La défense argumentée du libre arbitre dans la tradition musulmane. « Ḥasan al-Baṣrī » et 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī

The Argued support of Free Will in Islamic Tradition. « Ḥasan al-Baṣrī » and 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī

Viviane Comerro

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/8059>

DOI : 10.4000/rhr.8059

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2013

Pagination : 37-66

ISBN : 978-2-200-92863-6

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Viviane Comerro, « La défense argumentée du libre arbitre dans la tradition musulmane. « Ḥasan al-Baṣrī » et 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 01 mars 2016, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8059> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8059>

VIVIANE COMERRO

Institut national des langues et civilisations orientales, Paris

La défense argumentée du libre arbitre dans la tradition musulmane «Ḥasan al-Baṣrī» et ‘Umāra b. Wathīma al-Fārisī

La question du libre arbitre de l'homme a été discutée dans les cercles musulmans dès la fin du ^{vi}e siècle pour aboutir au ^{ix}e siècle à une position en faveur de la prédestination divine chez les auteurs des compilations classiques du Hadith. Le pouvoir de l'homme sur ses actes a pu être considéré comme attentatoire à la toute-puissance de Dieu qu'il venait concurrencer, et par conséquent à son unicité. En dehors de brèves mentions, il ne nous reste pas d'écrits développant le point de vue controversé à l'exception de l'épître de Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) dont la présentation fait l'objet de la première partie de l'article. La seconde est consacrée à l'histoire du prophète Esdras, « le premier à avoir parlé de la prédestination » selon la tradition musulmane.

The Argued support of Free Will in Islamic Tradition. «Ḥasan al-Baṣrī» and ‘Umāra b. Wathīma al-Fārisī

The issue of human free will was debated in Muslim circles since the end of the 7th century and was resolved in favour of divine predestination in the 9th century classical Hadith compilations. Man's control on his own actions was regarded as conflicting and competing with the All-Mightiness of God and therefore violating His oneness. Except for brief references, there are no writings left expounding this controverted standpoint with the exception of the epistle of Ḥasan al-Baṣrī (m. 728). The first part of the article is concerned with the presentation of the epistle. The second part with the story of the prophet Ezra, "the first to talk about predestination" according to the Islamic tradition.

À la mémoire d'Alfred-Louis de Prémare.

L'étude qui va suivre ne se soucie pas prioritairement de l'authenticité des récits ou des discours qui sont rapportés, c'est-à-dire, dans le cadre qui est le nôtre, de leur attribution à tel ou tel personnage, voire à Dieu lui-même. Non que la question de leur historicité soit de moindre valeur, mais parce qu'elle a déjà été discutée par des chercheurs éminents dont l'érudition reste inégalée, et dont les travaux seront bien entendu signalés. Ainsi, les chaînes de transmission des récits dans leurs derniers éléments seront traitées comme une marque d'appartenance à un milieu, l'indice d'une réputation. Quant à la pseudépigraphie, qu'elle concerne un prophète ou un personnage historique, on considère qu'elle dénote, ici comme ailleurs, une source de création permanente, et un procédé littéraire ayant acquis ses lettres de noblesse depuis l'Antiquité. En revanche, cette étude se soucie en premier lieu de la réflexion engagée dans ces textes pour tenter d'en faire goûter la saveur à nos contemporains.

D'ESDRAS A 'UZAYR

Si Dieu est tout-puissant, qu'en est-il du pouvoir de l'homme sur ses actes ? Et de l'existence du mal dans le monde ? Ces questions se sont posées aux traditionnistes musulmans, après bien d'autres, et la convocation dans ce débat de figures bibliques telles que Adam, Moïse, Jésus et Esdras, indique à la fois la reconnaissance d'un héritage, et la volonté de traiter la question à neuf dans son fondement théologique à travers ces figures archétypiques de l'humain.

'Uzayr fut le premier parmi les prophètes à « parler du Décret divin » [*qadar*]¹, nous apprennent Ibn 'Abbās et Ḥasan al-Baṣrī, qui nous dit aussi que « son nom a été effacé de la liste des prophètes après qu'il a interrogé Dieu sur sa toute-puissance [*qudra*] »².

1. 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī al-Fasawī, *Kitāb bad' al-khalq wa qīṣaṣ al-anbiyā'*, éd. Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam. Depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1978, p. 292 (l. 9-11).

2. Khoury, *Légendes*, p. 285 (l. 16-17).

L'expression *takallama fī l-qadar* «parler du Décret divin» n'implique pas en principe que son énonciateur ait pris parti dans un sens ou dans un autre. Mais dans la controverse historique sur la question, le dire concernant le *Qadar* relevait de ceux qui niaient que le Décret de Dieu fût déterminant dans le partage entre bonnes et mauvaises actions. Nous pouvons donc les considérer, sous réserve, comme partisans du libre arbitre de l'homme. Un mot encore sur la forme de l'expression suggérant que celui qui «parle du *Qadar*» s'empare d'une question sur laquelle il n'y a pas lieu de discuter.

'Uzayr est un personnage coranique, mentionné une seule fois, son nom est un hapax. C'est dans un verset de la sourate *al-Tawba*³ qu'est rapporté un étrange propos de la part des juifs : «Les Juifs ont dit : 'Uzayr est le fils de Dieu... »⁴. Nulle explication ne nous est fournie sur cette mystérieuse figure que les juifs ont associée à Dieu comme les chrétiens leur messie. Le personnage a été rapproché, par les commentateurs du Coran, d'Esdras, le restaurateur de la Torah. Mais les récits exégétiques n'empruntent pas grand chose au texte biblique. Ils lui préfèrent le récit haut en couleurs de la littérature pseudépigraphique⁵ qui donne à cette restauration de la Torah un caractère miraculeux. Inspiré par une lumière divine ou, selon d'autres versions, en ingérant des braises compactes comme du cristal, 'Uzayr récite la Torah qui avait été perdue⁶.

Dans la tradition exégétique, 'Uzayr a également été identifié avec une autre figure coranique, tout aussi mystérieuse, et de plus anonyme⁷. Un verset de la sourate *al-Baqara* nous présente un homme passant devant une ville aux toits effondrés qui s'exclame⁸ : «Comment Dieu pourrait-il la faire revivre, celle-ci, après sa mort ? » Pour le punir d'avoir douté qu'une ville morte et ses habitants puissent être ressuscités, Dieu le fait mourir cent ans

3. *Qur'ān* (= *Q*) 9, 31.

4. *Qālātī l-Yahūd* : 'Uzayrun bnu Llāhi wa qālātī l-naṣārā : *al-masīḥu bnu Llāh*.

5. «Quatrième Livre d'Esdras», trad. française du texte latin annotée par Pierre Geoltrain, chapitre XIV, *La Bible, Écrits Intertestamentaires*, éd. André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, Gallimard (Pléiade), 1987, p. 1393-1475. L'ouvrage de référence, trad. anglaise et commentaire à partir des différentes versions de *IV Esdras*, est celui de Michael E. Stone, *Fourth Ezra*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

6. Voir par exemple, Ṭabarī, *Tafsīr*, *Q* 9, 30.

7. Le personnage a aussi été identifié au prophète Jérémie ou à al-Khiḍr selon d'autres traditions exégétiques.

8. *Q* 2, 259 : *anna yuḥyī hadhihi Llāhu ba'da mawti-hā!*

puis il le ressuscite et ressuscite devant lui son âne. Alors l'homme s'incline devant l'évidence et s'écrie⁹ : « Je sais désormais que Dieu est puissant sur toute chose ! » Cet homme qui a douté un moment de la toute-puissance de Dieu, les traditionnistes, s'en sont emparés pour illustrer, à leur façon narrative, un des premiers débats théologiques en islam tournant autour de la prédestination divine.

Avant de poursuivre avec le prophète 'Uzayr, mais aussi avec Adam, Moïse et Jésus, qui nous offrent, à travers les récits les concernant, un champ de réflexion immédiatement spéculatif, un bref détour par l'histoire s'impose. Il nous permettra de mieux situer les positions des uns et des autres à l'intérieur du camp des traditionnistes.

BAŞRA

Ma'bad et Yahyā b. Ya'mar

« Le premier qui parla de la prédestination à Başra fut Ma'bad al-Juhanī » nous dit Yahyā b. Ya'mar dans un propos rapporté par le traditionniste Muslim (m. 261/875), qui sert de cadre introductif, et donc de prétexte remarquable, au premier hadith prophétique de son recueil, sur la définition de la foi et quelques autres dogmes¹⁰. Nous sommes ici en terrain historique quelle que soit par ailleurs l'historicité de l'anecdote rapportée¹¹. Il nous suffira de rappeler quelques brèves indications pour situer nos personnages.

Ma'bad al-Juhanī (m. 83/703) est un traditionniste de la génération des Successeurs des compagnons du Prophète. Influent à la cour du calife omeyyade 'Abd al-Malik, il rejoignit cependant la révolte d'Ibn al-Ash'ath (81-82) et mourut exécuté à Damas. Sa réputation sulfureuse auprès des Gens du Hadith s'est construite autour de ses opinions opposées à la prédestination divine, qu'il

9. *A 'lamu anna Llāha 'alā kulli shay'in qadīr!*

10. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, commentaire al-Nawawī, Beyrouth, Dār al-Fikr, I-IX, "Kitāb al-īmān", I, p. 150.

11. Sur la question de l'historicité, voir Josef van Ess, « Ma'bad al-Guhanī » *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechsigsten Geburtstag*, éd. Richard Grämlich, Wiesbaden, Franz Steiner, 1974, p. 49-77, p. 67 sq.

aurait empruntées aux chrétiens¹². La figure de Ma‘bad aurait été noircie par la postérité pour innocenter celle du pieux traditionniste Ḥasan al-Baṣrī (110/728) dont on soupçonne qu’il avait des convictions semblables¹³. Malgré cela, il est considéré comme fiable dans sa transmission du Hadith¹⁴. Il ne nous est rien parvenu de l’enseignement de Ma‘bad.

Quant à Yaḥyā b. Ya‘mar al-Laythī, l’auteur du propos, il appartient aussi à la génération des Successeurs¹⁵. Il aurait vécu à Baṣra avant d’exercer les fonctions de cadi dans le Khurāsān, où il fut exilé par le gouverneur de l’Irak al-Ḥajjāj. Parmi les traditionnistes, il jouit d’une bonne réputation. On le dote d’une excellente connaissance de la langue arabe et du Coran. Il aurait même été le premier à placer des points diacritiques sur les *maṣāḥif* du Coran. Cependant, en fin de carrière, il fut destitué par le gouverneur Qutayba b. Muslim, qui l’avait accueilli dans le Khurāsān, quand celui-ci aurait appris qu’il buvait un alcool obtenu à partir d’un mélange de dattes fraîches et de dattes sèches appelé *muṣannaḥ*¹⁶. Yaḥyā serait mort, selon différents témoignages, entre 89/708 et 129/747. Malgré des écrits (perdus) favorables au déterminisme divin absolu¹⁷, ses propos rapportés dans le hadith de Muslim ne sont pas désagréables à l’égard de ceux qui nient la prédestination. Ils sont tout au plus empreints d’un doute. Le voici profitant d’un pèlerinage pour aller trouver un Compagnon, le fils de ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, ‘Abd Allāh (m. 73/692) et l’interroger sur la question :

12. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, I-XIV, Beyrouth, Dār al-Fikr, X, p. 203-4 ; Josef van Ess, « Ma‘bad al-Djuhanī », *Encyclopédie de l’Islam (= EI)*, Leyde, Brill, 2^e éd. t. V, p. 940 ; « Qadariyya », *EI* IV, p. 388 ; à propos de l’influence chrétienne sur les Qadarites en général, Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 149 -52.

