la distinction.

## La *Sîra* et la tentation du pouvoir

Avant d'examiner l'opposition entre les deux figures du prophète roi et du prophète serviteur dans le « récit du choix », nous allons nous arrêter sur le thème de la tentation du pouvoir dans la narration traditionnelle de la vie du Prophète, ou *Sîra*. Dans celle-ci, ce thème revient à trois moments clés : les deux tests sur l'authenticité de sa prophétie, que Muhammad subit dans sa confrontation avec les Qurayshites de La Mecque et les Juifs de Médine, et le choix qu'il est appelé à faire entre ce monde et l'autre au moment de sa mort. Comme on va le voir, chacun de ces trois épisodes illustre notre thème sous un jour différent.

Selon la *Sîra* d'Ibn Ishâq/Ibn Hishâm, au début de sa prédication, à La Mecque, les Qurayshites incrédules convoquent Muhammad pour le tenter : si c'est l'argent qu'il veut, ils feront de lui le plus riche des hommes ; si c'est l'honneur, il sera leur prince ; si c'est la souveraineté, ils en feront leur roi (*wa in kunta turîdu bihi mulkan mallaknâka 'alaynâ*). Ils lui lancent ensuite une série de défis : qu'il prouve être le messenger de Dieu par des miracles ; qu'il démontre sa faveur et son rang auprès de Dieu Lui demandant d'envoyer un ange ; ou enfin qu'il fasse tomber sur eux « le ciel en morceaux ». Muhammad rejette séductions et défis : « Je ne suis pas quelqu'un qui demanderait cela à mon Seigneur. Ce n'est pas pour cela que je vous ai été envoyé » (Ibn Hishâm/Ibn Ishâq, 1955 : I, 295-298 ; Guillaume, 1967 : 133-134).

Ce récit agence un ensemble de versets du Coran où les incrédules refusent de prêter foi au Prophète parce qu'il n'est qu'un homme comme les autres<sup>2</sup>. Les Qurayshites estiment en fait que « Dieu est trop grand pour que son messager ne soit qu'un homme comme nous » : il faut qu'un messager se distingue (*yatamayyazu*) du reste des hommes, comme les anges, que les incrédules adorent (al-Halabî, 1427H. : I, 436 ; Ibn Hishâm/Ibn Ishâq, 1955 : I, 297)<sup>3</sup>. La *Sîra* ajoute au démenti coranique de la nature angélique du Prophète son refus de la royauté, en donnant au thème la forme d'un récit de tentation, dont le modèle pourrait être la tentation de Jésus au désert (Mt 4 : 1-11) (Wansbrough, 2004 : 67).

Comme le récit de la tentation du Christ par Satan, le récit de la tentation de Muhammad par les Qurayshites nous renseigne sur la nature de sa personne et le but de sa mission – « je ne suis qu'un annonciateur-avertisseur (*bashîr nadhîr*) », répond-il à ses « tentateurs » : je vous ai transmis mon message, à vous de l'accepter ou le refuser. Selon une autre recension de la *Sîra* d'Ibn Ishâq, lorsque les Qurayshites conspirent pour le tuer, Gabriel apparaît à Muhammad et lui dit : « Dieu a commandé au ciel, à la terre et aux montagnes de t'obéir. Si tu veux, commande au ciel de leur tomber sur la tête, à la terre de les engloutir et aux montagnes de les écraser ». Mais l'Envoyé de Dieu répond : « Je donne un délai (*u'akhhîr*) à ma communauté : il se peut que Dieu se tourne vers eux » (Ibn Ishâq, 1978 : 209). Cet épisode est suivi par l'évocation du récit biblique de la punition de Koré et de ses partisans, où Moïse se montre impitoyable, et Dieu commente : « Mes serviteurs t'ont supplié et tu ne les as pas écoutés. S'ils s'étaient adressés à moi, je les aurais exaucés » (*ibid.*)<sup>4</sup>. Muhammad, par sa faiblesse et sa douceur, se démarque ici de Moïse et se montre semblable à Jésus<sup>5</sup>.

La faiblesse et la douceur de Muhammad s'accordent bien avec sa condition de prophète annonciateur-avertisseur rejeté et persécuté par les siens. Les choses se passent autrement après l'hégire, lorsqu'il exerce un pouvoir en tant que chef reconnu de sa communauté et remporte des victoires militaires avec l'assistance des anges. La nature du pouvoir du Prophète fait justement l'objet de l'autre récit de tentation de la *Sîra*, où Muhammad est confronté aux Juifs de Médine. Dans ce cadre, l'opposition entre prophétie et royauté se présente sous un nouveau jour. À Médine, les rabbins mettent Muhammad à l'épreuve lui soumettant un jugement pour une affaire d'adultère : s'il applique la lapidation, c'est-à-dire la peine prescrite par la Torah, il est un vrai prophète (*nabî*), mais s'il applique la flagellation, l'humiliation publique et le bannissement, il n'est qu'un roi (*malik*) (Ibn Hishâm / Ibn Ishâq, 1955 : I, 564 ; Guillaume, 1967 : 266). En optant pour la première alternative, Muhammad

2. Cf. Q 6:50; 17:92-93; 25:7.

3. Sur le débat coranique autour de la nature humaine ou angélique des messagers, voir Addas, 2015 ; Crone, 2011.

4. Cf. Nombres 16:35.

5. Cf. Lc 9 : 54-55.

revivifie la loi mosaïque réactualisant le modèle de Moïse (Wansbrough, 2004 : 70-71 ; de Prémare, 1990). À la différence de la tentation mecquoise, qui met en évidence la faiblesse de Muhammad et nous renseigne sur la nature humaine du messenger, la tentation médinoise présuppose qu'il est investi d'un pouvoir, et nous renseigne sur la nature de celui-ci : il n'est pas roi, mais prophète, parce qu'il ne légifère pas, mais ne fait qu'appliquer la loi divine<sup>6</sup>. Muhammad n'instaure pas une monarchie, mais une nomocratie.

Dans ces deux premiers récits, la tentation est un test de l'authenticité de la prophétie de Muhammad. Elle répond à une objection polémique qui a accompagné l'islam dès sa naissance, selon laquelle Muhammad ne serait pas un vrai prophète mais un roi (Bobzin, 2010 ; Sizgorich, 2007). Les choses sont différentes dans le récit de la mort de Muhammad, où l'offre refusée ne vient pas de l'ennemi, mais de Dieu, et elle exerce son attrait sur des fidèles Compagnons. Dans ce chapitre de la *Sîra*, le thème du choix revient à trois reprises. La première occurrence se trouve en ouverture, dans la section sur le début de sa maladie. Selon une tradition rapportée par 'Abdallâh b. 'Amr b. al-Âs, une nuit, Muhammad se retire en prière dans le cimetière d'al-Baqî', demande pardon pour les croyants tombés au combat, annonce les dissensions (*fitan*) futures, et déclare enfin à son accompagnateur, un affranchi (*mawlâ*) appelé Abû Muwayhiba :

« On m'a offert les clés des trésors de ce monde (*mafâtih khazâ'in al-dunyâ*) et d'y rester pour toujours (*wa l-khuld fihâ*)<sup>7</sup>, et enfin le Paradis : on m'a donné le choix (*khuyyirtu*) entre cela et la rencontre avec mon Seigneur et le Paradis ». Le Compagnon lui dit alors : « Que mon père et ma mère soient ta rançon ! Prends les clés des trésors de ce monde, en y restant pour toujours, et le Paradis ! » Mais Muhammad lui répond : « Non ! En vérité, ô Abû Muwayhiba, j'ai choisi la rencontre avec mon Seigneur et le Paradis » (Ibn Hishâm /Ibn Ishâq, 1955 : II, 642 ; Guillaume, 1967 : 678).

Muhammad fait allusion à ce choix une deuxième fois lorsqu'il monte sur sa chaire pour prononcer son dernier discours : « Il y a un serviteur de Dieu, auquel Dieu a donné le choix entre ce monde et ce qui est auprès de Lui : et il a choisi ce qui est auprès de Dieu ». Abû Bakr pleure, étant le seul à comprendre que Muhammad fait allusion à sa mort imminente (Ibn Hishâm /Ibn Ishâq, 1955 : II, 649 ; Guillaume, 1967 : 679). Le thème du choix revient enfin une dernière fois dans le récit de la mort du Prophète rapporté par 'Â'isha (Ibn Hishâm /Ibn Ishâq, 1955 : II, 651-652, 655 ; Guillaume, 1967 : 680, 682).

L'offre de « clés des trésors de ce monde » et « d'y rester pour toujours », dans le premier de ces textes, évoque des prophéties bibliques de l'avènement du roi messie<sup>8</sup> qui sont parfois citées comme *testimonia* de la venue de Muhammad<sup>9</sup>. La vision de l'offre des clés est en outre énumérée par une tradition canonique

6. Voir sur ce point l'explication d'Ibn Taymiyya, s.d. : 34.

7. Guillaume, 1967 : 678, traduit : "long life here followed by Paradise".

8. Isaïe 9:6-7 ; 45:1-3 ; Daniel 2:44.

9. Tabarî, 2016a : 355 (Is. 9:6) et 415 (Dan 2:44).

parmi les faveurs réservées au Prophète : « J'ai été envoyé avec la somme des Paroles (*jawâmi' al-kalim*), j'ai reçu la victoire par la terreur (*ru'ûb*), et, pendant que je dormais, me furent apportées les clés des trésors de ce monde et on les mit dans ma main (*utîtu bi-mafâtîh khazâ'in al-ard fa-wudi'at fî yadî*) » (Bukhârî, 1422H. : *k. al-jihâd wa l-siyar*, n. 2815).

