

1358 pag.
GOBILLOT, G.
2002

0 page

GENEVIÈVE GOBILLOT
Université Jean-Moulin (Lyon 3)

Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Âge (II)

Parmi les stéréotypes issus du pythagorisme et transmis aux penseurs musulmans, deux thèmes peuvent être retenus. Le premier concerne la nature subtile des corps célestes et leur intelligence, le second le postulat de la préexistence des âmes et plusieurs de ses conséquences directes comme la chute, la métempsychose, la remontée vers l'origine céleste et l'apocatastase. On trouve ces questions aussi bien chez des philosophes comme al-Kindî, al-Râzî ou al-Farâbî (présentés dans la première partie de cet article), que chez des mystiques (étudiés dans la seconde partie). Toutefois, si les premiers ont eu accès aux traductions des textes grecs, les seconds ont rencontré ces modes de pensée à travers d'Origène ou d'Évagre le Pontique, pour la plupart des œuvres d'Origène ou d'Évagre le Pontique.

About some Pythagorean cosmological stereotypes in the systems of Muslim thinkers at the Middle Ages

Among the Pythagorean stereotypes that made their way to Muslim thinkers, two topics are of special note. The first has to do with the subtle nature of the celestial bodies and their intelligence, the second with the postulate of the pre-existence of souls and a number of its direct consequences, such as the fall, metempsychosis, the return to celestial origin and apocatastasis. These questions arise with philosophers such as al-Kindî, al-Râzî and al-Farâbî (first part of this article) as well as with mystics (second part of this article). Whereas the philosophers had access to translations of the Greek texts, however, the mystics encountered these thought processes through intermediary teachings, inspired mainly by the works of Origen and Evagrius.

GENEVIÈVE GOBILLOT

Université Jean-Moulin (Lyon 3)

Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Âge (II)

Parmi les stéréotypes issus du pythagorisme et transmis aux penseurs musulmans, deux thèmes peuvent être retenus. Le premier concerne la nature subtile des corps célestes et leur intelligence, le second le postulat de la préexistence des âmes et plusieurs de ses conséquences directes comme la chute, la métempsychose, la remontée vers l'origine céleste et l'apocatastase. On trouve ces questions aussi bien chez des philosophes comme al-Kindî, al-Râzî ou al-Farâbî (présentés dans la première partie de cet article), que chez des mystiques (étudiés dans la seconde partie). Toutefois, si les premiers ont eu accès aux traductions des textes grecs, les seconds ont rencontré ces modes de pensée à travers des enseignements intermédiaires, inspirés pour la plupart des œuvres d'Origène ou d'Évagre le Pontique.

About some Pythagorean cosmological stereotypes in the systems of Muslim thinkers at the Middle Ages

Among the Pythagorean stereotypes that made their way to Muslim thinkers, two topics are of special note. The first has to do with the subtle nature of the celestial bodies and their intelligence, the second with the postulate of the pre-existence of souls and a number of its direct consequences, such as the fall, metempsychosis, the return to celestial origine and apocatastasis. These questions arise with philosophers such as al-Kindî, al-Râzî and al-Farâbî (first part of this article) as well as with mystics (second part of this article). Whereas the philosophers had access to translations of the Greek texts, however, the mystics encountered these thought processes through intermediary teachings, inspired mainly by the works of Origen and Évagre.

II / LES THÉOSOPHES ET LES MYSTIQUES

Comme nous l'avons signalé dans la première partie de cet article¹, un certain nombre de stéréotypes d'origine pythagoricienne ont été transmis, surtout aux mystiques et aux théosophes musulmans, qui se trouvaient en contact avec des milieux spirituels de diverses tendances, par ce que l'on peut considérer comme des « filtres ». Ce terme désigne, précisément, ici, des systèmes de pensée dans lesquels a été réalisée une première adaptation des concepts philosophiques au contexte des religions révélées. Les doctrines d'Origène et d'Évagre figurent, sans aucun doute, parmi les plus importants d'entre eux. L'intérêt d'en donner ici un compte rendu est de mettre en évidence le fait que les différences fondamentales qui les distinguent resurgissent presque à l'identique dans les systèmes de pensée de deux mystiques khurasaniens du IX^e siècle : Tirmidhî et Tustarî. Il se trouve, de plus, que cette même analyse pourra être étendue à de très nombreuses constructions mystico-philosophiques chiites comme sunnites et servir, pour certains points précis, de critère de classification².

LES SYSTÈMES INTERMÉDIAIRES

La pensée d'Origène

Ce système, présenté, il convient de le rappeler, par Origène lui-même, comme une simple hypothèse³, a été condamné par certains

1. *Revue de l'histoire des religions*, 219, 1/2002, p. 55-87.

2. Pour ce qui est de l'aspect historique de la transmission, nous renvoyons, entre autres, aux références suivantes : Gerhard Endress, Rem Kruk, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research school CNWS, School of Asian, African and Amerindian Studies, Leiden, the Netherlands, 1997 ; Henry Hogonnard-Roche, « Note sur Sergius de Resh'ainâ, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote », p. 121-143. L'auteur précise que Sergius de Resh'ainâ était « versé dans la lecture des livres grecs, et notamment, dans la doctrine d'Origène », p. 121. De plus, parmi ses travaux figure la traduction des *Kephalaia gnostica* d'Évagre le Pontique. Il précise que : « La seconde des deux versions du traité d'Évagre, en syriaque, serait l'œuvre de Sergius selon A. Guillaumont », p. 130. Voir également : A. Guillaumont, *Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'œuvre d'Évagre le Pontique* (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1985), p. 70.

3. Origène compose ce livre pour « ceux qui cherchent dans notre foi une raison de croire... Il pense aux chrétiens instruits qui possèdent une culture philoso-

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. On ne parlera donc pas, dans son cas précis, de stéréotypes, dans la mesure où les éléments pythagoriciens qu'il aborde ne lui servent pas à construire, à proprement parler, une représentation du monde, mais sont envisagés seulement comme référence intellectuelle et sujet de méditation en vue d'apporter des arguments rationnels à la foi chrétienne. Voici, en quelques paragraphes, un résumé très schématique de cette réflexion :

Dans une contemplation originelle, la monade ne formait qu'un en Christ à l'intérieur duquel les âmes (ou êtres raisonnables, *logikoi*), subtiles et incorporelles, avaient été créées et se trouvaient toutes plongées dans la béatitude première⁴.

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

Ici intervient le premier élément pythagoricien, celui de la chute, la différence étant qu'elle se présente chez Origène comme le résultat d'une décision. Les âmes se détournent toutes plus ou moins en abusant de leur liberté et, en chutant⁵, elles se divisent en trois groupes principaux : les anges, qui restent plus près de Dieu, les hommes qui chutent sur la terre et les démons, qui descendent dans les profondeurs

phique, 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 H. Crouzel et M. Simonetti, *Origène, Traité des principes*, I, 4 vol., Paris, Le Cerf, 1978, p. 46-47.

4. « 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, Traité des principes*, 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 (*ibid.*, p. 139).

5. « 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, Traité des principes*, I, p. 199).

ténébreuses⁶. Ainsi, 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.

La seconde mutation infligée à un élément de pensée pythagoricien vient ici du fait que les astres ne sont, selon Origène, que des anges de Dieu, déchus eux-mêmes, mais simplement à un moindre degré que les esprits tombés jusqu'à la condition corporelle du monde sublunaire. Ainsi, les âmes des humains ne sont plus issues des planètes mais les esprits des astres, les autres anges et les âmes humaines sont tous issus de la même monade⁷, créés à l'origine absolument égaux en perfection mais tous également capables de faiblesse⁸. Le système échappe par là à l'une des ambiguïtés dans lesquelles aurait pu l'entraîner l'adoption sans modification de la conception pythagoricienne d'un monde céleste immuable par opposition au monde sublunaire.

De même, partant, comme le fera al-Kindî, de l'hypothèse créationniste, Origène évite un certain nombre d'ambiguïtés en affirmant, d'une part que toute matière, si subtile soit-elle, a été créée *ex-nihilo*⁹ et, d'autre part, que les âmes, bien que destinées à l'immortalité, ont

6. Cette tripartition apparaît également chez Shahrastânî. Il 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 » (*La pensée philosophique et théologique de Shahrastânî*, p. 175). D. Steigerwald rappelle que Nasîr-i-Khusraw, dans le *Jâmi'* décrit l'homme comme « un état intermédiaire, ange ou démon en puissance » (*ibid.*, p. 195, n. 166).

7. « S'il est prouvé que l'âme de l'homme, assurément inférieure à celle des astres, puisqu'elle est l'âme de l'homme, n'a pas été façonnée avec le corps, mais a été effectivement insérée de l'extérieur, à plus forte raison est-ce le cas des êtres animés qui sont appelés célestes » (Origène, *Traité des principes*, I, p. 215). De même, il n'établit pas de différence fondamentale entre les planètes et les étoiles dites « fixes » (*ibid.*, p. 209).

8. « Vanité des vanités, tout est vanité, dit l'Ecclesiaste... À cette vanité la création est soumise et principalement cette création qui possède assurément dans le monde, par son office, l'autorité la plus grande et la plus éminente, c'est-à-dire le soleil, la lune et les étoiles qui sont dits soumis à la vanité, car ils ont été mis dans des corps et destinés à la fonction d'éclairer en faveur du genre humain » (Origène, *Traité des principes*, I, p. 219). De plus : « Puisque tout a été fait ou créé, puisque tout ce qui a été fait reçoit le bien et le mal et est susceptible de l'un et de l'autre, peut-on juger conséquente l'opinion de certains des nôtres au sujet du soleil, de la lune ou des étoiles : ils seraient inconvertis et incapables de passer à l'attitude opposée ? » (Origène, *Traité des principes*, I, p. 211).

9. Origène critique là explicitement ceux qui ont postulé l'existence d'une matière incréée : « Je ne sais comment tant de grands hommes ont pensé qu'elle était incréée, c'est-à-dire qu'elle n'a pas été faite par le Dieu créateur de l'univers, et comment ils ont estimé que sa nature et son action étaient le produit du hasard » (Origène, *Traité des principes*, I, p. 243).