13. J. van Ess en fait l’hypothèse, cf. « Ma‘bad », p. 76-7 ; *EI*, V, p. 940. Steven C. Judd conforte ce point de vue par son étude sur un autre « qadarite » Ghaylān al-Dimashqī dont la littérature biographique postérieure ne voudra pas retenir les liens avec Ḥasan al-Baṣrī et le pieux calife ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, cf. « Ghaylan al-Dimashqi: the Isolation of a Heretic in Islamic Historiography », *International Journal of Middle East Studies* 31, 1999, p. 185-201.

14. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, X, p. 203-204.

15. Les informations qui suivent sont tirées d’Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, XI, p. 266-7.

16. Sur la définition du *muṣannaḥ*, voir Ibn Ḥajar, *Talkhīs al-ḥabīr fī takhrīj aḥādīth al-rāfi‘i l-kabīr*, I-IV, Mu‘assasat Qurṭuba, 1416-1995, t. IV, p. 138. Je remercie Abdallah Cheikh-Moussa de m’avoir indiqué cette référence.

17. On lui attribue une *Risāla fī dhamm al-Qadariyya*, cf. Josef van Ess, “Ma‘bad”, p. 72 avec référence aux *Uṣūl al-dīn* de ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī.

«Sont apparus chez nous [à Baṣra] des hommes qui récitent le Coran [témoignant par là de sa connaissance] et qui recherchent la science – Il les présenta [nous dit pudiquement le narrateur ‘Abd Allāh b. Burayda¹⁸] –. Ils affirment qu’il n’y a pas de Décret divin et que ce qui arrive n’a pas été prévu»¹⁹.

‘Abd Allāh b. ‘Umar et l’assentiment de l’ange

La réponse de ‘Abd Allāh b. ‘Umar est cinglante, qui entend se désolidariser de ceux qui professent une telle opinion. «Quand bien même ils auraient dépensé une montagne²⁰ d’or dans des œuvres charitables, une telle action serait nulle au regard de Dieu s’ils ne croient pas au Décret divin», affirme-t-il. Et pour justifier sa position, il va rapporter sous la caution de son père, le calife ‘Umar, un récit configuré comme une catéchèse. On peut dire que l’esthétique de ce hadith autant que la concision théologique de son contenu l’ont rendu célèbre.

Un homme vêtu de blanc, à la chevelure d’ébène, inconnu des Compagnons, mais sur lequel ne transparaît nulle trace – poussière ou fatigue – de voyage, vient s’asseoir face au Prophète et l’interroge successivement sur ce que sont l’*islām*²¹, l’*īmān*²², l’*iḥsān*²³ et les signes de l’Heure. Chaque fois, la réponse du Prophète est confirmée par son interlocuteur, qui n’est autre que l’ange Gabriel, nous révélera le récit à sa chute. Parmi les objets qui constituent la foi du musulman se trouve énoncée la croyance dans «le Décret divin, en bien et en mal»²⁴.

18. (M. 115/733), il fut lui aussi *cadi* à Marw dans le Khurāsān ; les avis sont mitigés sur sa transmission, voir Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, V, 138. Même transmission Ibn Burayda – Yahyā b. Ya‘mar pour le célèbre hadith sur la peste qui incite les croyants à ne pas fuir devant le fléau de Dieu qui peut se révéler une miséricorde pour les vrais croyants appelés à mourir en martyrs, voir Al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, I-VIII, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1992/1412, «K. al-qadar», VII, p. 275.

19. *Inna-hu qad ṣahara qibala-nā nāsun yaqra’ūna l-qur’āna wa yataqaffarūna l-‘ilma - wa dhakara min sha’ni-him - wa anna-hum yaz‘amūna an lā qadara wa anna l-amra unuf*.

20. Le texte précise qu’il s’agit de la montagne de Uḥud.

21. La définition donnée dans le texte est celle des cinq piliers.

22. «Croire en Dieu, en ses anges, en ses livres, en ses envoyés, au jour dernier et croire au Décret divin en bien et en mal», selon le texte.

23. «Servir Dieu comme si tu le voyais. Si tu ne le vois pas, lui te voit», selon le texte.

24. *An tu’mina bi-l-qadar khayri-hi wa sharri-hi*.

Dire que Dieu a décrété tout le bien et tout le mal se produisant dans le monde, est une des façons d'assumer les conséquences du dogme de l'unicité divine. Nous sommes au cœur du troisième siècle de l'Hégire. Le hadith qui se décline en différentes versions chez Muslim (m. 261/875), mais aussi dans les recueils canoniques²⁵ d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855), d'Ibn Māja (m. 273/887), d'Abū Dāwūd (m. 275/889), d'al-Tirmidhī (m. 279/892) et d'al-Nasā'ī (m. 303/915), porte, dans un ensemble d'autres traditions prophétiques de même teneur, la résolution d'un débat fort ancien autour de la question de la prédestination divine devenue désormais un objet de la foi orthodoxe chez les sunnites. Si la mention de ce débat est diversement attestée dans les sources, nous ne connaissons pas la doctrine condamnée dans sa formulation la plus ancienne puisque aucun écrit qadarite de quelque consistance ne nous a été conservé, hormis une épître attribuée à Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), appartenant comme Ma'bad à la génération des Successeurs.

L'épître de Ḥasan al-Baṣrī

Si l'on en croit son éditeur, Hellmut Ritter²⁶, cette épître, adressée au calife omeyyade 'Abd al-Malik (rg. 65-86/685-705) pourrait être valablement attribuée à Ḥasan car tout à fait conforme à ce que l'on sait par ailleurs de ses positions quant à la pleine responsabilité du pécheur dans ses actes, et de la rigueur morale dont il faisait preuve²⁷. C'est aussi le point de vue de Josef van Ess qui considère l'épître comme le plus ancien document du mouvement qadarite en ce qu'il ne fait aucune référence à une tradition constituée sous forme de Hadith. Il serait un témoin de l'aile modérée de la *Qadariyya* et daterait des années 75-80

25. Bien d'autres hadiths à tonalité déterministe se trouvent dans les grands recueils des *Ahl al-Sunna* et al-Bukhārī (256/870) n'est pas en reste avec son « livre du *Qadar* ».

26. « Studien der Geschichte der Islamischen Frömmigkeit : I. Ḥasan al-Baṣrī », *Der Islam*, 21, 1933, p. 1-83. Le texte de l'épître est édité d'après un manuscrit d'Istanbul (Köprülü 1589). Il en existe une version plus courte et des extraits intégrés dans d'autres ouvrages concernant la doctrine mu'tazilite, cf. Michael Cook, qui en fait une étude comparée, *Early Muslim Dogma*, p. 117-23.

27. *EI*, III, « al-Ḥasan al-Baṣrī », p. 253.

avant la révolte d'Ibn al-Ash'ath²⁸. L'authenticité de l'épître a été contestée²⁹, en particulier par Michael Cook qui, à la suite de van Ess, étudie dans leur ensemble les textes attribués aux premiers mouvements dissidents, kharijites, murji'ites et qadarites. De son point de vue, la *Risāla* de Ḥasan est une œuvre pseudépigraphique de la fin de la période omeyyade³⁰.

L'épître est adressée au calife omeyyade 'Abd al-Malik en réponse à une demande de ce dernier qui s'étonne d'entendre de la part de Ḥasan des propos inédits sur le *Qadar*. «Personne, dans le passé, ne les a proférés avant toi», lui dit-il, «ni aucun des compagnons du Prophète». Il le somme par conséquent de s'expliquer sur de tels propos dont l'origine ne peut résider que dans l'une des trois possibilités suivantes: des traditions (inconnues) venant des Compagnons, une interprétation qui trouverait sa justification dans le Coran ou une opinion personnelle de la part de Ḥasan. La position du calife, désigné comme commandeur des croyants [*amīr al-mu'minīn*], est inquisitoire, mais dans une certaine mesure seulement puisqu'il offre à Ḥasan la possibilité d'une discussion, quoique dans un cadre préétabli. On peut aussi penser que ce prologue est de pure convention introduisant au déroulement de l'épître. Nous verrons cependant que la demande du calife n'est pas sans importance car la défense du libre arbitre se double parfois d'un miroir des princes. Avant d'être *amīr al-mu'minīn*, le prince est aussi un serviteur de Dieu [*'abd Allāh*]³¹ comme le rappelle l'adresse initiale.

28. *EI*, IV, p. 385. Il la date avec précision de 75-80, avant la révolte d'Ibn al-Ash'ath; le calife 'Abd al-Malik est mort en 86 H.

29. Selon Louis Massignon, «le 'qadarisme' prétendu de Ḥasan est une légende, à laquelle ses disciples mo'tazilites et ses adversaires Hashwiyah ont collaboré». Voir l'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin (éd. originale 1968), 1999, p. 199. Selon John Wansbrough, l'épître ne daterait que de la fin du II^e siècle et refléterait le point de vue des mu'tazilites dans leur conflit avec les traditionnistes en raison de son argumentation fondée uniquement sur des citations coraniques. Voir *Quranic Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 160-3; voir aussi sa critique de Josef van Ess, *BSOAS*, 43, 1980, p. 361-363; Gautier H.A. Juynboll ne se range aux avis ni des uns ni des autres, mais doute de l'authenticité des épîtres attribuées à Ḥasan, *Muslim traditions, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge, Cambridge University press, 1983, p. 50-1.

30. *Early Muslim Dogma*, chap. 12 et 16.

31. L'épithète est déjà associée à celle d'*amīr al-mu'minīn* désignant Mu'āwīya dans l'inscription du barrage d'al-Ṭā'if date de 58 H., voir Robert Hoyland, «New documentary texts and the early Islamic state», *Bulletin of SOAS*, 69, 3 (2006), 395-416, p. 412. Sa charge théologique n'en est pas moins importante.

Au premier abord, l'argumentation développée par l'auteur de l'épître est d'ordre exégétique : l'affirmation du libre arbitre de l'homme relève de l'autorité scripturaire. Tous les arguments s'appuient, en effet, sur des citations coraniques à l'exception d'un seul fondé sur l'expérience : le partisan du Décret divin [*qadar*] n'accepte pas les implications de sa croyance dans le domaine de la vie pratique puisqu'il continue à semer, à irriguer, à faire garder ses moutons, à attacher son cheval ou à fermer la porte de sa maison et celle de sa boutique³².