Pourtant, dans cet épisode de la *Sîra*, Muhammad refuse cette faveur, contre le souhait d'Abû Muwayhiba. La réaction de ce Compagnon a son parallèle dans les protestations de 'Umar et d'autres Compagnons à la nouvelle de la mort de Muhammad. 'Umar de prime abord la rejette :

Certains hypocrites prétendent que l'Envoyé de Dieu est mort. Or l'Envoyé de Dieu n'est pas mort. Il est parti vers son Seigneur comme l'a fait Moïse b. 'Imrân quand il est resté loin (*ghâba*) de son peuple pendant quarante jours et qu'il est revenu (*raja'a*) vers eux après qu'on eut dit qu'il était mort. Par Dieu ! L'Envoyé de Dieu va revenir comme Moïse est revenu et il coupera les mains et les pieds de ceux qui ont prétendu que l'Envoyé de Dieu était mort (Ibn Hishâm/ Ibn Ishâq, 1955 : II, 655-656 ; Guillaume, 1967 : 682-683 ; Déclais, 1999 : 285-286).

Un groupe de Compagnons anonymes refuse également la mort du Prophète, disant : « Comment se peut-il qu'il meure avant d'avoir triomphé sur les hommes (*wa lam yazhar 'alâ al-nâs*) », c'est-à-dire, avant d'avoir conquis le monde ? À la différence de 'Umar, ces Compagnons comparent Muhammad à Jésus, disant que, comme lui, il fut « élevé » et « reviendra » (*rufi'a [...]* *wa-la-yarji'anna*) (Ibn Sa'd, 1990 : II, 208).

Dans le récit des derniers jours de Muhammad, le motif du choix sert à donner un sens aux circonstances de sa mort. Les traditions rédigées par Ibn Hishâm visent à confirmer le point de vue qui a fini par s'imposer chez les sunnites : le Prophète n'a laissé ni héritier ni héritage et n'a investi formellement aucun successeur, même si par plusieurs signes il a montré sa préférence pour Abû Bakr. Le récit du choix est mis à bon escient en exergue d'un chapitre évoquant ces problèmes. Par son renoncement, Muhammad s'élève au-dessus des vicissitudes mondaines de sa communauté, pour laquelle vont bientôt s'ouvrir la gloire des conquêtes et l'abîme des guerres civiles. Muhammad est le fondateur de la « meilleure communauté », mais il n'est pas le premier « roi » de l'empire musulman. Par son choix de la mort, il s'avère être l'égal de Moïse et de Jésus, qui ont laissé des disciples, mais n'ont pas fondé des dynasties. Comme Moïse, qui meurt avant d'entrer dans la terre promise, Muhammad meurt avant les conquêtes (Shoemaker, 2012 : 90-94, 114-116), et il a un face-à-face avec l'ange de la mort (Ibn Sa'd, 1990 : II, 198 ; Déclais, 1999 : 282-288). D'autre part, la réaction d'Abû Muwayhiba rappelle le désarroi de Pierre à l'annonce de la Passion (Mt 16 : 22-23).

Le chapitre de la *Sîra* d'Ibn Hishâm sur les derniers jours du Prophète se termine par la controverse entre Abû Bakr et 'Umar sur la réalité de sa mort. Abû Bakr, qui est le seul à comprendre l'allusion au « choix » du serviteur lors du dernier discours de Muhammad, s'avère, par sa sobre réaction à la mort du Prophète et par sa ferme réplique aux protestations de 'Umar, le plus apte

à guider la communauté en fidèle « successeur », sans l'ombre de prétentions extravagantes. 'Umar, qui va jusqu'à parler de l'« occultation » et du « retour » de Muhammad, se voit par contre attribuer des traits messianiques en vertu de ses conquêtes, et notamment celle de Jérusalem, qui le fait apparaître comme un nouveau David (Déclais, 1999 : 49 ; de Prémare, 2002 : 168-170, 418). Le choix de Muhammad, placé au début du chapitre, donne raison par avance à Abû Bakr contre 'Umar, confirmant du même coup le mérite supérieur du premier. Le renoncement de Muhammad fonctionne donc dans ce contexte comme une leçon pour ceux de ses Compagnons les plus fidèles qui seraient tentés par les attraits de ce monde. Dans une variante du hadith du choix, le destinataire de la leçon est 'Umar lui-même. Un jour, celui-ci compare avec regret le dépouillement du Prophète à la pompe des Chosroes et des Césars. Muhammad le corrige lui racontant qu'il a choisi d'être un prophète serviteur (Bayhaqî, 1988 : I, 335, 337)<sup>10</sup>.

Contre l'idée que Muhammad fut le fondateur d'un empire universel qui sera le dernier avant l'heure du jugement, son « choix » de la mort montre sa correspondance avec d'autres modèles bibliques. À la différence des polémiques contre les adversaires, il ne s'agit pas ici de défendre l'authenticité de la prophétie de Muhammad, mais de définir le sens ultime de sa mission et qui en est l'héritier le plus fidèle. Muhammad pourrait se prévaloir de l'offre des « clés des trésors de ce monde » sans démentir son statut de vrai prophète, mais, dans ce cas, il jouirait d'un rang inférieur à celui qui lui appartient en propre.

Les nombreuses variantes du récit du choix peuvent être ramenées à trois thèmes : l'humiliation du roi, la contraction de son ange patron, et l'exaltation du serviteur. Elles seront examinées l'une après l'autre.

## L'humiliation du roi

Les anciens recueils de traditions sur l'ascèse (*zuhd*) citent le récit du choix en relation avec deux aspects de la conduite du Prophète : sa manière de se tenir à table et sa façon de prêcher depuis sa chaire (*minbar*). La posture du Prophète est importante non seulement afin d'établir une bonne pratique (*sunna*), mais aussi parce qu'elle caractérise son type prophétique. Cela apparaît clairement chez Ibn Sa'd (m. 230/845), où le chapitre sur la « façon de manger » (*ma'kal*) du Prophète est précédé de deux autres chapitres illustrant, respectivement, son annonce dans la Torah et l'Évangile et son caractère (*khuluq*).

Le chapitre d'Ibn Sa'd sur l'annonce de Muhammad dans la Torah et l'Évangile (Ibn Sa'd, 1990 : I, 270-272) rassemble une série de traditions qui paraphrasent la description du « serviteur de Dieu » dans le chapitre 42 d'Isaïe. La description du « serviteur » comme quelqu'un qui ne criera pas et ne haussera pas le ton, dont la voix ne retentira pas sur les places

10. Ailleurs, la même leçon est adressée à 'Ā'isha : Ibn Sa'd, 1990 : I, 288.

publiques (Is. 42 : 2), est l'un des principaux *testimonia* bibliques du dernier Prophète (Abû Nu'aym, 1986 : I, 72 ; Qastallânî, s.d. : II, 549). Ces annonces bibliques, avant d'être intégrées de façon systématique dans les ouvrages sur les « signes de la prophétie », jouent un rôle important déjà dans la plus ancienne tradition musulmane (Déclais, 2001 : 57-62, 131-138 ; Rubin, 1995 : 30-35). Ibn Sa'd rapporte l'annonce biblique du dernier prophète selon la version de Ka'b al-Ahbâr (m. 32/652 ca.) et aussi selon celle du Compagnon 'Abdallâh b. 'Amr b. al-'Âs, qui est aussi le transmetteur du récit du Baqî'. Selon cette dernière version, ce Compagnon, interrogé sur la description de Muhammad dans la Torah, dit :

Il est décrit dans la Torah de la même façon que dans le Coran : « Ô Prophète, Nous t'avons envoyé comme témoin, comme porteur de bonne nouvelle et comme avertisseur (33, 45) ». Or, dans la Torah, il y a : « Ô Prophète, Nous t'avons envoyé comme témoin, comme porteur de bonne nouvelle, comme avertisseur, comme refuge pour les Gentils. Tu es mon serviteur et mon envoyé, je t'ai appelé 'celui qui fait confiance' (*al-mutawakkil*). Il n'est ni dur ni brutal (*laysa bi-fazz wa lâ ghalîz*) il ne crie pas sur les places (*wa lâ sakbkhâb bi-l-aswâq*), il ne repousse pas le mal par le mal (*wa lâ yadfa'u al-sayyi'a bi-l-sayyi'a*)<sup>11</sup>; mais il excuse et pardonne (*wa lâkin ya'fû wa yaghfîru*) (Ibn Sa'd, 1990 : I, 271)<sup>12</sup>.

Humilité, douceur, compassion, ces signes distinctifs du dernier prophète annoncé par la Bible correspondent parfaitement au caractère de Muhammad. Par son travail éditorial, plaçant le chapitre sur les caractères (*akhlâq*) de Muhammad immédiatement après la citation d'Isaïe, Ibn Sa'd suggère que la figure du « serviteur » est la plus conforme à l'habitus intérieur et à la disposition naturelle du Prophète. Les témoins privilégiés pour décrire cet habitus sont les Compagnons, surtout ceux qui l'ont connu dans la vie privée : ses femmes et ses jeunes serviteurs. Les épouses du Prophète sont interrogées notamment sur le caractère qu'il manifestait « à la maison » (*fi baytihi*), « lorsqu'il se retirait chez lui » (*idhâ khalâ fi baytihi*), et sur « son comportement dans l'intimité » (*'amaluhu fi l-sirr*) (Ibn Sa'd, 1990 : I, 274, 280).

'Â'isha, interrogée sur le caractère du Prophète « à la maison », reprend presque mot à mot la description de la Torah :

Il était le meilleur des gens par caractère. Il n'était pas vulgaire et ne se comportait pas de façon indécente (*lam yakun fâbîshan wa lâ mutafabbîshan*), il ne criait pas sur les places (*wa lâ sakbkhâb fi l-aswâq*), et il ne rétribuait pas le mal par le mal (*wa lâ yajzî bi-l-sayyi'a mithlahâ*), mais il excusait et pardonnait (*wa lâkin ya'fû wa yafâhu*) (*ibid.* : I, 274).

Par ces traits distinctifs, le « serviteur » se distingue des « tyrans » : « Il y avait dans le Prophète des qualités qui n'existent pas chez les tyrans (*kânât*

11. Cf. Is 53:7; 1 Pierre 2:23.

12. Je reprends la traduction de Déclais, 2001 : 135. Cf. *ibid.*, 73, la description du caractère (*khuluq*) du dernier prophète dans la paraphrase d'Isaïe par Ibn Ishâq.

*fi l-nabi khisâl laysat fi l-jabbârîn*) », constate le Successeur (*tâbi'*)<sup>13</sup> Hamza b. 'Abdallâh b. 'Utba (*ibid.*: I, 279).