été elles-mêmes créées¹⁰, comme le pensera Avicenne. Cette représentation lui permettra aussi de faire l'économie d'une « troisième dimension » qui serait le lieu d'origine et la résidence éternelle d'âmes éternelles, comme le supposera al-Kindî.

Ainsi, 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. Par ailleurs, Origène admet, tout comme le fera al-Kindî, la notion d'une intervention continuelle des anges dans les affaires humaines, la providence n'opérant en quelque sorte que par eux dans notre monde.

Le troisième élément pythagoricien, assez peu modifié ici, est celui de la remontée des âmes qui 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 : anges, hommes, démons¹¹, jusqu'à ce que s'effectue le « retour » absolu à l'état premier dans une apocatastase universelle¹². Cependant, à la différence de Pythagore, Origène repousse l'idée du retour des âmes dans des corps de nature animale¹³, ce qui paraîtra, en revanche, acceptable à saint Justin¹⁴.

10. « Toutes les âmes, toutes les natures raisonnables, ont été faites ou créées, qu'elles soient saintes ou mauvaises. Toutes, de leur nature propre sont incorporelles : bien qu'elles soient telles, elles n'en ont pas moins été créées » (*Origène, Traité des principes*, I, p. 209).

11. « 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, Traité des principes*, 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, Traité des principes*, I, p. 205).

12. « 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, Traité des principes*, I, p. 197).

13. « Nous pensons qu'on ne doit en aucune façon accepter les questions ou les affirmations de certains, qui pensent que les âmes peuvent atteindre un tel degré de déchéance qu'oublieuses de leur nature raisonnable et de leur dignité, elles vont jusqu'à se précipiter dans la classe des êtres animés déraisonnables, des animaux et des bestiaux » (*Origène, Traité des principes*, I, p. 233).

14. En effet, celui-ci, dans son *Apologie de la religion chrétienne* considère que « Des âmes qui se sont rendues indignes de voir Dieu, en raison de leurs actes

Néanmoins, Origène, Saint Justin et Clément d'Alexandrie s'accordent tous trois pour affirmer une autre des conséquences de ce système, qui est l'idée de préexistence des âmes, dont elles n'ont pas conscience, non plus que des existences successives qui doivent suivre¹⁵.

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 cependant la question des modalités du devenir des âmes après qu'aura été réalisée cette apocatastase. Comme on le sait, selon la tradition pythagoricienne, les îles des Bienheureux, terme du cycle des métempsycoses, sont situées dans les deux astres majeurs, le soleil et la lune¹⁶. Il n'est pas question, bien entendu, pour Origène d'adopter cette solution en vertu du fait, que, pour lui, les astres ne sont autres que les lieux de résidence d'esprits angéliques qui, à la fin des temps, se seront eux-mêmes transformés pour se rapprocher de Dieu. Il propose alors trois hypothèses relatives à la fois à la modalité d'être des âmes et à leur lieu de résidence, en se limitant à indiquer de manière allusive celle qui a sa préférence. La première est que, à la fin des temps, tous les êtres raisonnables deviendront incorporels. La question d'un lieu de résidence ne se posera alors plus. La seconde est qu'ils accéderont à l'immortalité en conservant toutefois des corps subtils et, dans ce cas, ils pourront résider soit à l'intérieur de ce qui constitue l'univers actuellement visible, soit dans une « troisième dimension » qui serait située au-delà de la sphère des étoiles fixes¹⁷. Ceci est l'hypothèse qui sera retenue par al-Kindî.

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 seul¹⁸. La seconde est qu'il trouve raisonnable d'admettre que Dieu, dans sa

durant les incarnations terrestres, reprennent des corps de bêtes inférieures » (C. R. Payeur, art. « Réincarnation », *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 1099).

15. *Ibid.*, p. 1098.

16. R. Sorel, art. « Métempsycose », *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 850.

17. « Ils veulent que, au-dessus de cette sphère, qu'ils appellent sphère des étoiles fixes, il y en ait une autre qui, de même que chez nous le ciel contient tout ce qui est au-dessous de lui, renfermerait, selon leur opinion, dans sa grandeur sans mesure et son étendue ineffable, les espaces de toutes les autres sphères, les entourant magnifiquement... Ce monde (incorruptible) appartient aux saints et à ceux qui ont été entièrement purifiés et non aux impies comme le nôtre » (Origène, *Traité des principes*, I, p. 269 et 271).

18. « Il est impossible de soutenir qu'une nature autre que celle du Père, du Fils et du Saint-Esprit pourrait vivre sans corps » (Origène, *Traité des principes*, I, p. 247).

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 création¹⁹.

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 autres²⁰, éthérés, c'est-à-dire, composés d'éther, la substance céleste incorruptible par excellence²¹. C'est à une telle vision que s'applique, selon Origène, la célèbre exclamation : « Mort où est ta victoire ? »²² Seulement, il reste là, du moins dans la formulation choisie par ce penseur, une ambiguïté qui prêterait le flanc à de nombreuses critiques postérieures, à savoir le fait que l'on ne voit pas bien, selon ce principe, quelle sera la différence entre les corps des sphères célestes, composés également d'éther²³ et les corps des ressuscités, d'autant plus qu'ils sont décrits dans le *Peri Archon*, comme des corps brillants²⁴. Les théologiens qui, plus tard,

19. 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, Traité des principes*, I, p. 259-260.

20. « Seule, selon ce que dit Paul, *La forme extérieure de ce monde passera...* Si les cieux 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, Traité des principes*, I, p. 205).

21. « 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, Traité des principes*, I, p. 207).

22. La nature matérielle s'amenuisant progressivement, la mort sera absorbée et finalement détruite et son aiguillon sera complètement émoussé par la grâce divine dont 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., 16, 55) » (*Origène, Traité des principes*, I, p. 257).

23. « Bien qu'éthéré, le corps des astres n'en est pas moins matériel » (*Origène, Traité des principes*, I, p. 219).

24. « La substance corporelle elle-même, associée à des esprits excellents et très purs brillera, changée dans un état éthéré, selon la qualité ou les mérites de ceux qui l'assument » (*Origène, Traité des principes*, I, p. 273).

liront Origène en ayant à l'esprit, précisément, le stéréotype pythagoricien de l'origine céleste des âmes auront beau jeu de le traiter de « sphériste » sans avoir pris garde aux nuances qu'il a introduites dans ces affirmations²⁵.

Précisément, à propos de cette question, Claude Raphaël Payeur, constate que « l'on ne voit pas bien comment Justinien a pu accuser Origène d'enseigner que les corps ressuscités seraient sphériques »²⁶. Cette réaction est néanmoins très intéressante dans la mesure où elle met en évidence l'importance de ce stéréotype, dérivé d'une conception pythagoricienne du monde, dans l'imaginaire collectif à l'époque et ce, au point de donner lieu, précisément, à une accusation de ce genre. Pourtant, il semble qu'en ce qui concerne certains origénistes plus tardifs, une telle accusation ne s'avérera pas entièrement fautive. Dans ces systèmes, les sphères subtiles et lumineuses désigneront à la fois les corps célestes et les âmes dans leur état de préexistence. Cette accusation figure dans les quinze anathématismes de 553 sous la forme suivante : « Si quelqu'un dit que le corps du Seigneur après la résurrection était éthéré et de forme sphérique, que tels seront aussi les corps de tous les autres après la résurrection, et que, le Seigneur lui-même déposant d'abord son corps, puis tous pareillement, la nature des corps ira vers l'inexistence, qu'il soit anathème ! »²⁷ Cette formulation touche à la fois ceux qui admettaient la sphéricité des corps ressuscités mais aussi ceux qui défendaient la thèse de l'incorporité finale des êtres raisonnables. Les attaques de Babaï contre Henana d'Adiabène, qui englobent les origénistes, concernent, elles, exclusivement l'hypothèse sphériste : « O pervers, Jésus n'est pas une sphère... C'est un homme et non une sphère que Dieu a ressuscité des morts... et une sphère n'est jamais appelée homme. »²⁸

25. D'une part, il a pris soin de préciser : « Les cieux eux-mêmes changeront » et, par ailleurs, la définition d'« éthérés » qu'il propose pour les corps de résurrection n'est présentée que comme une hypothèse qu'il ne prend pas directement à son compte. En effet, il précise : « Un autre dira peut-être » et ajoute « à la manière de l'éther » et non pas « identique à l'éther » (*Origène, Traité des principes*, I, p. 207).

26. Art. « Résurrection », *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p. 1100.

27. Antoine Guillaumont, *Les Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica sorbonensia, 5, Paris, Le Seuil, 1962, p. 145.

28. *Ibid.*, p. 193.

La doctrine d'Évagre le Pontique

Il convient effectivement 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 *henade* 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 *henade* primitive. Mais, comme le précise Guillaumont, son choix dans la préexistence 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. »²⁹ 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. 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 davantage³⁰. 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 retrouve-

29. *Ibid.*, p. 39.

30. *Ibid.*, même page. Il convient de préciser que, pour Évagre comme pour Origène, les astres ont reçu des fonctions analogues aux fonctions angéliques, sans établir non plus de distinction entre les planètes et les étoiles (*ibid.*, p. 252).

ront 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 *logikoi* 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 *henade* elle-même, de laquelle les êtres raisonnables se sont détachés et dispersés. Ces visions de la préexistence se répandront à tel point que, par la suite, de nombreux « orthodoxes », parmi les plus intransigeants, ne pourront finalement pas s'en affranchir totalement. Il en sera de même chez beaucoup de penseurs musulmans, en particulier dans le domaine mystique.

LES PENSEURS MUSULMANS

Le système de Tirmidhî

Tirmidhî Hakîm (m. 930), mystique sunnite khurasanien, a élaboré une théorie de la sainteté dans laquelle il est possible de repérer quelques stéréotypes d'origine pythagoricienne, à condition de les reconnaître sous un « habillage » qui évoque sans ambiguïté le système d'Évagre³¹.