Cependant, toute la démonstration de Ḥasan repose également sur une conception que l'on n'hésitera pas à qualifier de rationnelle, celle d'un Dieu juste³³ et bon³⁴ qui ne trouve pas forcément sa justification dans l'Écriture, mais préexiste à l'interprétation. Dieu a créé l'homme pour le servir³⁵, il ne peut donc pas le prédestiner à l'incroyance. Et pour que la Rétribution finale ait un sens³⁶, il faut qu'il ait doté l'homme de la capacité³⁷ de distinguer entre ce qui mène au bien et ce qui mène au mal³⁸. Ce libre arbitre humain se dit comme une capacité de choix³⁹ qui n'a lieu de s'exercer que dans le domaine moral⁴⁰. Dieu ne peut être l'auteur du mal. Si la bonne direction vient de lui, l'égarement ne vient que des hommes⁴¹ ou de Satan⁴² comme l'atteste la déclaration de Moïse à la suite du meurtre qu'il a commis⁴³. L'auteur de l'épître distingue par conséquent la prescience divine de la prédestination⁴⁴, la première n'abolissant pas le libre choix de l'homme entre la foi

32. Ritter, p. 75.

33. Ritter, p. 73 (l. 14); p. 75 (l. 6); p. 77 (l. 12); p. 79 (l. 16) et en particulier p. 74 (l. 17-19) : *hadhā awḍaḥ min an yakhfā 'alā dhī 'aql*.

34. Sa bonté s'exprimant par sa miséricorde [*rahma*], sa grâce [*faḍl*], son pardon [*'afw*; *maghfira*] et sa générosité [*karam*], Ritter, p. 80 (l. 10-11).

35. Ritter, p. 79 (l. 17-18).

36. Ritter, p. 81 (l. 13-15).

37. *Qudra* : Ritter, p. 77 (l. 10 et *passim*) *istiṭā'a* : Ritter, p. 77 (l. 12); *muṭīq* Ritter, p. 80 (l. 2).

38. *Anna Llāh qad ja'ala fī-him min al-quḍra...*, commente-t-il à propos de *Q* 74, 37 : *li-man shā'a min-kum an yataqaddama aw yata'akhhara*, Ritter, p. 70 (l. 10). Autre occurrence de *quḍra* : p. 73 (l. 12). Voir aussi l'interprétation (contestée) de *Q* 91, 7-8, Ritter, p. 71 (l. 3-4).

39. *Ikhtiyār* : Ritter, p. 77 (l. 7-12).

40. Ritter, p. 77 (l. 7-12).

41. *Q* 26, 99; 20, 85, Ritter, p. 72 (l. 1).

42. *Q* 17, 53; 41, 17, Ritter, p. 72 (l. 2-3).

43. *Q* 28, 15-16, Ritter, p. 72 (l. 8-10).

44. Ritter, p. 77 (l. 7).

et l'incroyance. Cette affirmation rationnelle de la justice et de la bonté divines aboutit à une vision positive de la vie terrestre⁴⁵ dans laquelle Dieu intervient effectivement en fonction du comportement des hommes pour aider l'homme vertueux sur le chemin du salut⁴⁶.

Enfin la possibilité d'une tradition venant des Compagnons du Prophète est évoquée de manière formelle et abstraite au tout début de l'épître: les *salaf* ont agi selon les commandements de Dieu, transmis sa sagesse et suivi la *Sunna* du Prophète⁴⁷. De façon surprenante, aucune référence précise à l'un d'entre eux n'apparaît dans le texte de l'épître. Les traditions que nous retrouverons au IX^e siècle dans les corpus classiques du Hadith, souvent attribuées par des Compagnons au Prophète lui-même, ne sont ici évoquées qu'à l'état d'opinions exégétiques⁴⁸ anonymes. Ainsi de la tradition fameuse selon laquelle Dieu a créé l'homme heureux [*sa'īd*] ou malheureux [*shaqiyy*] dans l'utérus maternel, fixant dès lors le sort futur de chacun⁴⁹. Dans notre épître, il s'agit d'une interprétation du verset coranique où cette expression apparaît: «Parmi eux, l'un sera malheureux, l'autre heureux»⁵⁰. S'appuyant sur le contexte du verset qui est celui du Jour du jugement, l'auteur en déduit que l'homme est responsable de ce bonheur ou de ce malheur eschatologique puisqu'ils sont la conséquence de son comportement passé. De même, la formule bien connue des recueils de Hadith, «l'encre du calame est sèche», signifiant que tout a été écrit de l'histoire de l'homme avant même qu'elle ne se déroule, se retrouve-t-elle, pour être contestée, dans la bouche des partisans de la prédestination, associée à l'interprétation précédente⁵¹. Quant à la question du péché d'Adam, devenue dans le Hadith, un des lieux théologiques de la prédestination⁵², l'auteur ne la traite ici qu'à travers le texte même du Coran qui semble, dans ce verset,

45. *Fī 'ājil al-dunyā*: Ritter, p. 80 (l. 1, 4, 6).

46. Ritter, p. 81 (l. 8-11).

47. Ritter, p. 68 (l. 3-4).

48. *Ta'wīl*: Ritter, p. 74 (l. 20; 22); p. 75 (l. 2).

49. Voir par exemple Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, «K. al-Qadar», VII, p. 268; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, «K. al-Qadar», XVI, p. 189-94.

50. *Q* 11, 105, Ritter, p. 74 (l. 20 sq).

51. *Jaffat al-aqlām*, Ritter, p. 75 (l. 9). La formule se retrouve dans les principaux recueils de Hadith, voir par exemple Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, «K. al-Qadar», Bāb «Jaffa l-qalam 'lā 'ilmi-Llāh», VII, p. 269.

52. Voir par exemple Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, «K. al-Qadar», VII, p. 274.

insister sur la responsabilité de l'homme⁵³ : « Nous nous sommes fait tort à nous-mêmes » reconnaissent Adam et son épouse après la transgression de l'interdit. On doit supposer cependant que Ḥasan avait connaissance d'une tradition déterministe en circulation car il ajoute, de façon fort explicite, qu'Adam aurait dû dire à Dieu, dans cette hypothèse : « [Mon péché] est issu de ta détermination et de ton décret ⁵⁴ ». De façon plus globale, on peut observer que l'auteur de l'épître ne se borne pas à contester la position déterministe, il en tire comme conséquence immédiate et fondamentale qu'elle abolit la fonction même de la Révélation – les livres et les prophètes – : « Cela ne signifierait plus rien », dit-il par deux fois⁵⁵.

Signalons enfin que le destinataire de l'épître, le commandeur des croyants, est sévèrement mis en garde du fait de son éminente responsabilité puisqu'on lui doit obéissance⁵⁶. Les chefs et les grands de ce monde [*sādat wa kubarā*] peuvent conduire leurs sujets à la perdition, affirme l'auteur de l'épître, s'appuyant sur la combinaison de plusieurs versets du Coran où s'énonce pour les responsables une plus lourde peine en enfer⁵⁷. C'est la réalité concrète du pouvoir qui se dessine derrière le vocabulaire coranique et l'exemple du Pharaon qui a égaré son peuple⁵⁸ est d'une telle évidence que d'aucuns n'hésitent pas à le manier encore de nos jours.

Il ressort de tout cela que la composition de l'épître suppose un corpus coranique déjà constitué, dans sa totalité, en objet d'investigation doctrinale et en particulier un débat bien entamé sur la question du *Qadar*. Ḥasan ne s'en tient pas à l'accusation de « falsification du livre de Dieu »⁵⁹ qu'il lance contre des adversaires taxés d'ignorance⁶⁰, il fournit également des exemples précis d'interprétations divergentes qui, de son point de vue, contredisent

53. Q 7, 23.

54. *Hadhā qaḍā'u-ka wa qadaru-ka*, Ritter p. 72 (6-8).

55. Ritter, p. 74 (l. 21-22) ; p. 75 (l. 1-2).

56. Ritter, p. 67 (l. 15).

57. Q 33, 67 : *Qālū : rabba-nā in-nā aṭa'nā sādātā-nā wa kubarā'a-nā fa-aḍallū-nā l-sabīla*. L'auteur de l'épître rapproche deux versets appartenant à deux sourates différentes, utilisant la même expression du « double châtiment » : Q 38, 61 et 33, 68 ; et Q 41, 29 : les responsables de la perdition sont désormais au plus bas, Ritter, p. 71 (l. 10-11).

58. *Wa aḍalla Fir'awn qawma-hu wa mā hadā*, Q 20, 79, Ritter, p. 71 (l. 15).

59. *Ḥarraḥū kitāba Llāh*, Ritter, p. 68 (l. 11) ; 70 (l. 16).

60. P. 72 (l. 10) ; p. 79 (l. 12, 15) ; p. 82 (l. 1, 2, 3, 4, 7, 9)

la vérité⁶¹. Les expressions marquant la dispute ou la polémique scandent la série des attaques et contre-attaques tout au long de l'épître⁶².

L'art de l'auteur dans la controverse se manifeste de différentes manières. Lorsqu'il discute la compréhension erronée de certains versets par les partisans de la prédestination – ainsi du fameux « Dieu égare qui il veut »⁶³ –, il peut user d'une approche purement textuelle en situant le verset en question dans son contexte proche pour en éclairer le sens, ou bien en s'appuyant sur d'autres versets du Coran dans une intelligence plus globale⁶⁴. Mais il sait aussi « sortir du texte » et utiliser la contextualisation d'une situation historique (les motivations des « Hypocrites » au temps du Prophète) ou narrative (la prédication de Noé) pour dégager la signification d'un verset⁶⁵. Enfin, il n'hésite pas, en bon philologue, à faire état de sa connaissance de la langue des Arabes⁶⁶ et de ses usages spécifiques⁶⁷.

Mais il y a plus que de l'habileté polémique dans cette épître, une liberté de ton. L'auteur s'entend à manier une ironie subversive pour ridiculiser ses contradicteurs. Il n'hésite pas en effet à parodier la lettre de la Révélation : le Coran ne dit pas ceci...⁶⁸ Dieu aurait dû dire cela...⁶⁹; ou à mettre systématiquement dans la bouche de ses adversaires, le contraire de l'énoncé coranique⁷⁰ : « Ayez foi, pour votre bien ! » dit un verset que les opposants au libre arbitre parodient aussitôt : « Non, pas de voie pour eux vers la foi ! » ; ou à pousser à l'extrême l'absurdité blasphématoire de leur position⁷¹.

61. Il faut noter en particulier des interprétations qui se sont conservées dans les commentaires : par exemple, quel est le sujet du verbe *dassa* en *Q* 91, 10 : qui corrompt l'âme, l'homme ou Dieu ?

62. *Wa mimmā yunāzi'ūna fī-hi qawlu-hu...*, Ritter, p. 73 (l. 14) ; 74 (l. 1, 5, 19) ; 76 (l. 3, 10) ; *yujādilūna* : p. 72 (l. 15) ; p. 77 (l. 4) ; 78 (l. 3, 11) ; 79 (l. 10).

63. *Q* 13, 27.

64. *Q* 14, 27, etc., Ritter, p. 73. Autre exemple p. 76, l. 3-9.

65. Ritter, p. 77-78.

66. Ritter, p. 76, l. 20 et 77, l. 2-3.

67. Ritter, p. 79, l. 6-9, sur le terme *ghayy*.

68. *Qaddara fa-aḍalla* (comp. *Q* 87, 3) ; *inna 'alay-nā lal-ḍalāl* (comp. *Q* 92, 12).

69. *wa la-kāna qāla subhāna-hu : a 'malū mā qaddartu 'alay-kum* (comp. *Q* 41, 40 : *mā shi'tum*) ; *man shi'tu fal-yu'min wa man shi'tu fal-yakfur* (comp. *Q* 18, 29 : *man shā'a*), Ritter, p. 70.