Le terme *jabbârûn* mérite un bref détour. Dans notre contexte, le *jabbâr* est, comme le « roi », l'antonyme du « serviteur »<sup>14</sup>. L'acception négative que nos traditions donnent à ce terme est conforme à l'usage coranique. Dans le Coran, les *jabbârûn* sont les « géants » (Q 5:22), et *jabbâr* veut dire en général « tyran » ou « violent » (e.g. 11:59; 14:15). Jean Baptiste et Jésus sont loués parce qu'ils ne sont pas *jabbâr* (19:14, 32), et Dieu rappelle à Muhammad qu'il ne doit pas être *jabbâr*, car il n'a pas pour mission de contraindre les gens à le suivre (50: 45). *Al-Jabbâr* est en effet un nom divin (59: 23) que l'homme ne s'approprie qu'à ses risques et périls. Fakhr al-Dîn al-Râzî explique: « On dit d'un homme fier et orgueilleux qu'il est *jabbâr* quand il manque d'humilité et ne se plie devant personne. Ce Nom revient de droit à Allâh » (Ar-Râzî, 2000: 355).

Pourtant, l'épithète *jabbâr* peut s'appliquer aussi à l'homme dans une acception positive. C'est le cas, notamment, des prophéties messianiques de la Bible que les sources musulmanes considèrent comme des annonces de la venue de Muhammad. Ici, l'arabe *jabbâr* traduit l'hébreu *gibbor* (« puissant », « héros »):

Car le Seigneur viendra comme un héros (*ka-l-jabbâr*) et comme un homme de guerre brûlant d'orgueil (Isaïe 42: 13) (Tabarî, 2016a: 350-351).

Ô héros (*ayyuhâ l-jabbâr*), ceins ton épée, car tes lois et ta règle (*sunna*) sont attelées à la peur que ta droite inspire (Psaumes 45: 4)(Qastallânî, s.d.: II, 555; Tabarî, 2016a: 344).

'Alî al-Tabarî (III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> s.) réfère ces deux passages de la Bible à Muhammad, argumentant qu'ici ces épithètes divines désignent un être humain (Tabarî, 2016a: 345, 351). Qastallânî (m. 923/1517) réfère également Psaumes 45: 4 à Muhammad, y voyant « un témoignage scriptural explicite du fait que Muhammad porte une *sharia* et une *sunna*, et qu'elles sont établies par son épée. Quant au *jabbâr*, il est celui qui contraint (*yujbiru*) les gens avec l'épée selon la justice et les détourne de la mécréance par la contrainte (*jabr*) » (Qastallânî, s.d.: II, 555).

Ces prérogatives de Muhammad correspondent à l'une des définitions du nom divin al-Jabbâr:

*Al-jabbâr* est celui qui contraint à faire telle chose, c'est-à-dire qu'il force à faire ce qu'il veut. On dit: le sultan a forcé quelqu'un à exécuter son ordre, lorsqu'il l'a forcé à faire ce qui lui répugnait. Sache que, dans cette acception, contraindre à

13. Les Successeurs (*tâbi'ûn*) sont les autorités de la génération postérieure à celle des Compagnons.

14. Cf. aussi Ibn Hajar al-'Asqalânî, 1379H.: IX, 541: « On offrit au Prophète une brebis et il s'accroupit pour la manger. Un bédouin lui demanda: Qu'est-ce cette posture? Il dit: Dieu a fait de moi un serviteur généreux, non pas un tyran insolent (*jabbâr 'anîd*: cf. Q 11:59) »; Ibn 'Arabî, *Futûhât*, s.d.: IV, 499 (*bâb al-waṣṣâyâ: lâ ta'kul akl al-jabbârîn muttaki'an*).

faire ce qui répugne est plus fort que simplement contraindre ou réduire. [...] En ce sens, *al-jabbâr* qualifiant Allâh est Celui qui contraint les créatures à faire ce qu'Il a décidé et les y pousse bon gré mal gré (Ar-Râzî, 2000 : 356).

*Jabbâr* est en somme le souverain en tant que représentant de la puissance divine. Selon 'Alî al-Tabarî, converti du christianisme et protégé du calife al-Mutawakkil, les prophéties bibliques sur le royaume messianique ne s'appliquent pas seulement à Muhammad, mais aussi, plus spécifiquement, à l'avènement de la dynastie 'abbasside (Tabarî, 2016a : 405). Son apologétique religieuse est en effet en même temps une apologétique politique, comme en témoigne le titre de son ouvrage, « Le livre de la religion et de l'empire (*kitâb al-dîn wa l-dawla*) ». On peut émettre l'hypothèse que lorsque les traditionnistes pieux, suivant l'usage coranique, nient que Muhammad ait les « qualités des *jabbârûn* », ils réagissent à cette caractérisation de Muhammad comme *jabbâr*, inspirée de la Bible.

Après ces précisions sur l'usage du terme *jabbâr*, revenons au chapitre d'Ibn Sa'd : la description de la posture du Prophète se nourrissant y occupe une place importante. Anas b. Mâlik raconte : « L'Envoyé de Dieu s'asseyait par terre. Il mangeait par terre » (Ibn Sa'd, 1990 : I, 279). La parole du Prophète précise que cette posture est celle du serviteur : « Je mange comme mange le serviteur, je m'assieds comme s'assied le serviteur, car je ne suis qu'un serviteur » (*ibid.* : I, 280). « Le Prophète », ajoute le transmetteur, « s'asseyait se tenant droit, prêt à se relever (*kâna yajlisu muhtafizan*) » (*ibid.*)<sup>15</sup>.

Quelques pages plus loin, sa façon de manger fait l'objet d'un chapitre à part. Les cinq premières traditions du chapitre portent sur sa façon de s'asseoir pendant les repas. Les deux premières sont catégoriques : « L'Envoyé de Dieu ne fut jamais vu manger accoudé (*muttaki'an*) » ; il le déclara lui-même : « Je ne mange pas accoudé » (*ibid.* : I, 288)<sup>16</sup>.

Les trois suivantes précisent néanmoins que Muhammad ne cessa de manger accoudé qu'après une intervention angélique. Selon le *tâbi* 'Atâ' ibn Yasâr (m. 103/721), Muhammad fut admonesté par Gabriel :

Gabriel vint chez Muhammad, alors qu'il était en train de manger accoudé (*muttaki'an*), dans le point le plus haut de La Mecque. Il lui dit : 'Muhammad ! [ceci est] la façon de manger des rois (*akl al-mulûk*) !' Alors le Messenger de Dieu s'assit [se tenant droit] (*ibid.* : I, 288).

15. *Muhtafiz* est un synonyme de *mustawfiz* : cf. Lane, 1863-93 : II, 604 et la note suivante.

16. Cf. l'explication de Lane, 1863-93 : VIII, 2962, tirée du *Qâmûs al-mubît* : « I eat not sitting in a firm, or settled, posture, cross-legged, or in such other similar manner as is adapted for much eating: for he used to eat sitting upon his hams, with his shanks erect, so as to be ready to rise (*mustawfiz*) ». Ibn Hajar al-'Asqalânî, 1379H. : IX, 541, fait état des discussions lexicographiques sur le terme *muttaki'* et des divergences d'opinion sur le statut juridique, interdit ou détestable, de cette façon de s'asseoir. Ce statut, d'après quelqu'un, serait une prérogative du Prophète et non une *sunna*.

Selon le traditionniste et juriste de Médine Ibn Shihâb al-Zuhrî (m. 124/741), par contre, l'abandon de la posture royale fut la conséquence d'un choix :

Il nous est parvenu : « Vint au Prophète un ange qui n'était jamais venu avant et ne vint plus après. Il lui dit : Ton Seigneur te donne le choix (*yukhayyiruka*) entre être prophète roi (*nabî malik*) ou prophète serviteur (*nabî 'abd*). Le Prophète regarda Gabriel, comme s'il le consultait (*ka-l-mustashîr labu*), et celui-ci lui fit signe de s'humilier (*ashâra ilayhi an tawâda*). Alors le Prophète répondit : Plutôt prophète serviteur ». Zuhrî a dit : on affirme qu'après avoir prononcé cette phrase, le Prophète ne mangea plus accoudé jusqu'à ce qu'il quittât ce bas monde (*ibid.*)<sup>17</sup>.

Dans toutes ces traditions, la posture du Prophète donne une immédiate idée visuelle de son type prophétique. Leur symbolisme est gouverné par l'opposition d'ascendance biblique entre le « serviteur », ou le « prophète », d'un côté, et les « rois », ou les « tyrans », de l'autre : alors que manger assis sur les talons, prêt à se relever, est la façon de manger du « serviteur »<sup>18</sup>, manger accoudé est « la façon de manger des rois (*akl al-mulûk*) », ou des tyrans (*jabbârûn*) ; celle-ci est détestable « parce que c'est la façon d'agir de ceux qui veulent faire montre de grandeur (*al-muta'azzimîn*), en imitant le modèle (*asl*) des rois persans » (Ibn Hajar al-'Asqâlânî, 1379H. : IX, 542)<sup>19</sup>.

Une autre série de traditions de tendance piétiste où apparaît le hadith du choix concerne l'usage du bâton pendant le prêche. Dans ce cas aussi, on retrouve le récit du choix combiné avec des traditions où l'abandon de cette pratique par Muhammad est présenté comme la conséquence d'une admonition angélique ou divine :

Gabriel, ou un autre ange, vint chez le Prophète, alors que celui-ci empoignait une baguette (*qadîb*). Il lui dit : « Ne casse pas les têtes (*qurûn*, littéralement les cornes) de ta communauté (*umma*) ! » ('Abd al-Razzâq al-San'ânî, 1403H. : III, 184).

Le Prophète prit un rameau de palmier (*'asîb min nakhl*) pour faire taire les gens. Dieu alors lui révéla : « Ô Muhammad, ne casse pas les têtes (*qurûn*) de ta communauté ! » Depuis lors on ne le vit plus avec le rameau (*ibid.*).

