

Une solution au problème de la prédestination en islam: les essences prédisposées d'Ibn 'Arabî (*première partie*)

Geneviève Gobillot

Citer ce document / Cite this document :

Gobillot GenevièveGobillot Geneviève. Une solution au problème de la prédestination en islam: les essences prédisposées d'Ibn 'Arabî (*première partie*). In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 105, n°3, 2007. pp. 333-360;

doi : 10.2143/RPL.105.3.2022809

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2007_num_105_3_7724

Fichier pdf généré le 08/02/2023

Résumé

Les questions de la prédestination et du libre-arbitre ont préoccupé les théologiens de tous temps et dans tous les milieux religieux depuis l'antiquité. Elles ont néanmoins revêtu une dimension particulière lorsqu'elles se sont trouvées mises en rapport avec la politique, comme ce fut le cas dans le monde musulman. Dans une telle situation, à la suite des mu'tazilites, théologiens rationalistes très tôt éliminés, seuls quelques philosophes et un petit nombre de mystiques ont pris le parti de s'opposer à une interprétation fataliste du Coran, étrangère au sens obvie du texte, mais cependant imposée comme dogme intangible. On verra ici comment, dans la ligne des penseurs chrétiens Origène et Évagre le Pontique, al-Hakîm al-Tirmidhî (m. 930) a utilisé un certain nombre de concepts néoplatoniciens en vue de concilier la liberté humaine avec le caractère illimité de la Miséricorde divine.

Abstract

The questions of predestination and of free will have been a preoccupation of theologians in every age and in all religious environments since antiquity. However, they have taken on a particular dimension when they have been brought into contact with politics, as was the case in the Muslim world. In such a situation, following the Mu'tazilites, rationalist theologians who were eliminated very early on, only a few philosophers and a small number of mystics took the side of opposing a fatalistic interpretation of the Koran, which is foreign to the obvious meaning of the text, but was nonetheless imposed as an intangible dogma. It will be seen here how al-Hakîm al-Tirmidhi (d. 930), following in the line of the Christian thinkers Origen and Evagrius of Pontus, used a certain number of Neoplatonic concepts in order to reconcile human freedom with the unlimited character of the divine Mercy (transl. by J. Dudley).

Une solution au problème de la prédestination en islam: les essences prédisposées d'Ibn 'Arabî (première partie)

La question des essences prédisposées, ou immuables (*al-a'yân al-thâbita* ou *thubût*), se trouve, dans la pensée d'Ibn 'Arabî (m. 638/1240), étroitement liée à deux autres concepts: l'apocatastase et le sceau de la sainteté. Le Cheikh al-Akbar est, de ce fait, historiquement parlant, le premier théosophe musulman à s'être penché, trois cents ans après le maître khurâsânien al-Hâkim al-Tirmidhî (m. 318/930), sur les relations entre ces notions dans le cadre d'une doctrine initiatique dont elles constituent la clé de voûte.

Cet état de fait n'a rien de surprenant dans la mesure où, comme l'a constaté Éric Geoffroy, Ibn 'Arabî est celui de ses héritiers spirituels qui a conservé le plus fidèlement la pensée du Sage de Tirmidh (Geoffroy É., 1998, p. 106), les autres initiateurs de voies mystiques qui s'en sont inspirés lui ayant fait subir diverses adaptations et modifications plus ou moins profondes selon les cas (Gobillot G., 2005b, pp. 31-52). Pour cette raison, il est toujours préférable de présenter conjointement leurs deux enseignements, surtout pour les questions relatives aux fondements pré-éternels de la destinée humaine.

Un tel choix méthodologique permet, de surcroît, de se faire une idée plus précise des nuances qui les distinguent¹, comme dans le cas, entre autres, des prédispositions des essences. Il existe en effet une différence

¹ En effet, on a souvent tendance à confondre les deux systèmes et à assimiler celui de Tirmidhî, par déduction, à celui d'Ibn 'Arabî, mieux connu. Par exemple, bien que Tirmidhî ne parle que d'un seul sceau de la sainteté, alors qu'Ibn 'Arabî en désigne nommément deux (Jésus, sceau de la sainteté générale et lui-même, sceau de la sainteté muḥammadienne, auxquels il faut ajouter, selon Michel Chodkiewicz, le sceau des enfants. (Chodkiewicz M., 1986, pp. 157, 158, 170, 176) — Charles André Gilis, pour sa part, met en doute le fait que l'on doive distinguer ce sceau de celui de la sainteté générale, c'est-à-dire Jésus (Gilis Ch. A., 1997, tome I, p. 109) — Massignon, par exemple, a pensé que, pour Tirmidhî, Jésus et le *Khatm al-awliyâ'* n'étaient qu'un seul et même être (Massignon L., 1975, tome I, p. 248). Berndt Radtke estime, pour sa part, que Tirmidhî, comme l'a fait plus tard Ibn 'Arabî, se considérait comme étant lui-même le sceau, conception qui, en l'état actuel des connaissances, reste hypothétique (Radtke B., 1996, p. 35).

sensible, bien que très subtile, entre leurs appréhensions respectives de la question du libre arbitre des entités préexistantes, comme nous l'avons indiqué ailleurs (Gobillot G., 2002b, pp. 101-120). Le but du présent article est de rassembler davantage de précisions sur cet ensemble de points, en prenant appui sur une mise en perspective historique du développement des concepts, depuis les premiers mystiques de l'islam jusqu'à Ibn 'Arabî, à la lumière d'une analyse intertextuelle et comparatiste faisant appel aux traditions hellénistique, hermétiste, juive et chrétienne.

I. DU PREMIER PACTE CORANIQUE (*MÎTHÂQ*), AUX TRADITIONS PROPHÉTIQUES SUR LE *DHARR* (ENSEMBLE DES ENTITÉS HUMAINES PRÉEXISTANTES)

La thématique des essences préexistantes chez les mystiques prend sa source, selon leurs propres déclarations, dans les textes fondateurs: Coran et Sunna. Il est donc important de faire rapidement le point sur cette question avant d'aborder l'étude de leurs doctrines.

Les travaux les plus récents mettent en évidence le fait que, si le *hadîth* fait invariablement appel à la notion de préexistence des entités humaines pour expliquer le passage coranique qui rapporte que Dieu a posé aux descendants des fils d'Adam la question de Sa suzeraineté *A lastu bi-rabbikum?* «Ne suis-je pas votre Seigneur?» (7, 172), le Coran lui-même n'invite pas de manière obvie, ni nécessaire, à cette interprétation. C'est ce qu'avaient constaté les anciens Mu'tazilites, pour lesquels il était même inimaginable que le Livre ait pu véhiculer de tels concepts, apparentés à une tradition d'origine néoplatonicienne qui faisait à l'époque fortune dans les milieux chiites considérés comme «extrémistes». Pour cette dernière raison, ils allaient jusqu'à traiter ce type de glose de propos dangereux: «Si on leur dit qu'al-Nazzâm prétend que Dieu vous a créés le jour où il avait créé Adam et qu'il vous a mis dans le monde depuis mille ans et plus, ils se familiariseront, à cause de la vilénie de ce propos, avec le propos de ceux qui, parmi les chiites, ont soutenu la thèse du retour au monde» (Khayyât, al-, *Kitâb al-Intisâr*, p. 121). L'intérêt n'est pas ici de suivre ou non ces théologiens sur le terrain d'un jugement de valeur, mais de se pencher sur les directions exégétiques possibles du texte coranique. Une chose est certaine, c'est qu'il existe une différence notoire entre la formulation présentée dans le Coran sur la question et la signification que lui confère l'ensemble des *hadîth(s)*. En effet, le Livre désigne avec précision les «fils d'Adam» (*bânî Âdam*): «Lorsque ton

Seigneur prit, du dos des fils d'Adam, leur descendance et les fit témoigner envers eux-mêmes. Ils répondirent "Certes oui"», alors que la tradition prophétique mentionne seulement «Adam»: «Dieu frota de sa main le dos d'Adam et en tira toute sa descendance jusqu'au Jour du Jugement et les fit témoigner envers eux-mêmes. Ils répondirent "Certes oui"» (Gobillot G., 2000, ch. 6, p. 49).

En dépit des efforts d'Ibn Qutayba (m. 889) pour concilier les deux expressions au profit exclusif du sens correspondant au *hadîth*², la question soulevée par cette différence subsiste, et elle a d'ailleurs continué à interpeller les théologiens après lui³. En effet, si l'on examine la suite du passage coranique, on y trouve que ce Pacte a été conclu «afin que vous [les interlocuteurs de Muḥammad et les incroyants en général] ne disiez pas: "Nous étions ignorants de cela. Nos pères étaient autrefois polythéistes. Nous sommes leurs descendants. Nous feras-tu périr à cause des actions accomplies par des imposteurs?"». Or, aucun *hadîth* ne semble s'être penché sur cette suite du verset coranique qui permet pourtant d'envisager une explication faisant appel à une autre logique que celle de la préexistence. En revanche, le Coran introduit lui-même cette problématique au début de la sourate 7, précisément dans le passage constitué par les versets 26 à 28, qui occupe une position presque exactement symétrique à celle du verset 172, puisque la sourate comporte au total 206 versets⁴. Il s'adresse à plusieurs reprises aux fils d'Adam en tant que

² «Le *hadîth* affirme que Dieu tira la descendance du dos d'Adam, alors que le Coran dit qu'il la tira du dos des fils d'Adam. Réponse: il n'en est point comme ils l'imaginent. Les sens des deux textes concordent, grâce à Dieu et tous deux sont justes. En effet, le Coran fournit des développements que le *hadîth* passe sous silence, mais il peut aussi présenter des raccourcis que développe la Sunna. Il est clair que, lorsque Dieu passa la main sur le dos d'Adam, comme le dit le *hadîth*, il en fit sortir sa descendance, tels des fourmis, jusqu'au Jour du jugement. S'il conclut le pacte avec ceux-là et leur fit porter témoignage contre eux-mêmes, c'est donc du dos de tous les fils d'Adam sans exception qu'il tira une descendance et c'est eux tous qu'il fit témoigner» (Lecomte G., 1962, pp. 99-100).

³ Al-Sharîf al-Murtada (fin du IV^e siècle de l'Hégire), conclut que «Dieu s'adresse ici (pour le Pacte) à des être adultes et responsables, en pleine possession de leur intelligence, un groupe de descendants d'Adam qu'il a créés et à qui il a transmis son message en rendant leur compréhension parfaite [...] ou bien il faut entendre cela comme étant du domaine de l'allégorie et il n'y a alors ni témoignage ni reconnaissance, mais seulement le fait que Dieu a créé les hommes avec toutes les facultés leur permettant de Le connaître» (Murtada, al-Sharîf al-, *Amâlî*, Commentaire de 7, 172).