70. Ritter, p. 82, l. 1-12.

71. *Q* 38, 61 : *qālū : rabba-nā man qaddama la-nā hadhā fa-zid-hu 'adhāban ḍi'fan fī l-nār*. Et si le sujet du verbe *qaddama* était Dieu..., Ritter, p. 71 (l. 2-10).

L'auteur de l'épître et l'ascète de Baṣra

C'est d'abord cette liberté de ton qui nous frappe. Elle paraît fort éloignée des propos sentencieux que la Tradition prête à l'ascète de Baṣra, toujours partagé entre l'attrition et la contrition, le chagrin du monde et les larmes. Le portrait de Ḥasan tracé par la littérature biographique est certes stéréotypé, mais il n'en livre pas moins un « type » différent, par exemple, de celui de son contemporain de Baṣra, Ibn Sīrīn (m. 110/728), qui aimait rire et plaisanter le jour, même s'il pleurait de dévotion la nuit. L'éloquence de Ḥasan, dont tous les auteurs conviennent, repose, pour ce qui nous en a été conservé par ailleurs⁷², sur d'autres procédés que celui de l'ironie qui dénote toujours une certaine distance intellectuelle à l'égard de la piété. Elle repose principalement sur l'antithèse, l'utilisation d'images frappantes⁷³ et une parénèse vigoureuse.

C'est ensuite cette utilisation globale, cohérente⁷⁴, rationnelle du corpus coranique – sur lequel toute opinion doctrinale doit être fondée sous peine de conduire à la perte⁷⁵ – et ce refus de considérer la véracité d'une seule tradition, qui semblent en décalage avec le milieu des traditionnistes au tournant du premier siècle. Les notices biographiques spécialisées fourmillent en effet de renseignements sur les Compagnons et les Successeurs dont Ḥasan aurait transmis les propos et pour beaucoup d'entre eux, sans jamais les avoir rencontrés⁷⁶. On signale d'ailleurs sa négligence volontaire des rigueurs de l'*isnād*⁷⁷, prisé en revanche par son contemporain Ibn

72. Voir par exemple sa *Risāla* à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, cf. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilya al-awliyā'*, I-XII, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, II, p. 156-161 ; ou diverses sentences conservées chez Ibn Qutayba, *'Uyūn al-akhbār*, I-IV, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-'arabī (index), ou Jāhīz, *al-Bayān wa l-tabyīn*, éd. 'A. Hārūn, I-IV, Le Caire, Maktabat al-Khānījī, (référence à l'épître destinée à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz II, p. 70).

73. Les hommes vertueux « considèrent la vie terrestre comme une charogne dont la puanteur éloigne le passant qui se bouche le nez... », *Ḥilya*, p. 159.

74. Voir l'interprétation donnée à l'expression coranique *Allāhu nazzala aḥsana l-ḥadīthi kitāban mutashābihan*, comme la description d'un livre cohérent : *yushbiḥu ba'du-hu ba'dan wa lā yukhālifu ba'du-hu ba'dan*, Ritter, p. 71 (l. 1).

75. *Fa-kullu qawlin laysa 'alay-hi burhān min kitābi Llāh fa-huwa ḍalālā*, Ritter, p. 68 (l. 13-14).

76. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, II, p. 231-6.

77. Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. Ibn 'Abbās, I-VIII, Beyrouth, Dār al-Fikr, VII, p. 165 ; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, II, p. 232 (note 1) ; Ibn Qutayba, *'Uyūn al-Akhbār*, II, p. 137 (l. 7-8).

Sīrīn⁷⁸, comme sa négligence à l'égard d'une transmission littérale. Mais on ne mentionne jamais une quelconque réticence à l'égard de l'usage des traditions, de leur connaissance, et de l'édification qu'elles procurent pour s'en tenir au seul Coran. Le rêve de la colombe attribué à Ibn Sīrīn⁷⁹, qui en est le sujet et l'interprète, nous donne une description de la pratique des traditionnistes bašriens. Une colombe avale une perle et la rejette plus grosse qu'elle n'était ; une autre colombe rejette la perle plus petite qu'elle n'était ; une troisième, rejette la perle de la même grosseur que lorsqu'elle l'avait avalée. L'interprétation est la suivante : la première colombe est à l'image de Ḥasan qui sait embellir une tradition et l'enrober de sa parénèse ; la seconde, à l'image d'Ibn Sīrīn qui retranche toujours de ce qu'il entend rapporter ; la troisième, c'est Qatāda (m. 117/735), le plus fidèle des transmetteurs.

On a certes conservé des témoignages du Qadarisme de Ḥasan chez les plus orthodoxes des traditionnistes et notamment l'idée que le mal ne venait pas de Dieu⁸⁰, mais ses héritiers, qu'ils soient mu'tazilites, sunnites (avec des réserves) ou soufis nous livrent, à partir de là, un portrait fort différent de Ḥasan de Bašra. C'est donc plutôt du côté de ses héritiers qu'il faut chercher la mise en forme de son enseignement et bien entendu du côté des mu'tazilites pour l'épître en question.

DU SAWĀD A JÉRUSALEM

C'est dans un tout autre contexte que nous allons retrouver Ḥasan, celui des recueils de légendes prophétiques qui nous content, depuis la création, l'histoire du salut de l'homme.

Les récits de 'Umāra, le fils de Wathīma

Comme chacun sait, les légendes, tels de longs fleuves, charrient des bribes et des fragments d'une littérature venue de la nuit des temps, religieuse ou profane, canonique ou apocryphe, écrite ou

78. Cf. Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 55.

79. Ibn 'Asākir, *Ta'rīkh Dimashq*, I-LXXX, éd. 'Umar b. Gharāma al-'Amrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000, LIII, p. 231-2 : notice d'Ibn Sīrīn de Bašra.

80. *Al-khayr bi qadar wa l-sharr laysa bi- qadar*, d'après Qatāda transmis par Ma'mar, Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, II, p. 236.

orale. Le Coran et ses commentaires ont déjà donné lieu à bien des études, à la façon du XIX^e siècle, pour essayer de circonscrire l'origine de ces compositions au service d'une nouvelle vision de l'histoire du salut. Le texte qui nous occupe ici est l'un des plus anciens recueils de légendes prophétiques, le *Livre de la création du monde et de l'histoire des prophètes* [*Kitāb bad' al-khalq wa qīṣaṣ al-anbiyā'*] de 'Umāra b. Wathīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī (m. 289/902)⁸¹.

On ne sait pas grand chose de la vie de 'Umāra, mais on connaît mieux son père Wathīma (m. 237/851) dont l'activité littéraire était déjà importante⁸². Commerçant en étoffes précieuses⁸³, originaire de la ville de Fasā en Perse au sud-est de Shīrāz, il résida à Baṣra, puis en Égypte et en Andalousie, et revint finalement en Égypte où il mourut. À côté de son activité de commerçant, il recueillait des traditions et composait des ouvrages. Toutes les sources arabes qui mentionnent Wathīma lui attribuent un *Livre des guerres d'apostasie* [*Kitāb akhbār al-Ridda*]⁸⁴ qui semble apprécié. Quant à son recueil de légendes prophétiques, il se trouve également mentionné chez différents auteurs⁸⁵. C'est par son fils 'Umāra, Abū Rifā'a, né et mort en Égypte, que nous connaissons ces récits. S'il paraît certain que Wathīma s'était déjà occupé à rassembler un corpus de légendes prophétiques⁸⁶,

81. Sous le titre *Les légendes prophétiques dans l'Islam. Depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire*, Raïf Georges Khoury a édité le texte d'un unique manuscrit de l'œuvre (Vat. Borg. 165) daté de 512/1118 et d'écriture maghrébine. Ce n'est qu'une partie de l'ouvrage originel. Il commence avec l'histoire de Khidr, suivie de celle de Mūsā et s'achève sur les signes de la prochaine création de Muḥammad.

82. Les informations suivantes sont empruntées à Khoury, *Légendes*, p. 140-158.

83. *Kāna yatjuru fī l-l-washy wa huwa naw' min al-thiyāb al-ma'mūla min al-ibrīsim*, précise Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, éd. Iḥsān 'Abbās, I-VIII, Beyrouth, Dār Ṣādir, VI, p. 12-3.

84. Entre autres, Ibn Khallikān qui nous donne une description du contenu de l'ouvrage, *Wafayāt*, VI, p. 12 et Khoury, *Légendes*, p. 144-6.

85. Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*; Ibn Hishām al-Hajarī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*; Ibn Hajar, *Lisān al-Mīzān*, cf. Khoury, *Légendes*, p. 148-150.

86. Tilman Nagel mentionne un manuscrit de la bibliothèque d'Alexandrie (*Fihrist al-makhṭūṭāt al-muṣawwara*, vol. II, t. 2, p. 117, n° 756, Le Caire, sans date) qui contient un lot volumineux de récits attribués à Wathīma b. Munabbih. L'auteur du manuscrit cite quatre fois un livre de Wathīma de la façon suivante : *wa qad qara'tu fī Mubtada' Wathīma*... Le contenu de ces traditions concerne l'arche de Noé, la Ka'ba, les quatre-vingt-dix-neuf prophètes enterrés dans son

cela n'exclut pas une activité rédactionnelle propre de la part de son fils. La question reste ouverte, et elle n'est pas sans intérêt, l'important n'étant pas d'attribuer un nom, mais d'observer que dans la section consacrée au prophète 'Uzayr, l'auteur – car c'en est un – a réalisé, à partir d'une compilation de traditions éparses, une véritable composition.

Cette composition emprunte aussi bien aux traditions exégétiques qu'au Hadith ou à la littérature juive et chrétienne et, sous-jacent à tout cela, à des réminiscences des fables d'Ésope ou à des récits vieux comme le monde de dormeurs merveilleux⁸⁷ : vision des os blanchis recouverts de chair d'Ézéchiél⁸⁸, souvenir du sommeil miraculeux du serviteur de Jérémie dans les *Paralipomènes*⁸⁹ ou de Honi, le traceur de cercles et de son âne⁹⁰, échos du livre biblique de *Jonas* et emprunts littéraires au *Quatrième livre d'Esdras*⁹¹. Pourtant, de cette compilation faite de bric et de broc se dégage, comme nous allons le voir, une véritable argumentation en faveur du libre arbitre de l'homme.

voisinage, une histoire de tombeau et la naissance d'Abraham (qui n'apparaissent pas dans l'ouvrage édité par R.G. Khoury), voir *Die Qiṣaṣ al-anbiyā' : Ein Betrag zur Arabischen Literatur Geschichte*, Bonn, 1967, p. 156, 168.

87. Une étude approfondie sur le personnage de 'Uzayr a été faite par Haim Schwarzbach dans une approche "folkloriste" fort intéressante : *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen, Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982, p. 76-116.

88. Chapitre 37.

89. Cf. « Paralipomènes de Jérémie », trad. française du texte grec annotée par Jean Riaud, *La Bible, Écrits Intertestamentaires*, éd. André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, Gallimard (Pléiade), 1987, p. 1733-1763. Son milieu d'origine est difficile à déterminer : écrit juif remanié par des rédacteurs chrétiens ou écrit judéo-chrétiens utilisant des sources juives ? *Écrits intertestamentaires*, p. CXL.

90. Talmud de Babylone, Ta'anit 23a et Talmud de Jérusalem Ta'anit III, 10, H. Scharzbach, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, p. 81-3 ; Heinrich Speyer, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1961, 1988, p. 425.