17. Cette tradition a été transmise par un élève de Zuhrî, Ma'mar ibn Râshid al-Azdî (m. 153/770). Le recueil de traditions de ce dernier a été conservé par son élève 'Abd al-Razzâq al-San'ânî (m. 211/826) dans son *Musannaf* (Motzki, 2010 : 4-12). Voir Ma'mar ibn Râshid, *al-Jâmi'*, in 'Abd al-Razzâq al-San'ânî, 1403H., x, 417. La tradition est reprise dans des anciens recueils de traditions sur le *zuhd*, comme ceux de 'Abdallâh b. al-Mubârak (m. 180/797) (Ibn al-Mubârak, s.d. : 264-265), et d'al-Mu'âfâ b. 'Imrân al-Mawsilî (m. 185/801) (al-Mu'âfâ b. 'Imrân al-Mawsilî, 1999 : 239. *L'isnâd* d'al-Mu'âfâ b. 'Imrân remonte à Sa'îd ibn Jubayr (m. 95/714), le *tâbi'* de Kufa célèbre pour avoir pris part à une rébellion contre le gouverneur omeyyade al-Hajjâj et pour avoir été martyrisé par lui (Motzki, 2010 : 446). Ibn Sa'd cite Ma'mar et Ibn al-Mubârak dans son *isnâd*. Voir aussi la variante qu'on fait remonter directement au Prophète, par l'intermédiaire de 'Â'isha (Ibn Sa'd, I, 288).

18. Cf. Luc, 22:27 : « Car quel est le plus grand, celui qui est à table, ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Et moi, cependant, je suis au milieu de vous comme celui qui sert ».

19. Dans la Bible, la coutume de manger couché, décrite par les prophètes (cf. Amos 6:4), est associée à la monarchie persane (cf. Esther 1:6; 7:8).

Ibn Jurayj (m. 150/767) a dit : j'ai demandé à 'Atâ<sup>20</sup> : « Lorsqu'il prêchait, le Prophète s'appuyait-il à un bâton (*'asâ*) ? » « Oui, dit-il, il s'appuyait dessus ». Ibn Jurayj dit aussi : 'Umar b. 'Atâ m'a rapporté : « Le Prophète utilisait un rameau de palmier sans feuilles (*'asib min jarid al-nakhl*) pour faire taire les gens et leur faire signe. Dieu alors lui révéla : Ô Muhammad, pourquoi casses-tu les têtes (*qurûn*) de tes ouailles (*ra'iyya*) ? » Alors, il le jeta. Puis, Gabriel et Michel vinrent chez lui, et Michel dit : 'Ton Seigneur te donne le choix entre être prophète roi ou prophète serviteur'. Le Prophète regarda Gabriel, qui de la main lui fit signe de s'humilier. Alors le Prophète répondit : 'Certainement, prophète serviteur !' Alors Gabriel dit : 'Tu es le prince des fils d'Adam (*sayyid walad Adam*), tu es le premier pour lequel s'ouvrira la terre (*tanshaquq 'anhu al-ard*) [lors de la résurrection], et le premier de ceux qui intercéderont (*awwal man yashfa'u*) » ('Abd al-Razzâq al-San'ânî, 1403H. : III, 183-184).

Cette dernière tradition juxtapose deux récits qui à l'origine étaient probablement indépendants : dans le premier, le Prophète est sommé d'abandonner une pratique détestable ; dans le second, Michel lui propose le choix entre les deux modèles prophétiques, et Gabriel le conseille. L'identification du premier ange avec Michel est remarquable, car généralement cet ange est soit anonyme, soit identifié avec Isrâfîl. La conclusion, avec l'annonce de l'intercession et du triomphe eschatologique du Prophète, change la teneur de la tradition : l'accent n'est plus mis sur la correction du Prophète, mais sur la récompense obtenue grâce à la renonciation volontaire à la royauté. Par ce dénouement eschatologique, sur lequel nous reviendrons, le hadith du choix n'a pas la fonction d'établir une *summa*, mais d'attester le statut unique de Muhammad.

De toute apparence, les traditions où le Prophète est amené, suite à une admonition, ou à un choix, à se conformer à la *summa* du « serviteur », visent à corriger une représentation concurrente de sa personne, associée à une imagerie royale. La représentation de Muhammad assis sur sa chaire et muni d'un bâton était une composante importante de cette imagerie<sup>21</sup>. Les traditionnistes pieux offraient en revanche l'image d'un Prophète qui non seulement s'asseyait et mangeait par terre, mais n'utilisait jamais son *minbar* comme un siège<sup>22</sup>.

Le *minbar* et la baguette (*qadîb*) étaient des insignes de la souveraineté des califes<sup>23</sup>. Dès l'époque omeyyade, la transmission de ces deux objets censés

20. Il s'agit probablement de 'Atâ b. Abî Rabâh (m. 115/733) : cf. Motzki, 2010 : 12.

21. Sur le fait que Muhammad siégeait sur son *minbar* et prêchait appuyé sur un bâton (*'asâ*), voir Ibn Sa'd, 1990 : I, 192-196. Voir aussi *Ibid.*, I, 185 : Muhammad tenait le sermon du vendredi avec un « sceptre » (*mikhsara*) dans sa main. La *mikhsara* était une insigne de la royauté, également utilisée par le *khatîb* : voir Lane, 1863-93 : II, 749.

22. Selon des traditions rapportées par 'Abd al-Razzâq al-San'ânî, 1403H. : III, 182, 187-190, la pratique de prêcher assis sur le *minbar* ne remonte ni au Prophète ni au califes « bien guidés », qui s'y tenaient debout, mais fut introduite par Mu'âwiya ; en alternative, on fait remonter cet usage à la seconde période du califat de 'Uthmân. Voir aussi Cook, 2011 : 23-29.

23. Sourdel, 1997 ; Pedersen, 1993 ; Widengren, 1955 : 98-102, 154-155. Cf. aussi Ibn Sa'd, 1990 : II, 207 : après avoir reçu le serment d'allégeance, Abû Bakr s'assit (*istawâ*) sur le *minbar* de l'Envoyé. La même expression (*istawâ 'alâ al-minbar*) est utilisée au sujet de Muhammad : Ibn Sa'd, II, 176.

avoir appartenu au Prophète, avec son sceau et son manteau, symbolisait la continuité des califes et de Muhammad (Marsham, 2009: 109, 314). Gage de l'héritage prophétique, l'un et l'autre étaient aussi étroitement associés au pouvoir monarchique dans le Proche Orient ancien et tardo-antique (Widengren, 1955: 154-155).

Dans la tradition sunnite classique, le thème du renoncement de Muhammad prend parfois une tournure anti-shiite. Argumentant contre le droit de sa fille Fâtima à l'héritage des terrains de Fadak, inclus dans le butin de l'expédition contre l'oasis de Khaybar, le juriste malikite Hammâd b. Ishâq (m. 267/880) affirme que la preuve la plus claire contre les revendications des shiites est que Muhammad a refusé d'accepter les « trésors de la terre ». Ceux qui estiment les biens dont Muhammad disposait comme un patrimoine personnel dont ses proches pouvaient hériter font de lui un « prophète roi » au lieu d'un « prophète renonçant » (*nabî zâhid*). Mais considérer Muhammad comme « l'un des prophètes qui furent les rois du monde (*ahad mulûk al-dunyâ min al-anbiyâ'*) » c'est porter atteinte (*ta'ana*) à sa dignité (Hammâd b. Ishâq, 1984:91-93). Le juriste prend ainsi position au sujet d'une autre controverse célèbre où Abû Bakr s'était opposé à 'Alî le lendemain de la mort du Prophète. Contre les revendications de Fâtima et de 'Abbâs, AbûBakr avait fait appel à un hadith de Muhammad: « Nous n'avons pas d'héritiers; ce que nous laissons est destiné aux aumônes ». 'Alî lui avait répliqué en citant le Coran: « Et Salomon hérita de David » (Q 27: 16) (Madelung, 1997: 360-361).

La monarchie de David et Salomon, les représentants par excellence du type du « prophète-roi » dans la tradition musulmane, constituait pourtant le modèle par excellence de la fusion du pouvoir royal et religieux non seulement pour les partisans de 'Alî, mais aussi pour les califes, à partir des omeyyades (Marsham, 2009: 6-7, 10. 123-124, 138-139; Borrut, 2011: 217-228). La correspondance de Muhammad avec ce type prophétique est un lieu commun de la doctrine politique classique<sup>24</sup>. De rares miniatures représentant Muhammad assis en trône avec les jambes croisées, produites dans les cours turques et persanes à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, documentent la persistance de ce modèle après la fin du califat 'abbasside (Gruber, 2014: 287).

Les renonçants de la période formative<sup>25</sup> ne se limitent pas à rejeter au nom de la *sunna* des usages royaux empruntés à des modèles profanes, mais vont jusqu'à dévaluer la figure de David: selon des anciens commentaires coraniques de tendance piétiste, celui-ci n'est pas un *khalîfa* mais un *malik*, parce qu'il a versé le sang (al-Qâdî, 1988). Les traditions où Muhammad reçoit l'ordre d'abandonner sa posture royale peuvent être comparées à la scène de la pénitence de David. Dans l'iconographie chrétienne, la scène de l'humiliation de David est parfois représentée comme la descente du roi de son trône. Ainsi, dans la miniature d'un Psautier byzantin du x<sup>e</sup> siècle, on voit David, à gauche,

24. Voir les références à Juwaynî, Mâwardî, et aux Ikhwân al-Safâ'in Crone, 2004: 11.

25. Le *zûhd* (« renonciation [au monde] ») est le modèle de piété qui a dominé la tradition pieuse des premiers siècles de l'islam. Celui qui le poursuit est appelé « renonçant » (*zâhid*).

écouter assis sur son trône les reproches du prophète Nathan (cf. 2 Sam 12), alors qu'à droite le roi se courbe à terre dans le geste du pénitent<sup>26</sup>.