⁴ Il s'agit d'une des applications possibles de la rhétorique coranique, dite également rhétorique sémitique, issue des travaux de la critique biblique. Cette méthode part du principe que le texte est construit selon des séries de parallélismes et de chiasmes, qui, par leurs correspondances même, éclairent sur son sens. L'inventeur de l'analyse rhétorique pour le

première génération d'hommes à vivre sur la terre à la suite de la chute de leur Père et précise que Dieu donne à ces premiers descendants d'Adam et d'Ève des signes, afin qu'ils puissent échapper aux pièges du Démon. La nudité, en particulier, est l'un d'entre eux dans la mesure où elle rappelle l'état de l'humanité à ses débuts, comme de chaque homme à sa naissance. Le verset 28 introduit l'argument des Pères polythéistes: «Quand ceux-ci [les contemporains du Prophète, mais aussi les mécréants polythéistes en général, ce qui inclut souvent les Gens du Livre et, en particulier, les chrétiens] commettent un acte abominable [associer une autre divinité à Dieu], ils disent: — Nous avons trouvé que nos Pères en faisaient autant, Dieu nous l'a ordonné». La suite du passage montre à quel point cette argumentation est fallacieuse, puisque Dieu avait averti avec beaucoup de soin les premiers descendants d'Adam. Cette vérification, non seulement va tout à fait dans le sens des analyses mu'tazilites, mais permet, en plus, de constater que la logique même du texte coranique, qui s'exprime à travers sa structure rhétorique, conduit à l'idée que ceux avec qui le *mîthâq* (pacte universel, de tous les hommes) a été conclu étaient, non pas tous les hommes à naître en état de préexistence, mais, précisément, les premiers «pères», ancêtres communs à tous les hommes, descendance immédiate des «fils d'Adam»⁵, premières générations originellement monothéistes et dont la position religieuse interdit aux polythéistes de la Mekke et autres groupes assimilés, dans le Coran, de prendre pour excuse les choix de leurs parents et ancêtres des générations les plus récentes. Un autre passage coranique confirme cette signification. Il s'agit du verset (37, 125-126): «Délaisserez-vous le meilleur des créateurs? Dieu, votre Seigneur et le Seigneur de vos premiers ancêtres?»⁶ Cette acception semble d'autant plus vraisemblable qu'une telle conception des choses correspond à un thème apologétique bien connu de l'antiquité chrétienne tardive. En effet, l'affirmation selon laquelle le monothéisme a précédé le polythéisme dans le temps remonte à la patristique des premiers siècles. On la trouve exposée avec précision sous la plume de Lactance (m. 325): «Ils se trompent, ceux qui soutiennent que le culte

Coran est Michel Cuyppers dont les nombreux travaux permettent à présent de se trouver assuré du bien fondé de cette méthode. Voir à ce sujet, quelques-unes de ses publications: Cuyppers M., 2002, p. 57 et 1995, 1997, 1999, 2000, 2001, 2007). L'application que nous en avons faite ici est loin de refléter la précision de la méthode qu'il a élaborée. Le résultat obtenu n'en est pas moins tout à fait pertinent dans le cas présent.

⁵ «Prit du dos des fils d'Adam» peut en effet signifier: «Suscita une descendance aux fils d'Adam».

⁶ *Rabbukum wa-rabb abâ'ikum al-awwalîn.*

des dieux a existé dès le commencement du monde et que le paganisme est antérieur à la croyance en Dieu, qu'ils croient avoir inventé plus tard, parce qu'ils ignorent la source et l'origine de la vérité» (Lactance, *Institutions divines*, II, 12) et: «Il en [de la croyance aux dieux multiples représentés par les idoles] résulta une division de l'humanité, ainsi que toutes sortes de tromperies et de sacrilèges» (Lactance, *Institutions divines*, IV, I, 4-5). Lactance tenait, en conséquence, au sujet des idolâtres de l'empire romain, le discours suivant, dont l'argumentation est en tous points superposable à celle du Coran: «Si on leur demande la raison de cette croyance (aux faux dieux), ils ne peuvent en présenter aucune, mais ils ont recours à l'autorité des ancêtres, en disant que c'étaient des sages qu'ils avaient approuvés, qu'ils connaissaient ce qui est le meilleur; et eux, ils se dépouillent eux-mêmes de leurs propres idées et renoncent à l'usage de leur raison pour croire aux erreurs des autres» (Lactance, *Institutions divines*, V, XIX, 3). Enfin, le même auteur reliait directement cette théorie à celle de la «nature religieuse monothéiste originelle» de l'homme, dont la description correspond point par point à la *fiṭra* coranique, comme nous l'avons montré dans une récente publication (Gobillot G., 2005a). Il est donc tout à fait envisageable que la théologie coranique sur cette question précise s'avère être plus proche de cette forme d'argumentation patristique de l'antiquité tardive, dont elle présente une continuité sur maints autres points, comme l'a constaté Abdesselam Cheddādī⁷, que d'un concept de type néoplatonicien, comme celui qui a présidé à l'interprétation du pacte dans le corpus du *Ḥadīth*.

Un autre argument, tout aussi probant, confirme cette manière d'envisager le texte. Il s'agit d'une affirmation du Coran selon laquelle Dieu dit à Muḥammad de faire savoir à ses interlocuteurs qu'il n'était pas là pour témoigner d'événements ayant été décidés dans l'Assemblée sublime (*al-malâ' al-a'la*) des anges, Coran (38, 69): «Je [Muḥammad] ne détenais aucune science concernant l'assemblée sublime, lorsqu'ils discutaient». Toutes les exégèses rapportées par Ṭabarī en provenance des commentateurs les plus anciens s'accordent pour dire que l'assemblée sublime représente les chefs des anges qui discutent pour prendre en haut lieu des décisions concernant les affaires de ce bas monde, à savoir, placer ou non sur terre un calife (Adam). Selon Ṭabarī, cette précision est intentionnellement

⁷ «Si l'on admet que les débuts de l'islam faisaient partie intégrante de l'antiquité tardive, les différents aspects de la civilisation islamique des premiers siècles ne peuvent plus être décrits en termes d'influence ou d'emprunt, mais plutôt en termes de continuité, de discontinuité et d'innovation» (Cheddādī A., 2004, p. 15).

donnée pour prouver aux contradicteurs de la Révélation que ce que le Prophète sait des événements de ce jour-là, il n'a pu l'apprendre que de Dieu.

Or, cette déclaration selon laquelle Muḥammad n'était pas présent lors de ces événements de la préexistence a une seconde implication, qui va de manière évidente à l'encontre de toutes les spéculations relatives à la « lumière muḥammadienne » (*nûr muḥammadî*) que développèrent les soufis d'abord et, à leur suite, un nombre de plus en plus important de musulmans sunnites appartenant à divers milieux⁸. En effet, dans presque tous les systèmes de pensée faisant entrer en jeu la notion de préexistence des âmes, la lumière muḥammadienne joue un rôle important, Muḥammad étant présenté comme la première des entités préexistantes, une entité qui aurait elle-même préexisté à toutes les autres.

Or, les partisans de la préexistence des entités humaines ont tiré argument, en particulier, d'un autre pacte décrit dans le Coran, le « Pacte des prophètes » (3, 81): « Dieu dit, en recevant le Pacte des prophètes: — Je vous ai vraiment donné quelque chose d'un Livre et d'une sagesse. Voici que vient à vous un prophète, confirmant ce que vous possédiez déjà. Croyez en lui et aidez-le. Êtes-vous résolus et acceptez-vous mon alliance à cette condition? Ils répondirent: Nous y consentons. Il dit: — Soyez donc témoins et moi, me voici avec vous parmi les témoins ». En effet, dans tous les systèmes explicatifs élaborés autour de la préexistence des humains, ce pacte a été considéré comme une confirmation du bien fondé de la notion de *nûr muḥammadî*. Le raisonnement avancé

⁸ En témoigne par exemple l'ouvrage de Sa'îd Ibn 'Umar, intitulé *Kitâb nasab rasûl Allâh*, que Pierre le Vénérable fit traduire, en même temps que le Coran et quelques autres textes, car il était considéré comme particulièrement représentatif de la foi musulmane, du moins en Espagne au XII^e siècle. Il a été traduit sous le titre de *Liber Generationis Mahumeth*. Il occupe dans le manuscrit de la Bibliothèque de L'arsenal les feuillets 11 recto à 18 recto (*Corpus Toledanum*, Paris, Bibl. de l'Arsenal, 1162). Ce texte fait état d'une succession de prophètes dont l'aboutissement se situe dans la droite ligne de la logique coranique, puisqu'elle a pour couronnement la perfection de la prophétie de Muḥammad. Néanmoins, cette perfection constitue en même temps un dépassement de la prophétie elle-même. En effet, le concept de « lumière Muḥammadienne » est formulé selon les termes d'une conception gnostique de type néoplatonicien, qui présente le plein rayonnement de la lumière de la connaissance, c'est-à-dire la venue au jour de la lumière de Muḥammad véhiculée par tous les prophètes depuis le commencement, comme l'avènement du salut du monde. Selon cette vision des choses, Dieu, en les créant, a placé en Adam et Ève une lumière, qu'ils ont transmise à leurs descendants et qui a ainsi voyagé, de prophète en prophète, jusqu'à parvenir à 'Abd al-Muttalib, le grand-père du prophète et à 'Abdallâh, son père. C'est par cette lumière, pleinement manifestée dans le Coran, que se réalisera le salut de l'univers.

dans ce cas était que, si l'on considère que Dieu a présenté comme condition à leur envoi en mission que tous les prophètes se soient engagés, dans l'état de *dharr* (atomes préexistants, monade, entités préexistantes groupées devant Dieu) à annoncer la venue de Muḥammad, celui-ci ne pouvait que les avoir tous précédés dans cet état de préexistence. C'est en tout cas ainsi que l'a entendu, en particulier, le mystique Sahl Tustarī (m. 283/896). Pourtant, adopter l'idée que le Coran ait voulu donner ce type d'enseignement, rend particulièrement embarrassante l'explication des passages qui mettent en avant le fait que Muḥammad n'était pas présent au moment de la discussion des anges au sujet du statut accordé à Adam alors qu'il était encore une masse d'argile, c'est-à-dire, en clair, qu'il n'était pas présent dans la préexistence.

L'hypothèse qui revêt le plus de vraisemblance est alors que peut-être le pacte des prophètes du Coran, en tout cas celui qui est évoqué au verset 3, 81, ne renvoie pas plus à la préexistence des âmes que ne le fait le verset du *mīthâq*. Il pourrait effectivement avoir une autre signification, apparentée à une version orientale ancienne de la composition littéraire qui a donné naissance en Occident à l'*Ordo prophetarum* ou *Scène des prophètes du Christ*⁹. Ce «Mystère» représenté durant tout le Moyen Âge, semble avoir été inspiré d'un texte qui figure également dans le patrimoine de la pensée patristique de l'antiquité tardive, en l'occurrence, un sermon de Qodvultdeus (m. 454) dans lequel la «convocation des prophètes», sommés de témoigner de ce qui leur a été inspiré à propos de la venue du Christ-Dieu a une valeur simplement rhétorique et allégorique¹⁰ (Qodvultdeus, *Contra iudaeos paganos et arianos*, XII-XVI, pp. 242-249). Le Coran, comme dans de nombreux autres cas, pourrait s'être réapproprié cette thématique, tout d'abord en en donnant un raccourci allusif, puis en la «rectifiant» quant à son dénouement, à savoir: donner la preuve que le «sceau des prophètes» est bien Muḥammad et non Jésus ou Jean Baptiste¹¹. Il suffit, pour admettre la vraisemblance de ce raisonnement, de

⁹ Selon Marius Sepet, cette scène était liée au mystère de la nativité (Sepet M., 1901, p. 286). Voir aussi, du même auteur, Sepet M., 1878.