91. Voir ci-dessus note 5 ; nous n'avons plus le texte original de *IV Esdras*, qu'il ait été écrit en hébreu ou en araméen, mais seulement de nombreuses traductions qui témoignent du rayonnement du texte dans l'Antiquité tardive. D'origine juive, cet écrit apocalyptique du I^{er} siècle a ensuite été transmis en milieu chrétien. Il existe trois versions arabes fort différentes de *IV Esdras* réalisées à partir du grec et du syriaque.

L'identité de 'Uzayr

Le chapitre⁹² commence par situer 'Uzayr dans l'histoire du salut qui est celle de la succession des prophètes envoyés par Dieu, quelque part entre le règne d'Antiochus⁹³ et celui de Nabuchodonosor⁹⁴. Puis est fournie une série d'*informations* sur l'identité de 'Uzayr, chaque fois précédée d'une chaîne de transmetteurs [*isnād*] qui vaut ce qu'elle vaut. Accordons-lui ici une valeur symptomatique qui révèle au moins un état des lieux : quels étaient les noms associés à la transmission des *Isrā'iliyyāt* et des interrogations sur le *Qadar*. Il faut remarquer que l'intervalle est souvent important entre la mort du premier transmetteur évoqué et celle de Wathīma en 237, ce qui indique une communication indirecte non dissimulée.

- *Jūbayr*⁹⁵ – *al-Ḍaḥḥāk*⁹⁶ – *Ibn 'Abbās*⁹⁷ : 'Uzayr était le meilleur connaisseur de la Torah à son époque ; il était compté parmi les prophètes avant que Dieu n'efface son nom de leur liste parce qu'il avait osé l'interpeller sur l'usage de sa toute-puissance. Il était parmi les captifs de Nabuchodonosor alors qu'il était tout jeune⁹⁸. À quarante ans, Dieu lui donna la sagesse et l'éloquence.

92. Khoury, *Légendes*, p. 285-96.

93. *Antyākhūsh al-Fārisī* (sic).

94. *Bukht Naṣar*. La chronologie est fantaisiste historiquement, mais pas typologiquement. Le récit légendaire bloque deux périodes historiques différentes autour d'un élément structurel commun : l'oppression du peuple et la profanation du temple.

95. S'agit-il de Juwaybir b. Sa'd al-Balkhī (m. entre 140/757 et 150/767), disciple d'al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim ?

96. Ibn Muzāḥim (m. 105/723). Dans le *Ta' rīkh* de Ṭabarī, la plupart des traditions de Ḍaḥḥāk se retrouvent dans l'histoire de la création et plus particulièrement, celle de la création d'Adam, cf. Nagel, *Die Qiṣaṣ*, p. 30. Il est douteux qu'al-Ḍaḥḥāk ait eu le moindre contact direct avec Ibn 'Abbās.

97. 'Abd Allāh b. 'Abbās (m. 68/687), fils de 'Abbās, l'oncle paternel du Prophète. Il est abondamment cité dans le domaine du commentaire coranique, notamment à propos des récits sur les prophètes. Claude Gilliot le présente comme le « médiateur autorisé » dans l'appropriation de l'héritage juif et chrétien. Voir Cl. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », *Arabica*, 32, 1985, p. 127-84, 165-166.

98. Voir le livre biblique de *Daniel* 1, 3-6 : après la chute de Jérusalem, Nabuchodonosor choisit parmi les fils d'Israël de famille noble des jeunes gens beaux et intelligents afin de leur enseigner l'écriture et la langue des Chaldéens pour les mettre à son service. Parmi eux se trouvent Daniel, Hananya, Mishaël et Azariya. C'est la forme hébraïque de Azariya [*w'zry-h*] qui est la plus proche du 'Uzayr coranique.

- *Sa'īd b. Abī 'Arūba*⁹⁹ – *Qatāda*¹⁰⁰ – *Ḥasan [al-Baṣrī]*¹⁰¹ – *'Abd Allāh b. Salām*¹⁰² : 'Uzayr est le serviteur que Dieu fit mourir cent ans puis qu'il ressuscita¹⁰³.
- *'Uthmān b. al-Sāj*¹⁰⁴ – *Muḥammad al-Kalbī*¹⁰⁵ – *Abū Ṣāliḥ*¹⁰⁶ – *Ibn 'Abbās* : 'Uzayr fils de Sarūḥā est l'homme anonyme du verset de la sourate *al-Baqara*.

Premier récit¹⁰⁷

À la suite de ces préliminaires, un long récit, d'une composition éclectique mais originale, est produit. Son *isnād* collectif réunit quatre chaînes différentes : – *Sa'īd b. Bashīr*¹⁰⁸ – *Qatāda* – *Ka'b*¹⁰⁹ ; – *Sa'īd b. Abī 'Arūba* – *Qatāda* – *al-Ḥasan [al-Baṣrī]* ; – *Jūbayr* – *al-Ḍaḥḥāk* – *Ibn 'Abbās* ; – *'Abd Allāh b. Ismā'īl al-Suddī*¹¹⁰ – *Ismā'īl al-Suddī*¹¹¹ – *Mujāhid*¹¹² – *Ibn 'Abbās*¹¹³ – *Wahb b. Munabbih*¹¹⁴.

99. Abū al-Naḍr (m. 156 ou 7/773). De Baṣra. Il transmet les traditions de Qatāda dans le *Tafsīr* de Ṭabarī, voir Khoury, *Légendes*, p. 88.

100. Ibn Dī'āma (m. 117/735), un des principaux disciples à Baṣra de Ḥasan. On lui attribue des tendances qadarites.

101. (M. 110/728). Ḥasan est ici mentionné comme rapporteur de traditions exégétiques.

102. Juif de Médine qui aurait reconnu la prophétie de Muḥammad après l'Hégire. Il serait mort sous Mu'āwiya (43/663). Il figure dans les *isnād* de Ṭabarī comme source d'information sur les *Isrā'iliyyāt*.

103. *Q* 2, 259.

104. (M. 180/796).

105. Ibn al-Sā'ib al-Kalbī (m. 146/763) de Kūfa ; réputé de tendance chiite. Son *tafsīr* souvent mentionné n'existe plus qu'à l'état de fragments dans d'autres ouvrages, (*EI*, IV, p. 516).

106. 'Aṭā' b. Abī Muslim al-Khurāsānī (m. 135/753) ? Il aurait transmis d'Ibn 'Abbās sans l'avoir rencontré. Bukhārī cite l'une de ses traditions attribuées à Ibn 'Abbās concernant les idoles du temps de Noé (cf. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, VII, p. 190-191).

107. Khoury, *Légendes*, p. 286 (l. 14)-291 (l. 2).

108. (M. 170/786). Il a vécu à Baṣra puis au Shām. On lui attribue des opinions qadarites, voir Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VII, p. 468.

109. Al-aḥbār (m. 32/652), le fameux rabbin juif yéménite ayant adhéré à l'islam sous le califat de 'Umar. Son nom apparaît très fréquemment dans les chaînes de transmission des *Isrā'iliyyāt*.

110. Transmetteur de son père.

111. Celui qui s'asseyait sur le seuil [*sudda*] de la grande mosquée de Kūfa, Ibn 'Abd al-Raḥmān (m. 128/745) ; réputé de tendance chiite, on trouve ses traditions exégétiques chez Ṭabarī (*EI*, IX, p. 795).

112. Ibn Jabr al-Makkī (m. entre 100 et 104/718-22) ; récitateur du Coran, réputé pour son *tafsīr* ; on trouve ses traditions exégétiques chez Ṭabarī (*EI*, VII, p. 295).

113. Curieusement, le Compagnon Ibn 'Abbās (m. 68) transmet d'un Successeur Wahb b. Munabbih (m. 114), réputé pour ses *Isrā'iliyyāt*.

114. (M. entre 110 et 114/728-32) ; savant yéménite dont l'activité littéraire aurait recouvert différents domaines : l'histoire antique du Yémen (ses traditions sont

Le compilateur utilise la formule consacrée qui introduit généralement la relation d'un récit combiné : « Tous ceux-ci m'ont raconté l'histoire de 'Uzayr, certains avec plus de détails que d'autres, certains l'ayant mieux retenue que d'autres ». Impossible de déterminer avec précision qui a dit quoi, un procédé qui n'a pas manqué d'agacer les sévères critiques de la science médiévale du Hadith, avant d'être condamné.

Diverses sources ont été proposées pour ce récit¹¹⁵ qui se retrouve avec des variantes dans les ouvrages de *Tafsīr* ou de *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. L'anonymat du personnage coranique et celui de la cité offrent à la création une plasticité évidente. La première partie de notre récit peut être considérée comme une expansion narrative à partir de la péricope coranique de la sourate *al-Baqara* [2, 259]. Cette première partie brode sur l'*exemplum* dépouillé du texte coranique en fournissant tous les détails dont on peut rêver sur ces événements fabuleux. Elle se prolonge dans une seconde partie après la résurrection du héros et de son âne. Les cent années écoulées, 'Uzayr rejoint sa ville dont le nom reste indéterminé. Il ne reconnaît ni les lieux ni les gens. Seule sa vieille servante aveugle qu'il va guérir miraculeusement pourra attester de son identité. À ce moment, 'Uzayr retrouve son fils et ses petits-fils devenus des vieillards et se fait reconnaître des Fils d'Israël. Comme la Torah a été brûlée, on lui demande de la réciter, ce qu'il accomplit sous l'inspiration divine. Alors les Fils d'Israël s'exclament « 'Uzayr est le fils de Dieu ! » et nous retombons là sur l'exégèse du verset de la sourate *al-Tawba*.

Quelques indications toponymiques et historiques viennent clore ce premier récit. La ville dans laquelle 'Uzayr s'est endormi

reprises par Ibn Hishām dans son *K. al-Tījān* ; les traditions sapientielles (citées par Ibn Qutayba dans son *Uyūn al-Akhbār*) ; et surtout les *Isrā'iliyyāt* (citées en abondance par Ṭabarī, entre autres, dans son *Tafsīr* et son *Ta'rikh*). On lui attribue aussi un *K. al-Qadar* ou des tendances qadarites qu'il aurait reniées par la suite, voir Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, éd. Tharwat 'Ukāsha, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, p. 625. Sur ce personnage, voir l'étude d'Alfred Louis de Prémare, « Wāḥb b. Munabbih, une figure singulière du premier islam », *Annales*, 3, mai-juin 2005, p. 531-549. Dans le *Tafsīr* de Ṭabarī sur *Q* 2, 259, la relation de Wāḥb met en scène le prophète Jérémie et non 'Uzayr. L'*isnād* est le suivant : Ibn Ḥumayd (m. 248/862, maître de Ṭabarī à Rayy) – Salama b. Faḍl (m. 191/806 de Rayy) – Ibn Ishāq (m. 150/767) – un homme fiable [*man lā yuttaham*] – Wāḥb b. Munabbih.

115. Voir H. Schwarzbach, *Biblical and Extra-Biblical*, p. 76-116.

dans la mort se nomme Sābadābāk¹¹⁶ – il ne s’agit donc pas ici de Jérusalem¹¹⁷ –, et celle où la Torah a été renouvelée est Dayr Hirqīl¹¹⁸ dans le Sawād. L’époque des événements se situe quelque part après « l’envoi » [par Dieu] de Nabuchodonosor, selon Ibn ‘Abbās, ou celui d’Antiochus ajoute Ḥasan.