Gilbert Dagron, analysant ce motif dans l'idéologie byzantine, a montré que l'humiliation du roi biblique est le modèle de l'humiliation de l'empereur, mais que celle-ci n'a pas toujours la même signification. D'une part, elle peut servir d'illustration à la théorie des « deux pouvoirs », niant au souverain tout privilège sacerdotal. C'est le cas de la confrontation entre l'évêque de Milan Ambroise et l'empereur Théodose, après que celui-ci fit massacrer la population révoltée de Thessalonique. Ici l'évêque, comme un nouvel Nathan, reproche à l'empereur ses crimes et l'empêche de pénétrer à l'intérieur du sanctuaire, lui intimant que « la pourpre fait des empereurs et non des prêtres » (Dagron, 1996: 120-121, 127-128). D'autre part, le repentir du souverain était considéré comme un « acte impérial », par lequel, reconnaissant ses fautes et se prosternant devant le « roi des rois », l'empereur s'avérait, comme David, un « serviteur de Dieu » et non un « tyran », à tel point que la pénitence théâtrale du souverain se transformait en apothéose (*ibid.*: 118, 134-137).

C'est aussi le cas dans le Coran, où David, après sa prosternation, est investi *khalifa* directement par Dieu (Q 38: 24, 26). La scène coranique de la pénitence se distingue par l'absence du prophète Nathan. David, qui est en même temps serviteur et roi (38: 17-20), n'a pas besoin d'un autre représentant de Dieu pour être corrigé dans ses erreurs et reconnu dans ses fonctions. « Serviteur », l'épithète du roi davidique dans les Psaumes, est aussi un titre dont se paraient les califes omeyyades<sup>27</sup>, qui accédaient à leurs fonctions sans aucune médiation sacerdotale, car ils incarnaient eux-mêmes les deux pouvoirs (Marshall, 2009: 138). La tradition piétiste, d'autre part, fait en sorte de rendre sa place à Nathan. Dans un dialogue exemplaire, 'Umar demande à Salmân, le *mawlâ* persan de Muhammad: « Suis-je un roi ou un calife ? » Salmân lui donne une réponse qui le fait pleurer: « Si tu as imposé les terres des musulmans d'un dirham, ou plus ou moins, et que tu as employé ce dirham à des fins contraires à la loi, alors tu es un roi et non un calife » (Dagron, 1996: 71; Crone, 2004: 45-46). Salmân joue ici un rôle comparable à celui des prophètes d'Israël tels qu'ils apparaissent dans les versions musulmanes des histoires de la Bible, non pas rois eux-mêmes, mais conseillers et censeurs des rois (Cf. Déclais, *David*, 25).

La critique piétiste de la royauté a laissé une trace profonde dans la tradition sunnite classique, qui ne pouvait pourtant pas souscrire à la dévaluation de la

26. Paris, BNF, Ms. grec 139, f. 136v. Image consultable sur le site: <http://mandragore.bnf.fr/>. Cf. Dagron, 1996: 129-138. Le motif de la prosternation est associé à celui de la posture de Muhammad dans une des traditions sur sa façon de manger. D'après cette version, 'Â'isha raconta: « On apporta à manger à l'Envoyé de Dieu. Je lui dis: 'Pourquoi ne manges-tu pas accoudé? Tu serais mieux à ton aise!' Alors, il inclina la tête si profondément qu'il toucha presque la terre avec son front. 'Non', me dit-il, 'Je mange comme mange le serviteur, en m'asseyant' (Ibn 'Asâkir, 1995: IV, 73).

27. Notamment Mu'âwiya, appelé *amîr al-mu'minîn* et « serviteur de Dieu »: Nagel, 2008: 681. Sur l'humilité des quatre premiers califes: Mâwardî, 1409H.: 220. Voir sur ce thème Wensinck, 1922: 491-499.

figure du roi-prophète sans mettre en cause la légitimité du pouvoir islamique et son fondement *in divinis*. Ibn Taymiyya, commentant le hadith du choix, constate qu'il comporte un « blâme de la royauté » (*dhamm al-mulk*) (Ibn Taymiyya, s.d.: 21), mais il s'évertue à en atténuer la portée. La supériorité du serviteur-messager sur le prophète-roi a suggéré des excès, « à tel point que quelqu'un, parmi les Gens du Livre, a porté atteinte (*ta'ana*) à la prophétie de David et Salomon, de même que beaucoup de gens portent atteinte à l'autorité des puissants et des riches » (*ibid.*: 34). C'est une erreur, remarque Ibn Taymiyya, car les figures de Joseph, David et Salomon prouvent qu'on peut être en même temps roi et prophète. De la même façon, on peut être en même temps roi et calife (*ibid.*: 27). Réhabiliter la royauté biblique équivaut en fait à défendre la légitimité des Omeyyades.<sup>28</sup>

Ibn Taymiyya offre une lecture originale du hadith du choix parce qu'il évite d'opposer nettement le roi et le serviteur, proposant plutôt une tripartition. Selon lui, les prophètes sont de trois sortes: ceux auxquels on ne prête ni foi ni obéissance et qui n'exercent aucun pouvoir, et ceux qui sont obéis et exercent un pouvoir. Ces derniers se divisent à leur tour en deux catégories: le serviteur-messager (*'abd rasûl*), qui n'établit pas la loi, mais applique le Livre de Dieu, et le prophète-roi (*nabî malik*), qui est autorisé à commander ce qu'il veut, comme Salomon. Muhammad, comme Moïse, appartient à la première catégorie (Ibn Taymiyya, s.d.: 34).

D'autres théologiens reconnaissent la correspondance de Muhammad avec le type du prophète roi, mais en relativisent l'importance. Mâwardî écrit que Muhammad, comme d'autres prophètes rois, mène le jihad par l'épée, violence nécessaire puisque « les âmes méchantes ne sont dissuadées que par la terreur (*rahba*) » (Mâwardî, 1409H.: 159-160). Il précise d'autre part que Muhammad préfère le pardon à la violence dès qu'il en a le choix, voire pour ce qui concerne ses droits individuels<sup>29</sup>. Qastallânî, dans le même esprit, explique que lorsque Muhammad est dit n'être « ni dur ni brutal », comme dans l'annonce d'Isaïe, correspondante à Q 3: 159, cela concerne « la noble nature (*tab'*) selon laquelle il a été créé (*jubila 'alayhi*) », ou sa relation avec les croyants; tandis que, lorsqu'il lui est commandé d'être dur, comme en Q 9: 73, cela concerne son devoir de correction (*mu'âlaja*), ou sa relation avec les mécréants (Qastallânî, s.d.: II 549). Selon un schéma se dessinant, comme on a vu plus haut, chez Ibn Sa'd, les qualités du « roi » et celles du « serviteur » sont ainsi assignées, respectivement, à la sphère publique et à la sphère privée, voire à la dimension extérieure et à la dimension intérieure. Le contraste entre ces qualités est donc représenté par une métaphore spatiale, où les deux contraires coexistent sans que l'un soit dépassé par l'autre, à la différence de ce qui advient de la distinction entre les

28. Ibn Khaldûn réhabilite également les Omeyyades soulignant leur correspondance avec David et Salomon: voir Borrut, 2011: 221.

29. Mâwardî, 1409H.: 159, 222 (*innamâ yakhtaṣṣ 'afwuhu bi-haqq nafsibi*); voir aussi la tradition de 'Ā'isha rapportée par Ibn Sa'd, I, 275.

deux types du prophète persécuté et du prophète victorieux, séparés chronologiquement par le passage de la période mecquoise à la période médinoise.

## La contraction de l'ange

Dans la version que nous allons examiner maintenant, la figure qui s'abaisse n'est pas Muhammad, mais Gabriel. Cette version est intégrée parfois dans un récit d'ascension :

Le Prophète était en assemblée avec ses Compagnons, lorsque Gabriel vint lui taper sur l'épaule. « Alors, dit le Prophète, il m'emmena jusqu'à un arbre où il y avait quelque chose comme deux nids d'oiseau. À peine nous prîmes place, lui sur l'un, moi sur l'autre, l'arbre poussa jusqu'à remplir l'horizon, nous transportant si haut que si j'avais tendu la main j'aurais touché le ciel. À ce point, une corde fut lâchée et la Lumière descendit (*duliya bi-sabab fa-habata al-nûr*). Gabriel tomba évanoui tel une carpette (*ka'annahu hils*)<sup>30</sup>, ce qui me fit comprendre que sa crainte surpassait la mienne. Alors, il me fut révélé : 'Prophète serviteur, ou prophète roi ? Car tu iras [dans tous les cas] au Paradis (*fa-ilâ al-janna mâ anta*)'. Gabriel me fit signe, restant couché (*mudtaji*) : certes, prophète serviteur ! (Ibn al-Mubâarak, s.d. : I, 73)

Des variantes se trouvent dans des recueils de traditions cosmologiques et angéologiques :

Alors que l'Envoyé de Dieu était avec Gabriel et lui parlait face à face (*yunâjilhi*), l'horizon du ciel se fendit. Gabriel se fit tout petit, repliant ses membres vers soi et se baissant à terre (*yatadâ'al wa yadkhul ba'duhu fi ba'd wa yadnû min al-ard*). Et voilà un ange apparaître devant l'Envoyé de Dieu et lui dire : « Ô Muhammad, ton Seigneur te salue et te fait choisir si tu veux être prophète roi ou prophète serviteur ». L'Envoyé de Dieu raconta : Gabriel me fit signe de la main de m'humilier. Je compris qu'il me conseillait et je répondis : « Serviteur prophète ! ». Puis, cet ange-là monta au ciel et je dis : « Ô Gabriel, je voulais t'interroger, mais l'état dans lequel je t'ai vu m'a dispensé de te poser la question. Qui est-il, ô Gabriel ? » « Il est Isrâfil, dit-il. [...] Je ne pensais pas qu'il serait descendu avant la venue de l'Heure. Je ne me suis réduit dans l'état que tu as vu que par crainte de la venue de l'Heure » (Bayhaqî, 2003 : I, 315)<sup>31</sup>.

Le trait distinctif de ces versions est que Gabriel ne se limite pas à conseiller Muhammad lui faisant signe de la main, mais se tapit et se pelotonne face à un ange plus grand que lui. Par son abaissement, Gabriel enseigne à Muhammad

---

30. Le terme *hils* indique la couverture qu'on met sous le bât du chameau, le linge qu'on met par-dessous les habits, ou un tapis ; l'expression *fulân ka-l-hils al-mulqâ* veut dire « un tel est comme un matelas jeté par terre, c'est un homme de rien » (Kazimirski, 1860 : I, 479). Voir aussi Lane, 1863-93 : II, 630. Bayhaqî, 2003 : I, 312, a la variante : *ka'annahu hils lâti*, « comme un linge collé à terre ».