¹⁰ Quodvultdeus en appelle devant les juifs ennemis de Jésus au témoignage de tous les prophètes antérieurs. S'adressant à eux un par un, il leur fait répéter les annonces qu'ils ont faites à propos de Jésus: «Dis, saint Daniel, dis ce que tu as su à propos du Christ [...] Et toi Moïse, législateur et chef du peuple d'Israël, dis ce dont tu as témoigné à propos du Christ [...]» (Quodvultdeus, *Contra iudaeos paganos et arianos*, XII-XVI, p. 272).

¹¹ Jésus, comme l'affirmait Tertullien: «Christus est signaculum omnium prophetarum, adimplens omnia quaeretro erant de eo enuntiata», (Tertullien, *Adversus Iudaeos*, XI, 10, p. 1383), Jean Baptiste, comme l'affirmera plus tard Pierre le Vénérable, pour

prendre en considération l'une des remarques les plus orthodoxes qui soient, à savoir l'affirmation d'al-Ash'arî selon laquelle le premier public auquel s'adressait le Coran (les *salafiyya*) était censé le comprendre parfaitement car il savait avec précision à quels référents il faisait allusion (Ash'arî, al-, *Maqâlât al-islâmiyyîn*, t. 1, p. 298). Sachant que ces référents pouvaient être aussi bien des notions théologiques connues que des textes religieux fondateurs, on est amené à supposer que ce premier public était en mesure de réaliser le sens des «clins d'œil» du Coran visant telle ou telle assertion dogmatique, elle-même fondée sur l'allégorie, comme par exemple un Mystère du type de l'*Ordo prophetarum*. On comprend de cette façon mieux toute la portée de la remarque d'al-Ash'arî, qui avait probablement réalisé comment, en l'absence de ces référents, des générations d'exégètes ont pu tomber dans le piège du littéralisme.

En prenant en considération cette hypothèse, on est amené à constater que Coran et *hadîth* représentent, du moins à propos de cette thématique précise, deux inspirations de portée et de connotation très différentes, bien qu'elles se rejoignent tout à fait sur la démonstration qui en découle au plan dogmatique, à savoir, d'une part l'affirmation de la conception originelle monothéiste de l'homme, d'autre part celle de la clôture de la prophétie par Muḥammad. Néanmoins la teneur des arguments utilisés pour atteindre cette visée commune renvoie à deux univers de pensée très éloignés l'un de l'autre.

En effet, il a été largement reconnu que les *hadîth(s)* traitant cette question se rattachent tous à une tradition néoplatonicienne fondée sur la préexistence des entités humaines. Le «récit type» de cet ensemble est le suivant: «Lorsque Dieu a frappé le flanc droit d'Adam, toutes les âmes créées pour le Paradis en sont sorties blanches et pures et il a dit: – Ceux-ci sont pour le Paradis. Puis il a frappé son flanc gauche et toutes les âmes destinées à l'Enfer sont sorties noires» (Tabarî, *Tafsîr*, n. 15344). Cette tradition a donné lieu à des dizaines de variantes, différant souvent les unes des autres seulement par d'infimes détails. Nous renvoyons pour ce point à la recension que nous en avons donnée dans notre ouvrage *La conception originelle (fitra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans des quatre premiers siècles de l'Hégire* (Gobillot G., 2000).

répondre aux affirmations du Coran: «Na mille, ut sit loquar, universalis prophetiae modus ab ipsa pene primi hominis creatione exortus est, sed in Iohanne [...] consummatus est» (*Catalogue des manuscrits de l'arsenal*, n. 1162, II, 23). Cité par J.-P. Torell, 1975, pp. 257-282, p. 268, note 73.

Le point commun le plus frappant de tous ces *hadîth(s)* est qu'ils figurent dans les recueils de traditions prophétiques aux chapitres et rubriques consacrés à la question de la prédestination (*qaḍâ' wa-qadar*), situation qui montre que les traditionnistes attachaient une importance particulière à l'argument que ces récits pouvaient apporter à la croyance en une prédétermination de toute vie humaine. On peut se demander quelles ont été les raisons de ce choix et pourquoi, à partir d'une époque que l'on peut situer entre la fin du I^e et le milieu III^e siècle, les *Ahl al-Sunna* ont imposé ces traditions comme critère d'exégèse du texte coranique, alors que celui-ci ne semble pas vraiment prédisposé à admettre, du moins de manière exclusive, ce genre de commentaire. Est-ce que l'on doit y voir la célèbre «empreinte fataliste» de certains califes Omeyyades comme Hishâm (m. 125/743) qui, selon les témoins de son temps, firent tout ce qui était en leur pouvoir pour imposer la croyance en une prédestination censée justifier leur tyrannie en l'affirmant voulue par Dieu¹²? Doit-on y trouver une réponse des *Ahl al-Sunna* aux premiers Qadarites qui défendaient l'idée d'un libre-arbitre sans limite de l'homme risquant de laisser planer un doute sur la Toute Puissance divine?¹³ Ou bien pourrait-il s'agir tout simplement d'une manifestation du souci d'exhaustivité en matière de doctrines de l'islam originel en formation?¹⁴

Tenter de répondre ici à ces questions nous éloignerait du sujet qui nous intéresse. Il suffira de prendre note du fait que toutes ces traditions, sans exception, aboutissent à un résultat unique: la division de l'humanité en deux groupes: les damnés et les élus, les Gens de l'Enfer et les Gens du Paradis, les noirs et les blancs, ceux de la gauche et ceux de la Droite.

¹² En témoigne une anecdote relative au supplice d'un Qadarite (théologien défendant la thèse du libre arbitre et de la responsabilité humaine) ordonné par ce calife: «Hishâm demanda à Ghaylân auquel on venait de couper les bras et les jambes: "Qu'est-ce que ton Seigneur a fait de toi?" Le souverain faisait ainsi allusion à la théorie fataliste. Ghaylân lui répliqua froidement: — Que Dieu maudisse celui qui m'a traité de cette façon» (Ibn Qutayba, *Ma'ârif*, p. 268, cité in Bouamrane Ch., 1978, p. 23).

¹³ Al-Ash'arî, par exemple, accuse les mu'tazilites de contester le verset: «Dieu a pouvoir sur toutes choses» (Coran 2, 20). (Ash'arî, *Al-, Kitâb al-luma'*, p. 88, cité in Bouamrane Ch., 1978, p. 44).

¹⁴ Le thème de la pensée «totalisante» qui, de tout temps, a été reconnu comme une caractéristique de l'islam, est traité dans la quatrième partie de cet article, Ibn 'Arabî y ayant attaché une importance toute particulière. Il a, selon Hamadi Redissi, des fondements historiques tout à fait repérables: «L'exception culturelle de l'islam trouve son origine dans l'esprit médiéval, né quand il a fallu affronter les devanciers, c'est-à-dire renvoyer dos à dos l'hyper légalisme juif et la réduction chrétienne, marier la Grèce et la prophétie, composer avec le leg des conquies, les Gens du Livre (juifs, chrétiens et apparentés) rabaissés et d'autres ethnies digérées» (Redissi H., 2004, p. 20).

De plus, cette interprétation va de pair avec la conviction que cette division est vouée à durer éternellement, l'Enfer ou le Paradis étant appelés à rester à jamais les demeures respectives de ceux qui, de toute éternité, avaient été prédestinés à l'un ou à l'autre. Comme on le voit, tout dans ces traditions exclut l'hypothèse de l'apocatastase, adoptée pourtant de façon claire par Tirmidhî et Ibn 'Arabî.

Par ailleurs, à un autre niveau, l'ensemble de ce corpus semble témoigner d'une hésitation entre deux solutions: une prédétermination au premier degré, c'est-à-dire qui serait directement la conséquence d'un choix le Jour du Pacte, choix libre des hommes dont le résultat, différent selon chaque individu, aurait irrémédiablement conditionné sa vie en ce bas monde et dans l'au-delà, et une prédétermination au second degré, dans le sens où ce choix lui-même aurait été en quelque sorte imposé par Dieu en vertu d'une première prédestination. La première solution était assez difficile à défendre, le verset coranique se montrant sur ce point explicite: tous les êtres interrogés ont, sans exception, répondu «certes oui» (*balâ*). On se rabatit alors sur l'affirmation que la différence entre les réponses des entités humaines interrogées s'était marquée dans le «ton» de la réponse donnée, les uns s'étant exécutés «de bon cœur» (*taw'an*) et les autres de «mauvais gré» (*karhan*). Certains n'hésitèrent pas, même, à laisser entendre que les uns avaient répondu *balâ* (certes oui) alors que d'autres avaient déguisé leur vraie réponse, qui était en fait *bal-lâ* (certes non) (*'ilm al-qulûb*, p. 94). Cependant, la tendance qui l'emporta dans le *hadîth* fut que, même si la division entre les êtres s'était manifestée par des différences subtiles dans les réponses données, ce qui permettait de mettre en évidence une certaine forme d'acquisition de son acte par chacun au sens que lui a donné al-Ash'arî, elles n'étaient autres que les résultats d'une première prédestination, inscrite de toute éternité dans la science de Dieu.

Par ce souci de rejeter à l'avance toute restriction, réelle ou supposée, de la Toute Puissance divine, la tradition musulmane du *dharr* s'inscrivait dans la droite ligne du néoplatonisme oriental «diffus» qui avait permis sa transmission et qui, de manière plus tranchée encore que le stoïcisme, nie la liberté de l'homme¹⁵. Elle se coupait en revanche

¹⁵ Voir à ce sujet, Bouamrane Ch., 1978, pp. 53-54. Le stoïcisme a néanmoins tenté d'accorder au destin des attributs qui le rapprochent de la providence, mais il ne rétablit pas la liberté et pour toute vertu il laissa au sage la résignation et l'impassibilité que produit dans un cœur la conscience qu'il ne dispose pas de sa destinée.

d'autres traditions, pourtant répandues en terre d'islam, comme celle du Trismégiste, restée fidèle, à l'instar de la pensée de Plotin, à ses origines platoniciennes et pythagoriciennes anciennes¹⁶ selon lesquelles les entités humaines se sont, par elles-mêmes, divisées en deux ou plusieurs groupes à la suite d'un libre choix effectué dans la préexistence: il s'agit, en l'occurrence, du passage du Poïmandrès qui relate un dialogue entre Hermès et son fils Tât: «— Pourquoi donc, ô père, Dieu n'a-t-il pas distribué l'intelligence à tous? — Il a voulu, ô mon fils, l'établir au milieu des âmes comme un prix à conquérir. — Et où l'a-t-il établie? — Il en a rempli un grand cratère et l'a fait porter par un messager, lui ordonnant de crier ceci aux cœurs des hommes: “Baptisez-vous, si vous le pouvez, dans ce cratère, vous qui croyez que vous retournerez à celui qui l'a envoyé, vous qui savez pourquoi vous êtes nés. Et ceux qui répondirent à cet appel et furent baptisés dans l'intelligence, ceux-là possédèrent la gnose et devinrent les initiés de l'intelligence, les hommes parfaits. Ceux qui ne le comprirent pas possèdent la raison, mais non l'intelligence, et ignorent par quoi et par qui ils ont été formés”» (*Hermès Trismégiste*, p. 30).

