

Geneviève Gobillot, *La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*

Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2000, 146 p. (« Cahiers des Annales Islamologiques », 18)

Marie-Thérèse Urvoy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4458>

DOI : [10.4000/rhr.4458](https://doi.org/10.4000/rhr.4458)

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2005

Pagination : 237-242

ISBN : 2200-9285-2

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Marie-Thérèse Urvoy, « Geneviève Gobillot, *La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 25 janvier 2010, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4458> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.4458>

Llevelys le sauveur de son frère Lludd, attaqué par des fléaux dont Dumézil a montré qu'ils se répartissent sur les trois fonctions indo-européennes, que Lludd est identique au Nuada irlandais et Llevelys certainement à Lug, l'auteur critique certains continuateurs britanniques de Dumézil qui ont voulu retrouver dans les textes irlandais l'équivalent des trois fléaux du texte gallois, et montre – à la suite de Dumézil encore – que ce qui correspond le mieux, en Irlande, au récit gallois, est le motif du coupable, le roi vaincu Bres, qui va alimenter ses vainqueurs (dans le texte gallois, le voleur de toutes les nourritures promet de les rendre). D'autre part, il montre que la parenté entre le héros Find, du cycle des Fenians, en Irlande, et un homonyme, Gwynn, au Pays de Galles, implique l'existence d'un ancien personnage divin *Windos*, non attesté par des inscriptions antiques, et qui avait des relations familiales étroites avec des dieux précédemment étudiés. C'est donc là un des textes les plus innovants.

En somme, un groupe d'études ponctuelles importantes, qui témoignent de ce que la celtologie est une science en plein développement, et où les découvertes, malgré le caractère hétérogène des sources, ou grâce à lui, vont vite.

Bernard SERGENT,

Centre national de la Recherche scientifique.

Geneviève GOBILLOT, *La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2000, 146 p. (« Cahiers des Annales Islamologiques », 18).

« Acquitte-toi du culte, en *hanîf* [pur monothéiste], selon la « conception originelle » (*fitra*) que Dieu a donnée aux hommes, nulle modification à la création de Dieu. C'est la Religion immuable. » (*Coran*, s. XXX, v. 30) Cette « conception originelle », à laquelle Geneviève Gobillot consacre une étude d'une très grande érudition et pratiquement exhaustive, est une notion fondamentale de la pensée islamique. Aussi démarre-t-elle son analyse en plaçant ce concept dans un contexte contemporain, afin de montrer l'actualité et la permanence de cette notion consubstantielle aux rapports de l'homme à Dieu. L'intemporalité de cette idée dans le langage coranique de tout Musulman d'hier et d'aujourd'hui permet, en effet, une réflexion à plusieurs niveaux. Néanmoins, c'est dans les six premiers siècles de l'islam que l'on peut le mieux étudier ses utilisations multiples, ses diverses interprétations et leur évolution dans le temps, mais aussi sa fonction dans les domaines de la théologie et du « Droit » (*fiqh*), aspects multiples dont seulement une partie subsistera. En effet, théologiens, traditionalistes, juristes, mystiques et philosophes de l'islam ont eu à cœur d'interpréter le vocable *fitra* (*hapax* dans le *Coran*) et le verbe *fatara* dont il dérive (qui a,

lui, plusieurs occurrences) dans des sens et des contextes les plus variés. Ce phénomène a engendré un fonds d'argumentation juridique et théologique qui est demeuré figé jusqu'à nos jours où l'on voit reprendre à la lettre les méthodes, interprétations et raisonnements des anciens, sans distinction ou effort d'analyse historique.

À partir de la formule de l'imâm chiite Ja'far al-Sâdiq selon laquelle « il y a d'abord une première connaissance (*ma'rifa*) qui prend racine dans la *fitra* et qui conditionne l'existence de l'homme comme nature », l'A. résume l'enseignement commun des théologiens, rappelant, à l'instar de Paul Nwyia, que cette connaissance caractérise l'homme comme nature non pas en deçà de la sphère du religieux, mais à l'intérieur de celle-ci. Cet aspect de la *fitra* comme religion naturelle, créée par Dieu, mais nature tournée vers Dieu, est à mettre en regard avec l'« acharnement » déployé par les traditionalistes pour interpréter la célèbre tradition, connue sous l'abréviation de ses premiers mots *kull mawluḍ...* (« tout être engendré... »), comme signifiant que la *fitra* n'est rien d'autre que l'authentique prédisposition, créée par Dieu Lui-même, à embrasser l'islam. Lorsque le prophète Muhammad s'écrie : « Jamais, jamais ne tuez les enfants ; tout être naît selon la *fitra* jusqu'à ce qu'il s'exprime par le langage », cela veut dire de toute évidence que l'état monothéiste qui précède et prépare à l'islam pur est cette *fitra*, associée bien entendu à l'homme *hanîf*, homme monothéiste naturel vivant la *fitra* créée en lui. La logique de cet effort de persuasion est que la *fitra* dispense l'être postulant à l'islam d'être préparé à lui dans le judaïsme ou dans le christianisme, qu'on l'atteint sans étapes préliminaires, ni initiation au Dieu unique, autre que celle de la religion innée qui y introduit.