31. Voir aussi Ibn AbîShayba, 1998 : 461-462.

la réponse juste,<sup>32</sup> mais exprime en même temps sa propre crainte. L'image de la « réduction » de Gabriel revient, sans le motif du choix, dans une version persane du récit de l'ascension céleste (*mi'râj*) du Prophète: Gabriel, à la différence de Muhammad, se « restreint » progressivement, s'approchant des degrés qui lui sont inaccessibles:

Gabriel – avec sa grande puissance, par laquelle il renversa d'une seule aile le pays de Lot sans que rien ne lui arrive – devint aussi petit qu'un moineau. Muhammad lui dit: « Accepte d'avancer encore d'un pas ». Gabriel fit un autre pas, et il devint aussi petit qu'un moustique. [...] Quelle signification cela a-t-il? En dépit de sa grandeur, que devint Gabriel après ces deux pas? Lui, qui ne fut pas capable de supporter la désobéissance des pécheurs, comment serait-il capable d'intercéder pour eux? (Gruber, 2010: 77, 96).

Dans l'islam, Gabriel n'est pas seulement l'ange de la révélation, mais du châtement et de la guerre. Cette version tardive du *Mi'râj* offre une interprétation de sa « réduction »: en termes eschatologiques, elle exprime la primauté de l'intercesseur humain sur l'ange du châtement, en termes théologiques, la primauté de l'attribut divin de miséricorde sur la puissance. Cette interprétation pourrait s'appliquer aussi à nos traditions, où le thème du choix n'est pas rattaché, comme dans celles qu'on a vues dans la section précédente, à la *sunna* du Prophète, mais prend l'allure d'une parabole théologique. Gabriel symboliserait en ce sens, en même temps, la fonction guerrière et conquérante de Muhammad et les attributs divins de majesté et colère. Son abaissement face à l'ange de l'Heure, couplé du choix de la servitude par Muhammad, indiquerait donc le retrait de la fonction conquérante du Prophète face à sa fonction sotériologique.

L'opposition entre Gabriel, ange de la guerre, et Michel, ange de la paix, présente dans des traditions musulmanes, est imputée aux Juifs dans les commentaires sur Q 2: 97. Les Juifs lui auraient reproché notamment d'avoir poussé Muhammad à attaquer la tribu juive des Banû Qurayza (Reynolds, 2014). À cette occasion, l'ange se comporte effectivement comme un *jabbâr*, au sens de quelqu'un qui exerce la violence et la contrainte. Selon la *Sîra*, lorsque Muhammad rentra chez lui après la Bataille du Fossé, Gabriel vint à lui sur un cheval blanc et noir (*faras ablaq*) (Ibn Ishâq, 1978: I, 297), ou sur une mule couverte d'un velours de brocart (*qatîfa min dîbâj*), et lui dit: « As-tu déposé les armes, Envoyé de Dieu? » Le Prophète répondit que oui et Gabriel lui dit: « Mais les anges n'ont pas encore déposé les leurs! » et lui donna ainsi l'ordre d'attaquer le Banû Qurayza (Ibn Hishâm/ Ibn Ishâq, 1955: II, 233)<sup>33</sup>.

32. Selon Ibn 'Arabî, en effet, Gabriel occupe dans ce récit la place du maître (Gril, 2007: 89, 96).

33. Mâwardî, 1409H.: 222, remarque que Muhammad ne pouvait pas suivre dans ce cas son inclination à la miséricorde parce qu'il devait exécuter un commandement divin; cf. aussi Kister, 1986: 69. Des traditions soulignent que le Prophète fut effrayé par l'irruption de Gabriel,

Un hadith où il est question des « clés du monde » semble faire écho à cet épisode : « Les clés du monde me furent apportées sur un cheval blanc et noir que Gabriel conduisit vers moi, et qui était couvert d'un velours de soie (*utîtu bi-maqâlîd al-dunyâ 'alâ farasin ablaq jâ'anî bibi Jibrîl 'alayhi qatîfatun min sundus*) » (Munâwî, 1391 H. : I, 147, n. 158). En tant que « patron » (*mawlâ*) de Muhammad (cf. Q 66 : 4), Gabriel est le médiateur de son investiture comme souverain universel dans ce monde<sup>34</sup> – précisément ce que le récit du choix présente comme une tentation.

## L'exaltation du serviteur

Dans le troisième et dernier groupe de traditions, Muhammad est récompensé d'avoir choisi la servitude par l'annonce de son triomphe eschatologique : « Mon Seigneur me récompensa de m'être humilié à lui faisant de moi le prince des fils d'Adam, le premier auquel s'ouvrira la terre et le premier intercesseur » (Hammâd b. Ishâq, 1984 : 48-49). On a déjà vu apparaître ce thème dans une tradition « hybride », mélangeant le motif de la correction du prophète-roi avec l'annonce de l'intercession. Dans les versions que nous allons considérer maintenant, le motif de la correction est absent : l'abaissement de Muhammad ne ressemble en rien au geste du roi pénitent, mais c'est un acte volontaire qui rentre dans un dessein salvifique.

Ce dénouement eschatologique est aussi mis en rapport avec le thème du refus des trésors :

Il fut dit à l'Envoyé de Dieu : « Si tu veux, te seront donnés les trésors de la terre, dans une mesure que personne n'a reçue avant toi ni ne recevra après, sans que ta récompense dans l'au-delà ne soit en rien diminuée ». Il répondit : « Ramassez-les pour moi dans l'au-delà » (Hammâd b. Ishâq, 1984 : 46 ; Mâwardî, 1409H. : 218).

Dans l'au-delà, Muhammad obtiendra quelque chose de plus grand que le royaume de Salomon. 'Abd al-Rahmân b. Abî 'Aqîl, qui fut envoyé en délégation chez Muhammad avec des gens de sa tribu, raconte :

Lorsque nous nous présentâmes chez lui, il était la personne que nous détestions le plus au monde, mais lorsque nous sortîmes, il était devenu pour nous le plus cher des hommes. L'un de nous lui dit : « Ô Envoyé de Dieu, pourquoi ne demandes-tu pas à ton Seigneur un royaume comme celui de Salomon ? » Il rit, puis répondit : « Pour votre ami, il y a peut-être auprès de Dieu mieux que le royaume de Salomon. En vérité, Dieu n'envoie jamais un prophète sans lui accorder une prière. Quelqu'un demande le monde, et il est exaucé. Quelqu'un maudit son peuple s'il lui désobéit,

---

ou ajoutent qu'il lui demanda en vain un renvoi de quelques jours : cf. al-Halabî, *al-Sîra al-Halabiyya*, II, 441.

34. Cf. la miniature de Gabriel couronnant maître du monde l'empereur byzantin Basile I<sup>er</sup>, Dagron, 1996 : 203 et fig. 7. À comparer avec le rôle de l'ange dans les miniatures de Muhammad guerrier : cf. Hillenbrand, 2014 : 65-75, planches 11-12.

et à cause de sa prière son peuple périt. Quant à la prière que Dieu m'a accordée, je l'ai cachée afin d'intercéder pour ma communauté (*ikhataba'tuhâ shafâ'atan li-ummati*)» (Hammâd b. Ishâq, 1984: 54)<sup>35</sup>.

Dans ces traditions, la « royauté » ne fait pas l'objet d'un refus, mais d'une occultation et d'un renvoi: « Le Prophète [...] choisit [la servitude], occultant ainsi, pour en préserver l'universalité et la destination finale, sa réalité intérieure, transcendante et primordiale » (Gril, 2000: 68). Ce que Muhammad a « caché » en ce monde, se manifeste dans l'autre. L'intercession de Muhammad est en fait identifiée avec la « station louangée » (*maqâm mahmûd*) dans laquelle, selon le Coran, il sera ressuscité (Q 17: 79). Selon une tradition exégétique, l'obtention de cette station est la récompense du choix de la servitude:

Qatâda a dit: on nous a raconté qu'au Prophète de Dieu fut donné le choix entre être prophète serviteur ou roi prophète, et Gabriel lui fit signe de s'humilier. Le Prophète de Dieu choisit donc d'être un serviteur prophète, et pour cela deux choses lui furent données: qu'il serait le premier pour lequel s'ouvrira la terre, et le premier intercesseur. Et ceux qui savent sont d'avis que la *station glorieuse*, dont Dieu dit *il se peut que ton Seigneur te ressuscite dans une station glorieuse*, est l'intercession du Jour de la résurrection (Tabarî, 1405H.: xv, 145, ad 17: 79).

Dans ce cadre eschatologique, le thème du choix de Muhammad est étroitement lié à une réflexion sur sa « nature ». En effet, le problème qui se pose aux commentateurs de ce verset est la relation entre les deux attributs de la « servitude » (*'ubûdiyya*) et de la « seigneurie » (*rubûbiyya*), à prendre ici dans le sens d'« humanité » et de « divinité »<sup>36</sup>. Certes, les opinions théologiques examinées par Tabarî nient que la glorification de Muhammad, même en admettant qu'elle signifie, comme certains l'estiment, « que Dieu le fera siéger avec lui sur le Trône », implique qu'on lui attribue la « seigneurie »<sup>37</sup>. Il reste que le problème était posé. Hallâj, contemporain de Tabarî, l'avait divulgué dans ses poèmes, empruntant les deux termes *nâsût* (« humanité ») et *lâhût* (« divinité »), employés par les chrétiens arabes dans leurs discussions christologiques (Massignon, 1931: 41; Arnaldez, 1986).

L'exaltation du serviteur est en fait un thème central de la christologie (cf. Philippiens 2, 6-9), dont on trouve aussi la trace dans le récit de la tentation de Jésus au désert. Abû Nu'aym semble s'inspirer de la fin de ce récit lorsqu'il affirme que Muhammad, grâce à son choix de la servitude, a été servi par les anges, se montrant ainsi supérieur à Salomon, qui l'était, lui, par les djinns (Abû

35. L'accueil des délégations des tribus arabes par Muhammad est, dans la *Sîra*, une autre occasion pour vérifier s'il est un prophète ou un roi (cf. Guillaume, 638-639).