L'option de nombreux mystiques musulmans, même peu attirés par la gnose, entre la lecture rationnelle du Coran des premiers théologiens mu'tazilites et celle des Ahl al-Sunna qui s'appuyait sur ces traditions prophétiques d'origine néoplatonicienne, se trouva être, du moins pour cette question fondamentale, très nettement tranchée en faveur de la seconde¹⁷. L'une des raisons essentielles en fut probablement leur souci de fidélité à la doctrine sunnite qui, dès les premiers siècles, adopta et imposa, pour un ensemble de causes dont les plus importantes viennent

¹⁶ Voir par exemple: Platon, *Les Lois*, Livre X, XII: «Le Roi de l'univers, connaissant le bien et le mal de chaque chose, a ordonné dans la distribution de chaque partie l'arrangement le plus simple et le meilleur, afin que, dans l'univers, le bien fut premier et le mal subordonné; mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous: car chaque homme est à l'ordinaire tel qu'il lui plaît d'être suivant les inclinations auxquelles il se porte et le caractère de son âme, chacun recevant de Dieu la place qu'il a choisie et méritée selon qu'il aura vécu dans le vice ou qu'au contraire, par une volonté ferme et par une conduite soutenue, il se sera attaché au bien et à la divine vertu jusqu'à devenir en quelque sorte divin comme elle».

¹⁷ Néanmoins, un mystique comme al-Muḥāsibī (m. 243/848), chef de file des soufis orthodoxes, qui s'est violemment opposé aux mu'tazilites et que l'on peut, selon Bouamrane, considérer comme le théoricien mystique du *jabr* (contrainte divine), n'a jamais fait aucune allusion à la préexistence ni aux traditions du *dharr*. Il démontre la prédestination simplement par le Coran, disant qu'il suffit de s'en tenir à la parole de Dieu: «Nous avons créé chaque chose par détermination» (54, 49). Pour al-Muḥāsibī, le fidèle sait qu'il arrivera inexorablement ce que Dieu a décidé de toute éternité pour l'homme. (*Makāsib*, p. 214).

d'être énumérées, une conception de plus en plus stricte de la prédestination¹⁸. L'autre est sans doute le fait que ces traditions constituent un support extrêmement propice à l'expérience mystique, en permettant de se représenter une situation dans laquelle les hommes se sont trouvés face à face avec Dieu, tout proches de Lui, dans la paume de sa main. Ressentir, ne serait-ce que par la faculté imaginative, une seule fois dans sa vie, cet état privilégié, fut pour la plupart d'entre eux le but véritable du *dhikr*, la remémoration, mention du nom de Dieu qui renvoie, à l'origine des origines, à la proclamation de la Suzeraineté divine du premier Pacte, selon la conception du *dharr*. Henry Corbin a très justement décrit ce récit comme: «le fait dominant de la *métahistoire* pour la conscience islamique». Il ajoute que «c'est sur ce prologue dans le ciel qu'est fixée la vision de la spiritualité islamique» (Corbin H., 1971, tome 1, pp. 45-46). En conséquence de tout ce qui précède, la plupart d'entre eux concentrèrent leurs méditations sur la teneur insaisissable de leur réponse à l'interrogation divine ce jour-là, vivant dans la crainte que leur destinée n'ait été scellée à leur insu dans le groupe des Gens de l'Enfer, ce souci s'imposant comme l'interrogation centrale de leur vie spirituelle.

II. LES SYSTÈMES D'ORIGÈNE ET D'ÉVAGRE: PRÉEXISTENCE DES ENTITÉS RAISONNABLES ET APOCATASTASE

La plupart des mystiques admirent, semble-t-il, tout naturellement, l'idée que la balance de la prédestination divine ait pu trancher, de toute éternité, en leur défaveur, plusieurs d'entre eux allant même jusqu'à déclarer qu'ils s'estimeraient privilégiés si leur destinée, les condamnant à être damnés, leur permettait de goûter la proximité de Dieu à travers son châtement même, comme l'illustre ce vers: «Si c'est l'Enfer qui nous offre l'union (*wasl*) avec Toi, nous avons honte de tous les habitants du Paradis» (Isfarâynî, *Le révélateur des mystères*, p. 143). Tous ceux qui, parmi eux, manifestaient même la plus légère tendance gnostique, trouvèrent ainsi toute satisfaction à leurs aspirations spirituelles dans la version prédestinationniste sans appel des récits prophétiques du *dharr*.

¹⁸ Shahrastâni a énuméré, comme étant les fondements de la croyance musulmane: «La foi c'est croire en Dieu et en ses anges, en ses livres, en ses envoyés, ainsi qu'au Jour du dernier Jugement, c'est aussi croire en la prédestination divine, pour le bien comme pour le mal» «Les musulmans» (Shahrastâni, *al-*, *Les dissidences de l'islam*, p. 126).

Pourtant, peu à peu, quelques-uns poussèrent plus avant leurs recherches et leurs spéculations sur les modalités de la préexistence. En effet, l'élaboration de doctrines relatives à la sainteté les entraînaient à puiser à d'autres sources que plusieurs éléments permettent de reconnaître comme une conception néoplatonicienne transmise par le filtre d'une pensée chrétienne: l'origénisme et son héritière, la doctrine d'Évagre le Pontique.

Origène (m. 254) avait élaboré, selon ses propres dires, une hypothèse¹⁹ — qu'en aucune manière, disait-il, il ne souhaitait imposer comme une doctrine — visant à rendre plus supportable aux chrétiens cultivés, en particulier ceux d'Alexandrie, qui avaient reçu une formation philosophique, les notions d'inégalité spirituelle entre les êtres, ainsi que celles de faute originelle et de rédemption. Il leur proposa donc, en s'appuyant sur une conception philosophique grecque de la préexistence des âmes, de se figurer les événements de la création de la manière suivante: «Dans une contemplation originelle, la monade (ensemble des entités préexistantes) ne formait qu'un en Christ à l'intérieur duquel les âmes (ou êtres raisonnables, *noï*), subtiles et incorporelles, avaient été créées et se trouvaient toutes plongées dans la béatitude première»²⁰.

Dieu leur laissa alors dans cet état de préexistence — c'est-à-dire d'avant la formation des corps — le libre choix de continuer à rester dans cette contemplation ou de se tourner dans une autre direction.

Les âmes, abusant de cette liberté, se détournèrent toutes plus ou moins de Dieu et, en chutant²¹, se répartirent en trois groupes principaux:

¹⁹ Origène a composé ce livre pour «ceux qui cherchent dans notre foi une raison de croire. Il pense aux chrétiens instruits qui possèdent une culture philosophique, ont des exigences intellectuelles, désirent approfondir l'Écriture en se servant d'une méthode de démonstration et de preuve dans laquelle intervient le raisonnement». Voir Crouzel H. et Simonetti M., 1978, I, pp. 46-47. Il a été condamné par certains représentants de l'Église, de manière posthume, en raison surtout de la manière dont des disciples l'ont repris à leur compte, souvent déformé ou figé dans un carcan doctrinal assez éloigné du modèle originel.

²⁰ «Tout a été fait et créé dans le Christ et par le moyen du Christ, que ce soit le visible qui est le corporel, que ce soit l'invisible, c'est-à-dire, à mon avis, les puissances incorporelles et substantielles» (Origène, *T.P.*, I, p. 209). On trouve néanmoins, chez Origène, la présence d'une création coéternelle à Dieu. Il s'agit du monde intelligible des idées, créé par le Père de toute éternité dans la génération éternelle du fils qui le contient. Il convient de concevoir ce processus dans le cadre du rayonnement de la Lumière éternelle. La Sagesse de Dieu, identique au fils unique de Dieu n'est autre que le rayonnement de sa lumière en tant qu'elle est éternelle. La sagesse est en même temps éternelle et rayonnement de l'éternité divine. C'est ainsi que le Fils dérive du Père, d'une manière qui n'est pas temporelle, sans aucun commencement, si ce n'est Dieu lui-même (Origène, *T.P.*, I, p. 139).

²¹ «S'ils négligent cette participation et ne s'en occupent pas, alors, par la faute de leur propre paresse, l'un plus tôt, l'autre plus tard, un troisième plus profondément, chacun devient pour lui-même cause de sa chute et de sa déchéance» (Origène, *T.P.*, I, p. 199).

les anges, qui étaient restés plus près de Dieu, les hommes qui avaient chuté sur la terre et les démons, qui étaient descendus dans les profondeurs ténébreuses²². Dans cette perspective, le genre humain n'est autre qu'une réunion d'esprits déchus de la grandeur angélique et engagés par leur faute, ainsi que le pensera également Plotin, dans des corps grossiers.

En conséquence, ce bas monde n'est pas autre chose que le lieu de purification des esprits tombés du ciel, lesquels se réincarnent sans cesse dans des corps de chair. La remontée des âmes s'effectue selon des étapes successives, impliquant un certain nombre de réincarnations et de passages d'une catégorie à une autre, à savoir, d'après Origène, les trois classes : anges, hommes, démons²³, jusqu'à ce que s'effectue le retour absolu à l'état premier dans une apocatastase universelle²⁴. Ceci implique, comme chez Pythagore, l'absence totale de tout ce qui pourrait ressembler à l'Enfer, à la fin du cycle des métempsycoses.

Origène se pose dans la foulée la question du devenir des âmes après qu'aura été réalisée cette apocatastase. Il propose pour cela trois hypothèses relatives à la fois à la modalité d'être des âmes et à leur lieu de résidence, se limitant à indiquer de manière allusive celle qui a sa préférence. La première est qu'à la fin des temps, tous les êtres raisonnables deviendront incorporels. La question d'un lieu de résidence ne se posera

²² Cette tripartition apparaît, curieusement, chez Shahrastâni qui la conçoit de la manière suivante : « Lorsque les âmes deviennent achevées, elles s'associent avec les êtres humains, de même, lorsque l'intellect devient achevé, il devient le compagnon des anges. Chaque âme qui n'est pas formée par les anges est démoniaque, chaque intellect qui n'est pas formé par les prophètes est diabolique » (Steigerwald D., 1997, p. 175). Steigerwald rappelle que Nasîr-i-Khusraw, dans le *Jâmi'* décrit l'homme comme « un état intermédiaire, ange ou démon en puissance » (*Ibid.*, p. 195, note 166).

²³ « Les êtres célestes, terrestres et infernaux ; ces trois catégories désignent tout l'univers, c'est-à-dire ceux qui, à partir d'un commencement unique, se comportant de façon variée, chacun de son propre mouvement, ont été répartis en divers ordres selon leur mérite » (Origène, *T.P.*, I, p. 199). « Ainsi, comme les uns dans les premiers temps et d'autres dans les seconds, certains même dans les derniers, passant par des supplices plus grands et plus lourds, et même durables et supportés, pour ainsi dire, durant de nombreux siècles, sont réformés par des corrections plus pénibles et rétablis, étant instruits d'abord par les anges, puis même par les puissances des degrés supérieurs pour être ainsi portés d'étape en étape aux réalités les plus hautes et parvenir à celles qui sont invisibles et éternelles, ayant exercé de cette façon une à une les fonctions des puissances célestes comme dans une sorte d'instruction » (Origène, *T.P.*, I, p. 205).