On trouve, en effet, chez lui, les thèmes fondamentaux de la situation originelle de béatitude des âmes dans la préexistence, de leur chute, de leur remontée et, enfin, de la capacité de certaines à avoir une connaissance de leur état précédent.

La description qu'il donne d'une situation antérieure des âmes contient, sans aucun doute, l'évocation du pythagorisme la plus remarquable que l'on puisse trouver dans son œuvre. Elle concerne la

31. Il ne sera traité ici que des traits ayant un rapport avec les visions pythagoriciennes de l'univers. D'autres points communs ont été relevés, en particulier dans G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des Choses*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 75, 91, 102, 126, 156.

forme des âmes qui sont décrites comme des « étoiles brillantes » (*nujûm darârî*. « Le Jour des Décrets, Dieu a créé tous les hommes semblables à des étoiles brillantes. »³² Ce terme d'étoile évoque avec précision une représentation cosmologique ayant toutes les chances d'avoir été transmise par des filtres origéniens et évagriens. Elle évoque même, plus précisément, une transmission possible par l'intermédiaire des « sphéristes », cités plus haut.

Ces « étoiles » sont, selon Tirmidhî, investies de la « lumière de la connaissance » qui n'est autre que la lumière du regard de Dieu qui les a pénétrés alors qu'ils étaient placés 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 la lumière de la connaissance – état « exalté » de la « nature originelle » (*fitra*) –, qui ne « constitue » pas, de manière nécessaire, les créatures – contrairement à cette même *fitra* – mais s'offre seulement à elles comme un don susceptible de revêtir les esprits qui le prennent en considération, leur permettant de Le connaître.

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

Ce même « Jour » des Décrets, appelé également « Jour de l'attention portée », Dieu, après avoir « existencié » les êtres sous cette forme lumineuse, c'est-à-dire revêtus de la lumière de la connaissance, leur demande alors de Le contempler, en leur laissant cette fois le libre choix de s'abandonner ou non à cette injonction comme chez Origène, Évagre ou Plotin. Chaque être donne une réponse différente, fixe son attention sur le créateur d'une manière plus ou moins intense. C'est alors qu'a lieu une sorte de « premier jugement » de Dieu sur les créatures³³. L'attention

32. Cette situation évoque en fait une deuxième étape concernant les êtres. La première est nommée par Tirmidhî le « Jour du Tout commencement » et évoque, à la manière platonicienne, la présence des âmes 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 pré-éternelle 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, *Le livre de la profondeur des Choses*, *op. cit.*, p. 80-81.

33. 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 *Le livre de la profondeur des Choses*, p. 91.

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. »³⁴ Les êtres ont ainsi fixé, chacun, son devenir propre. Les uns ont utilisé la *fitra* « avec le cœur » et ils en ont fait jaillir, en l'exaltant, son essence, qui est la lumière de la connaissance, les autres ont « reconnu » leur Seigneur avec la seule *fitra* qui est une simple capacité de l'esprit humain³⁵.

C'est ensuite que se produit la chute des entités préexistantes, ici, les cœurs (qui correspondent aux esprits dans les systèmes mystiques où la notion d'âme est saisie davantage comme « *anima* »). Elles se trouvent précipitées dans la matière, qui n'est autre que l'argile qui servira à créer Adam. Là, durant une très longue période, elles concrétisent en quelque sorte les choix accomplis le Jour des décrets et se répartissent elles-mêmes en trois catégories : « Les premiers ont fait preuve d'incroyance (*kufir*), les seconds ont montré de l'hypocrisie (*nifâq*), les troisièmes ont été unitaires (*muwahhidûn*). »³⁶

Il convient de noter que cette distribution des hommes en incroyants, hypocrites et croyants correspond point par point à la classification prému'tazilite d'al-Hasan al-Basrî, la différence résidant dans le fait que, pour al-Basrî, ces différences provenaient de la situation des êtres par rapport à des fautes commises en ce bas monde, l'incroyant a été celui qui a rejeté la foi, et l'hypocrite, le croyant qui a commis une faute capitale³⁷.

Ensuite, vient le Pacte (*mîthâq*) conclu avec les êtres sortis des lombes d'Adam, épisode au cours duquel Dieu demande aux hommes de Le reconnaître comme Seigneur. Cet événement correspond au

34. *Ibid.*, p. 83.

35. Voir G. Gobillot, « Un point sur les études tirmidhiennes », *Annales islamologiques*, 32, 1998, p. 67-79, p. 76, n. 15 ('*Ilm al-awliyyâ*', Ms. Göttingen, 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. Voir, à ce sujet : M. A. Amir Moezzi, *Le guide divin dans le Shî'isme originel*, Verdier, 1992, p. 132.

36. 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 *Nawâdir la-Usûl*, réimpression de l'édition de Constantinople, 1876, Dâr Sâdir, 1 tome, p. 417.

37. A. Badawî, *Histoire de la philosophie en islam*, 2 tomes, Paris, Vrin, 1972, t. I, p. 39 ; l'auteur renvoie à Bagdâdî, *Al-farq bayna-l-fîraq*, éd. 'Abd al-Hamîd, p. 117-120.

commentaire de Coran (VII/172) développé 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 « ressent » intérieurement cette réponse conformément aux dispositions qu'il a 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.

Ce stéréotype du « retour » est caractérisé 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 cœur³⁸. On retrouve là un écho de l'une des qualités de Pythagore qui connaissait les incarnations des autres ainsi que les siennes propres³⁹.

Cette lecture dans le moule ou dans les Décrets est, selon Tirmidhî, tout spécialement l'apanage d'un être qui, dans la préexistence, est resté plus fidèle que les autres à l'appel de Dieu. Il connaît les cas de chacun d'entre eux, de même que Jésus connaissait le cas de tous les *logikoi* selon Évangé⁴⁰. Il s'agit du sceau des saints (*khatm al-awliyâ'*), pilier central du système tirmidhien. La différence est cependant que,

38. *Le livre de la profondeur des Choses*, p. 193, et *Kitâb al-amthâl*, éd. 'Alî Muhammad al-Bijâwî, Le Caire, 1975, 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. »

39. 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 P. R. Payeur, art. « Métempsycose », *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, 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 métempsycose, mais seulement de métempsycose, c'est-à-dire, au sens large, d'étapes de l'âme dans une ou des existences antérieures.

40. Ceci est également, selon Tirmidhî, la caractéristique de Khadir : « 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. » Voir *Khatm al-awliyâ'*, éd. O. Yahya, 1965, Beyrouth, p. 362.

chez Évagre, le Christ, bien que n'étant, au départ, qu'un être raisonnable comme les autres, participe au « premier jugement » et à la création seconde des êtres dans la matière, ce qui n'est pas le cas du sceau chez Tirmidhî⁴¹. 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 et certains chercheurs ont pensé qu'il pouvait s'agir de l'auteur lui-même, dans la mesure où il se présente comme un maître spirituel, apte à « diriger » spirituellement les aspirants.

Il existe donc chez Tirmidhî des aspects qui marquent une coupure radicale entre son système et une cosmologie d'origine pythagoricienne. Certains d'entre eux sont si frappants qu'il ne semble pas excessif de les considérer comme une réaction volontaire de rejet de certains éléments dont il a conscience de l'origine, une intention consciente de se démarquer le plus possible de représentations du monde qui lui semblent incompatibles avec la Révélation. *De ipso facto*, il sera logique de supposer que les stéréotypes qui ont marqué sa pensée ne lui apparaissaient sans doute pas comme faisant partie de ces mêmes représentations.

Une première remarque concerne les astres et les étoiles. Non seulement Tirmidhî ne laisse jamais entendre que les corps célestes pourraient, de quelque manière que ce soit, être dotés d'âmes, mais encore, il en donne une représentation tout à fait curieuse, au regard des conceptions scientifiques de son époque. À ce sujet, il dit : « De même que la lampe est suspendue en l'air avec une corde et de même que l'astre est suspendu au ciel, le cœur est suspendu au ciel, le ciel du Trône et sa corde est la foi. »⁴²

Également, son angéologie est tout à fait curieuse si on la compare à celles de ses contemporains. En effet, il prend grand soin de préciser que les êtres humains sont les seuls à avoir vécu les événements de la préexistence qu'il décrit, et il s'étend longuement sur la question de leur supériorité par rapport aux 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 a qui j'ai dit : 'Sois' et il a été. Les hommes sont Mes serviteurs rapprochés, alors que les anges sont soumis à

41. La raison en est simple : pour Évagre, le Christ, par sa fidélité à l'union avec Dieu, est devenu Fils de Dieu, donc Dieu lui-même. Il peut donc logiquement participer à la création, ce qui ne peut se produire dans le système musulman de Tirmidhî.

42. *Le livre de la profondeur des Choses*, p. 248-249.

Ma contrainte". »⁴³ Seuls les hommes sont concernés par le choix (ni les anges ni les jinns ne sont cités), comme le précise Tirmidhî lui-même. Seuls les hommes sont caractérisés par le libre arbitre, ce qui les rend supérieurs aux anges⁴⁴. Cette supériorité des hommes sur les anges sera abondamment commentée, par la suite, par Rûzbehân Baqlî.

Enfin, son système ne contient aucune trace de métensomatose, le choix accompli dans la pré-existence étant considéré par lui comme unique et 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 progressivement par le feu. Dieu les en fera ensuite tous sortir un par un, au fur et à mesure de leurs appels à Sa miséricorde. Il réalisera ainsi une apocatastase « échelonnée », liée à l'évolution de chacun d'entre eux dans l'au-delà⁴⁵.

Le système de Tustarî

Il s'avère intéressant de comparer, sur ces questions précises, le système de Tirmidhî avec celui de Sahl Ibn 'Abdallâh al-Tustarî (m. 896), mystique khuzistanien qui fut son contemporain et que Sohrawardî a explicitement désigné comme un transmetteur de la tradition pythagoricienne⁴⁶.