Comme dans les romans policiers de nos jours, la langue du récit est pauvre, mais son intérêt réside dans les péripéties et leur mise en forme : rebondissements dans l’intrigue, détails pittoresques, vivacité des éléments dialogués, auxquels s’ajoute ici le souci édifiant du conteur, le *Qāṣṣ*.

Deuxième récit¹¹⁹

Ce premier long récit est suivi sans transition d’une adaptation littérale du chapitre initial¹²⁰ du *Quatrième Livre d’Esdras*¹²¹. Par « adaptation littérale », nous entendons une transmission qui, tout en

116. Il y a des variantes. Selon al-Kalbī : Dayr Sāyarābādh ; selon Suddī : Salamābād, ce qui pourrait rappeler Jérusalem, étymologiquement « ville de la paix », voir Tha‘labī, *‘Arā’is al-majālis*, « Bāb fī dhikr alladhī marra ‘alā qaryatin wa hiya khāwiya ‘alā ‘urūshi-hā », Beyrouth, al-Maktaba al-thaqāfiyya, p. 307.

117. Selon d’autres versions rapportées par ‘Ikrima, Wahb, Qatāda et al-Rabī‘, il s’agit bien de Jérusalem [Bayt al-Maqdis] ; selon al-Ḍaḥḥāk, de la terre sainte (Tha‘labī, *ibid.*).

118. Dayr Hirqīl n’est mentionné dans aucun des grands dictionnaires anciens de géographie. En revanche Yāqūt signale un Dayr Hizqīl dans la région de Baṣra où il situe l’anecdote coranique de la résurrection de ‘Uzayr et de son âne. Yāqūt rapproche Hizqīl de Ḥizqīl, c’est-à-dire le nom arabe d’Ézéchiél. C’est donc à cet endroit qu’il situe le lieu de la péricope coranique 2, 243 que certains commentateurs ont rapprochée de la vision des ossements desséchés d’Ézéchiél 37. La mention de Dayr Hirqīl se retrouve chez Tha‘labī, *‘Arā’is al-majālis*, tandis que Ibn Kathīr lui préfère la mention de Dayr Ḥizqīl, *Qīṣaṣ al-anbiyā’*, « Qīṣaṣ al-‘Uzayr », p. 539.

119. Khoury, *Légendes*, p. 291 (l. 4) - 292 (l. 8).

120. Par convention, le premier chapitre de IV Esdras est désigné comme troisième par rapport à un ensemble plus vaste du cycle d’Esdras qui a longtemps été placé en appendice de la Vulgate latine de la Bible. Les deux premiers chapitres considérés comme des apocryphes chrétiens plus tardifs ont été séparés par la critique et intitulés V Esdras.

121. Cf. Viviane Comerro, « Le Quatrième Esdras et la littérature islamique », *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse*, 80/1, janvier-mars 2000, p. 137-51 : texte arabe en regard du texte latin et traduction française de deux passages de IV Esdras adaptés par Wahb, le premier celui des *Qīṣaṣ* de ‘Umāra b. Wathīma, le second se trouve dans les *‘Uyūn al-akḥbār* (« K. al-Zuhd ») d’Ibn Qutayba, II, p. 272. Un troisième récit (« la vision de la femme en deuil »), dont l’écriture est admirablement retravaillée, sans doute par Ibn Qutayba lui-même, vient à la suite du précédent, II, p. 272-5.

restant fidèle à la structure même du texte source, l'adapte de façon subtile et intelligente à son public en utilisant un vocabulaire riche de connotations islamiques. Cela peut donner lieu à des adjonctions, des suppressions (au moins dans l'état de ce qui nous est parvenu) ou des raccourcis dont certains supposent la connaissance de l'œuvre tout entière. La langue, simple, mais bien rythmée et assonancée, use constamment du parallélisme propre à la forme oratoire. Il s'agit d'une longue plainte adressée par Esdras à Dieu. En contrepoint de l'élection divine, le thème de la désobéissance de l'homme y est central et trouvera son prolongement dans le troisième récit.

L'*isnād*, fort bref, est le suivant: – *Abū Ilyās*¹²² – *Wahb b. Munabbih*.

Après un prologue succinct qui rappelle le contexte du discours, Wahb laisse la parole à 'Uzayr: « Seigneur, c'est toi qui a créé la terre par ta parole et elle fut selon ta volonté. Puis tu as créé d'elle Adam, par ta puissance¹²³, un corps. Tu as insufflé en lui de ton esprit et il fut un humain accompli. Puis tes anges se sont prosternés devant lui¹²⁴ et tu l'as fait habiter dans ton paradis que tu as créé de ta main. Tu lui as donné un commandement, mais il t'a désobéi. Alors tu l'as fait sortir du paradis et tu as décrété la mort pour lui et ses enfants après lui. Lorsqu'il t'a désobéi et que tu l'as fait sortir du paradis, la faiblesse qui t'avait désobéi¹²⁵ n'était pas sortie de lui. Ensuite, tu as fait que soit issue de lui une descendance, mais elle n'est pas sortie de sa descendance la faiblesse par laquelle te désobéissent

122. Il serait le petit-fils de Wahb par sa fille selon Ibn Hajar qui l'identifie à Idrīs b. Sinān: *Tahdhīb*, I, p. 170. Selon Khoury, Idrīs et Abū Ilyās doivent être distingués, *Légendes*, p. 83-84.

123. *Qudra*. La puissance remplace ici les « mains de Dieu » du texte source. Le premier récit illustrait le thème de la *Qudra* qui est également introduit dans le second.

124. La mention de la prosternation des anges (*Q* 15, 30) n'apparaît pas dans le texte source de *IV Esdras*, mais elle est connue de la littérature apocryphe autour du personnage: « Apocalypse de Sédrach », trad. française du texte grec annotée par D. Ellul, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, éd. F. Bovon et P. Geoltrain, Paris, Gallimard (Pléiade), 1997, p. 573-91, ici p. 583, 5, 2.

125. *Al-ḏa'f alladhī 'aṣā-ka*: c'est la faiblesse d'Adam qui a désobéi et non Adam lui-même. C'est la même idée qui est exprimée un peu plus loin dans le texte source: « Car c'est le cœur mauvais qu'il portait qui fit désobéir Adam le premier: il fut vaincu et toute sa descendance avec lui » [*IV Esdras* 3, 21], *Écrits Intertestamentaires*, p. 1401. Au *cor malignum*, sans écho dans le Coran, Wahb préfère le terme *ḏa'f* qui désigne en *Q* 30, 54 la faiblesse congénitale du début de la vie, mais il s'agit ici d'une faiblesse d'ordre spirituel qui correspond à la *permanens infirmitas* du texte source.

les pécheurs. Puis tu as fait sortir de sa descendance Noé, et à sa prière¹²⁶, tu as fait périr les humains en raison de leur impiété. Puis tu as élu, parmi les enfants de Noé, Abraham et parmi les enfants d'Abraham, Isaac, et parmi les enfants d'Isaac, Jacob. Puis tu as fait sortir le peuple de Jacob d'Égypte et tu as préféré celui-ci à celle-là¹²⁷. Tu les as établis¹²⁸ dans le *Shām*¹²⁹, tu as fait descendre sur eux ton livre¹³⁰ et tu as contracté avec eux ton alliance. Puis tu as élu David et, après lui, Salomon. Tu lui as ordonné de construire ton temple saint¹³¹ de ton bien¹³² et tu lui as soumis sur la terre hommes, génies et démons¹³³. Alors, il a construit ce temple pour qu'y soit invoqué ton nom et que tu y sois loué par tes créatures. Mais les gens de ce

126. Le texte source est adapté en fonction de *Q* 71, 26-8 qui met en scène Noé demandant à Dieu d'exterminer les impies. La mention du déluge est absente du texte de Wahb.

127. La mention d'Ésaü du texte source disparaît et la relation Ésaü/Jacob devient relation Égypte/Jacob. La confrontation entre Israël et l'Égypte est un des thèmes du Coran alors qu'Ésaü n'y figure pas.

128. *Bawwa'ta-hum* : il faut noter la précision de la traduction. Le verbe *bawwa'a* apparaît en *Q* 10, 93 lorsque Dieu dit : *Wa la-qad bawwa'nā banī Isrā'īla mubawwa'a šidqin*. Ce lieu est désigné par les commentateurs comme étant l'Égypte, le *Shām* ou Jérusalem (Ṭabarī, *Tafsīr*).

129. Dans le texte source «tu les conduisis sur le mont Sinaï». L'épiphanie grandiose qui s'ensuit est ignorée par le raccourci du texte arabe. Le *Shām* est considéré comme la terre promise.

130. La «descente du livre» est l'expression coranique du mode de la révélation. Dans le texte source, on mentionne le «don de la loi» qui accompagne l'épiphanie du mont Sinaï; on comprend mieux le raccourci de l'adaptation arabe.

131. *Bayti-ka l-muqaddas*.

132. *Min māli-k* : l'expression est obscure, mais se retrouve à l'identique dans la plus ancienne des versions arabes effectuée en milieu chrétien. Cf. Heinrich Ewald, *Das vierte Ezrabuch nach seinem zeitalter, seinen Arabischen übersezungen und einer neuen wiederherstellung*, Göttingen, 1863.

133. Ajout propre au texte de Wahb en fonction de *Q* 38, 36-7; 27, 17; 34, 12. Le motif est connu de la poésie antéislamique comme l'indique Speyer, *Erzählungen*, p. 387. Effectivement, on attribue au poète Nābigha (m. vers 602) qui fréquentait la cour de Ḥīra deux vers où il évoque la construction des palais de Tadmur par les djinns de Salomon, voir Abū l-Faraj al-Isfahānī, *K. al-Aghānī*, I-XXVII, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, XI, p. 6. Un autre poète de Ḥīra, al-A'shā Maymūn (m. vers 629) mentionne Salomon comme constructeur du château de Samaw'al, al-Ablaq, près de Taymā' (oasis juive du Nord-Ouest de l'Arabie), voir al-Bakrī, *Mu'jam mā stj'ama min asmā' al-bilād wa l-mawāḍi'*, éd. M. al-Saqqā, I-II, Le Caire, al-Khanji, 1996, I, p. 97-8 et Yaqūt, *Mu'jam al-buldān*, I-VII, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1960, I, p. 76. Ce motif fait aussi partie des traditions yéménites à propos de la chaîne de châteaux forts ruinés par l'intervention éthiopienne du VI^e siècle. Ils auraient été construits par les démons sur ordre de Salomon pour la reine Bilqīs : *Aghānī*, XVII, p. 305. Voir aussi le récit de la construction du temple par Salomon dans le corpus de 'Umāra b. Wathīma, Khoury, *Légendes*, p. 167 sq.

temple¹³⁴ t'ont désobéi, ils n'étaient pas les premiers à le faire. Alors tu les as châtiés pour leur désobéissance et tu leur as infligé ceux qui ont tué tes prophètes¹³⁵. Ton temple a été mis en ruine, le livre que tu avais fait descendre¹³⁶ a été brûlé, tes alliés¹³⁷ ont été humiliés et tes ennemis fortifiés. Chose étonnante, Seigneur ! Comment as-tu livré¹³⁸ tes alliés et fortifié tes ennemis ? Chose étonnante ! À quoi nous sert d'être appelés tes alliés alors que nous sommes esclaves de tes ennemis, aux mains de ceux qui te désobéissent ? Comment cela [est-il possible¹³⁹] Seigneur ? »

Troisième récit¹⁴⁰

L'interrogation qui clôt la plainte de 'Uzayr énonce clairement le doute à l'égard de la justice divine : Dieu humilie les tenants de son alliance et conforte ses propres ennemis. Comment peut-il punir les uns de leur désobéissance et pas les autres, ou soutenir ceux qui le combattent ostensiblement ? L'affirmation selon laquelle 'Uzayr fut le premier prophète à s'interroger sur le Décret divin [*qadar*] est alors rappelée. Le troisième récit est une illustration narrative de cette sentence. Il s'agit d'un agencement de deux traditions autonomes. L'une met en scène successivement Moïse, Jésus et 'Uzayr qui interrogent Dieu sur la capacité de l'homme à pécher et par conséquent à lui désobéir. La seconde vient s'insérer dans la première, à la suite du dialogue entre Moïse et Jésus. Il s'agit d'un hadith bien connu¹⁴¹ attribué au prophète sous l'autorité d'Abū Hurayra qui évoque une controverse entre Adam et Moïse. Le second reproche au premier d'avoir, par son péché, fait sortir

134. *Ahl dhālika l-bayt* : les gens de ce temple ou plutôt de cette ville, Jérusalem étant désignée par l'expression *Bayt al-maqdis*.