²⁴ « La fin est toujours semblable au commencement. C'est pourquoi, de même que la fin de toutes choses est l'unité, de même, il faut comprendre que le commencement de tout est l'unité [...] Nous pensons que la bonté de Dieu rassemblera par son Christ toute la création dans une fin unique, après avoir réduit et soumis même les ennemis » (Origène, *T.P.*, I, p. 197).

alors plus. La deuxième est qu'ils accéderont à l'immortalité, en conservant toutefois des corps subtils, et pourront résider à l'intérieur de ce qui constitue l'univers actuellement visible, la troisième est qu'avec ces corps subtils ils se rendront dans une «troisième dimension» située au-delà de la sphère des étoiles fixes. Ceci est l'hypothèse qui sera envisagée par le philosophe arabo-musulman al-Kindî (première moitié du III^e/IX^e siècle) (Voir à ce sujet: Gobillot G., 2002a, pp. 54-89).

Origène laisse entendre qu'il penche en réalité pour la deuxième solution et ce, pour deux raisons. La première est que, selon lui, il est plus convenable de réserver l'attribut d'incorporéité à Dieu seul²⁵. La seconde est qu'il trouve raisonnable d'admettre que Dieu, dans sa grande bonté, donnera à nouveau le choix à ces êtres et qu'un autre cycle de création se produira. Il est alors plus logique de penser que ce sont les corps subtils qui servent de résidence céleste aux âmes qui, à nouveau, s'alourdiront, en fonction du libre choix des êtres raisonnables, afin de donner lieu à une nouvelle création²⁶.

La conséquence d'un tel choix est l'adoption de l'hypothèse selon laquelle les âmes ne peuvent subsister sans le support d'une substance corporelle. Mais il convient, afin qu'elles puissent échapper à la mort, que cette substance corporelle, en suivant leur évolution spirituelle, devienne de plus en plus subtile, de manière à atteindre l'incorruptibilité. Plus précisément, les corps deviendront, après la mort pour les uns, tout comme à la fin des temps pour les autres²⁷, éthérés, c'est-à-dire, composés d'éther, la substance céleste incorruptible par excellence²⁸. C'est à une telle vision que s'applique, selon Origène, la célèbre interrogation rhétorique de Saint Paul (*Corinthiens*, I, 15, 55): «Mort où est ta victoire?»²⁹.

²⁵ «Il est impossible de soutenir qu'une nature autre que celle du Père, du Fils et du Saint Esprit pourrait vivre sans corps» (Origène, *T.P.*, I, p. 247).

²⁶ À ce sujet, Origène profite de l'occasion pour critiquer les théories du retour cyclique identique que l'on trouve chez les physiciens et affirmer que le sacrifice du Christ n'a lieu que dans notre cycle de création qui est unique, de ce fait, par cet événement sans précédent et sans égal pour la suite des siècles. (Origène, *T.P.*, I, pp. 259-260).

²⁷ Seule, selon ce que dit Paul, «la forme extérieure de ce monde passera [...] Si les cioux seront changés, ce qui est changé, assurément, ne périt pas; et si la forme extérieure de ce monde passe, il n'y a pas là une destruction complète, ni une perte de substance matérielle, mais une certaine mutation de qualité et transformation de forme extérieure» (Origène, *T.P.*, I, p. 205).

²⁸ «Un autre dira peut-être que dans cette fin la nature matérielle, c'est-à-dire corporelle, sera si limpide et si purifiée que l'on peut la comprendre à la manière de l'éther» (Origène, *T.P.*, I, p. 207).

²⁹ «La nature matérielle s'amenuisant progressivement, la mort sera absorbée et finalement détruite et son aiguillon sera complètement émoussé par la grâce divine dont

Pour comprendre en profondeur toute la portée de cette affirmation, il faut préciser qu'Origène écrivait dans le contexte du plein essor de la plus ancienne tradition des premiers Pères de l'Église, selon laquelle il n'existait ni Paradis ni Enfer pour la simple raison que le salut consistait non pas en l'accession à un séjour éternel de bonheur et de plaisir divers comme on le trouvera chez certains Pères syriaques et, plus tard, dans la dogmatique islamique majoritaire³⁰, mais en une vie éternelle dans la plus grande proximité divine, auprès de Dieu, après que le fidèle ait eu réalisé sa seconde naissance, celle de l'esprit, qui, en le faisant renaître en Dieu et à Dieu, conférait à sa nature spirituelle les caractères de l'immortalité. Celui qui ne réalisait pas cette naissance était condamné à la seconde mort, mort de l'esprit, mort définitive, disparition absolue de son être et non pas Enfer de souffrances éternelles³¹. En considérant les choses sous cet angle, on comprend mieux quel bouleversement cette hypothèse d'Origène avait pu produire dans les sphères théologiques chrétiennes de l'époque; une double révolution en fait: d'une part l'idée, que tout le monde savait être néo-platonisante à l'époque, de la préexistence des esprits, alors que le dogme chrétien enseignait la création simultanée des corps et des âmes; d'autre part la conception d'une immortalité acquise pour tous, idée qui, à en croire l'enthousiasme de sa dernière déclaration,

l'âme est devenue capable, méritant d'obtenir l'incorruption et l'immortalité et tous diront avec raison: — Où est, mort, ta victoire, où est mort, ton aiguillon? (Paul, 1 Co., 15, 55)» (Origène, *T.P.*, I, p. 257).

³⁰ Tirmidhî est l'un des premiers penseurs à avoir développé la notion de «proximité divine» en islam, la véritable vocation de l'homme, selon lui, étant de viser, au-delà des Jardins dans lesquels l'attend un bonheur qui garde un certain parfum des choses d'ici bas, un accès aux Demeures de la Proximité: «Ne vois-tu pas que Dieu, lorsqu'il a mentionné le Paradis: — Vous y trouverez tout ce à quoi vos âmes aspirent (*Coran*, 41, 31), a dit: vos âmes. Il n'a pas mentionné: vos cœurs». Ces demeures de la Proximité, dont on ne trouve trace ni dans le *Coran*, ni dans la tradition prophétique, constituent, dans son système doctrinal, la résidence de ceux pour lesquels seul a compté l'amour. Leurs degrés sont sans commune mesure avec ceux du Paradis et il en est de même pour la joie que l'on y trouve, car en eux se réalise une rencontre avec Dieu, à l'exclusion de toute autre réalité: «Quel cœur a été doté de la proximité du Glorieux, du Majestueux, du Généreux, recevant successivement tous les dons provenant de sa bonté, sans qu'il se préoccupe uniquement de Lui» (Tirmidhî, al-Hakîm al-, *Mas'ala fi-wasf al-munfaridîn*, in: *Al-Durr al-maknûn fi as'ila mâ kâna wa-mâ yakûn*, ff. 111).

³¹ L'anthropologue Michel Fromaget est actuellement le plus grand spécialiste de cette question. Il a exposé les détails de cette doctrine dans plusieurs ouvrages, entre autres: il y met en évidence le fait que cette conception de l'au-delà va nécessairement de pair avec l'ancienne anthropologie chrétienne tripartite «corps, âme, esprit» qui a disparu totalement vers le IV^e siècle pour laisser place à la seule division: corps/âme qui prive l'homme de cette possibilité de «renaître à l'esprit» (Fromaget M., 1991, 1992, 1996).

semble avoir été pour lui l'objet d'une certaine conviction, et qui annihilait la portée de la «seconde naissance» par l'esprit, ainsi que, d'une certaine manière, celle de la doctrine d'une Rédemption réservée à ceux qui seront nés une seconde fois, dans et par le Christ.

L'hypothèse d'Origène a vraisemblablement été diffusée dans le monde musulman de deux manières: une transmission directe de ses textes par l'intermédiaire de milieux de chrétiens cultivés convertis, une autre, par l'intermédiaire des doctrines de son disciple posthume, Évagre le Pontique (m. 400).

Il convient, semble-t-il, de parler, pour Évagre, de «doctrine» là où, pour Origène, il fallait se contenter de présenter une «pensée». On ne détaillera pas ici la totalité des concepts que les spécialistes ont nommés «les systématisations d'Évagre», expression qui désigne l'ensemble des différences qui existent entre son système et celui d'Origène. Il suffira, dans le cas présent, de signaler une seule disparité fondamentale que l'on retrouvera en comparant entre eux des systèmes élaborés par des gnostiques et des mystiques musulmans. Il s'agit du fait que, pour Évagre, le Christ ne préexistait pas à la hénade primitive formée par l'ensemble des intellects purs, créés égaux entre eux, mais était lui-même un intellect, pareil et égal à tous ceux qui constituaient cette hénade primitive. C'est, comme le précise Antoine Guillaumont, son choix dans la préexistence qui a fait de lui un être à part: «Seul de tous les êtres raisonnables, il n'a pas connu le "mouvement" (c'est-à-dire la chute) et il est resté uni à la science universelle» (Guillaumont A., 1962, p. 145³²). Il est donc le seul à avoir en lui le Verbe et c'est en tant qu'il est uni au Verbe qu'il est Dieu. Son rôle est donc unique dans le salut des intellects déchus. C'est par lui qu'est faite la «seconde création», celle des corps et des mondes, dans laquelle il a mis sa sagesse «pleine de variété», objet de la contemplation naturelle seconde; c'est lui qui a présidé au premier jugement et qui préside à tous les jugements à venir, donnant à chacun, à chaque nouveau changement, le corps et le monde qui lui conviennent. Lui-même a volontairement pris un corps semblable à celui des *logikoi* déchus pour aider à leur salut et leur révéler les moyens de redevenir dignes de la science essentielle.

³² Antoine Guillaumont avait vivement souhaité que des travaux soient poursuivis sur les relations entre la doctrine d'Évagre et la pensée de certains mystiques musulmans: «Certes, l'influence de Plotin a eu les moyens de s'exercer directement sur la tradition islamique, mais n'a-t-elle pas pu agir, aussi, directement par l'intermédiaire de l'œuvre d'Évagre, dans ses versions syriaques, ou celle des auteurs mystiques syriaques qui, comme Isaac de Ninive, ont eux-mêmes subi son influence» (Guillaumont A., 1996, p. 150).

Il y a aussi, dans l'œuvre du salut, une aide mutuelle des êtres raisonnables, les moins déchus, les anges, aidant ceux qui le sont davantage (Guillaumont A., 1996, p. 150).

Ainsi, pour Évagre, la création première, celle des esprits préexistants, se fait uniquement à partir de la lumière du Père alors que, pour Origène, elle se faisait à partir de la lumière du Père et de celle du Fils. Chez Évagre, le Fils ne participe qu'à la création seconde. À la fin des temps, les êtres raisonnables deviendront les «cohéritiers du Christ» et retrouveront leur égalité avec lui dans la participation à la science essentielle. Ce sera la réintégration de tous dans le Christ, l'Intellect resté uni à l'Unité et l'union de tous, à égalité avec lui, à la science essentielle de l'Unité.

Cependant, chez Évagre comme chez Origène, la contemplation des *noï* ou *logikoï* ne peut avoir lieu directement, mais doit passer par l'intermédiaire du Christ, qui est le seul être assez pur pour avoir une relation directe à Dieu.

La différence fondamentale avec le système d'Origène porte donc sur la question de la nature de la «Première intelligence, origine des êtres raisonnables». Pour Origène, il ne peut s'agir que du Christ en qui et par qui ils sont créés; pour Évagre, cette première intelligence est la hénade elle-même, de laquelle les êtres raisonnables se sont détachés et dispersés.

Rejetés par l'Église, ces deux systèmes ne connaîtront pas de postérité significative dans la pensée chrétienne. En revanche la gnose et la mystique musulmanes s'en feront les héritières, les gardant vivants jusqu'à nos jours à travers un certain nombre d'adaptations et de reformulations qui laissent néanmoins percevoir en filigrane ces premières sources.