36. Sur ces deux attributs du Prophète, cf. l'article de D. Gril dans ce volume.

37. Tabarî, 1405H. xv, 145: *wa-lâ fi iq'âd Muhammad s. mûjiban labu sifât al-rubûbiyya wa-lâ-makhrajahu min sifât al-'ubûdiyya li-rabbihî*. Sur l'intronisation de Muhammad, voir Gilliot, 1990: 250-254. Sur l'interprétation d'Ibn 'Arabî, voir Chodkiewicz, 1997. Pour une miniature représentant Muhammad assis sur un trône céleste, voir Tanîndî, 1984: pl. 31.

Nu'aym, 1986 : I, 600-602)<sup>38</sup>. La tentation de Jésus est l'un des récits évangéliques que la littérature ascétique musulmane a conservé parmi ses exemples édifiants (Abû Nu'aym, 1974 : IV, 12, 54 ; Chialà, 2009 : 39 ; Mourad, 2004 : 89-90). Les apologistes, de leur côté, s'y réfèrent souvent dans leur polémique contre les chrétiens, y voyant la preuve que le Christ n'est pas le « fils » de Dieu mais son « serviteur » (Tabarî, 2016b : 71, 103-105 ; Demiri, 2013 : 143-145 ; Reynolds, 2004 : 160-161, 199-200). Dans ce contexte polémique, la tentation de Jésus sert également à défendre Muhammad de l'accusation selon laquelle il ne fait pas de miracles : la tentation montre que ne pas faire des miracles ne veut pas dire qu'on n'en a pas le pouvoir (Tabarî, 2016a : 443-445).

Le fait que la « servitude » de Jésus est la conséquence d'un choix inspire à Fakhr al-Dîn al-Râzî une réflexion intéressante dans son commentaire sur le verset : « Jamais le Christ ne dédaignera d'être esclave à Dieu, et non plus les anges rapprochés » (Q 4 : 172). Ce verset, selon Râzî, ne veut pas dire simplement que le Christ (de même que les anges) est soumis à Dieu et n'est pas orgueilleux, mais que, tout en ayant la puissance (*qudra*) qu'il a montrée par ses miracles, il condescend à être un serviteur (Râzî, 1933 : II, 221-222, ad 2 : 30). Cette réflexion évoque la notion de kénose, le thème christologique associé à l'exaltation du serviteur dans l'Épître aux Philippiens. L'idée que le Christ, dans l'incarnation, se « vide » de la « forme de Dieu » pour prendre la « forme d'esclave » (Ph. 2, 6-7) a été rapprochée des spéculations juives sur la « réduction » de la forme divine, par laquelle Dieu se montre par miséricorde dans la forme de l'homme (Stroumsa, 1983 : 281-284). Tor Andrae a remarqué l'affinité de la kénose avec la descente de la réalité muhammadienne dans le monde, que Qaysarî, un commentateur d'Ibn 'Arabî, désigne par le terme *ta'tîl*, c'est-à-dire « rendre désœuvré, dépouiller, vider, anéantir » (Andrae, 1917 : 350-352 ; Kazimirski, 1860 : II, 288).

Ibn 'Arabî exprime l'idée de l'« autolimitation » de Dieu, en forme d'avertissement, au terme d'une dense méditation sur comment l'esprit « prend corps » (*tajassada*) en Jésus :

Quand tu proclames la grandeur (*kabbarta*) de ton Seigneur, rends-le grand comme Il le fait lui-même, se déclarant « plus haut et infiniment au dessus de ce que disent les injustes » (Q 17 : 43). Or, les « injustes » sont ceux qui Le considèrent indigne de ce que Lui-même ne considère pas indigne de soi, car Il dit : « Il se réjouit du repentir de son serviteur », « Il accueille avec un visage riant ceux qui viennent dans sa maison », « Il se vante des pèlerins avec ses anges » ; et Il dit aussi : « J'avais faim et tu ne m'as pas nourri ». Car il s'est abaissé Lui-même au niveau de son serviteur (*anzala nafsahu manzilat 'abdîhi*). Si tu proclames Sa grandeur l'éloignant de ces demeures, tu ne Le magnifies pas comme Il mérite, mais tu le traites de menteur (Ibn 'Arabî, *Futûhât* : II, 405).

38. Cf. Mt 4:11 ; Luc 11:31.

Que nous enseigne le « hadith du choix » d'un point de vue historique ? Le « hadith du choix » laisse apparaître en filigrane un débat au sein de la communauté primitive autour de la caractérisation de Muhammad. Ce débat, s'exprimant par des types plutôt que par des concepts, est orienté par la polarité des deux figures messianiques du « roi » et du « serviteur ». Les auteurs musulmans s'intéressent à ces figures bibliques non seulement dans le but polémique de démontrer aux « Gens du Livre » que leurs Écritures, correctement interprétées, contiennent l'annonce de la venue de Muhammad, mais afin de chercher des réponses aux questions que se posent les croyants qui reconnaissent sa prophétie. Le débat de la communauté primitive autour de ces typologies prolonge le débat autour de l'interprétation du messianisme qui parcourait depuis des siècles le christianisme et le judaïsme et était toujours vivant à la première époque islamique. Si l'identification du messie sépare l'une de l'autre les trois « religions du Livre », la définition de sa nature et de sa fonction reste un champ contesté au sein de chacune d'elles. La préférence des califes pour le « prophète-roi » a ses parallèles dans la théologie politique byzantine. La préférence des anciens « renonçants » pour le « prophète serviteur » a, en revanche, des parallèles dans la valorisation du Jésus ascétique dans les milieux monastiques comme dans les spéculations du judaïsme sur le « messie serviteur » (Cf. Schäfer, 2012 : 236-264). Dans les variantes et les interprétations du récit du choix que nous avons examinées, les attributs royaux du Prophète font l'objet, tour à tour, d'un refus, d'une relativisation, et d'une interprétation eschatologique. Servitude et royauté y apparaissent, sinon opposées, unies mais distinctes dans la personne de Muhammad. Le choix présuppose une dualité dans le Prophète lui-même, voire une tension inscrite dans les sources fondatrices de l'islam.

Samuela PAGANI  
*Université de Lecce*  
 samuela.pagani@virgilio.it

## Bibliographie

### Sources

- 'ABD AL-RÂZIQ 'ALÎ, 1925, "L'Islam e le basi del potere", trad. Panetta E., *Studi politici*, 5/4, Firenze, Sansoni, p. 216-250 et 366-383.
- 'ABD AL-RAZZÂQ AL-SAN ÂNÎ, 1403H., *Musannaf*, Habib al-Rahmân al-A'zamî (éd.), Beyrouth, al-Majlis al-'ilmî bi-Pâkistân – al-Maktab al-islâmî.
- ABÛ NU'AYM, 1986, *Dalâ'il al-nubuwwa*, M. Ruwwâs Qal'ahjî (éd.), Beyrouth, Dâr al-nafâ'is.
- , 1974, *Hilyat al-awliyâ'*, Le Caire, al-Sa'âda.
- AL-BAYHAQÎ, 1988, *Dalâ'il al-nubuwwa*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya.
- , 2003, *Shu'ab al-îmân*, 'Abd al-'Alî 'Abd al-Hamîd Hâmîd (éd.), Riyad, Maktabat al-Rushd.
- AL-BUKHÂRÎ, 1422 H., *Sahîb*, Beyrouth, Dâr Tawq al-najât.
- GUILLEAUME Alfred, 1967, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishâq's Sirat Rasûl Allâh*, Karachi, Oxford University Press.
- AL-HALABÎ NÛR AL-DÛN, 1427H., *al-Sîra al-Halabiyya*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya.
- HAMMÂD B. ISHÂQ, 1984, *Tarikat al-nabî wa l-subul allatî wajjaha-bâ fibâ*, Akram al-'Umarî (éd.), Beyrouth.
- IBN ABÎ SHAYBA, 1998, *al-'Arsh wa mâ ruwiya fihî li-l-Marwazî*, M. Ibn Khalîfa al-Tamîmî (éd.), Riyad, Maktabat al-Rushd.
- IBN 'ARABÎ, s.d., *al-Futûhât al-makkiyya*, Beyrouth, Dâr al-Sâdir.
- , s.d., *Muhâdarât al-abrâr wa musâmarât al-akhyâr*, Beyrouth, Dâr al-Sâdir.
- IBN 'ASÂKIR, 1995, *Târikh madînat Dimashq*, éd. 'Umar b. Gharâma al-'Amrawî, Beyrouth, Dâr al-fîkr.
- IBN HAJAR AL-'ASQALÂNÎ, 1379H., *Fath al-Bârî sharh Sahîb al-Bukhârî*, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa.
- IBN HISHÂM/ IBN ISHÂQ, 1955, *al-Sîra al-nabawiyya*, Mustafâ al-Saqqâ *et al.* (éd.), Le Caire, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî.
- IBN ISHÂQ, 1978, *Sîrat Ibn Ishâq (Kitâb al-siyar wa l-maghâzî)*, Suhayl Zakkâr (éd.), Beyrouth, Dâr al-fîkr.
- IBN AL-MUBÂRAK 'ABDALLÂH, s.d., *al-Zuhd wa al-raqâ'iq*, Habib al-Rahmân al-A'zamî (éd.), Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya.
- IBN SA'D, 1990, *al-Tabaqât al-kubrâ*, 'Abd al-Qâdir Ahmad 'Atâ' (éd.), Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya.
- IBN TAYMIYYA, s.d., "Qâ'ida fî'l-khilâfa wa'l-mulk", 'A.-R. al-'Âsimî al-Najdî (éd.), *Kutub wa rasâ'il wa fatâwâ Shaykh al-Islâm Ibn Taymiyya*, s.l., vol. xxxv, p. 18-35.
- MASSIGNON Louis, 1931, « Le *Dîwân* d'al-Ḥallâj. Essai de reconstitution, édition et traduction », *Journal Asiatique*.
- AL-MÂWARDÎ, 1409H., *A'lâm al-nubuwwa*, Beyrouth, Dârwamaktabat al-hilâl.
- AL-MU'ÂFÂ B. 'IMRÂN AL-MAWSILÎ, 1999, *al-Zuhd*, 'Âmir Hasan Sabrî (éd.), Beyrouth, Dâr al-bashâ'ir al-islâmîyya.
- AL-MUNÂWÎ 'ABD AL-RA'ÛF, 1391 H., *Fayd al-qadîr sharh 'alâ al-Jâmi' al-saghîr*, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa.