135. Ajout propre au texte de Wahb qui ne s'explique pas par le Coran. Par ailleurs, dans les récits du corpus de 'Umāra b. Wathīma, il n'est jamais indiqué que Nabuchodonosor aurait tué un ou des prophètes. Il apparaît comme le fléau de Dieu pour châtier les fils d'Israël qui ont tué les prophètes.

136. Ajout propre au texte de Wahb : *quoniam lex tua incensa est*.

137. *awliyā' u-ka*. Le terme est typiquement coranique, *Q* 62, 6 : les juifs se disent « alliés » de Dieu à l'exclusion des autres hommes.

138. *Aslamta* : l'usage transitif du verbe n'apparaît pas dans le Coran.

139. *Kayfa hadhā yā Rabb* ? L'interrogation indiquant le trouble de 'Uzayr fait écho au texte des versions syriaque et arabes : « J'adressais à Dieu des paroles terribles » dit le prophète pour introduire sa plainte [*IV Esdras*, 3, 3].

140. Khoury, *Légendes*, p. 292 (l. 11)-294 (l. 3).

141. Il se trouve dans les recueils classiques de Bukhārī, Muslim, Ibn Ḥanbal, etc.

l'humanité du paradis et causé son malheur. Adam lui répond que cet acte avait été décrété par Dieu avant même qu'il ne fût créé. « Et Adam l'emporta sur Moïse », nous dit le prophète Muḥammad, confirmant par là l'absolue prédestination divine qui avant d'être le fait des grandes compilations classiques avait été celui des plus anciens traditionnistes¹⁴².

C'est la formulation de la première tradition qui nous intéresse. Elle est mise encore une fois sous l'autorité collective d'un ensemble de transmetteurs « certains ayant mieux retenu que d'autres » : – *Sa'īd – Qatāda – al-Ḥasan* ; – *Hishām b. Ḥassān*¹⁴³ – *al-Ḥasan* ; – *Jūbayr – al-Daḥḥāk – Ibn 'Abbās*.

« Lorsque Dieu Très-Haut fit approcher son serviteur Moïse pour s'entretenir avec lui¹⁴⁴, celui-ci lui dit : “Seigneur, si tu avais voulu être obéi, tu l'aurais été et si tu avais voulu qu'on ne te désobéisse pas, on ne l'aurait pas fait. Or, tu aimes être obéi et en cela, on te désobéit¹⁴⁵.” » Dieu répondit : « Il en est ainsi, Moïse. Ce n'est pas aux serviteurs de m'interroger sur ce que je fais, ce sont eux qui seront interrogés¹⁴⁶. » « [Moïse] revint à la charge, mais [Dieu] le débouta. »

La formulation centrée sur l'antithèse obéissance/désobéissance, loin de la revendication d'un libre arbitre pour l'homme, semble reprocher à Dieu de n'être pas tout-puissant puisqu'il permet à celui-ci de lui désobéir.

La même tentative est faite ensuite par Jésus, lui aussi débouté. Le récit ajoute qu'il réunit ensuite ses apôtres pour leur demander de ne pas interroger sur le *Qadar* qui doit rester un mystère divin. Une troisième tentative est opérée par 'Uzayr, toujours dans les

142. « A characteristic feature of the early *qīṣaṣ* stories is a clear tendency of rigid predestination. Things has been decided and decreed thousands of years before the creation of mankind. No change can be made in the decisions inscribed for ever on the Preserved Tablet (*al-lawḥ al-mahfūz*). All the events which happened to Ādam and Ḥawwā' are predetermined and inevitable. God forbade them to eat from the fruit of the tree but He knew in His prior knowledge that they would not obey », voir M. J. Kister, « Ādam : A Study of some Legends in Tafsīr and Ḥadīth Literature », *Israel Oriental Studies* XIII, 1993, p. 114-174, p. 154-155 et références.

143. Traditionniste de Baṣra (m. 148/764), on le soupçonne de transmission indirecte, notamment en ce qui concerne Ḥasan, voir Ibn Hajar, *Tahdhīb*, XI, p. 32-5.

144. L'expression rappelle dans les mêmes termes Q 19, 52 : *qarrabnā-hu najīyan*.

145. Dans une autre version attribuée à Ibn 'Abbās, on retrouve la question sacrilège : *fa-kayfa yā Rabb ?* Cf., Suyūṭī, *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr al-ma'thūr*, I-VIII, Beyrouth, Dār al-Fikr, V, p. 624.

146. Q 21, 23 : *lā yus'alu 'ammā yaf'alu wa hum yus'alūna* : Dieu n'a pas à être interrogé, ce sont les hommes qui le seront au jour du Jugement.

mêmes termes, mais celui-ci ne se laisse pas débouter, il insiste. C'est alors que Dieu décide d'effacer de la liste des prophètes le nom de l'impudent qui ose le questionner sur l'origine de sa science. «Et il ne fut plus mentionné parmi les prophètes» conclut la voix collective de la narration.

Quatrième récit¹⁴⁷

La condamnation théologique semble inéluctable, mais ce serait sans compter avec le rédacteur des légendes qui va poursuivre le récit pour une autre fin. Sans transition, il enchaîne avec un texte inspiré encore une fois du livre apocryphe d'Esdras afin de faire évoluer la situation dans un sens plus favorable à 'Uzayr. Il ne s'agit plus cette fois d'une adaptation, mais d'un résumé des premiers chapitres du pseudépigraphe. Remarquons que ce quatrième récit est introduit sans *isnād* comme s'il venait se placer dans le prolongement du précédent.

Uzayr est dans le doute¹⁴⁸, il interpelle Dieu : «Tu as infligé aux fils d'Israël, les fils de tes prophètes, la domination des adorateurs du feu¹⁴⁹. Ils ont tué et capturé, dévasté le temple que tu t'étais consacré et brûlé ton livre transmis par Moïse ! Comment cela [est-il possible] Seigneur ?»

L'accusation sous-jacente est forte : le Dieu du peuple élu est bafoué par le triomphe des idolâtres ; il semble admettre que sa propre révélation, le livre de Moïse, ait été brûlé par les adorateurs du feu. Dieu sacrifierait-il sa propre révélation au bénéfice de son *Qadar* ? Le réquisitoire est tel que, dans un premier temps, Dieu lui fait répondre par un ange : «Tais-toi !» Après quarante jours de retraite et de prière, le dialogue reprend et cette fois Dieu se justifie : «Les Fils d'Israël ont tué mes prophètes et ils ont transgressé mes interdits. Je leur ai donc imposé la domination d'un homme qui n'espère pas ma récompense et ne craint pas mon tourment afin qu'il soit plus efficace dans le châtement. Aussi leur ai-je infligé la domination de Nabuchodonosor et des adorateurs du feu.»

147. Khoury, *Légendes*, p. 294 (l. 3)- 296 (l. 18).

148. *Ishtabaha 'alayya amrī* : la problématique de l'incompréhension angoissée du croyant propre à *IV Esdras* est exprimée en recourant à la catégorie de «l'ambiguïté» familière aux controverses exégétiques ou juridiques.

149. Littéralement adorateurs des feux [*'abadat al-nīrān*], possible allusion aux pyrées des zoroastriens.

Malgré cela, ‘Uzayr ne se laisse pas convaincre, encore une fois il insiste, il entre en procès avec Dieu : « Seigneur, tu juges avec équité et pourtant tu as châtié le peuple pour la faute de l’élite et les humbles pour le péché des grands¹⁵⁰. Comment cela [est-il possible] Seigneur ? »

Avec cette expression d’un soupçon persistant portant sur la justice de Dieu, nous ne sommes plus dans le schéma de l’élection, mais dans celui d’un déséquilibre social où les puissants entraînent la perte de tous.

Se passant alors de révélation directe, Dieu a recours à d’autres procédés. C’est un ange qui vient interroger ‘Uzayr : « Peux-tu enserrer le soleil dans une bourse ? M’apporter un atome de lumière ? Une mesure de vent ? Des graviers du plus profond de la septième mer ?¹⁵¹ » À chacune de ces questions, ‘Uzayr ne peut répondre que non et prendre acte de son incapacité foncière devant la toute-puissance du créateur et sa science de l’inaccessible¹⁵².

Mais Dieu ne condamne pas ‘Uzayr. Il lui inflige une épreuve assez semblable à celle qu’il fit subir au prophète Jonas : la brûlure du soleil au point de calciner sa peau, un sol ardent sous ses pieds qui va l’abattre. ‘Uzayr pense que sa mort est certaine et que là est son châtiment pour avoir osé questionner Dieu. Mais un arbre surgit devant lui. Il s’y précipite. Il y trouve une source, se lave et se repose enfin à l’ombre. Il s’endort. Dieu lui inflige alors des fourmis qui montent le long de ses jambes. L’une d’elles le pique.

150. *Inna-ka ḥakam ‘adl wa anta lā tajūr fa-qad ‘adhdhabta l-‘amma bi-dhanb al-khāṣṣa wa l-aṣāghir bi-dhanb l-akābir*, Khoury, *Légendes*, p. 294 (l. 16-7).

151. Cf. *IV Esdras* 4, 5-9 : « “Va, pèse-moi le poids du feu, mesure-moi la mesure du vent ou fais moi revenir le jour qui est passé”. Je répondis : « Quelle créature pourrait faire ce que tu me demandes ? » Il me dit alors : “Si je te demandais : ‘Combien de demeures y a-t-il au fond de la mer ? Combien de sources à l’origine de l’abîme ? Combien de voies au dessus du firmament ? Quelles sont les portes du Shéol, les issues du paradis ?’ Tu me répondrais peut-être : ‘Dans l’abîme, je ne suis pas descendu, jusqu’au Shéol je ne suis pas allé, au ciel je ne suis jamais monté et je ne suis pas entré au paradis.’ Mais maintenant je ne t’ai interrogé que sur le feu, le vent et le jour passé, dont tu as l’expérience et sans lesquels tu ne peux vivre et tu ne m’as pas donné de réponse à leur sujet”. Et il ajouta : “Tu ne peux connaître les choses de ton ressort, au milieu desquelles tu as grandi. Comment donc toi, vase d’argile, pourrais-tu saisir la voie du Très-Haut ; car la voie du très-Haut a été créée dans l’inaccessible et tu ne peux pas, toi qui est corruptible, connaître la voie de ce qui est incorruptible.” À ces mots, je tombai sur ma face et je lui dis : “Mieux vaudrait n’avoir pas été qu’être et vivre dans le péché et souffrir sans savoir pourquoi” », *Écrits Intertestamentaires*, p. 1402-1403.