III. LES SYSTÈMES DES MYSTIQUES MUSULMANS DES PREMIERS SIÈCLES: UNE SÉRIE DE CHOIX DE NATURE BINAIRE

Les systèmes de plusieurs grands mystiques musulmans, de même que les traditions chiites attribuées aux premiers imâms reflètent des éléments qui correspondent, selon les cas envisagés, à l'une ou à l'autre des deux visions chrétiennes de la préexistence qui viennent d'être exposées (Origène et Évagre). On tentera dans ce chapitre de remonter autant que possible aux origines des grands concepts fondamentaux de chaque élaboration doctrinale, tout en prenant note des particularités spécifiques à chacun.

a) *Le système de Tirmidhî*

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî a élaboré une théorie de la sainteté dans laquelle il est tout à fait possible de repérer un «habillage» qui évoque sans ambiguïté le système d'Évagre.

En effet, on trouve chez lui, les thèmes fondamentaux communs à Origène et à Évagre, de la situation originelle de béatitude des entités dans la préexistence, de leur chute, de leur remontée et, enfin, de la capacité de certaines à avoir une connaissance de leur état antérieur. Pourtant son système se rapproche davantage de celui du Pontique par deux thèmes essentiels. Le premier est celui des étapes successives de la préexistence, qu'il appelle les «Jours». Le tout premier est le Jour du Tout commencement (*yawm al-bad'*) au cours duquel toutes les entités se trouvent dans un état de contemplation première³³, là elles sont plongées dans un état de joie profonde, nommée la «joie du Tout Commencement» (*farah al-bad'i*)³⁴. Vient ensuite le «Jour des Décrets» (*yawm al-maqâdîr*), dont la première partie est appelée également «Jour de l'attention portée» ou «attention des cœurs» (*yawm al-bâl*). Dieu, après avoir placé face à Lui les êtres, qui ne sont autres que les cœurs, sous une forme de lumière et semblables à des «étoiles brillantes» (*nujûm dhirârî*)³⁵, c'est-à-dire revêtus de la lumière de la connaissance, leur demande de Le contempler en leur laissant le libre choix de s'abandonner ou non à cette injonction, comme chez Origène, Évagre ou Plotin. En effet, pour Tirmidhî, les entités préexistantes ont été manifestées la première fois en leur état de cœurs, les esprits leur ayant été adjoints par la suite. Cette affirmation va chez lui de pair avec celle de l'absolue primauté de l'amour, seul fondement ontologique de la liberté humaine³⁶. Ces étoiles sont, selon Tirmidhî,

³³ Il évoque, à la manière platonicienne, la présence des entités préexistantes dans la science de Dieu, alors qu'elles n'étaient ni existenciées, ni individualisées et que leur seule activité était la proclamation de l'Unité divine, de par leur unité en Dieu. Dans cette science prééternelle de Dieu, les âmes bénéficient de la connaissance par la vision. Elles sont en fait dans la contemplation première qui n'est autre que leur essence même. Voir à ce sujet Gobillot G., 1996, pp. 80-81.

³⁴ «Semblables à des chevaliers spirituels, ils sortent leurs épées dorées par l'amour et polies par la fidélité et proclament leur foi, devenant par là même uniques au sein de la création» (Gobillot G., 1996, pp. 80-81 et pp. 246-247).

³⁵ Ce terme d'étoile évoque avec précision une représentation cosmologique ayant toutes les chances d'avoir été transmise par des filtres origéniens et évagriens.

³⁶ Voir à ce sujet Gobillot G., 1991, pp. 25-44: «Le cœur est, pour Tirmidhî, le lieu d'émergence de la spontanéité de tous les actes, dans la mesure où ils sont dirigés vers "l'autre" dans l'oubli total de "soi". À l'origine, toutes les entités humaines jouissent, dans

investies de la lumière de la connaissance, qui n'est autre que la lumière du regard de Dieu qui les a pénétrées alors qu'elles étaient placées devant Lui. On retrouve là une vision qui évoque l'effusion éternelle de la lumière divine décrite par Origène. Seulement, chez celui-ci, cette effusion produit, en quelque sorte, éternellement, la Sagesse, qui est le Christ. Pour Tirmidhî, elle produit cette lumière de la connaissance — état exalté de la nature originelle (*fiṭra*) — laquelle ne «constitue» pas à elle seule, de manière nécessaire, les créatures dans leur état de spiritualité accompli, mais s'offre seulement à elles comme un don susceptible de revêtir les esprits qui le prennent en considération et le font fructifier, leur conférant la possibilité de connaître Dieu selon ce qu'il leur donne à contempler par le cœur.

Il n'y a donc chez Tirmidhî ni émanation au sens strict du terme, ni médiation, ni surtout médiateur entre les cœurs et Dieu pour cette première contemplation, tous étant égaux dans l'état premier, comme pour Évagre.

Chaque être donne une réponse différente, fixant l'attention de son cœur sur le créateur d'une manière plus ou moins intense et plus ou moins exclusive. C'est alors qu'a lieu une sorte de premier jugement de Dieu sur les créatures³⁷. L'attention s'étant manifestée par un regard, Dieu répond immédiatement au regard de sa créature: «Par un simple regard lancé à sa créature, Dieu l'a rapprochée ou éloignée, rendue heureuse ou malheureuse, et a réparti ses dons» (Gobillot G., 1996, p. 83). Les êtres ont ainsi fixé, chacun, son devenir propre. Les uns ont utilisé la *fiṭra* (aptitude naturelle au monothéisme) avec le cœur et ils en ont fait jaillir, en l'exaltant, son essence, qui est la lumière de la connaissance, les autres

l'état de contemplation, de cette totale liberté d'aimer. Dieu y ajoute ensuite la possibilité de conserver ou non cette liberté. C'est lors de la mise en place de ce choix qui aura ses prolongements dans la vie de ce monde, que la "vie de l'esprit" est ajoutée à la "vie du cœur". Néanmoins, la première reste toujours supérieure. En effet, chez Tirmidhî il existe deux sortes de vies, chacune d'entre elles tirant son origine d'une source différente: la vie du cœur et la vie de l'esprit: «La vie la plus importante est la vie du vivant qui ne meurt pas. Or, celui dont le cœur est vivant en Dieu est heureux. Il existe des degrés dans la vie selon lesquels se répartissent les serviteurs de Dieu. L'incroyant, (*kâfir*), son cœur est mort et son corps vit seulement grâce à la vie de l'esprit qui est en lui, ainsi qu'à la vie de l'âme qui ordonne le mal. Quant au croyant, son cœur est vivant tout comme son corps et la vie de son cœur vient de Dieu, alors que la vie de son corps vient de l'esprit et de l'âme» (Tirmidhî, al-Hakîm al-, *Nawâdir al-uṣûl*, p. 405).

³⁷ Il convient de rapprocher ce passage de la notion de «premier jugement» chez Évagre le Pontique: «Le jugement de Dieu est la genèse du monde auquel Il donne un corps selon le degré de chacun des êtres raisonnables». Voir Gobillot G., 1996, p. 91).

ont reconnu leur Seigneur avec la seule *fiṭra* qui est une simple capacité de l'esprit humain³⁸.

C'est ensuite que se produit la chute des entités préexistantes. Il s'agit alors de la réalisation matérielle des Décrets. Ayant pris acte de l'attitude de chacun, dans la seconde partie du Jour des Décrets, Dieu crée tous les hommes dans la matière, qui n'est autre que l'argile qui servira à créer Adam. Là, durant une très longue période, les entités concrétisent en quelque sorte les choix accomplis le Jour des Décrets en se répartissant elles-mêmes en trois catégories d'humains: «Les premiers ont fait preuve d'incroyance (*kufr*), les seconds ont montré de l'hypocrisie (*nifâq*), les troisièmes ont été unitaires (*muwahhidûn*) »³⁹.

Il convient de noter que cette distribution des hommes en incroyants, hypocrites et croyants correspond point par point à la classification pré mu'tazilite d'al-Ḥasan al-Baṣrî, la différence résidant dans le fait que, pour al-Baṣrî, ces inégalités provenaient de la situation des êtres par rapport à des fautes commises en ce bas monde, l'incroyant étant celui qui a rejeté la foi, et l'hypocrite, le croyant qui a commis une faute capitale (Badawî A., 1972, t. I, p. 39)⁴⁰.

Ensuite, vient le Pacte (*mîthâq*) conclu avec les esprits sortis des lombes d'Adam, épisode au cours duquel Dieu demande aux hommes de Le reconnaître comme Seigneur. Cet événement correspond à la forme de commentaire de Coran (7, 172) adopté par la totalité des mystiques, mais aussi par de nombreux exégètes. Tous les êtres interrogés répondent positivement à la question divine, ainsi que le précise le Coran «Ils ont dit: certes oui!», mais chacun a ressenti intérieurement cette réponse conformément aux dispositions qu'il avait manifestées le Jour des Décrets. Ces dispositions le suivront tout au long des diverses étapes de son existence.

Enfin, vient la vie de ce bas monde au cours de laquelle les esprits des croyants vont effectuer leur remontée vers Dieu ou, plus précisément, le retour à leur état originel, la joie du Tout Commencement (*farah al-bad'î*)⁴¹.

³⁸ Voir Gobillot G., 1998, pp. 67-79, p. 76 n. 15: Tirmidhî al-Hakim-al -, *'Ilm al-awliyâ'*, folio 177. Cette mise en mouvement du cœur est caractéristique de la pensée de Tirmidhî, mais on la trouve également chez de nombreux autres mystiques, ainsi que dans des systèmes chiites (Amir Moezzi M.A., 1992, p. 132).

³⁹ Les premiers sont ceux auxquels «on a mis un sceau sur le cœur» (*Coran*, II/7), les deuxièmes «ont des verrous sur le cœur» (*Coran*, XLVII/24) et les troisièmes «la foi a été écrite sur leur cœur» (*Coran*, LVIII/22). Voir (Tirmidhî al-Hakim-al, *Nawâdir al-Uṣûl*, p. 417).

⁴⁰ L'auteur renvoie à Bagdâdî, *Al-farq bayna-l-firaq*, pp. 117-120).

⁴¹ Voir à ce sujet le manuscrit de Chester Beatty, n. 4459, comprenant un ensemble d'écrits de Tirmidhî, dont le *Kitâb al-Ṣafâ'* (*Le livre de la pureté*), f. 78a-78b.

Ce stéréotype du retour d'origine pythagoricienne, repris par Origène et Évagre, est repérable chez Tirmidhî par un trait tout à fait spécifique. Il s'agit du fait que certains êtres, particulièrement évolués, sont capables de se remémorer avec précision, non seulement leur situation propre, mais aussi et surtout, celle des autres esprits, le Jour où les choix ont été accomplis. Tirmidhî appelle cela «lire dans le moule» (*qalab*). Or, le moule n'est autre, pour chacun, que son propre cœur⁴². On retrouve là, curieusement, un écho de l'une des qualités de Pythagore lui-même qui connaissait les incarnations des autres ainsi que les siennes propres⁴³.

