Hossein MODARRESSI, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū Jaʿfar Ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmite Shīʿite Thought.* Darwin Press, Princeton, 1993. VIII + 280 p.

L'ouvrage du Pr Hossein Modarressi (Ṭabāṭabā'ī) [dorénavant H.M.] fait partie de ces rares travaux qui se sont fixé comme objet de recherche la difficile tâche de reconstituer historiquement l'évolution doctrinale de l'imamisme primitif. Le cadre chronologique de l'étude va de 260/874 à 329/941-942, c'est-à-dire la période que les imamites reconnaissent comme étant celle de l'Occultation mineure du douzième imam; période de profonde crise également — d'où le premier mot du titre — que les fidèles appellent le temps de « la confusion » ou de « la perplexité » (*ḥayra*), crise déclenchée par l'absence prolongée de l'imam. Un autre mérite de l'ouvrage est qu'il sort d'un oubli injustifié le penseur imamite Ibn Qiba (m. avant 319/931; son nom est également lu Ibn Qibba et Ibn Qubba) en présentant quelques-uns de ses écrits et en le plaçant dans une perspective historique.

Le livre comprend deux parties. Dans les deux premiers chapitres de la première partie (p. 3-51), H.M. reprend en quelque sorte la recherche où l'avait laissée M.E.G. Hodgson dans son long article « How did the early Shiʿa become sectarian? », *JAOS* LXXV (1955), en essayant d'éclaircir l'organisation administrative et l'évolution doctrinale de l'imamisme de la mort de Ǧaʿfar al-Ṣādiq (milieu du IIe/VIIIe s.) à la fin du IIIe/IXe s. Selon H.M., le chiʿisme, originellement un mouvement politique, commence à se transformer en une école juridique et théologique vers la fin de l'époque omeyyade. La figure de l'imam a été d'abord celle d'un sauveur eschatologique pour devenir ensuite celle de l'autorité religieuse suprême (p. 3-18). Le début de l'ère abbasside marque la contamination du chiʿisme par les idées extrémistes des *ġulāt* et la transformation de l'imam en un être suprahumain aux pouvoirs surnaturels quasi illimités. Ceux qui soutiennent ces idées sont les Mufawwiḍa qu'il faut distinguer des Ṭayyāra qui professent la divinité de l'imam et qui sont rejetés par tous les autres imamites (p. 21-22). Les Mufawwiḍa s'opposent à ceux qu'ils appellent les Muqaṣṣira, c'est-à-dire essentiellement les théologiens-juristes modérés de la ville de Qumm. H.M. considère que l'enseignement originel des imams est étranger à « l'exagération » (*ġuluww*) des Mufawwiḍa, mais l'activité de ceux-ci pendant toute la période considérée et même durant l'Occultation mineure fut telle que leurs points de vue finirent par s'infiltrer dans les compilations « officielles » de ḥadīth comme celle d'al-Kulaynī (p. 47 sqq.). Le troisième chapitre de cette première partie est consacré à la crise de l'imamat après la mort de Ǧaʿfar, aux nombreux schismes que connut l'imamisme, aux diverses et brûlantes questions posées par le problème de la succession des imams, enfin à la profonde confusion due à l'absence de l'imam après la mort d'al-ʿAskarī en 260/874. H.M. souligne avec pertinence que la notion de l'occultation est une suite logique de la crise de l'imamat. Reprenant, à peu de chose près, les analyses d'E. Kohlberg (" From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya ", *BSOAS* XXXIX/1976, p. 521-534; maintenant dans *Belief and Law in Imāmi Shīʿism.* Variorum Reprints, Aldershot, 1991, partie XIV) et du signataire de ces lignes (*Le Guide divin dans le shīʿisme originel*, Paris-Lagrasse, 1992, p. 245-264 et

BCAI 14 (1998) H. Modarressi: Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū-Jaʿfar Ibn Qiba al-Rāzz and his Contribution to Imāmites Shīʿite Thought, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

« Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt* », *JA* CCLXXX-n°s 3-4, 1992, p. 221-250, surtout p. 236-242), il conclut que l'identification du *mahdī* avec le douzième imam et donc la détermination du nombre définitif des imams furent les conséquences de l'absence prolongée du successeur supposé d'al-ʿAskarī.