- QASTALLÂNÎ, s.d., *al-Mawâhib al-laduniyya bi-l-minah al-Muhammadiyya*, Le Caire, al-Maktaba al-tawfiqiyya.
- AR-RÂZÎ, 2000, *Traité sur les noms divins*, trad. Gloton M., Beyrouth, Éditions Al Bouraq.
- AL-RÂZÎ FAKHR AL-DÎN, 1933, *al-Tafsîr al-kabîr (Mafâtiḥ al-ghayb)*, M. Muḥyî l-Dîn (éd.), Le Caire, al-Matba‘a al-misriyya.
- AL-TABARÎ ‘ALÎ IBN SAHL RABBAN, 2016a, “al-Dîn wa-al-dawla”, Ebied R. and Thomas D. (eds.), *The Polemical Works of ‘Alî al-Ṭabarî*, Leiden, Brill.
- , 2016b, “al-Radd ‘alâ al-nasârâ”, Ebied R. and Thomas D. (eds.), *The Polemical Works of ‘Alî al-Ṭabarî*, Leiden, Brill.
- AL-TABARÎ MUHAMMAD IBN JARÎR, 1405H., *Jâmi‘ al-bayân fi tafsîr al-Qur‘ân*, Beyrouth, Dâr al-Fikr.

## Études

- ADDAS Claude, 2015, *La maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard.
- ANDRAE Tor, 1917, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Upsala, Appelbergs, coll. « Archives d’Études Orientales », xvi.
- ARNALDEZ Roger, 1986, “Lâhût and nâsût”, *EI2*, v, p. 611-614.
- BOBZIN Hartmut, 2010, “The “Seal of the Prophets”: Towards an Understanding of Muhammad’s Prophethood”, Neuwirth A., Sinai N., Marx M., (eds.), *The Qur‘ân in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur‘anic Milieu*, Leiden, Brill, p. 565-584.
- BORRUT Antoine, 2011, *Entre mémoire et pouvoir. L’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides*, Leiden, Brill.
- BRAGUE Rémi, 2005, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d’une alliance*, Paris, Gallimard.
- BROCKOPP Jonathan E., 2004, “Servants”, McAuliffe J.D. (ed.), *Encyclopaedia of the Qur‘ân*, Leiden, Brill, vol. 4, p. 576-580.
- CHIALÀ Sabino (éd.), 2009, *I detti islamici di Gesù*, trad. De Francesco I., Milan, Mondadori
- CHODKIEWICZ Michel, 1997, “The banner of praise”, Hirtenstein S. (ed.), *Praise*, Oxford, Muhyiddin Ibn Arabi Society, p. 45-58.
- COOK Michael, 2011, “Did the Prophet Muhammad keep court ?”, Fuess A., Hartung J.-P. (eds.), *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to Nineteenth Centuries*, Londres, New York, Routledge, p. 23-29.
- CRONE Patricia, 2004, *God’s Rule. Government and Islam*, New York, Columbia University Press.
- , 2011, “Angels versus Humans as Messengers of God”, Townsend P., Vidas M. (eds.), *Revelation, Literature and Community in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 315-336.
- DAGRON Gilbert, 1996, *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard.
- DÉCLAIS Jean-Louis, 1999, *David raconté par les musulmans*, Paris, Cerf.
- , 2001, *Un récit musulman sur Isaïe*, Paris, Cerf.
- DEMIRI Lejla, 2013, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo. Najm al-Dîn al-Ṭūfî’s (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures*, Leiden, Brill.

- GILLIOT Claude, 1990, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, Vrin.
- GRIL Denis, 2000, « Melchisédech en islam ou les raisons d'une absence », *Autour de Melchisédech. Mythe, réalités, symbole*, Association des Amis du Centre Médiéval Européen de Chartres, p. 61-68.
- , 2007, « Le saint et le maître ou la sainteté comme science de l'Homme, d'après le *Rûh al-quds* d'Ibn 'Arabi », Amri N. et Gril D. (dirs.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 55-106.
- GRUBER Christiane, 2010, *The Ilkhanid Book of Ascension: A Persian-Sunni Devotional Tale*, London, Tauris.
- , 2014, "Images", Fitzpatrick C., Walker A.H. (eds.), *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara, ABC-Clio, p. 286-294.
- HILLENBRAND Robert, 2014, "Muhammad as Warrior Prophet. Images from the *World History* of Rashid al-Din", Gruber C. and Shalem A., *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology*, Berlin, Walter de Gruyter, p. 65-75.
- HULTGREN Stephen, 2002, *Narrative elements in the double tradition. A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative*, Berlin, Walter de Gruyter.
- KAZIMIRSKI A. de Biberstein, 1860, *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris, Maisonneuve.
- KISTER Meir J., 1986, "The massacre of the Banū Qurayza. A re-examination of a tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, p. 61-96.
- LANE Edward William, 1863-93, *Arabic-English lexicon*, 8 vols., Londres, Williams and Norgate
- MADELUNG Wilferd, 1997, *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, University Press.
- MARSHAM Andrew, 2009, *Rituals of Islamic monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh University Press.
- MOURAD Suleiman A., 2004, "Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on Some Arabic *Apophthegmata Patrum*", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 6, 2, p. 81-98.
- MOTZKI Harald, 2010, *Analysing Muslim Tradition. Studies in Legal, Exegetical and Maghâzi Hadîth*, Leiden, Brill.
- NAGEL Tilman, 2008, *Mohammed. Leben und Legende*, München, Oldenbourg.
- PEDERSEN Johannes, 1993, « Minbar », *EI2*, VII, p. 73-76.
- DE PRÉMARE Alfred-Louis, 1990, « Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 58, 1, p. 101-135.
- , 2002, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil.
- AL-QĀDĪ WADĀD, 1988, "The term *khalīfa* in early exegetical literature", *Die Welt des Islams*, 28, p. 392-411.
- REYNOLDS Gabriel Said, 2004, *Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the 'Critique of Christian Origins'*, Leiden, Brill.
- , 2014, "Gabriel", *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Brill Online.
- RUBIN Uri, 1995, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the Early Muslims*, Princeton, The Darwin Press.

- SCHÄFER Peter, 2012, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton, University Press.
- SHOEMAKER Stephen J., 2012, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SIZGORICH Thomas, 2007, "Do Prophets Come with a Sword?" Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World", *American Historical Review*, 112, 4, p. 993-1015.
- SOURDEL Dominique, 1997, « Kađib », *EI2*, p. 377-378.
- STROUMSA Gedaliahu G., 1983, "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ: For Shlomo Pines", *The Harvard Theological Review*, 76, 3, p. 269-288.
- TANINDI Zeren, 1984, *Siyer-i Nebî: Islâm tasvir sanatında Hz. Muhammed'inhayatı*, s.l., HürriyetVakfı Yayınları.
- WANSBROUGH John, 2004, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York, Prometheus Books.
- WENSINCK Arent Jan, 1922, "The Refused Dignity", *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60<sup>th</sup> Birthday*, T. W. Arnold and R. A. Nicholson (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 491-499.
- WIDENGREN Geo, 1955, *Muhammad, The Apostle of God, and His Ascension (King and Saviour V)*, Uppsala-Wiesbaden, Lundequistska-Harrassowitz.

### « Roi ou serviteur » ? La tentation du Prophète, ou le choix d'un modèle

*Les deux typologies messianiques du « roi » et du « serviteur » sont également présentes dans le portrait traditionnel du Prophète Muhammad, mais leur relation réciproque est problématique. Le conflit potentiel entre ces deux typologies est illustré par un hadith selon lequel Muhammad eut un jour à choisir entre la condition de « prophète roi » ou celle de « prophète serviteur ». Comme le récit de la tentation de Jésus, ce hadith reflète un débat sur la nature et la fonction du fondateur qui a laissé ses traces dans les plus anciennes sources musulmanes. Cet article passe en revue quelques variantes de cette narration exemplaire afin de dégager la transformation de ses significations selon les sources et les contextes.*

*Mots-clés : choix d'un modèle, débat, roi ou serviteur, tentation, typologies messianiques.*

### “King or servant”? The Prophet's temptation or the choice of a model

*The two messianic typologies of “king” and “servant” play an important role in the traditional portrait of the Prophet Muhammad, but their mutual relationship is problematic. The potential conflict between these two typologies is epitomized by a hadith according to which Muhammad was once summoned to choose whether he wanted to be a “prophet king” or a “prophet servant”. Like the narrative of Jesus' temptation in the desert, this hadith mirrors a*

*debate on the nature and function of the community's founder that has left its traces in the earliest Islamic sources. This paper examines a few variants of this exemplary narrative in order to emphasize its shifting meanings in different contexts and kinds of sources.*

*Keywords: choice of a model, conflict, king or servant, temptation, messianic typologies.*

### **¿Rey o servidor? La tentación del Profeta, o la elección del modelo**

*Las dos tipologías mesiánicas del “rey” y del “servidor” están presentes por igual en el retrato tradicional del Profeta Mahoma, pero su relación recíproca es problemática. El conflicto potencial entre estas dos tipologías es ilustrado por un hadith según el cual Mahoma tuvo que elegir un día entre la condición de “profeta rey” o de “profeta servidor”. Como el relato de la tentación de Jesús, este hadith refleja un debate sobre la naturaleza y la función del fundador que ha dejado sus marcas en las fuentes musulmanas más antiguas. Este artículo reseña algunas variantes de esta narración ejemplar a fin de despejar la transformación de sus significaciones según las fuentes y los contextos.*

*Palabras clave: modelo, profeta-rey, profeta-servidor, tentación, tipologías mesiánicas.*