152. *Lā tastaṭī‘u an ta‘lama ‘ilmu l-ghayb, a’nī, ilmu Llāh*, dit l’ange, Khoury, *Légendes*, p. 295 (l.7).

Il se réveille, frotte ses jambes l'une contre l'autre et en écrase un grand nombre, grandes et petites. Alors Dieu s'adresse à lui :

— Pourquoi as-tu tué ces fourmis ?

— Seigneur, l'une d'elle m'a piqué ! répond 'Uzayr.

Et Dieu de lui faire entendre :

— Une seule fourmi t'a piqué et tu en as tué un grand nombre, grandes et petites¹⁵³ !

'Uzayr comprend alors la leçon et reconnaît qu'il ne saurait atteindre le fondement de la science et de la toute-puissance divines¹⁵⁴.

Pourtant, de façon étonnante, Dieu ne triomphe pas sans se défendre des accusations proférées par 'Uzayr qu'il reprend mot à mot, preuve de sa considération. Il lui démontre que ce n'est pas la vérité et qu'il pratique une justice sociale : « Tu as dit que je châtie le peuple pour la faute de l'élite et les humbles pour le péché des grands [...] Non, je châtie l'élite pour les péchés et la désobéissance du peuple et je les envoie sans tarder en enfer. Tandis que je châtie les hommes du peuple pour leurs péchés, pour le mal qu'ils font, pour le bien qu'ils ne font pas alors qu'ils le pourraient¹⁵⁵. Au jour de la Résurrection, je leur demanderai compte de leurs actions. Le châtiment qui leur a été infligé en ce bas monde sera pour eux un repos. Les humbles, je les prendrai le moment venu de douce façon et je les amènerai à mon repos. » 'Uzayr s'incline alors du fond de son être : « Ainsi, tu es mon Dieu ». Et son Dieu le restaure dans sa dignité : « Lève-toi, retourne vers ton peuple, j'ai exaucé ta prière et je vous ramène dans votre ville. » « Dieu les délivra des mains de leurs oppresseurs et restaura leur situation en les rassemblant de nouveau à Jérusalem »¹⁵⁶, conclut le narrateur. Cela dura jusqu'à ce que 'Uzayr fût ramené à Dieu.

153. Antique fable d'Ésope nous rappelle Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, p. 113. C'est également devenu un hadith prophétique sous l'autorité de Abū Hurayra, voir Muslim, *Ṣaḥīḥ*, « K. qatl al-ḥayyāt wa ghayri-hā », « Bāb al-nahy 'an qatl al-naml », XIV, p. 238-9. Dans notre corpus de légendes, le récit est interrompu à cet endroit et le rédacteur y insère une tradition rapportée par Ibn Jurayj (m. 150/769) – 'Abd al-Wahhāb b. Mujāhid – Mujāhid : Lorsque 'Uzayr s'éveilla, il brûla la fourmilière [qaryat al-naml]. Alors Dieu Très-Haut lui révéla : « Le mal qu'elles ont pu te causer t'a poussé à brûler toute la fourmilière alors qu'une seule t'avait piqué ! » Il répondit : « Seigneur, c'est qu'elle m'a piqué avec leur force à elles toutes ! » On voit que la morale est un peu différente.

154. *Lā yudrak kunh 'ilmi-ka wa qudrati-ka*, Khoury, *Légendes*, p. 296 (1.3-4).

155. *Wa hum 'alā dhālika yaqdirūn*, Khoury, *Légendes*, p. 296 (l. 10-11).

156. *Bayt al-maqdis*.

Nous devons remarquer qu'aucune chaîne de transmission ne vient plus garantir ce dernier récit si nous refusons la fiction d'un *isnād* qui se prolonge indéfiniment. Nous sommes en quelque sorte dans un no man's land de la réflexion du traditionniste.

Compilation et auctorialité

Bien que le rédacteur de cette composition, Wathīma ou 'Umāra, ne prenne pas position de façon explicite, il le fait à sa manière à travers l'agencement des traditions. Que l'histoire de 'Uzayr puisse se conclure sur un « envoi en mission » est significatif de l'intention d'un compilateur qui entend conserver à son personnage sa qualité de prophète. Mais s'agit-il seulement du motif de la restauration du héros propre aux contes et légendes ? Sans doute, sans que cela exclue une prise de position théologique : l'accusation de « qadarisme » n'est pas définitive. Dieu pardonne à 'Uzayr. Et nous pouvons aller encore plus loin. Le compilateur ne tranche-t-il pas dans ce débat en faveur des Qadarites puisque Dieu, dans son dernier discours, révèle son équité en ne punissant que ceux qui ont péché volontairement ? Car Dieu reconnaît aux hommes la capacité de distinguer le bien du mal, et ce pouvoir propre à l'homme loin de concurrencer le sien, assoit leur responsabilité et sa justice.

La question politique est également posée, non pas directement, mais « enchâssée dans d'autres dimensions du discours dont nous modernes l'en distinguons¹⁵⁷ ». Elle est insérée dans une réflexion théologique qui ne peut affirmer la toute-puissance divine sans la justice. Dieu gouverne un monde rempli d'inégalités, mais son attention s'exerce à l'égard de tous, et en particulier à l'égard des humbles, des « petites fourmis » d'une société. Ceux qui ont le privilège de la puissance ont aussi le privilège d'être envoyés directement en enfer¹⁵⁸ s'ils viennent à faillir à leur mission. Mauvais dirigeants, ils portent aussi le poids des fautes de leurs subordonnés. Cette dimension politique doit être comprise dans

157. Philippe Buc, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 40.

158. *U'ajjilu bi-him ilā l-nār* dit Dieu dans son dernier discours, Khoury, *Légendes*, p. 296 (l. 9).

sa relation fondamentale avec le pouvoir¹⁵⁹. L'opposition grands/humbles [*akābir/aṣāghir*] comme celle tout aussi générale d'élite/peuple [*khāṣṣa/‘āmma*] ne s'inscrivent pas exactement pas dans le registre lexical du Coran, mais l'inflexion du discours est la même. Loin d'être digne d'éloges, la *khāṣṣa* est condamnée à un double châtiment puisqu'elle porte les péchés de la *‘āmma*. On y retrouve un écho de la lourde peine infligée aux *sādat* et aux *akābir* mentionnée dans l'épître de Ḥasan [*Q* 33, 67], mais le renversement des valeurs ici observé paraît plus radical puisqu'il aboutit à une mansuétude divine particulière à l'égard des humbles. Il relève donc plutôt d'une actualisation théologico-politique, d'une réflexion plus avancée dans la théodicée. En réponse à l'audacieux questionnement de 'Uzayr, Dieu se dévoile à son tour plus audacieux.

Ainsi par le biais d'une compilation rassemblant divers fragments du texte coranique, du Hadith, de la littérature apocryphe juive ou chrétienne et des légendes prophétiques appartenant à l'histoire universelle des musulmans, 'Umāra b. Wathīma nous fait-il passer de l'affirmation de la prédestination à celle du libre arbitre de l'homme. L'orientation est assez singulière dans la Tradition pour être remarquée d'autant que la position antagoniste est exposée, discutée, puis dépassée. Nous savons que l'ensemble des traditions prophétiques rassemblées dans les grands recueils de Hadith est de tonalité déterministe. Nous avons pu le constater dans ce qui était rapporté du Prophète ou de l'un de ses compagnons dans le corps de l'histoire de 'Uzayr. Or si la lettre d'un hadith – unité textuelle autonome qui fait sens – ne peut être changée, sa visée, en revanche, peut être modifiée. Il fallait pour cela qu'une compilation, à première vue répétitive, se fasse récit, qu'une continuité narrative s'établisse d'une tradition à une autre par un certain nombre de thèmes, formulés en termes récurrents : celui de la toute-puissance, de l'ordre et de la désobéissance, du doute et de l'interrogation subversive, de la justice divine. Ce récit est l'œuvre de 'Umāra b. Wathīma, père ou fils.

159. «Le vocabulaire et les mentalités médiévales invitent à poser en termes particulièrement politiques les structures et les comportements sociaux. La couche supérieure de la société est souvent désignée dans les textes médiévaux par le terme de *potentes*, de puissants (auxquels s'opposent en général des pauvres, *pauperes*) ou de *superiores* qu'affrontent des *inferiores*. Ainsi se trouvent légitimées les recherches qui, dans les divers secteurs de l'histoire médiévale, reconnaissent dans les phénomènes fondamentaux une dimension politique, au sens de relation avec le pouvoir.», Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 344.

CONCLUSION : “ḤASAN AL-BAṢRĪ” ET ‘UMĀRA B. WATHĪMA

Il peut paraître incongru de mettre en relation une épître des plus sobres et des mieux ordonnées d’un côté, et une narration éclectique de l’autre. Bien que le genre littéraire des deux textes soit fort différent, il révèle chaque fois, et de façon singulière, une défense argumentée du libre arbitre de l’homme.

L’affaire semble venir de Baṣra où ont vécu Ḥasan et ses disciples, puis Wathīma, mais des textes audacieux nous viennent aussi de Wahb et du Yémen. Dans tous les cas, l’attribution, même fictive, recèle une vérité : le fondement solide du Qadarisme. Le pouvoir de l’homme sur ses actes n’enlève rien à la toute-puissance de Dieu qui ne serait pas science, mais force aveugle si elle n’était juste. Le mal a une cause qui n’est pas Dieu, mais le mauvais choix de l’homme. C’est en réponse à ce mauvais choix que s’effectue la rétribution divine des actes humains dans ce monde, en attendant la grande résurrection finale qui verra le triomphe d’une justice eschatologique absolue.

Ce libre arbitre de l’homme, cependant, n’est à pas à considérer comme une liberté car être libre, c’est obéir à Dieu. La désobéissance est l’œuvre de la faiblesse, des passions ou de Satan. Mais si l’homme doit obéir à Dieu, doit-il obéir à l’homme et comment ? La question du pouvoir, celui de Dieu, celui de l’homme, comporte plusieurs aspects, et notamment un aspect politique, originaire dans la réflexion des musulmans, mais enchâssé dans le discours théologique et non distinct de lui. On ne peut qu’admirer la facilité avec laquelle Dieu est convoqué pour parler par la bouche des hommes ou des anges. Loin de se laisser enfermer dans un texte canonique, la Révélation se prolonge dans l’exégèse, le Hadith, ou le récit des temps passés prophétiques. Il n’est donc pas interdit d’interroger Dieu ni de raisonner sur sa parole. Épître ou légende, ces écrits portent le témoignage d’une dynamique des rapports entre exégèse et société¹⁶⁰ qui n’a sans doute pas fini d’être à l’œuvre dans le monde musulman.

viviane.comerro@orange.fr

160. Philippe Buc, *L’ambiguïté du Livre*, p. 33.