La seconde partie comprend quatre chapitres. Le premier est consacré à la vie et à l'œuvre d'Ibn Qiba, à son effort de rationalisation de la théorie de l'imamat et de la notion de l'occultation (ce qui est peu étonnant de la part d'un transfuge du muʿtazilisme) et son influence sur les penseurs rationalisants postérieurs comme al-šarīf al-Murtaḍā ou le *šayḫ* al-Ṭūsī. Il est donc indéniablement un des artisans de la « consolidation » de l'identité doctrinale imamite. Les trois autres chapitres sont en fait la présentation, l'édition et la traduction en anglais de trois écrits d'Ibn Qiba (apparemment les seuls parvenus jusqu'à nous sur les sept titres connus de ses ouvrages) : *Mas'ala fī 'l-imāma* écrite contre les critiques muʿtazilites à l'égard de l'imamat et de l'occultation du douzième imam; *al-Naqḍ ʿalā Abī 'l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. Baššār fī 'l-ġayba*, en réponse à un écrit polémique des shiʿites Faṭḥites; enfin, *Naqḍ kitāb al-išhād li Abī Zayd al-ʿAlawī*, en réponse à un écrit anti-imamite d'un savant zaydite. Ces traités montrent encore une fois, s'il en était besoin, combien, dans le contexte doctrinal identitaire, la définition de soi est un processus dialectique fondé essentiellement sur la réfutation de l'autre. Parmi les intérêts majeurs de ces épîtres, il y a bien entendu la présentation, bien qu'évidemment faite par un adversaire, des thèses des groupes mentionnés à cette époque ancienne. Les trois écrits proviennent de la recension d'Ibn Bābūye al-Ṣadūq (m. 381/991) dans son *Kamāl al-dīn wa tamām al-niʿma*. Pour son travail d'édition, H.M. s'est fondé sur l'édition de Téhéran, 1390/1971 et sur cinq manuscrits. Le résultat est de loin meilleur que l'édition susmentionnée faite par ʿA.A. Ġaffārī (réimpression Qumm, 1405/1985-1986) et celle de Najaf, 1389/1970. On peut cependant déplorer l'absence d'un appareil critique, pourtant annoncé à la p. 131. La traduction est précise, très fidèle aux textes qui, il faut le souligner, sont difficiles (pour quelques maladresses en anglais, voir le c.r. d'E. Kohlberg, dans *JAOS*, 114/3, 1994, p. 460).

On sera intéressé par bon nombre d'éléments d'analyse dans la première partie du travail érudit de H.M. Cependant ses conclusions sur l'enseignement des imams historiques, sur les thèses « extrémistes », ou d'une manière générale, sur l'organisation hiérarchique des chiʿites aux II-IIIe/VIII-IXe s., restent loin d'être convaincantes. Sans pouvoir entrer dans les détails, contentons-nous de quelques remarques d'ordre général. Que peut-on savoir de l'enseignement historiquement authentique des imams? À part quelques fragments de textes (comme ceux appartenant aux *uṣūl arbaʿumi'a*), nos plus vieilles sources sur les propos attribués aux imams datent toutes de la fin du troisième et de la première moitié du IVe siècle de l'hégire (compilations de ḥadīth de Barqī, de Ṣaffār, de Kulaynī, les *Tafsīr*-s de Qummī, de Furāt al-Kūfī, de ʿAyyāšī, etc.). Or, ces premières compilations contiennent des milliers de traditions sur la nature suprahumaine et la science ou les pouvoirs illimités de l'imam. Comment, selon quels critères méthodologiques, peut-on évaluer la part des déformations historiques afin de pouvoir distinguer le noyau primitif authentique de la gangue ou des ajouts « extrémistes »? H.M. n'analyse pas les chaînes des transmetteurs (bien que cela eût été, à ma connaissance, une

BCAI 14 (1998) H. Modarressi: Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū-Jaʿfar Ibn Qiba al-Rāzz and his Contribution to Imāmites Shīʿite Thought, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