L'identification du concept de *fitra* à l'islam tout court (« religion immuable ») est confirmée par la tradition d'al-Aswad au sujet des « enfants des polythéistes » qu'il ne faut pas tuer car « ils sont selon la *fitra*, mais ce sont leurs parents qui font d'eux des Juifs et des Chrétiens ». Une autre tradition, sans évoquer directement cette notion, souligne qu'il y a chez l'enfant une attirance spontanée pour celui de ses parents qui est devenu musulman.

Il était, dès lors, facile de prolonger cela sur le plan juridique. Al-Shâfi'î (éponyme du rite chafiiite) déclare : « Si l'un des parents de l'enfant ou du débile irresponsable devient musulman, il devient lui-même musulman, parce que Dieu a placé l'islam au-dessus de toutes les autres religions, et ce qui est le plus élevé a toujours le droit pour lui. » Notons que c'est incontestablement dans cette optique que se sont développées et élaborées la religion et la civilisation de l'islam, pour qui il n'y aurait qu'un mot à changer dans la célèbre phrase de Lénine : « ce qui est bon pour la Révolution [l'islam] est bon en valeur absolue ».

L'interprétation théologique va dans le même sens. Al-Sharîf al-Murtada († 1044), consacre un chapitre de son livre *Al-Amâlî* à démontrer que la « nature » créée par Dieu dans Ses créatures est « la religion » (*dîn*). Ibn

Hanbal – qui n’est pas seulement l’éponyme du rite hanbalite mais qui est surtout le fondateur d’une école théologique rigoriste – affirme pour sa part que la *fitra* n’est autre que la prédestination.

Les chapitres 6, « Fitra et pacte pré-éternel, genèse et prédestination » et 8, « La fitra et le rôle sotériologique de Muhammad », nous donnent de judicieuses analyses théologiques. Des citations de Ubayy – responsable d’une compilation dissidente du *Coran* – viennent compléter la vulgate de ‘Uthmân afin de dégager des sens moins monolithiques du Livre sacré. En établissant des connexions liant la *fitra* au pacte pré-éternel entre la descendance d’Adam et Dieu, l’A. montre la nature des présupposés de la conscience religieuse islamique : la connotation universelle que présente le pacte dans le *Coran* coïncide parfaitement dans son universalité avec le verset de la *fitra*. Pourtant ce fait n’intéresse pas les exégètes ; bien plus, la plupart d’entre eux affirment « la différenciation entre les hommes au moment du pacte par l’acquisition, plus ou moins liée à une responsabilité individuelle, [...] une destinée particulière, en dépit du fait que tous ont répondu “certes oui” ; cette proclamation unique ayant caché, selon de nombreux exégètes, des intentions bien diverses » (p. 48-49). Par ailleurs, alors que le mot « pacte » a été pris très tôt en considération dans la pensée islamique, la notion d’alliance a vu son sens s’amplifier au cours des siècles, « au point que le noyau primitif se perdra dans des élucubrations métaphysiques, dont le lien avec le texte coranique ira en s’amenuisant » (*ibid.*, note 116).

L’A. émet l’hypothèse que certaines de ces interprétations ont été destinées à concilier la toute-puissance de Dieu avec la responsabilité humaine, à l’instar d’Origène évoquant la préexistence des âmes pour expliquer l’inégalité des conditions humaines par une faute antérieure à la naissance, dont elle est la conséquence, la punition et le moyen de rédemption, tout en conservant l’affirmation de la Toute-Puissance et de la Toute-Bonté de Dieu. L’orthodoxie, en revanche, maintient que c’est Dieu Lui-même qui, dès l’origine, est l’auteur du pacte ; ainsi la prédestination n’a fait que reculer d’un degré. Il y a donc séparation : chez les théologiens sunnites, le thème de la prédestination est développé en étroite relation avec le sens juridique ; tandis que le verset coranique du pacte originel est traité par les Mu’tazilites et les Chiites dans un sens allégorique.