43. *Ibid.*, p. 94. Voir aussi *Kitâb al-Riyâda*, p. 78. Ce thème correspond tout à fait à une tradition cabbalistique 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 *La cabbale, tradition de connaissance cachée*, par Zev ben Shimon Halevi, Paris, Le Seuil, 1980, p. 13.

44. « Notre cas est tout à fait spécial, car Dieu nous a créés responsables. » Voir « Un point sur les études tirmidhiennes », *op. cit.*, p. 78, n. 74. Dans le Chiisme duodécimain, seuls les imâms sont supérieurs aux anges, puisqu'ils les initient.

45. Voir, à ce sujet, son chapitre sur « La vie des Gens de l'Enfer » dans *Kitâb al-amthâl*, *op. cit.*, p. 297.

46. Voir Corbin, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, t. II, p. 62.

Tustarî s'est illustré surtout par la manière dont il a développé le célèbre concept de « lumière muhammadienne » (*nûr muhammadi*) évoqué plus haut.

Selon lui, l'origine de la lumière muhammadienne dans la préexistence est une masse lumineuse d'adoration primordiale de Dieu, « face à Lui » qui prend la forme d'une colonne transparente de lumière divine et fait de Muhammad la première « articulation divine ». D'après Bowering⁴⁷, Tustarî décrit cette contemplation primordiale de Muhammad comme un acte par lequel il absorbe les attributs divins à travers la nature véritable de son cœur. Dieu a émané de sa propre lumière une lumière qui a fait le tour du royaume céleste. Elle s'est prosternée en arrivant devant la Majesté (*'azama*). De cette prosternation, Il a créé une colonne de lumière à l'intérieur de laquelle Muhammad L'a adoré durant un million d'années face à face. Puis Il a créé Adam de la lumière de Muhammad, puis Muhammad de l'argile d'Adam. Or, l'argile provenait de la colonne⁴⁸ dans laquelle Muhammad avait adoré. Le second est donc Adam et le troisième la descendance d'Adam. Adam fut créé de la lumière de Muhammad, les élus furent créés de la lumière d'Adam et les aspirants de la lumière des élus. La lumière de Muhammad doit donc être comprise comme une sorte de matière première, formée par Dieu à partir de Sa propre lumière et de laquelle sortiront tous les êtres. En effet, Tustarî précise qu'à partir de la lumière de Muhammad, l'ensemble de l'univers se trouvera émané⁴⁹.

Si toutes les créatures sont émanées de cette lumière de Muhammad, il sert, spirituellement, de médiateur à tous les croyants qui sont rattachés, par une sorte d'émanation de lumière, à son cœur à travers lequel ils contemplent Dieu. L'explication de ce point est donnée par Daylamî (mystique du x^e siècle) qui le conçoit comme le fait que l'amour de tout « fidèle d'amour » doit provenir de cette substance qui est le cœur de Muhammad. Son cœur est la source de la substance du *tawhîd* des unitaires et le filon de la connaissance des éclairés, la source de la boisson des cœurs de ceux qui aiment Dieu. Tustarî explique effectivement dans

47. Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam, The Qur'anic Hermeneutics of the Sufî Sahl al-Tustarî (d. 283/896)*, p. 149.

48. Le thème de la colonne de lumière peut, dans son aspect formel, provenir du Manichéisme : *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, op. cit., t. II, p. 58, mais il peut avoir aussi une origine plus ancienne, grecque, à savoir : la colonne de lumière évoquée dans le mythe d'Er (*République* 615 c - 616 d). « Une colonne fort semblable à l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure, qui s'étend depuis le haut à travers tout le ciel et toute la terre ; cette lumière est le lien du ciel. »

49. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, op. cit., p. 153.

son *tafsîr* : « La foi de Pharaon ne lui a servi à rien car Dieu ne l'a pas confirmée dans la source du cœur de son prophète Moïse. »⁵⁰

On se trouve donc devant un schéma étroitement apparenté, à une nuance près, à la tradition origénienne (et non pas évagrienne), qui fait du Christ, émanation du père, l'origine de tous les êtres raisonnables dans leur préexistence comme de toute la création par la suite. Cette nuance, très importante en réalité, incite Tustarî à préciser que Muhammad a été créé (*makhlûq*) car, dans le cas contraire, il participerait de la divinité et se trouverait, par là même, divinisé. Or, ce qui est tout à fait possible et même pertinent dans un système chrétien comme celui d'Origène, ne peut être compatible avec un système musulman. Seulement, dans le cas du système de Tustarî, dans la mesure où la lumière qui a servi à créer Muhammad est elle-même une émanation, il est assez difficile de se représenter les modalités de la création dont il parle. C'est pour cette raison que, dans plusieurs systèmes – en particulier dans le cadre des doctrines chiites dites « extrémistes » –, construits sur le même modèle, s'introduira parfois une certaine ambiguïté quant à la nature réelle de l'« intermédiaire » ayant servi à la « première création » des âmes dans la préexistence.

C'est bien dans ce concept de « lumière muhammadienne » que réside la différence radicale entre le système de Tustarî et celui de Tirmidhî. En effet, contrairement à ce qu'avait pensé L. Massignon⁵¹, pour le « Sage de Tirmidh », Muhammad n'a pas existé avant les autres entités lumineuses et, si, comme l'a remarqué M. Chodkiewicz⁵², il fait allusion à la situation de Muhammad dans la préexistence, c'est seulement pour montrer comment Dieu l'a distingué par rapport aux autres prophètes, tout comme il a distingué par les mêmes grâces le sceau des saints des autres saints⁵³. En effet, l'antériorité à laquelle il

50. Daylamî, *Kitâb 'atf al-alif al-mâ'lûf' alâ l-lâm al-ma'tûf*, éd. J.-C. Vadet, Le Caire, IFAO, 1962, p. 34.

51. Massignon, *La passion de Hallâj*, t. I, p. 173. Tirmidhî est cité parmi « les nombreux partisans de la préexistence du *Nûr Muhammadi* ».

52. *Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, NRF-Gallimard, 1986, p. 86 : « Le premier être qui fut mentionné par Dieu ce fut lui. Le premier à apparaître dans la science divine, ce fut lui. Le premier à être voulu par la volonté divine, ce fut lui. Il fut le premier dans les Décrets divins, le premier dans la Table bien gardée, le premier lors du Pacte. »

53. À propos de ce sceau, Tirmidhî dit également : « Le sceau des saints n'a cessé d'être mentionné par Dieu dès le Tout Commencement ; il a été le premier dans la mention (*dhikr*), le premier dans la science divine ; il a été le premier à être voulu par la volonté divine, le premier dans les Décrets, le premier sur la tablette bien gardée, le premier le Jour du Pacte » (*Khatm al-awliyâ'*, p. 345).

est fait allusion chez Tirmidhî n'est pas une antériorité absolue, mais relative, c'est-à-dire plutôt une « primauté », comme dans le fait de dire que Muhammad sera le premier ressuscité. Cela signifie qu'il sera le premier, suivi immédiatement de tous les autres, au sein d'un phénomène unique et commun qui est la Résurrection. Il ne s'agit nullement là de l'idée développée par Tustarî, que Muhammad a existé avant les autres esprits ou se trouve à l'origine de leur création.

En dehors de l'idée de préexistence elle-même, le premier stéréotype d'origine pythagoricienne se rapporte, chez Tustarî comme chez Tirmidhî, à la forme des âmes, décrites comme des « particules lumineuses »⁵⁴ émanées de la lumière muhammadienne. L'expression, quoique moins explicite que celle des « étoiles » renvoie cependant assez clairement au même contexte, comme on a déjà pu le constater⁵⁵. En revanche, selon 'Iyâd Ibn Mûsâ, Tustarî aurait utilisé une expression tout aussi évocatrice que celle de Tirmidhî, mais pour désigner cette fois exclusivement le cœur de Muhammad, qu'il aurait qualifié d'« astre brillant » (*kawkab dhurrîy*)⁵⁶.

Ensuite, tout comme chez Tirmidhî, la « chute » est précédée d'une épreuve. Il s'agit, chez Tustarî, simplement, du Pacte conclu avec les particules lumineuses sorties des lombes d'Adam, comme l'interpréteront la plupart des mystiques. Seulement ici, ce Pacte a lieu par l'intermédiaire des prophètes⁵⁷. Pour Tustarî, les prophètes ont donc été existenciés avant les autres humains. Une progression semblable apparaît dans ce qui peut être décrit comme un processus d'émanation lorsqu'il dit dans son *tafsîr* que : « Les élus ont été créés à partir de la lumière d'Adam et les aspirants ont été créés à partir de la lumière des élus. »⁵⁸ Néanmoins, selon les variantes rapportées par Makkî et Day-

54. *The mystical vision of existence in classical islam*, p. 195.

55. Voir *supra* p. 171 et aussi les modalités de cette émanation, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, p. 152, 153. Il est curieux de constater qu'elle englobe aussi les luminaires célestes.

56. *Ibid.*, p. 157. La référence donnée par Bowering est : 'Iyâd Ibn Mûsâ, al-Qâdî Abû-l-Fadl al-Yahsûbî al-Andalusî, *Kitâb al-shifâ' bi-ta'rîf huqûq al-Mustafâ*, 2 vol., Damas, 1972, I, p. 58. La question reste, bien entendu, de savoir si l'expression provient directement de Tustarî ou bien si le commentateur s'est lancé là dans une interprétation, ce qui lui vaudrait la paternité du stéréotype.

57. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, p. 154-155. « Le Jour du Pacte, Dieu a sorti les prophètes des lombes d'Adam et il a sorti des lombes de chaque prophète sa descendance sous forme d'atomes doués de raison. Il conclut ensuite le Pacte avec les prophètes (conformément à Coran XXXIII/7 qui fait allusion au pacte des prophètes). Les prophètes témoignent pour leurs groupes respectifs, puis il les remet tous dans les lombes d'Adam. »

58. *Ibid.*, p. 153, *Tafsîr*, 41.

lamî, Dieu aurait créé les aspirants à partir de la lumière d'Adam et les élus à partir de la lumière de Muhammad⁵⁹.