Le second thème commun à Tirmidhî et à Évagre est le fait que cette lecture dans le moule ou dans les Décrets est, selon le Sage de Tirmidh, tout spécialement l'apanage d'un esprit qui, dans la préexistence, est resté plus fidèle que les autres à l'appel que Dieu a lancé aux cœurs. Il connaît les cas de chacun d'entre eux, de même que Jésus connaissait le cas de tous les *logikoi* selon Évagre⁴⁴. Il s'agit du sceau des saints (*khatm al-awliyâ'*), pilier central du système tirmidhien. On comprend mieux, dans un tel contexte, pourquoi Ibn 'Arabî, s'exprimant en tant que sceau de la sainteté, a pu déclarer: «J'ai contemplé tous les prophètes, depuis Adam jusqu'à Muḥammad et Dieu m'a fait contempler aussi tous ceux qui croient en eux, de telle sorte qu'il n'en reste aucun que je n'aie vu parmi ceux qui ont vécu ou vivront jusqu'au Jour de la Résurrection, qu'ils appartiennent à l'élite ou au commun des croyants. Et j'ai observé les degrés de cette assemblée et connu le rang de tous ceux qui s'y trouvent» (*Futûḥât*, III, 323, cité par Chodkiewicz M., 1986, p. 29).

La différence est cependant que, chez Évagre, le Christ, bien que n'étant, au départ, qu'un être raisonnable comme les autres, participe, en sus du «premier jugement», à la création seconde des êtres dans la matière, ce qui n'est pas le cas du sceau chez Tirmidhî qui, lui, «assiste»

⁴² Gobillot G., 1996, p. 193, traduction de Tirmidhî al-Hakim-al-, *Kitâb al-amthâl*, p. 89): «Lorsque Dieu a rassemblé Ses élus, à l'origine, le Jour des Décrets, Il a saisi leurs cœurs dans Sa main et a dit: "Vous êtes à moi". Cette parole qui leur a été adressée alors qu'ils étaient dans Sa poignée est devenue Son écrit. Ils en ont été apaisés et en ont reçu une certitude à laquelle ils se sont attachés. En ceci réside leur foi, écrite ce jour-là». Il est à noter que le mot *qalab* est de la même racine que *qalb*, le cœur.

⁴³ Pythagore jouissait de ce privilège qui lui permettait aussi de rappeler à beaucoup de ceux qui l'abordaient la vie antérieure que leur âme avait jadis vécue avant d'être enchaînée à leur corps actuel, Porphyre, *V, Pyth*, cité par Payeur P.R., 1998, p. 849. Tout comme dans le pythagorisme primitif, la réminiscence, n'est l'apanage que de quelques âmes. La différence essentielle est qu'il ne s'agit pas, pour Tirmidhî, de métempsychose, mais seulement de métempsycose, c'est-à-dire, au sens large, d'étapes de l'âme dans une ou des existences antérieures.

seulement au premier jugement. Ce sceau des saints est, pour lui, en dehors de ses traits distinctifs relatifs à la sainteté, un être humain semblable aux autres à tous égards, dont le caractère spécifique est simplement d'être un maître spirituel, apte à diriger les esprits dans leur cheminement vers Dieu. Ce sceau occupe néanmoins une place unique et centrale. De plus, son statut, comme celui de tous les saints, est indépendant de la personne des prophètes y compris de celle de Muḥammad et il est, en réalité, supérieur à Muḥammad lui-même dans le domaine de la sainteté.

De surcroît, l'angélologie de Tirmidhî n'a rien à voir avec celle d'Évagre, elle-même très proche de celle d'Origène. Elle paraît même tout à fait originale si on la compare à la majorité de celles de ses contemporains mystiques et penseurs musulmans. En effet, il prend grand soin de préciser que les êtres humains sont les seuls à avoir vécu les événements de la préexistence et s'étend longuement, de ce fait, sur l'évidence de leur supériorité sur les anges. «Dieu dit, en s'adressant aux anges: -Je ne considère pas les nobles descendants de celui que j'ai créé de ma Main comme celui à qui j'ai dit "Sois" et il a été. Les hommes sont Mes serviteurs rapprochés, alors que les anges sont soumis à Ma contrainte» (Gobillot G., 1996, p. 94, traduction de Tirmidhî, al-Hakîm al-, *Kitâb al-Riyâda*, p. 78)⁴⁵. Seuls les hommes sont concernés par ce choix (ni les anges ni les jinns ne sont cités), comme le précise Tirmidhî lui-même. Ainsi, les hommes sont particularisés par le libre arbitre, ce qui les rend supérieurs aux anges. Le thème de cette supériorité sera abondamment repris et développé, par la suite, par Ibn 'Arabî⁴⁶

Enfin, son système se caractérise par le fait qu'il est le premier, dans l'histoire de la mystique musulmane, à avoir envisagé clairement une apocatastase, salut final accordé par la Miséricorde divine à tous les hommes, concept clé des deux systèmes d'Origène et d'Évagre. Néanmoins,

⁴⁴ Ceci est également, selon Tirmidhî, la caractéristique d'al-Khaḍîr: «Il a vu clairement le cas des *awliyâ'*, au Tout Commencement et depuis l'instant des Décrets et il eut le désir de les rejoindre» (Tirmidhî al-Hakîm al-, *Khatm al-awliyâ'*, p. 362).

⁴⁵ Ce thème correspond tout à fait à une tradition kabbalistique qui dit que toutes les créatures sans exception, même les anges et les archanges, sont fondées sur l'Adam d'Azilouth mais ont été laissées inachevées, seul l'Adam bériatique étant une image complète du divin. Il est dit également que Dieu, en apposant le nom divin El au nom de fonction de chaque être angélique, l'a empêché d'exercer son pouvoir au delà de Son désir, chaque être céleste se trouvant confiné à son rôle précis. Voir (Halevi, Zev ben Shimon, 1980, p. 13).

⁴⁶ Voir à ce sujet (Ibn 'Arabî, C.S., p. 48): «Les anges ont ajouté la prétention à la diffamation en évoquant leur propre manière de célébrer la transcendance et la sainteté, alors qu'il y avait dans la constitution d'Adam des Noms divins ignorés d'eux, de sorte qu'ils ne pouvaient rivaliser avec lui dans cette célébration».

il ne contient aucune trace de métensomatose, comme les leurs, le choix accompli dans la préexistence devant suivre l'homme au cours de toutes les étapes de la vie de son esprit, jusqu'à son aboutissement dans la proximité divine, au Paradis ou encore, en Enfer, selon les choix effectués. Il n'y a ni réincarnation, ni cycle. Seuls les esprits qui avaient contemplé Dieu avec les yeux du cœur effectuent une «remontée spirituelle». Les autres ont choisi l'argile et ils resteront au niveau de l'argile jusqu'à ce qu'ils entrent en Enfer où ils se trouveront purifiés, leur cœur brisé étant progressivement «refondu» par le feu. Dieu les en fera ensuite tous sortir un par un, au fur et à mesure de leurs appels à sa Miséricorde, au nom de cette Miséricorde. Il réalisera ainsi une apocatastase «échelonnée» liée à l'évolution de chacun d'entre eux dans l'au-delà⁴⁷.

Université Jean Moulin Lyon 3
 Faculté des langues
 6, Cours Albert Thomas
 69008 Lyon
 France
 genevieve.gobillot@wanadoo.fr

Geneviève GOBILLOT.

⁴⁷ Voir à ce sujet son chapitre sur «La vie des Gens de l'Enfer», dans *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna*, (Tirmidhî, al-Hakîm al-, *Kitâb al-amthâl*, p. 297). Tirmidhî, qui a précisé ailleurs (Commentaire du verset III/148): «Dieu leur donna la récompense de ce monde, ainsi que la meilleure récompense dans la vie future» tiré du manuscrit faisant partie de l'ensemble, encore inédit, conservé à *Chester Beatty*, n. 4459. Il y est dit que Muḥammad a été la cause de la joie de Dieu lorsqu'il a créé Adam et ses descendants, et que «sa communauté entrera la première au Paradis», ce qui implique que les autres communautés sont toutes, également, appelées à y entrer (voir f. 117a). Il a précisé par ailleurs que, pour être refondus les cœurs, comme l'acier, ont besoin d'eau: «Nous trouvons que l'eau du couteau s'en va ainsi que son tranchant à force d'avoir été utilisé pour couper beaucoup de choses. Lorsqu'il en est ainsi, quand il est aiguisé sur la pierre à aiguiser durant un moment, il ne coupe qu'un peu et revient ensuite à son état ancien. Ceci vient du fait que son eau s'en est allée, ainsi que son tranchant. Il en est de même du cœur. À force d'être occupé par les choses de la vie de ce bas-monde, son eau et son tranchant disparaissent. Lorsque tu lui apportes tes conseils, il reprend son tranchant durant un moment, mais si tu manges, dors et qu'il se mêle encore aux choses de ce bas-monde, son tranchant s'en va et il perd la solidité qu'il avait acquise au moment où il a reçu le conseil et il a besoin d'être soigné tout comme le couteau que l'on répare en le chauffant dans le feu, puis en le plongeant dans l'eau, puis en l'aiguisant avec la pierre à aiguiser» (*Chester Beatty*, n. 4459, f. 79b). Le *Kitâb al-amthâl* informe sur le fait que cette eau proviendra du Paradis, situé au dessus du feu de l'Enfer et séparé de lui par une cloison poreuse. Les gens de l'Enfer boiront ainsi les eaux des fleuves dans lesquels les élus se seront baignés au Paradis pour se débarrasser de leurs dernières impuretés. Au bout d'un temps plus ou moins long, leurs cœurs s'en trouveront purifiés et Dieu, par sa Miséricorde, à laquelle ils auront fait appel, les projettera hors de l'Enfer. Voir à ce sujet Gobillot G., 2002b, pp. 101-120).

BIBLIOGRAPHIE

- ASH'ARĪ, Al- (1950). *Maqâlât al-islâmiyyîn*, al-Nahḍa al-Miṣriyya, Le Caire.
- ASH'ARĪ, Al- (1955). *Kitâb al-luma'*, Le Caire, Matba'at Miṣr.
- AMIR MOEZZI, M.A. (1992). *Le guide divin dans le Shî'isme originel*, Paris, Verdier.
- BADAWĪ, A (1972). *Histoire de la philosophie en islam*, 2 tomes, Paris, Vrin.
- BAGDĀDĪ, al- (1982). *Al-farq hayna-l-firaq*, éd. 'Abd al-Ḥamīd, Beyrouth, Dâr al-Afâq al-jadīda.
- BOUAMRANE, Charles (1978). *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Études musulmanes XX, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- CHEDDADI Abdesselam, (2004). *Les arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'aux III/VIII^e siècle*, Sindbad, Paris, Actes Sud.
- CHODKIEWICZ, Michel (1986). *Le sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, N.R.F. Gallimard.
- CHODKIEWICZ, Michel (1992). *Un océan sans rivage*, Paris, Le Seuil.
- CORBIN, Henry (1971) *En islam iranien*, Paris, N.R.F. Gallimard, quatre tomes.
- CROUZEL H. et SIMONETTI, M. (1978). *Origène, Traité des principes*, 4 volumes, Paris, Le Cerf. (Voir aussi pour cet ouvrage à ORIGÈNE (Abbréviation: T.P.)
- CUYPERS, Michel (1995). «Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurale de la sourate Joseph et de quelques sourates brèves», *MIDEO*, n. 22, pp. 107-195.
- CUYPERS, Michel, (1997). «Structures rhétoriques des sourates 105 à 114», *MIDEO*, n. 23, pp. 157-196.
- CUYPERS, Michel (1999). «Structures rhétoriques des sourates 99 à 104», *Annales islamologiques*, n. 33, pp. 31-62.
- CUYPERS, Michel (2000). «Structures rhétoriques des sourates 92 à 98», *Annales islamologiques*, n. 34, pp. 95-138.
- CUYPERS, Michel (2001). «Structures rhétoriques des sourates 85 à 90», *Annales islamologiques*, n. 35, pp. 27-99.
- CUYPERS, Michel (2002). «L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode d'interprétation du Coran», *Mélanges de Science religieuse*, Tome 59, juillet-septembre, pp. 31-58.
- CUYPERS, Michel (2007). *Le Festin, une analyse de la sourate al-Mâ'ida*, Paris, Lethielleux.
- FROMAGET, Michel (1992). *Le symbolisme des quatre vivants*, Paris, Édition du Félin.
- FROMAGET, Michel (1996). *L'homme tridimensionnel*, Paris, Albin Michel.
- FROMAGET, Michel. (1998). *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, Albin Michel, 1991, réédition EDIFIE L.L.N., Bruxelles, Culture et foi.
- GEOFFROY, Éric (1998). *Ibn 'Atâ' Allâh, La sagesse des maîtres soufis*, Paris, Grasset.
- GILIS, Charles André (1997). *Ibn Arabî, Le livre des chatons des sagesse*, traduction, notes et commentaires de Charles André GILIS, Al-Bouraq, Beyrouth Liban, 2 tomes. Voir aussi pour cet ouvrage à IBN 'ARABĪ. (Abbréviation: C.S.).