Entre les deux courants, l’A. situe quelques mystiques, et notamment Hâkim Tirmidhî, dont elle est une éminente spécialiste et qu’elle évoque avec une certaine émotion admirative¹. Elle établit un parallèle entre Avicenne

1. Les six pages consacrées à cet auteur débordent la seule question indiquée par le titre de l’ouvrage et présentent un mystique désireux de sublimer la foi islamique au-delà de la Loi et de la lettre ; elles anticipent sur les travaux ultérieurs de l’A. montrant comment toutes les confréries se sont inspirées du système tirmidhien, en le déformant souvent.

et lui, autour d'une tradition arabe de l'Éthique à Nicomaque (connue directement par le premier, et à travers le gnosticisme manichéen par le second), au sujet de l'une des cinq vertus intellectuelles, la « pénétration ». Le philosophe considère que l'« intuition » (*hads*) n'est autre que l'une des fonctions de la « pénétration » (*dhakâ'*) ; Tirmidhî appelle celle-ci *dhihn* et désigne l'intuition comme l'« intelligence naturelle », ou innée, qu'il nomme *fitra*. Pour répondre positivement à l'appel de celle-ci, il conseille à l'homme d'écouter son « cœur ».

De l'idée de « lumière de la connaissance », les mystiques sunnites font la « lumière primordiale » que chacun vit différemment, selon ses moyens et ses expériences. « Les milieux spirituels semblent bien avoir été les premiers à considérer la *fitra* comme l'élément de base de la construction d'un système épistémologique, du système épistémologique par excellence puisqu'il s'adresse d'emblée à la connaissance de Dieu, base et condition de toute autre connaissance » (p. 63). Ce qui n'exclut pas les efforts des traditionalistes et des Chiites, dont l'A. détaille également les variations qu'ils ont introduites dans cette thématique. L'apport des derniers est notamment de marquer les limites de la *fitra*. On peut ajouter que cela n'est pas le fait des seuls Chiites. J. Michot a pu faire un parallèle – surprenant à première vue, mais suggestif – entre Avicenne et Ibn Taymiyya dans la dénonciation des limites de la *fitra*, le philosophe la complétant par un don divin, et le religieux par la *sharî'a*².

Avant de passer à la fonction sotériologique du prophète de l'islam, l'A. s'arrête sur une notion qui a été souvent assimilée à la *fitra*, celle de *sibgha*, marque physique d'appartenance à une religion. Elle rappelle la définition de l'ouvrage de référence qu'est le *Lisân al-'Arab* : « *sibghat Allâh* est la religion de Dieu. La *sibgha* est aussi la "Loi" (*al-sharî'a*) et l'état créé. » Les commentateurs coraniques Muqâtil (viii^e siècle) et Tabarî (x^e siècle) précisent que la *sibgha* de Dieu, c'est l'islam. Le second (ainsi que d'autres commentateurs) montre que la marque de l'islam est opposée à la circoncision des Juifs et au baptême des Chrétiens, qui sont considérés comme artificiels.

Le prophète Muhammad est, par suite, crédité d'une « nature » spécifique due à des symboles physiques, comme le lait (par opposition au vin) que, dans un souci permanent de marquer les différences entre l'*umma* du prophète d'une part et les *Gens du Livre* et les polythéistes de l'autre, l'exégèse coranique en arrive à assimiler à la *fitra*, puisqu'il figure avec un « goût inaltérable » dans la description du Paradis à côté de l'« eau non croupissante, [...] les ruisseaux de vin, [...] et les ruisseaux de miel clarifié » (XLV, 15). Cette nature le désigne comme modèle de la prière

2. Ibn Sînâ, *Lettre au vizir Abû Sa'd*, Édition, traduction, introduction, notes et lexique par Yahya Michot, Beyrouth, Al-Bouraq, 1421/2000, *Sagesses musulmanes*, 4, p. 73 sq.

correcte, laquelle prière est la manifestation véritable de l'appartenance à l'islam, et donc marque de l'accès au salut, dont Muhammad est ainsi le témoin et l'arbitre.

Cela signifie que « toute créature, de par sa *fitra*, c'est-à-dire son origine subtile, se trouve rattachée, par l'intermédiaire du Prophète, à la lumière divine ». D'où l'affirmation, par beaucoup de mystiques, que Muhammad est le seul intercesseur idéal pour toute la création et que par « cette *fitra* conférée par la nature de Muhammad, toute créature est digne d'accéder au salut » (p. 103).