Enfin, on ne trouve pas non plus trace, chez Tustarî de métensomatose, ni d'apocatastase, chacun devant se rendre pour l'éternité au lieu qui lui est destiné. Il n'y a en fait pour lui ni vrai choix originel, ni véritable liberté comme on a pu le voir chez Tirmidhî lors du Jour des Décrets antérieur au Pacte⁶⁰. Il se produit, en revanche, un processus d'éloignement de la création, puis de retour vers Dieu, mais qui se fait uniquement à travers Muhammad, les incroyants n'étant, bien évidemment, concernés en rien par ce dernier processus.

Le « retour » s'effectue au cours de la vie de ce bas monde qui n'est, selon Tustarî, qu'un épisode entre l'infini pré-existential et l'infini postexistential, l'existence de l'homme étant suspendue entre le Jour du Pacte et le Jour de la Résurrection⁶¹. Il consiste essentiellement dans la réminiscence de ce qu'était l'être spirituel préexistant, le guide par excellence étant Muhammad, en tant qu'intermédiaire par excellence entre Dieu et les hommes. Après lui viennent les autres prophètes, qui ont joué un rôle d'intermédiaires le Jour du Pacte. En effet, bien que le système de Tustarî soit, comme celui de Tirmidhî, un système ouvertement fondé sur la sainteté, la supériorité des prophètes sur les autres saints y est clairement affirmée⁶².

Le dernier point qui pourrait faire penser à une trace d'influence néopythagoricienne est l'affirmation qu'au Jour de la Résurrection, lorsque l'homme retournera à la source de son existence, il sera inclus dans l'éternelle remémoration de Dieu qui n'est autre que le moyen de subsistance des anges⁶³ et, ainsi, il existera selon le mode de vie des anges⁶⁴.

Autres exemples

La plupart des commentaires mystiques de la même époque et même postérieurs, ne conserveront de ces systèmes que le thème (pythagoricien) de la préexistence des âmes et celui (origénien et éva-

59. *Ibid.*, même page. Voir *ʿIlm al-qulûb*, p. 94. *ʿAtf al-alif*, p. 33.

60. Ainsi que le signale Bowering, il s'agit d'un système déterministe ; le « retour » ne concernant que les croyants, *ibid.*, p. 176.

61. *Ibid.*, p. 175.

62. *Ibid.*, p. 238-239.

63. *Ibid.*, p. 240, 248. *Tafsîr*, réf. à Coran XXXIV/39.

64. *Ibid.*, p. 204-205. C'est exactement ce que disent à ce sujet les Ikhwân al-Safâ', *Rasâ'il*, t. I, p. 297.

grien), de la réponse des entités lumineuses préexistantes au moment du Pacte.

Cette même vision des choses est présente chez Junayd (m. 911) pour qui les saints sont prédestinés dans leur élection au moment du *mîthâq*. « Au jour du Covenant, Dieu a marqué ses amants, ses saints ; bien avant la création, leurs âmes, alors simples idées divines, ont comparu. Il s'est isolé en eux... Sa divinité fut mise à découvert pour eux. »⁶⁵ Cependant, selon Junayd, le Pacte a été réservé aux élus. Ce point est confirmé dans la traduction que donne R. Deladrière des *Rasâ'il* : « Dieu a parmi Ses serviteurs des êtres d'élite, et parmi Ses créatures des hommes purs qu'Il a élus pour les gratifier de Son Amitié... Il les a faits de telle sorte que leur corps soit de ce bas monde, mais que leur âme soit lumineuse. Ils sont ceux dont Il a réalisé l'existence en Sa présence dans l'état de la prééternité (*azal*) qui est le sien et dans les degrés de l'Unité (*ahadiyya*) qui lui appartiennent, quand il les a convoqués et qu'ils ont répondu à son appel immédiatement. »⁶⁶

Cette « particularisation » du concept de préexistence réduit encore ce qui pouvait rester d'un stéréotype cosmologique à une application de plus en plus exclusive au système de la sainteté qui ne rend plus compte d'une situation affectant la totalité des esprits humains.

Par exemple, al-Hallâj (m. 922), disciple de Tustarî, conservera intact le concept de *nûr muhammadi* de son maître⁶⁷. C'est sans aucun doute à travers cette vision des choses qu'a été développée, par ailleurs, la théorie du « secret de l'investiture démiurgique ». Massignon le décrit de la manière suivante : « Dieu qui est immobile, délègue la mise en branle de l'univers à un chef de la hiérarchie des saints et tout obéit aux titulaires de cette délégation qui doivent demeurer cachés... Cependant, de nombreux partisans de la préexistence du *Nûr Muhammadî* enseignent que de tout temps, seul le Prophète a joué ce rôle de démiurge, recevant de Dieu, qui a tout fait pour lui, le nom divin de *al-haqq*. Seuls peuvent proclamer ce secret, *anâ-l-haqq*, les imitateurs parfaits du Prophète, ceux qui, comme Hallâj, reçoivent dans leur cœur pur la lumière émanant du cœur du Prophète-démiurge. »⁶⁸

On trouve, par ailleurs, chez al-Hallâj, l'expression d'un désir que toute âme soit sauvée. Il semble néanmoins que l'on ne puisse pas parler vraiment chez lui d'une apocatastase, mais plutôt d'une sotériologie

65. L. Massignon, *La passion de Hallâj*, t. I, p. 117.

66. Junayd, *enseignement spirituel*, Sindbad, 1983, p. 155-156.

67. *La passion de Hallâj*, t. I, p. 104.

68. *Ibid.*, p. 174.

universelle qui relève plus semble-t-il de l'expression d'une sensibilité personnelle que d'une construction philosophique⁶⁹. En revanche, ses théories concernant le salut d'Iblis dépendent davantage d'une démonstration théologique. En effet, pour lui, Iblis est chargé de la mission de faire connaître Dieu par son aspect rigoureux. Il s'obstine dans l'observance et se prive volontairement de la béatitude par fidélité⁷⁰.

Certains systèmes, plus tardifs, et dont les stéréotypes proviennent, sans aucun doute possible, des doctrines de leurs prédécesseurs musulmans, comme celui de Rûzbehân Baqlî (m. 1209), comportent une combinaison des pensées antérieures, remaniées et unifiées selon des perspectives renouvelées et personnelles. Ce penseur, qui a fait du concept de *nûr muhammadî* l'une des bases de sa réflexion, s'est tout particulièrement penché sur le problème de la création des esprits. Ayant eu une conscience aiguë du fait qu'il était impossible d'admettre qu'ils aient pu être émanés de la lumière divine et, encore moins, incréés, il a également réalisé qu'il ne pouvait être question de les considérer, au même titre que les autres créatures, comme le résultat de la seule parole de création « *kun* ». Il adopte ainsi la théorie, exprimée auparavant par al-Hallâj, que les esprits ont été créés d'une manière particulière, entre la *kâf* et le *nûn*⁷¹. Comme chez Tustarî,

69. *Ibid.*, t. II, p. 284 : « Ce qui fut la cause de la crucifixion de Mansûr, c'est qu'il dit un jour : "Si j'avais rencontré Muhammad (durant sa vie), je lui aurais réclamé une dette." Pourquoi la nuit de son ascension, lorsqu'il fut admis devant sa Majesté Glorieuse, Lui a-t-il seulement demandé le salut des croyants membres de sa communauté ? Pourquoi n'a-t-il pas demandé le salut de tous les hommes ? Pourquoi n'a-t-il pas dit : "Donne-les moi tous", mais seulement : ces croyants ? Immédiatement, N. S. Mustafa (le Prophète), prenant une forme et un corps entra par la porte, disant : "Me voici, si tu as une dette à me réclamer, prends-la." Puis il ajouta : c'est par ordre de Dieu que nous avons demandé (la nuit de l'ascension) ce que nous avons demandé ; notre cœur est la résidence de son ordre, aussi a-t-il été purifié et préservé de tout ce qui est pas son décret ou son ordre. S'il avait dit : demande-les moi tous, j'aurais demandé : "Tous", mais il n'a pas dit "tous", il a dit "ces croyants". »

Mansûr souleva alors son turban, signifiant par là : « Je maintiens ma créance sur toi. » Et le Prophète de répliquer : « Je n'admets le turban qu'avec la tête. » Massigon commente (n. 4) : il reconnaît, en somme, la revendication de Hallâj, à condition qu'il se fasse tuer pour que Dieu pardonne à tous les hommes.

70. *La passion de Hallâj*, t. II, p. 413 et 427 : « Iblis fut en amour et observance le premier et Adam n'a pas été initié à son secret. »

71. Paul Ballanfat, « Aspects de la pensée de Rûzbehân Baqlî, soufi à Shîrâz au XII^e siècle », thèse dactylographiée, sous la direction de M. C. H. De Fouchecour, Paris III, La Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 163. « Non seulement il apparaît sous la condition de la division des attributs, mais aussi dans la division de la parole créatrice

Muhammad fut le premier être créé et tous les esprits (prophètes, saints et anges) ont été créés à partir d'Adam qui les contenait tous, alors que Muhammad constituait la signification de la création⁷².

En revanche, Rûzbehân a conservé la division des esprits que l'on trouvait chez Tirmidhî et qui provenait sans doute d'al-Hasan al-Basrî en : croyants, impies et hypocrites⁷³. Comme Tirmidhî également, il insiste sur la supériorité des hommes sur les anges à la différence que, pour lui, cette précellence réside dans l'observance de la foi, la *'ubûdiyya*, la souveraineté de l'homme résidant dans sa soumission à Dieu⁷⁴ alors que, selon Tirmidhî, elle réside dans la liberté de choix et la responsabilité conférées par Dieu. Il semble, effectivement ; que, pour Rûzbehân, cette notion de mise à l'épreuve de l'être par la liberté et par le choix ne soit présentée nulle part, sauf dans un passage, qui peut d'ailleurs être interprété de manière symbolique, où il cite Sarî Saqatî (m. 867), d'après Junayd⁷⁵. Il semblerait plutôt pencher pour

elle-même. » C'est de cette manière que l'unité de l'esprit peut être le reflet de l'unité de Dieu. Par ce biais, Rûzbehân réussit à rendre compte du statut de l'esprit humain qui se situe dans l'espace qui sépare la création de l'incrétation.

