

R.C. Taylor, dont plusieurs éléments ont été repris et approfondis par l'auteur dans un ouvrage collectif publié en 1986 : *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (voici un cas où il ne faut pas induire la date de la composition de celle de l'édition !) ; l'acuité de P. Morewedge en matière de sémantique philosophique ; la répartition analytique des textes de Farabi par T.A. Druart ; les chapitres de W.C. Chittick et de D. Martin et leurs longues citations de Qūnawī et de Nağm al-Dīn – avec en outre pour le second l'évocation de sa propre expérience soufie. Ces dernières lignes ne doivent pas être considérées comme une sorte de distribution de prix : c'est là une simple réaction de lecteur, que d'autres peuvent compléter – car, redisons-le, ce volume pris dans son ensemble est plein d'intérêt.

Jean JOLIVET
(EPHE, PARIS)

John WALBRIDGE, *The Science of Mystic Lights, Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992 (Harvard Middle Eastern Monographs XXVI). XVII + 296 p. (avec six annexes, bibliographie, index).

Importante étude analytique de la pensée *iṣrāqīe*, ce livre, sans doute la version condensée d'une thèse de doctorat, contient :

I. Une présentation de la personnalité de Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī (m. 710/1311), célèbre homme de sciences et commentateur de Suhrawardī, précédée d'un aperçu historique de la situation de la philosophie islamique au XIII^e siècle.

II. Une analyse de la structure du « système » suhrawardien vu par rapport à l'avicennisme, s'appuyant à la fois sur le texte même du *Kitāb ḥikmat al-iṣrāq* (que J.W. insiste à appeler « philosophy of illumination ») et le Commentaire de Quṭb al-Dīn.

III. Une analyse des « éléments illuminationnistes » repérés dans l'encyclopédie philosophique de Quṭb al-Dīn écrite en persan, la *Durrat al-tāğ* (= « *The Pearly Crown* »).

IV. Une discussion assez détaillée des problèmes se rapportant à l'eschatologie, notamment la notion du « Monde de l'Image » et le problème de la réincarnation chez Suhrawardī et Quṭb al-Dīn, complétée en annexe par l'édition *princeps* et la traduction anglaise d'une épître de Quṭb al-Dīn consacrée à ces sujets, intitulée *Risāla fī taḥqīq 'ālam al-miṭāl wa-ağwibat as'ilat ba'd al-fuḍalā'*.

C'est donc un livre dont devraient se réjouir tout particulièrement ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se réclament de l'enseignement d'Henry Corbin. Ils seront cependant quelque peu étonnés d'apprendre que, pour l'auteur, « l'interprétation d'Henry Corbin et de son école », qualifiée de « mythologique » (p. 163), devrait céder devant celle du professeur Hossein Ziai, seule autorité dans les études suhrawardiennes à être citée avec approbation. Quoi qu'il en soit, la thèse défendue par J.W. consiste, dans un premier pas, à ramener l'*iṣrāq* systématiquement, peu importe les