En réaction contre ce qu'ils considéraient comme des anthropomorphismes, théologiens et philosophes ont préféré traiter des rapports entre *fitra* et *tabî'a*, ce dernier terme traduisant la *physis* grecque plutôt qu'une notion coranique. Les deux mots peuvent être alors employés indifféremment pour désigner « la constitution originelle de l'homme qui est [...] la donnée biologique résultant de l'équilibre des humeurs et la composition harmonieuse des caractères propres à l'être humain, [...] cette harmonie étant assurée par la « raison » (*'aql*) qui veille au bon ordre du composé humain » (p. 113-114). Cela rejoint évidemment l'idée mu'tazilite de « l'existence de relations de type rationnel entre ce monde et l'autre » (p. 115). Dès lors il n'est plus question de voir dans la *fitra* le fondement de la religion naturelle ; elle est uniquement un fond ou un substrat pour le développement d'une « seconde nature », elle-même forgée par la *sunna* (la « tradition du prophète »). Cela permet aux Mu'tazilites de fonder trois de leurs cinq principes : l'ordre du Bien et l'interdiction du Mal, la promesse et la menace divines, et la justice de Dieu. Pour sa part Ibn Qutayba, auteur traditionaliste, interprète la *fitra* comme équilibre des natures, ce qui fait pencher vers l'idée d'imperfection de la nature humaine.

La *Falsafa* (philosophie d'inspiration grecque) utilise ces analyses pour les appliquer à la question du choix et de la volonté. Fârâbî introduit la notion d'« êtres possibles », distincts des êtres effectivement vrais ou faux. Avant de recevoir l'illumination par l'Intelligence agente, l'homme n'est lui-même qu'un intellect possible. Cela renvoie à une nature préexistante de notre entendement. Fârâbî peut donc distinguer la *fitra* de deux autres niveaux que confond le vulgaire : la *tabî'a*, qui est la matière de l'homme et qui englobe des aspects comme l'hérédité, et la « substance » (*jawhar*). Elle est la « forme (*sûra*) propre » reçue par l'homme de l'Intelligence agente, ce qui fait que l'être humain est un être humain « en acte », et a donc une valeur générique. Fârâbî y voit ainsi une « capacité première » expliquant la formation du langage ou celle de l'éthique par le jeu de la coopération humaine. Pour sa part, Avicenne voit dans la *fitra* une forme d'intuition, permettant de court-circuiter l'apprentissage, comme dans la découverte du moyen terme d'un syllogisme, ou dans l'inspiration prophétique. Mais elle n'est pas infaillible, ce qui conduit Avicenne à une vision particulariste, opposée à la vision universaliste de Fârâbî.

Bien que n'apparaissant qu'une fois dans le texte coranique sous sa forme substantive, la notion de *fitra* a ainsi suscité des interprétations nombreuses et variées et est donc bien capitale pour comprendre la pensée musulmane. Avec l'A., on peut distinguer deux grandes tendances : une tendance « universaliste » voit en elle un point commun à tous les hommes, ou du moins à tous les monothéistes ; une tendance « exclusiviste » la ramène au seul islam mais voit s'opposer en elle partisans de la liberté et adeptes de la prédestination. Mais chacune contient des difficultés qui ont immanquablement conduit les auteurs à des contradictions. Seuls les mystiques et les philosophes ont pu y échapper, mais ce n'est pas à eux que les Musulmans actuels se réfèrent.

On pourrait, en effet, ajouter à l'analyse de G. Gobillot que la notion de *fitra*, telle qu'elle a été théorisée par les traditionalistes et telle qu'elle est généralement reçue actuellement, est à associer à celles de hanîfisme et de falsification des Écritures par Juifs et Chrétiens, tous trois constituant un ensemble remarquable dans l'appareil de persuasion dont use le Coran. Ils visent tous trois à faire reconnaître l'islam en tant que religion autonome, ne devant aucun élément à aucune autre structure religieuse. C'est là l'originalité de l'ultime monothéisme voulu par Dieu pour l'humanité (cf. *Coran* V, 3 : « Aujourd'hui J'ai parachevé pour vous la religion »).

Marie-Thérèse URVOY,
Institut Catholique de Toulouse.

Thomas DESWARTE, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII^e-XI^e siècles)*, Collection « Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages », Brepols, Turnhout, 2003, 411 p.

Version abrégée d'une thèse de doctorat soutenue à Paris en 2000, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII^e-XI^e siècles)* s'attache à la période de création d'une idéologie spécifique au sein du royaume d'Oviedo, né de la disparition de l'Espagne wisigothique et de la conquête musulmane entreprise en 711. Les chrétiens qui se réorganisèrent autour d'Oviedo dès le VIII^e siècle, puis à León au X^e, n'eurent-ils pour seule pensée politique que la « reconquête », la récupération militaire de leur territoire ? Doit-on dater la naissance de ce concept du VIII^e, de la fin du IX^e ou du XI^e siècle ? La reconquête hispanique est-elle une croisade, une guerre sainte ou un phénomène unique ? Faut-il d'ailleurs parler de « reconquête », alors que le mot n'est adopté qu'au XIX^e siècle après avoir servi à désigner la guerre menée contre l'envahisseur napoléonien ?

Thomas Deswarte se penche sur ces problèmes à partir d'un corpus de sources relativement réduit mais qui couvre des domaines aussi divers que