72. *Ibid.*, p. 157 et 158. Adam est seulement la source de l'être sur le plan de l'acte créateur. Rûzbehân reprend textuellement le thème du *Nûr muhammadi* de Tustarî en affirmant que seul Muhammad a existé au début et que lui seul est assez pur pour contempler Dieu face à face. Muhammad est donc l'intermédiaire unique et indispensable pour toutes les créatures. Il n'y a pas pour lui de « sceau des saints » mais un « pôle des pôles » dont Abû Bakr est à la fois le modèle et l'archétype. Voir « Aspects de la pensée de Rûzbehân Baqlî, soufi à Shirâz au XII^e siècle », p. 396 s.

73. *Ibid.*, p. 187. L'argile blanche est celle du croyant, la noire, celle de l'impie, la rouge – couleur associée à Satan –, celle de l'hypocrite. Voir aussi *Rûzbehân, l'ennuagement du cœur*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 210 : « Chaque être est une branche qui s'est ramifiée à partir de lui (Adam), selon ce que Dieu a fait fermenter dans l'argile qui le compose. Si donc il s'agit d'un croyant, il est issu de son argile blanche, s'il s'agit d'un impie, de son argile noire, et, s'il s'agit d'un hypocrite, il est issu de son argile rouge. »

74. *Ibid.*, p. 175, la description de la *'ubûdiyya* comme étant « la condition humaine par excellence » n'est pas sans évoquer ici la doctrine d'Ibn 'Arabî. Rûzbehân donne cependant un second argument à l'appui de cette supériorité. Il s'agit en l'occurrence de la supériorité personnelle de Muhammad. Sa station (la station bénie) correspond à une science inspirée issue de la condition seigneuriale est supérieure à celle des anges (la station reconnue) qui correspond à une science acquise dans la servitude, *L'ennuagement du cœur*, p. 385. De même, Adam est personnellement supérieur aux anges qui se sont prosternés devant lui parce qu'il a reçu, à l'origine, la totalité des états et des degrés, *ibid.*, p. 207.

75. « Aspects de la pensée de Rûzbehân Baqlî », *op. cit.*, p. 214 ; texte rapporté d'après al-Junayd dans *Le livre de l'ennuagement du cœur*, cité également dans l'édition du texte, Le Seuil, 1998, p. 230.

une vision de la prédestination qui apparaît dans la manière dont il décrit la création des corps à partir de boues de différentes couleurs⁷⁶.

Néanmoins, certains stéréotypes évoquant directement le pythagorisme sont présents dans son système alors qu'on ne les trouve pas chez ses prédécesseurs. Il s'agit, d'une part, de sa description de la « descente » des esprits depuis des zones situées dans les hauteurs de l'espace et, d'autre part, de l'importance particulière qu'il attache au processus de réminiscence qu'il décrit avec un soin tout particulier. Pour ce qui est du premier point, voici ce qu'il dit : « Il y a d'abord les esprits des prophètes, des saints, des mystiques et des rapprochés – ces derniers réalisant des types prophétiques –, créés à partir des lumières du *Malakût*. Viennent ensuite les esprits des croyants d'une nature spirituelle et tirée du Paradis. Il y a enfin les esprits des égarés qui sont de nature céleste ou sublunaire et qui ont donc chuté dans le monde du fait de la proximité de l'atmosphère avec la terre. »⁷⁷ Quant à la remontée, elle peut être décrite de la manière suivante : « Il s'agit d'un schéma proche de celui de la réminiscence. L'esprit ne peut réaliser que ce qu'il a déjà réalisé dans l'éternité, et toute son expérience, y compris du mal, n'est que la répétition dans le bas monde de son expérience dans l'autre monde. »⁷⁸ Suite à ce processus, les esprits s'élèvent en étant revêtus de corps de plus en plus subtils, jusqu'à retrouver leur état originel qui est celui d'une forme humaine lumineuse, par une transformation dont les modalités pourraient être mises en parallèle, point par point avec les descriptions que l'on trouve dans la pensée d'Origène⁷⁹.

Chez Ibn 'Arabî (m. 1240), comme chez Tirmidhî, se trouve l'idée de l'existence primordiale de tous les esprits présents ensemble dans la « matière première universelle ». Dieu s'épiphane à cette matière première par sa lumière et chaque entité présente dans cette poussière reçoit la lumière conformément à sa capacité et sa prédisposition⁸⁰. Il s'agit là de la théorie de *thubût* ou « êtres possibles ». Les *thubût*, essences séparées auxquelles a été donnée la conscience d'elles-mêmes, expriment dans la pré-existence leur choix et sont existenciées selon ce choix, exactement

76. *Ibid.*, p. 46, n. 230.

77. *Ibid.*, p. 187.

78. *Ibid.*, p. 188.

79. *Ibid.*, p. 185 : « Le corps est transfiguré en acquérant la pureté de l'esprit ; il devient comme le verre le plus pur qui ne retient rien que la lumière qu'il laisse filtrer. »

80. *Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, p. 88.

comme le préconisait Tirmidhî. Or, l'être le plus disposé à recevoir cette lumière a été la Réalité de Muhammad, appelée aussi l'Intellect.

À partir de ce moment-là, on retrouve le système de Tustarî, décrit comme celui du « Prophète-démiurge » par Massignon, à savoir que c'est à partir de la réalité muhammadienne que toute chose sera créée dans l'univers : « La réalité muhammadienne fut existenciée, puis Il en arracha l'univers. »⁸¹ Le système d'Ibn 'Arabî est donc, sur ce point, celui qui se rapproche le plus de la pensée d'Évagre, bien que ce résultat doive être, sans aucun doute considéré comme une coïncidence provenant de la combinaison de plusieurs éléments. En effet, comme Tirmidhî, il considère qu'il y a au départ égalité entre les entités qui se trouvent dans la poussière. À la suite d'un choix, l'une d'entre elles se montre plus apte que les autres à rester fidèle à la contemplation de la lumière divine. La création se fait alors à partir de cette entité⁸².

M. Chodkiewicz explique comment Ibn 'Arabî établit un lien entre ce concept de la lumière de Muhammad et un système de la sainteté proche de celui de Tirmidhî dans la mesure où, comme lui, il parle d'un sceau (*khatm*) des saints. Ce sceau est l'héritier de Muhammad dans le sens où, chez lui, la suspension des lois naturelles ne se manifeste que dans son cœur sous forme de sciences et d'états spirituels et non pas par des signes apparents, comme pour les héritiers des autres prophètes⁸³. En fait, tous les types de sainteté sont contenus dans la sainteté muhammadienne, y compris ceux rattachés aux prophètes antérieurs. Tous les saints et les prophètes sont héritiers de la lumière muhammadienne qui les a originés. Cependant, il y a une différence entre les saints qui ont directement reçu l'héritage complet de Muhammad et ceux qui l'ont reçu de manière fractionnée parce que provenant d'un prophète manifesté antérieurement dans l'histoire. C'est pourquoi il y a, chez Ibn 'Arabî, deux sceaux, l'un pour la sainteté générale (c'est-à-dire pour l'ensemble des héritiers de ce qui a été manifesté avant la venue de Muhammad) et ce sceau est Jésus, et un pour la sainteté muhammadienne, héritier direct de la totalité de la sainteté muhammadienne, et ce sceau est Ibn 'Arabî lui-même⁸⁴.

81. *Ibid.*, p. 89.

82. Comme on l'a vu, ce point est totalement absent chez Tirmidhî. En revanche, on le trouve chez Tustarî pour qui la différence réside dans le fait qu'à l'origine, seul Muhammad était présent dans la préexistence.

83. *Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, p. 93-94.

84. Il est également question d'un « sceau des enfants », saint de type séthien et dernier enfant à naître avant la fin des temps, *Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, p. 157-158.

Ainsi, les saints des degrés les plus élevés contemplent Dieu avec les yeux du cœur à travers le cœur de Muhammad et également par la médiation du sceau de la sainteté muhammadienne, c'est-à-dire Ibn 'Arabî.

On trouve de plus, chez Ibn 'Arabî, plusieurs traits correspondant aux stéréotypes pythagoriciens que nous avons déjà énumérés, comme le fait que des esprits habitent les planètes, que les saints et, en particulier, le sceau des saints, puissent connaître la situation préexistante des autres êtres ou encore que tous les esprits préexistants, sans exception, retourneront à Dieu. Seulement, l'une des grandes différences entre son système et celui des philosophes musulmans, entre autres, est l'interprétation essentiellement spiritualiste, de type platonicien qu'il en donne. Comme on l'a vu plus haut, le voyage nocturne et les visions des habitants des planètes sont interprétés par lui-même comme de purs phénomènes spirituels. D'autre part, l'apocatastase correspond, au fond, chez lui, non pas vraiment à un « retour » au sens réel du terme, accompagné d'une élévation, mais à une simple prise de conscience ou réaffirmation que tous les êtres n'existent, en fait, que dans et par la pensée divine et ne peuvent, de ce fait, en réalité, jamais s'en éloigner véritablement. Il n'y a donc jamais eu, en vérité, d'éparpillement des esprits préexistants⁸⁵.

C'est pourquoi Ibn 'Arabî peut affirmer que « toute créature, qu'elle le veuille ou non, qu'elle le sache ou non, n'adore que Dieu (ou, plus précisément, un nom divin, mais tous les noms renvoient au même nommé), quels que soient la forme et l'objet immédiat de son adoration »⁸⁶. C'est aussi pourquoi il s'exclame : « Il n'y a rien en ce monde qui ne soit droit. »⁸⁷ Ainsi, il interprète le fait qu'Iblîs bénéficiera, à la fin des temps, de la miséricorde divine⁸⁸.

85. « Dieu est ton miroir où tu te contemples et tu es Son miroir où il contemple ses noms et la manifestation des pouvoirs propres à chacun d'eux. Et tout cela n'est rien d'autre que Lui » (M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 61).