déclarations explicites de Suhrawardī sur lesquelles s'appuie la phénoménologie de Corbin, au péripatétisme classique dont il est issu historiquement, et auquel le commentateur, Quṭb al-Dīn, le ramène dans la mesure où il se voit contraint d'expliquer le lexique technique de Suhrawardī en termes péripatéticiens. Cependant, loin d'en conclure, comme le font certains, que l'*īshrāq* n'est guère autre chose qu'une variante, encore que quelque peu non-conformiste, du péripatétisme classique, J.W. s'applique au contraire à démontrer ce qui fait l'originalité de Suhrawardī par rapport à l'avicennisme : une « science du concret » se nourrissant à la fois de l'expérience mystique et d'une critique systématique du formalisme péripatéticien, c'est-à-dire de la confusion des universaux construits mentalement avec la réalité. Sous ce rapport, le chapitre II me semble bien saisir l'essentiel : il y a ici des observations fort valables, et je crois que J.W. a raison de conclure que, si c'est peut-être à tort que Suhrawardī semble accuser Avicenne lui-même de la fameuse confusion de l'*esse in re* avec le concept logique de l'existence, il reste vrai que c'est grâce à la critique suhrawardienne que les avicenniens postérieurs, à commencer par Ṭūsī, seront à même de distinguer clairement entre le concept et la réalité de l'existence. Seulement, voici que la prétendue démythologisation risque de tomber dans le piège d'une autre mythologie : celle d'une certaine idéologie scientiste qui fait finalement bien peu de cas et de l'élément mystique et de l'élément platonicien chez Suhrawardī pour faire de celui-ci un précurseur d'un Ibn Taymiyya et d'un David Hume plutôt que d'un Mullā Ṣadrā. S'il est vrai que la connaissance *īshrāqīe* se fonde sur la « présence » des réalités manifestes plutôt que sur l'idée d'une Réalité se manifestant – et l'auteur n'a sans doute pas tort d'insister là-dessus –, il ne s'ensuit pas pour autant, me semble-t-il, que ses principes fondamentaux, tels que la hiérarchie des lumières, ou celui niant toute causalité au corps matériel en tant que tel (cf. *H.I.* éd. Corbin, p. 109 sq./ trad. Corbin, p. 100 sq.), soient négligeables ou doivent être interprétés dans le sens d'un empirisme radical de type scientifique. En effet le véritable problème chez Suhrawardī est de comprendre ce qui constitue au juste la réalité de l'essence concrète : est-ce que c'est tout simplement « la chose particulière », comme le propose J.W. (chapitre III et *passim*) ? Pour qu'une telle interprétation soit acceptable, il faudrait avant tout expliquer clairement ce que deviennent alors les idées platoniciennes, les « seigneurs des espèces » dans le lexique *īshrāqī* ; il faudrait aussi s'assurer, avant de le présumer, que l'encyclopédie philosophique de Quṭb al-Dīn sur laquelle J.W. s'appuie principalement ici, la *Durrat al-tāğ*, représente vraiment la pensée authentique de Suhrawardī. De plus, il semble bien que la discussion de la notion d'existence et du statut des universaux que J.W. (p. 84-100) tire de cette encyclopédie, malheureusement de façon assez libre au lieu de nous donner une traduction précise des quelques pages très denses qu'y consacre Quṭb al-Dīn, ne soit pas entièrement libre d'erreurs, dues peut-être en partie, il est vrai, à l'état du texte persan édité par S. Muḥammad Miškāt (à ce sujet voir les remarques de Māhduht Bānū Humā'i dans la préface de sa nouvelle édition d'une autre partie de l'ouvrage, Téhéran, 1369 h.s., p. 18-33). Il est évidemment risqué d'en juger sans avoir accès aux manuscrits ; mais j'ai noté, en tout cas, que l'identification de la quiddité à l'état conditionné (*māhiyyat bi-ṣarṭ-i šay'*) avec la quiddité en tant que telle (*min ḥayṭ hiya hiya*), que l'auteur (p. 90) semble tirer d'une ligne problématique du texte persan imprimé (*Durra* 1 : 3 : 11, l. 17 : *va māhiyyatrā min ḥayṭ hiya hiya māhiyyat ḥvānand ki bi-ṣarṭ-i šay'*), ne saurait être correcte, d'abord parce que ce n'est pas une phrase persane complète, et surtout parce que ce serait là une contradiction flagrante de ce qu'on peut lire dans les manuels scolastiques, y compris ceux écrits par les maîtres

directs de Quṭb al-Dīn (Ṭūsī et Kātibī-i Qazvīnī) : la « quiddité en tant que telle » n'est précisément pas celle considérée comme « conditionnée », mais celle appelée *lā bi-ṣarṭ* ou « absolument inconditionnée » parce que considérée sans égard à aucune condition, ni celle de la chose particulière ni celle de l'universel logique (voir à ce sujet, par exemple, les remarques de N. Heer, *The Precious Pearl : Al-Jāmī's al-Durrah al-Fakhirah*, Albany 1979, 76 sq.). Par conséquent, pour revenir à la phrase persane citée, à moins de supposer une négligence incompréhensible de la part de Quṭb al-Dīn lui-même, il faut ou bien remplacer *ki* par *lā*, ce qui serait la solution la plus élégante même du point de vue de la syntaxe persane, ou alors supposer l'omission d'une ligne ou d'une phrase expliquant la considération *lā bi-ṣarṭ*, qui manque de toute façon dans le texte. Le problème en question étant fondamental pour la tradition scholastique, on voit mal comment J.W. a pu ignorer cette difficulté tout en se servant de ce texte pour la construction de son interprétation « épistémologique » de la pensée *iṣrāqīe*.