- GOBILLOT, Geneviève (1991). «Un penseur de l'amour (*ḥubb*), le mystique kharasanien al-Ḥakīm al-Tirmidhī», *Studia Islamica*, Fasc. LXXIII, pp. 25-44.
- GOBILLOT, Geneviève (1996). *Le livre de la profondeur des choses d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- GOBILLOT, Geneviève (1998). «Un point sur les études tirmidhiennes», *Annales islamologiques*, n. 32, pp. 67-79.
- GOBILLOT, Geneviève (2000). *La conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Cahier des Annales Islamologiques, n. 18, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- GOBILLOT, Geneviève (2002a). «Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Age», *Revue de l'histoire des Religions*, (1), janvier-mars, n. 219-1, pp. 54-89.
- GOBILLOT, Geneviève (2002b). «*Faṭara* et *Fiṭra*, quelques acceptions oubliées», *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.*, ouvrage collectif. Éd. par URVOY Marie Thérèse, Paris, Le Cerf, Patrimoines, mars, pp. 101-120.
- GOBILLOT, Geneviève (2005a). «Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam», contribution en hommage à G. Troupeau, in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, Les éditions de Paris, octobre, pp. 59-90.
- GOBILLOT, Geneviève (2005b). «Présence d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī dans la pensée shādhilī», in *Une voie soufie dans le monde, la Shādhiliyya*, sous la direction d'Éric GEOFFROY, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 31-52.
- GUILLAUMONT, Antoine (1962). *Les Kephaalia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, *Patristica sobonensia*, 5, Paris, Le Seuil.
- GUILLAUMONT, Antoine (1996). *Études sur la spiritualité de l'orient Chrétien*, Spiritualité Orientale, n. 66, Abbaye de Bellefontaine, Ch IX, «La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne».
- HALEVI, Zev ben Shimon (1980). *La cabbale, tradition de connaissance cachée*, Paris, Le Seuil.
- IBN ARABĪ, *Le livre des chatons des sagesse*, traduction, notes et commentaires de Charles André GILIS, Al-Bouraq, Beyrouth, Liban, 1418/1997, 2 tomes. (Abbréviation: C.S.)
- IBN QUTAYBA *Ma'ārif al-maktaba al-ḥusayniyya*, Le Caire, 1934.
- ISFARĀYNĪ, Al-, *Le révélateur des mystères*, tr. H. LANDOLT, Lagrasse, Verdier, 1986.
- KHAYYĀṬ, Al-, *Kitāb al-Intiṣār, Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn Rawandī l'hérétique*, traduit par Albert NADER, Beyrouth, éd. Lettres Orientales, 1957.
- LACTANCE, *Institutions divines*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf: traduction et texte original, I (éd. Pierre MONAT, 1986), II (éd. Pierre MONAT, 1987), IV (éd. Pierre MONAT, 1992), V (éd. Pierre MONAT, 1978).
- LECOMTE, Gérard (1962). *Le traité des divergences du ḥadīth d'Ibn Qutayba (mort en 276/889) traduction annotée de Kitāb mukhtalif al-ḥadīth*, Damas, Institut français de Damas.
- MASSIGNON, Louis (1975). *La Passion de Ḥallāj*, Paris, N.R.F Gallimard, 4 tomes.
- MUḤĀSIBĪ, Al-, *Makāsib*, in 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Muḥāsibī*, Paris, Geuthner, 1940.

- MURTADA, Al-Sharîf al-, *Amâlî*, Beyrouth, Al-maktaba al-‘aşriyya, 2004.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, édité par Crouzel, H. et Simonetti, M., 4 volumes, Paris, Le Cerf, 1978. (Sigle T.P.)
- PAYEUR, P.R. (1998). art «Métempsycose», *Dictionnaire Critique de l'ésotérisme*, Paris, P.U.F.
- QUODVULTDEUS, *Contra iudaeos paganos et arianos*, XII-XVI, *Corpus christianorum Series Latina LX, Opera Quodvultdeo carthaginienſiepiſcopo tributa*, éd. R. BRAUN, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontifici, 1976.
- RADTKE, Berndt et O’KANE, John (1996). *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* Curzon Sufi Series, Curzon Press, Richmond. Traduction anglaise annotée et commentée de *Khatm al-awliyâ’* et de *Bad’ sha’n al-Hakîm al-Tirmidhî*.
- REDISSI, Hamadi (2004). *L’exception islamique*, Paris, Le Seuil.
- SEPET, Marius (1901). *Les Prophètes du Christ, étude sur les origines du théâtre au Moyen-Âge*, Paris, Didier.
- SEPET, Marius (1878). *Origines catholiques du théâtre moderne*, Paris, Lethielleux.
- SHAHRASTÂNÎ, Al-, *Les dissidences de l’islam*, trad. Jean-Claude VADET, Bibliothèque d’Études Islamiques, tome 14, Paris, Geuthner, 1984.
- STEIGERWALD, Diane (1997). *La pensée philosophique et théologique de Shahrastânî m. 548/1153*, Québec, Les Presses de l’Université Laval.
- SVIRI, Sarah (1987). «Between Fear and Hope. On the Coincidence of Opposites in Islamic Mysticism», *Jérusamen Studies in Arabic and Islam*, vol. 9, pp. 316-349.
- TERTULLIEN, *Adversus Judaeos*, XI, 10, *Corpus Christianorum, II, Patristique Latine 2*, c.612.630.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm al-, (manuscrit), *Mas’ala fî-waſf al-munfaridîn*, in: *Al-Durr al-maknûn fî as’ila mâ kâna wa-mâ yakûn*, manuscrit, Leipzig-Universitätsbibliothek, n. 212, 227 folios, f. 157a-161a.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm al-, (manuscrit), *Kitâb al-Şafâ’* (*Le livre de la pureté*), manuscrit de *Chester Beatty*, n. 4459, 78a-78b.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm, (manuscrit), al-, *‘Ilm al-awliyâ’*, Göttingen-Universitätsbibliothek, n. 256, 218 folios.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm al-, *Nawâdir al-uſûl fî ma’rifat aĥâdîth al-rasûl*, réimpression de l’édition de Constantinople, 1876, Beyrouth, Dâr Sâdir.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm al-, *Kitâb al-Riyâda wa-adab al-naſs*, édité par ARBERRY et ‘ABD AL-QÂDIR, Le Caire, Maktabat al-Adab al-Şûfiyya, 1366/1947.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm al-, *Khatm al-awliyâ’*, éd. O. YAHYA, Beyrouth, Université Saint Joseph, 1965.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm al-, *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna*, éd. ‘Alî Muĥammad AL-BIJÂWÎ, Dâr al-Nahĥa al-miſriyya, Le Caire, 1975. Ouvrage édité également par Muſtafa ‘ABD AL-QÂDIR ‘ATÂ’, Beyrouth, Mu’assasat al-kutub al-Thaqâfiyya, 1409/1989.
- TIRMIDHÎ, Al-Hakîm al-, *Kitâb al-furûq wa man’ al-tarâduf*, Le Caire, Éditions Ibrâhîm al-Gueyoushî, al-Nahâr, 1998.
- TORRELL, J.P. (1975). «La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le *Contra saracenos* de Pierre le Vénérable», *Studia Monastica*, 17, pp. 257-282.

TITRES

ʿILM AL-QULŪB, texte établi et présenté par Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn ʿAtīyya al-Ḥārithī, Dār al-Kitāb al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2004. Première édition: ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAtāʾ, maktabat al-Qāhira, Le Caire, sans date.

Ce texte étant faussement attribué depuis des années à Abū Ṭālib al-Makkī, nous estimons préférable de ne pas le répertorier sous le nom de cet auteur afin d'attirer l'attention des chercheurs sur le fait que cette erreur est encore reproduite dans l'édition la plus récente. La démonstration relative à cette fausse attribution du texte et qui se fonde sur la citation de personnages ayant vécu plusieurs décennies après Abū Ṭālib, figure dans le mémoire de magister de ʿAbd al-Ḥamīd Madhkūr, Dār al-ʿulūm, dirāsāt islamiyya, 1972.

HERMÈS TRISMÉGISTE, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par Louis Ménard, Paris, Trédaniel, 1977.

RÉSUMÉ. — Les questions de la prédestination et du libre-arbitre ont préoccupé les théologiens de tous temps et dans tous les milieux religieux depuis l'antiquité. Elles ont néanmoins revêtu une dimension particulière lorsqu'elles se sont trouvées mises en rapport avec la politique, comme ce fut le cas dans le monde musulman. Dans une telle situation, à la suite des muʿtazilites, théologiens rationalistes très tôt éliminés, seuls quelques philosophes et un petit nombre de mystiques ont pris le parti de s'opposer à une interprétation fataliste du Coran, étrangère au sens obvie du texte, mais cependant imposée comme dogme intangible. On verra ici comment, dans la ligne des penseurs chrétiens Origène et Évagre le Pontique, al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. 930) a utilisé un certain nombre de concepts néoplatoniciens en vue de concilier la liberté humaine avec le caractère illimité de la Miséricorde divine.

ABSTRACT. — The questions of predestination and of free will have been a preoccupation of theologians in every age and in all religious environments since antiquity. However, they have taken on a particular dimension when they have been brought into contact with politics, as was the case in the Muslim world. In such a situation, following the Muʿtazilites, rationalist theologians who were eliminated very early on, only a few philosophers and a small number of mystics took the side of opposing a fatalistic interpretation of the Koran, which is foreign to the obvious meaning of the text, but was nonetheless imposed as an intangible dogma. It will be seen here how al-Ḥakīm al-Tirmidhi (d. 930), following in the line of the Christian thinkers Origen and Evagrius of Pontus, used a certain number of Neoplatonic concepts in order to reconcile human freedom with the unlimited character of the divine Mercy (transl. by J. Dudley).