86. *Ibid.*, p. 62.

87. *Ibid.*, p. 63.

88. *Ibid.*, p. 63. Ibn 'Arabî relate dans les *Futûhât* un dialogue entre Iblîs et Sahl Ibn 'Abdallâh al-Tustarî : la dernière chose qu'Iblîs déclara à Sahl fut celle-ci : – Dieu a dit : « Ma miséricorde embrasse toute chose », ce qui est une affirmation de portée générale. Or, il ne t'échappe pas que je suis une de ces choses, sans le moindre doute. Le mot « tout » implique l'universalité (de cet énoncé) et le mot « chose » représente ce qu'il y a de plus indéterminé. Sa Miséricorde m'embrasse donc... Ibn 'Arabî conclut ce récit par la remarque suivante : « Je sus alors qu'Iblîs possédait une science incontestable et que, sur ce problème, c'est lui qui avait été le maître de Sahl. »

Par là même, tout en conservant la notion d'expression d'un choix personnel des entités préexistantes semblable à celui de Tirmidhî, à travers son concept des « essences possibles » (*thubût*), il peut affirmer qu'il n'y a pas d'Enfer ou, plus précisément, que l'Enfer est semblable à un Paradis, même pour les essences qui ont fait le choix d'être le plus éloignées de Dieu, puisque leur choix ne pouvait que dissimuler une intention positive. Sa vision de l'apocatastase, proche ici de celle d'Origène, passe, comme chez ce dernier, par une manifestation d'intercession qui est ici celle de la Miséricorde divine s'exprimant par l'intermédiaire de Muhammad ; c'est pourquoi il ne peut admettre la construction sotériologique de Hallâj⁸⁹.

Ces quelques exemples auront permis de montrer qu'il est possible de proposer un classement, en considérant la manière dont sont traités ces quelques éléments fondamentaux, de la plupart des systèmes mystiques ou gnostiques traitant de la préexistence. En effet, la variation essentielle entre ces systèmes réside dans le fait, ou bien que les âmes furent toutes créées par Dieu égales au commencement, et se sont différenciées par leur manière de recevoir la lumière divine, ou bien qu'elles ont été émanées d'une première lumière qui est un esprit plus proche de Dieu que tous les autres et créé antérieurement. Il peut également, dans le premier cas, s'établir une différence entre ceux qui, comme Tirmidhî, ne font pas dépendre la « création seconde », c'est-à-dire la création de l'univers visible, du seul esprit resté fidèle à la contemplation et ceux qui, comme Ibn 'Arabî, à l'image d'Évagre, confirment sa participation à cette création⁹⁰.

89. Il reprend le récit de Hallâj et en corrige ainsi la fin, selon une vision qu'il eut : « Le Prophète dit : "O Husayn Ibn Mansûr, est-ce toi qui as critiqué mon intercession ? – Oui, ô Prophète de Dieu, il en a été ainsi – Ne te souvient-il plus de la tradition que j'ai dit tenir de Dieu même : Quand j'aime un de mes serviteurs, je deviens son ouïe, sa vue, sa langue ? – Oui, ô prophète de Dieu ! – Ne sais-tu pas que j'ai aimé Dieu ? – Oui ô prophète de Dieu – Eh bien, étant l'ami de Dieu, c'est Lui qui était ma langue quand j'ai parlé. Lui même Qui intercède et devant Qui on intercède, car auprès de Son être, je ne suis que néant. Que reste-t-il contre moi, ô Ibn Mansûr ? – O prophète de Dieu, je me repens de ma phrase. Quelle doit être ma pénitence pour ma faute ? – Sacrifie-toi à Dieu – Comment cela ? – Fais-toi exécuter par le glaive de ma loi". » Rapporté par Ismâ'il Haqqî, *Rûh al-bayân*, commentaire de Coran XCIII/5. Massignon, *La passion de Hallâj*, t. II, p. 419.

90. Il arrive également que l'univers soit créé à partir de deux entités. Selon Rajab Borsî « Muhammad et 'Alî sont une double réalité ». Par eux, Dieu créa l'univers. Ils constituent le modèle premier, la matrice de tout ce qui sera, le germe de tous les existants, *Les orientes des lumières*, op. cit., p. 22.

Ces mêmes critères d'analyse peuvent être appliqués aux traditions chiites comme, par exemple, les hadîth duodécimains relatifs à la lumière pré-existante qui est celle des imâms. Le *Kāfî* affirme que : « Ja'far al-Sâdiq a dit : Dieu nous a créés à partir de la lumière de sa Majesté, puis il a façonné notre forme créaturelle avec une argile déposée sous le trône dans laquelle il introduisit cette lumière. Ainsi, nous avons été des créatures et des êtres lumineux ayant reçu de Dieu, par cette création, une part qu'il n'a accordée à nul autre. Puis, il a créé l'esprit de nos partisans avec notre argile et leur corps avec une argile déposée à un niveau plus bas. Dieu n'a jamais accordé à une autre créature la part qu'il leur a octroyée dans cette création, sauf aux prophètes. C'est pourquoi nous sommes désignés, de même qu'eux, par l'expression (*al-nâs*), c'est-à-dire les hommes dignes de ce nom. Quant aux autres humains, il sont créés pour l'Enfer et destinés à l'Enfer. »⁹¹

A priori, ce système imamite pencherait donc plutôt vers une construction semblable à l'origénisme pour ce qui est de l'origine de la création. Néanmoins, le problème dans ce cas, comme pour Tustarî et tous ceux qui ont évoqué la lumière muhammadienne, est que, s'il est tout à fait admis et même nécessaire, comme on l'a vu, pour Origène, que le Christ soit d'essence divine, il est indispensable, dans le cadre de l'Islam, de toujours réaffirmer que les imâms, tout comme Muhammad, ne sont que des créatures, même si elles sont, d'une certaine manière, émanées de la lumière divine, comme le laisse entendre la tradition suivante : « Abû Khâlid al-Kâbilî a rapporté : J'ai demandé à Abû Ja'far (Muhammad al-Bâqir) ce que signifie la parole de Dieu : "Croyez en Dieu, en son prophète et en la lumière que nous avons fait descendre" (LXIV/8). Il a répondu : "O Abû Khâlid, la lumière, par Dieu, n'est autre que la lumière des Imâms de la famille de Muhammad qui restera jusqu'au Jour du Jugement. Par Dieu, ils sont la lumière que Dieu a fait descendre. Par Dieu, ils sont la lumière de Dieu aux cieux et sur la terre. Par Dieu, ô Abû Khâlid, certes la lumière de l'Imâm dans le cœur du croyant est plus éclatante que la lumière du soleil en plein jour. Par Dieu, ils illuminent le cœur des croyants et Dieu, exalté et glorifié soit-il, voile leur lumière à ceux qu'il veut et il obscurcit leur cœur. Par Dieu, ô Abû Khâlid, chaque

91. Kulaynî (m. 940), *al-Usûl min al-Kāfî*, éd. de Beyrouth, Dâr al-adwâ', *Bâb khalq abdân al-â'ima wa-arwahihim wa-qulûbihim* (La création des corps, des esprits et des cœurs des Imâms), t. I, p. 389.

fois qu'un serviteur nous aime et reconnaît notre *walâya*, Dieu purifie son cœur et chaque fois que Dieu purifie le cœur d'un serviteur, il s'abandonne à nous et il devient l'un de nos fidèles obéissants ; lorsqu'il devient l'un de nos fidèles obéissants, Dieu le sauve de la dureté du jugement et le met à l'abri de la grande terreur du Jour de la Résurrection". »⁹²

Cette question est d'autant plus délicate que, dans un système proto-ismaélien comme celui de l'ouvrage intitulé *Ummu'l-kitâb* (début du VIII^e siècle), le fait que les lumières soient émanées entraîne *ipso facto* la divinisation des personnages. En voici un exemple : « Voici que se tenait devant lui⁹³ Fâtima, la tête couverte d'un voile vert et vêtue de soie et d'un brocart d'or qui resplendissait de mille feux. Elle lui dit : "C'est moi le Dieu unique, il n'y a pas de divinité en dehors de moi ; il n'y a de divinité que moi, en tout lieu, dans la sphère divine comme dans celle des hommes, au ciel et sur la terre, sache que je suis Fâtima le Créateur (Fâtima-Fâtîr). C'est moi qui ai créé les âmes des croyants. En vérité je suis le créateur, l'artisan divin, à moi sont les noms les plus beaux". » C'est en tant que créatrice des âmes des croyants, c'est-à-dire, ici, des Chiïtes et, en particulier, des Ismaéliens, que Fâtima est appelée *Fâtîr*. Cette divinisation s'applique à l'ensemble des Ahl al-Bayt, le prophète Muhammad y compris. À son sujet, il est dit : « Je vis Muhammad l' élu, dont le visage resplendissait d'une lumière fulgurante, des rayons scintillant des deux côtés de sa tête. Il disait : "Je suis gloire à Dieu" » (*anâ subhâna' l-Lâh*), ce qui veut dire : « Je suis le Seigneur pur et pieux duquel émane toute vertu et toute distinction. »⁹⁴

De plus, on trouve dans les traditions duodécimaines, comme chez Tirmidhî et, plus tard, chez Ibn 'Arabî, que les événements de la préexistence se déroulent par étapes. Le schéma duodécimain en est le suivant : dans une étape postérieure au jaillissement originel de la lumière unique et double de la prophétie et de la *walâya*, les douze imâms sont créés dans un monde préexistantiel sous forme d'entités subtiles de lumière en suspension autour du trône divin. Dans un second temps, d'autres ombres ou particules surgissent dans ce monde préexistantiel. Il s'agit des « êtres purs » : les anges, futurs habitants spirituels et non humains des cieux et de la terre, des « ombres » des

92. *Kitâb al-hujja, Bâb anna-l-â'ima 'alayhim al-salâm nûr Allâh 'azza wa jalla* (Les Imâms sont la lumière de Dieu), t. I, p. 194 ; trad. n° 1.