Le chapitre IV, fort de l'épître inédite de Quṭb al-Dīn, explique très bien comment les conceptions de celui-ci, tout en s'inspirant de Suhrawardī quant à la réalité du « monde de l'image », vont beaucoup plus loin dans le sens d'un platonisme affirmant non seulement la préexistence de l'âme, mais aussi la réincarnation d'une catégorie d'âmes dans le monde matériel. On peut se demander, cependant, si J.W. ne va pas un peu loin en tirant du commentaire de Quṭb al-Dīn (*Ṣarḥ H.I.*, p. 9, 13-15), où celui-ci affirme la pérennité de la philosophie et son indépendance des religions, la conclusion que cela impliquerait sa perpétuité « *through other religious dispensations* » (p. 151 ; cf. p. 121).

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

III. HISTOIRE, ANTHROPOLOGIE

Georges PEYRONNET, *L'Islam et la civilisation islamique, VII^e-XIII^e siècle*. Collection U, Armand Colin, Paris, 1992. 17 × 23 cm, 376 p.

Entre 1960 et 1970, Dominique et Janine Sourdel, André Miquel, Claude Cahen et Nikita Éliasséeff ont fait paraître quatre grands manuels destinés à l'initiation universitaire, d'esprit chaque fois très différent, traitant de l'histoire et de la civilisation de l'islam médiéval. Trois d'entre eux sont aujourd'hui introuvables sur le marché du livre neuf. Depuis lors, l'édition française ne nous avait pas offert grand-chose, sinon un manuel *Clio* rédigé par Robert Mantran qui ne couvrait que la période s'étendant jusqu'à l'an mil, un texte très sommaire de Burlot chez Hachette, quelques *Que sais-je ?*, obligatoirement de champ restreint, j'en oublie sans doute, mais l'ensemble reste très en deçà des manuels auxquels peuvent se référer les lecteurs anglophones. C'est pourquoi l'annonce d'un nouvel ouvrage, écrit par un maître de conférences de l'université de Brest, ancien pensionnaire de la Casa de Velasquez, dans la collection U, collection universitaire honorablement connue, a réjoui tout le monde. Une réclame en avait été adressée par un courrier officiel émanant d'un rectorat de la région parisienne. Malheureusement, une fois l'ouvrage entre nos mains, nous avons dû demander aux bibliothécaires de notre université d'avertir les étudiants qu'il *ne fallait pas* le consulter, et ce conseil a été renouvelé par écrit dans les bibliographies qui leur sont remises chaque année.

La page 358, ouverte par hasard en premier, s'achevait par une indication bibliographique concernant Emmanuel Sivan, « travail très documenté d'un historien musulman ». Cet ancien et brillant étudiant israélien de Claude Cahen est, depuis des années, un conseiller écouté du ministère des Affaires étrangères de son pays et ses derniers articles ne laissent pas penser à une conversion à l'islam. La page 59, ensuite consultée, nous apprend qu'un « hadith *matron* » est un hadith rejeté, que les juristes sont des « *fqih* », seul emploi d'un terme dialectal dans cette page. L'école juridique hanafite fut fondée par un « Hanafa » et le hanbalisme par « Hanbal ». Il nous fallait réécrire notre cours d'islamologie, devenu obsolète... Nous en vîmes alors à la description du second événement fondateur de la religion musulmane, après la Révélation, le califat de 'Ali.

Le chapitre v traite des sectes islamiques. P. 81-82, après une introduction, il présente, sous le titre, *Les kharidjites*, sans erreur notable mais sans précision réelle, l'origine du mouvement :

« Ce terme vient du verbe arabe, *kharadja*, "sortir, se révolter". C'est ainsi que l'islam officiel, en présence de cette première révolte, a désigné ceux qui sont sortis de l'orthodoxie. Pourtant du point de vue religieux, les kharidjites restèrent sunnites. Mais ils s'écartèrent de la voie commune en se posant en contestataires politiques.

C'est en 656 que se produisit cette première sécession. Deux prétendants au califat venaient de livrer bataille, et l'on s'en était remis finalement à un arbitrage. Une partie des combattants refusa cette procédure : on les appela kharidjites... ».

À la même page 82, sous le titre, *Les mouvements chiïtes* (voir tableau, p. 368) et le sous-titre, *le chiïsme*, l'information précédente est complétée par un texte dont voici les trois premières phrases,