93. 'Abd Allâh Sabbâh, disciple de Muhammad al-Bâqir, qui relate une vision qu'il a eue, face à son maître en train de l'instruire des secrets de l'initiation.

94. *Ummu'l-kitâb, op. cit.*, p. 19.

cent vingt quatre mille prophètes à venir et, enfin, des croyants fidèles des imâms de tous les temps et initiés à l'ésotérique de toutes les religions (par opposition aux musulmans soumis à la religion exotérique). Les entités lumineuses du Prophète et des imâms, premiers créés de Dieu et premiers à avoir reconnu l'Unité et la Majesté divines initient les êtres purs (dont les anges auxquels ils sont donc supérieurs) aux sciences sacrées. Ces initiés ont auparavant prononcé un premier pacte prééternel au cours duquel ils avaient attesté que Dieu est le Seigneur, Muhammad son Envoyé, 'Alî le prince des croyants et les Imâms venant après lui, les gardiens des trésors de la science divine.

Dans une étape ultérieure, appelée le « second monde des particules », tous les descendants d'Adam sont créés dans ses lombes. Parmi eux se trouvent à la fois les initiés du premier monde des particules, ainsi que tous les autres humains. Le premier groupe surgit du flanc droit d'Adam. Il est nommé « Gens de la droite », le second surgit du flanc gauche ; il est nommé « Gens de la gauche ». Dieu leur ordonne à tous de se jeter dans le feu. Les premiers obéissent et le feu devient pour eux inoffensif ; les seconds refusent et désobéissent. Puis Dieu leur fait prononcer à tous le serment de Son unicité, ce qui correspond au seul Pacte connu des penseurs sunnites. Ils y répondent tous mais restent divisés en deux groupes : les initiés et les simples musulmans qui, n'ayant pas prêté le serment de la *walâya*, tomberont dans l'infidélité en dépit de leur nature originelle monothéiste⁹⁵.

On retrouve là un certain nombre des éléments présents dans le système de préexistence de Tirmidhî, en particulier l'introduction de plusieurs étapes ; cependant, l'évocation d'une situation d'égalité des esprits à l'origine est ici absente. En effet, il n'est précisé nulle part, pas plus que dans les traditions précédentes, que la situation des êtres est le résultat d'un libre choix. Comme chez Tustarî, l'unique principe explicatif est la manifestation d'un déterminisme qu'aucun acte humain ne justifie, la situation des esprits dans la préexistence s'étant trouvée, dès le départ, inégale. C'est, en définitive, à une prédestination à la foi ou à l'égarement que renvoient ces traditions auxquelles il ne reste des systèmes antérieurs, origéniens et évagriens – au sein desquels le pythagorisme originel avait déjà été considérablement modifié –, qu'un aspect purement formel. En effet, qu'il s'agisse d'un système d'émanation des élus à partir de la lumière primordiale ou bien d'une création indépendante de ces mêmes élus, leur remontée par la

95. M. A. Amir Moezzi, *Le guide divin dans le Shî'isme originel*, p. 81 à 93.

médiation des imâms, conformément à un système de *walâya*, est le résultat d'une prédestination qui exclut tous les incroyants, en l'occurrence les musulmans non chiïtes et les non-initiés des autres religions.

Une démarche totalement identique sous-tend les représentations du devenir des âmes dans le système des Nusayrî(s) qui, en revanche, véhicule un grand nombre de stéréotypes cosmologiques, que l'on reconnaîtra aisément.

La première représentation qui s'impose est celle de la préexistence des âmes dans le monde dit « ancien », c'est-à-dire antérieur à la chute qu'il attribue à une faute qui n'est autre que le péché originel. Le gnostique a pour but de retourner à son état primordial en ramenant son âme vers le monde divin d'où elle a été chassée.

Les âmes étaient à l'origine des entités spirituelles lumineuses émanées du monde divin de lumière. Elles tombèrent de ce monde après avoir commis une faute due à une connaissance imparfaite de Dieu. Le gnostique nusayrî est puni en devant passer par sept métempsycoses puisqu'il a péché contre les sept cieux. L'une des fonctions fondamentales de la gnose est de provoquer dans l'âme du gnostique nusayrî le souvenir de son passé lointain et des vêtements lumineux qu'elle possédait avant son emprisonnement dans le corps. La progression du fidèle est décrite comme une échelle à sept échelons de foi dont le sommet débouche sur le Paradis gnostique. L'âme du gnostique s'élève dans les cieux spirituels afin d'atteindre la source des lumières supérieures et de se transformer en réalité lumineuse. Ainsi, à partir du moment où l'âme s'élève et atteint le monde de la divinité, elle n'a plus à se soucier du monde de la matière et peut directement contempler le monde divin. Il s'agit d'un degré sublime où le gnostique se trouve au-delà de tout doute et atteint le niveau des anges. Dès cet instant, il est susceptible d'être lui-même interpellé par d'autres gnostiques pour le guider sur le chemin mystique qui mène au monde de la lumière⁹⁶.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Il ressort de cette étude que le système pythagoricien s'est trouvé en quelque sorte scindé en deux chez les penseurs musulmans. D'une

96. M. M. Bar-Asher et A. Kofsky, « L'ascension céleste du gnostique nusayrite et le voyage nocturne du prophète Muhammad », *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, p. 133-148.

part, les philosophes ont eu tendance, dans leur ensemble, à s'intéresser davantage à la question des astres et à conserver surtout les stéréotypes correspondant au caractère intelligent et spirituel des sphères célestes, sans se préoccuper outre mesure de son corollaire pythagoricien, la croyance en la préexistence des âmes et ses diverses conséquences, exception faite pour al-Kindî. Les mystiques, dans leur grande majorité, ont adopté une position exactement inverse. Ils se sont peu intéressés à l'aspect astronomique de la cosmologie et ont négligé peu ou prou la question du lien des âmes (pour eux, les esprits) avec les sphères célestes, lorsqu'ils ne l'ont pas carrément nié. Ils ont insisté considérablement, en revanche, tout comme les Pères de l'Église, sur les notions de préexistence, ainsi que de chute et de « remontée de ces mêmes âmes ».

Ces constatations permettent de rendre compte de la situation d'une manière globale. Néanmoins, en y regardant de plus près, on s'aperçoit que d'autres éclatements de la pensée pythagoricienne ancienne ont eu lieu, les uns au cœur des systèmes philosophiques eux-mêmes, les autres, au niveau de l'ensemble des pensées gnostiques et mystiques. En effet, certains parmi les philosophes, comme Fârâbî ou Ibn Rushd ont seulement conservé le modèle des sphères célestes comme origine de l'âme, mais en affirmant que les êtres raisonnables ne sont le résultat que de la dernière émanation et en n'attribuant aucune volonté propre aux corps célestes eux-mêmes. D'autres, comme al-Kindî, leur ont attribué cette volonté mais ne les ont, en revanche, pas considérés comme origine véritable des âmes. Ibn Sînâ, seul, propose une combinaison des deux aspects, mais ne tire de cette synthèse aucune systématisation significative. Pour sa part, Al-Râzî a conservé le système de la métempsycose, mais semble ne pas avoir gardé l'ensemble cosmologique qui l'accompagnait chez Pythagore.

Un phénomène semblable s'est produit chez les mystiques et les gnostiques qui, ayant surtout eu accès aux représentations pythagoriciennes par des intermédiaires juifs, mais avant tout chrétiens, en ont gardé, chacun, quelques éléments, souvent épars, qui se sont trouvés intégrés à la construction de systèmes de « *walâya* » fondés sur le retour à Dieu. En effet, qu'il s'agisse de cadres de pensée chiites ou sunnites, ces doctrines se sont basées sur le concept de préexistence des esprits et ont insisté, surtout, sur la « réminiscence » entraînant leur « remontée » grâce à un guide, prophète, ange, imâm ou saint et, quelques fois, tout cela ensemble, la figure de Muhammad dominant presque toujours cet ensemble de représentations. Néanmoins, alors

que, dans le cadre des théologies mystiques chrétiennes, la divinité du Christ, non seulement avait trouvé tout naturellement sa place, mais encore s'était imposée dans une perspective de réalisation de sa double fonction de sauveur universel et d'initiateur à la « rencontre » avec Dieu⁹⁷, la formulation du concept de *nūr muhammadi* (qui n'est en rien un dogme), parallèle à celui de « lumière des imâms », intégré à des systèmes de structure comparable, a engendré, selon l'expression de Van Ess, « un processus permanent de réflexion ». En effet, comme l'avait bien saisi Rûzbehân, la complexité attachée à ces représentations provient de leur relation directe à la question de l'origine de l'Esprit et des esprits, à son tour étroitement liée à celle de la possibilité de l'expérience mystique elle-même.

Enfin, un grand nombre de ces visions du monde ont, comme on a pu le constater, glissé vers une affirmation, à la fois de la prédestination et de l'élection divine, c'est-à-dire, en fait, vers une focalisation sur l'élite choisie par Dieu dans la préexistence. De telles représentations, bien qu'encore revêtues de certains stéréotypes d'un point de vue formel, les ont rendus parfois difficilement identifiables. En effet, elles aboutissent à des conclusions tout à fait opposées à celles de l'antique système pythagoricien qui, non seulement attestait une équivalence de situation des humains au niveau du salut final, mais encore rappelait sans cesse les conséquences à tirer de leur appartenance à part entière au vaste ensemble constitué par la totalité des êtres vivants.

Département d'arabe
Faculté des langues
Université Jean-Moulin (Lyon 3)
74, rue Pasteur
69007 Lyon

97. Il est difficile de souscrire, sur ce point précis, à ce qu'avance Van Ess, à savoir que cette affirmation correspondrait à un « besoin de glorification » ou à une « tendance à exalter la figure du fondateur ». Voir « Le *mi'râj* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, op. cit., p. 27. En effet, il est clair, du moins dans les méditations d'Origène et d'Évagre, que cette conviction va de pair avec une nécessité inhérente à l'expérience mystique elle-même, qui, sans cela, se trouverait, pour eux, privée de tout fondement *in divinis*.