tâche particulièrement ingrate) et son analyse se fonde sur des termes aussi vagues que *ġuluww* ou *tafwīḍ*. Il s'appuie en plus sur les définitions tardives de ces termes, définitions données de surcroît par des auteurs rationalisants à partir du IVe/Xe siècle. Mais qu'entendait-on par ces termes dans l'entourage des imams aux époques plus anciennes? Les documents nous manquent pour répondre avec précision. Al-Ṣaffār al-Qummī, connu pour sa correspondance avec le onzième imam et ses relations étroites avec les plus hauts dignitaires imāmites de Qumm (que H.M. considère sans aucune nuance comme des juristes-théologiens « modérés »), est pourtant l'auteur des *Baṣā'ir al-daraǧāt*, la plus ancienne somme de traditions imamologiques à portée ésotérique, voire occultiste et magique (cf. mon article susmentionné paru dans le *Journal Asiatique*). Justement Ṣaffār, dans l'avant-dernier chapitre de son livre intitulé *šarḥ umūr al-nabī wa 'l-a'imma fī anfusihim wa 'l-radd ʿalā man ġalaū bi-ǧahlihim mā lam yaʿrifū min maʿnā aqāwīlihim* (éd. Kūčebāġī, Tabrīz, s.d., p. 526-537), reproduit une lettre, de Ǧaʿfar à Mufaḍḍal al-Ǧuʿfī, laquelle donne une idée de la fluidité de la notion de *ġuluww* à cette époque. Selon cette longue lettre, les « exagérants » sont ceux qui professent la précellence absolue du *bāṭin* sur le *ẓāhir* et qui finissent par se passer des préceptes de la Loi. Il s'agit ni plus ni moins de la vague notion d'antinomisme. Même beaucoup plus tard, au Ve/XIe siècle, le *Kitāb al-riǧāl* d'al-Ṭūsī, auteur pourtant rationaliste, contient la liste d'un grand nombre des disciples des imams taxés d'« extrémisme ». Point significatif, bon nombre d'« extrémistes » maudits et chassés par un imām se trouvent parmi les disciples de (ou des) imam(s) suivant(s) (cf. mon analyse, dans *Guide divin*, p. 314-316 et surtout la note 690). La notion de la divinité de l'imam que H.M. attribue aux seuls Ṭayyāra et qu'il considère comme rejetée par « tous les imamites » (l'expression est en soi confuse) se trouve pourtant en germe dans les compilations les plus respectées et trouvera des développements importants chez les mystiques imamites postérieurs (cf. mon article « Aspects de l'imāmologie duodécimaine 1. Remarques sur la divinité de l'Imām », *Studia Iranica* XXV-2, 1996). H.M. considère l'enseignement des imams comme un tout indissociable. Cette approche est possible dans une étude phénoménologique (je l'ai moi-même adoptée dans la plupart de mes travaux) mais elle est inadéquate dans une analyse purement historique. Plus de deux siècles, particulièrement riches en toutes sortes d'événements historiques et doctrinaux, séparent ʿAlī d'al-ʿAskarī. Il y a une nette différence de contenu et de teneur entre les propos d'un Saǧǧād et ceux d'un Ǧaʿfar, entre le ʿAlī des ouvrages ascétiques et éthiques et le ʿAlī des compilations de ḥadīth. Comment peut-on conclure dans ces conditions que les imams historiques professaient, en tous temps et tout lieu, une doctrine modérée étrangère à toute sorte d'extrémisme? Pourquoi des milliers de traditions non rationnelles rapportées par de prestigieux compilateurs anciens seraient-elles des forgeries « extrémistes » mélangées aux dits des imams, et pourquoi seuls les propos théologiques et juridiques au contenu modéré et inoffensif seraient-ils historiquement authentiques? Il faut rappeler que les compilateurs des *uṣūl arbaʿumi'a* ou des auteurs comme Barqī et Ṣaffār étaient contemporains de certains imams, qu'ils étaient en rapport avec ceux-ci et que les traditions « extrémistes » que contiennent leurs ouvrages avaient très probablement l'imprimatur de leurs guides. Si ce fait n'est pas en soi une garantie d'authenticité historique (ce dont un Ǧaʿfar ou un Mūsä permettent la transmission au nom d'un ʿAlī, par exemple,

BCAI 14 (1998) H. Modarressi: Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū-Jaʿfar Ibn Qiba al-Rāzz and his Contribution to Imāmites Shīʿite Thought, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

n'est pas forcément de ce dernier), il permet néanmoins de supposer que le contenu de ces traditions n'allait pas contre les convictions de ces imams. Dans l'état actuel de nos connaissances, ne serait-il pas plus prudent, sinon plus logique, de conclure qu'au temps des imams, plus particulièrement à partir de l'imamat d'al-Bāqir, la distinction entre un chi'isme « modéré » et un chi'isme « extrémiste » aurait été plutôt artificielle et tactique et que, comme dans tous les courants initiatiques, l'enseignement comportait plusieurs niveaux destinés à plusieurs catégories de fidèles ?

Le point de vue (pour ne pas dire la prise de position) de H.M. est dû à une conception *a priori* selon laquelle l'imamisme est une doctrine fondamentalement « orthodoxe » et « rationnelle ». C'est le point de vue *uṣūlī*, tendance rationaliste qui domine l'imamisme depuis plus d'un millénaire (on retrouve la même conception chez un autre savant spécialiste de l'imamisme, A.A. Sachedina, surtout dans son *The Just Ruler* (*al-sulṭān al-'ādil*) *in Shi'ite Islam*, New York, 1988, cf. surtout, p. 7, 19-20, 25). Cette conception constitue une des thèses centrales, sinon le fil conducteur, de plusieurs travaux de H.M. Dans *An Introduction to Shi'i Law. A bibliographical study*, Londres, 1984, et « Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: a Preliminary Survey », *StudIsl* LIX, 1984, H.M. tente de démontrer à tout prix que les imams pratiquaient l'*iğtihād* et encourageaient leurs disciples à en faire autant et à pratiquer la méthode dialectique du *kalām*. Mais pour étayer ses thèses, il ne se réfère qu'aux sources tardives appartenant au courant rationaliste (à partir d'al-Mufīd) et lorsqu'il veut avoir recours aux sources plus anciennes (qui naturellement vont contre ses idées), ses renvois deviennent vagues ou franchement erronés (cf. mes remarques dans *Guide divin*, note 65, p. 39). Dans son article « Early debates on the integrity of the Qur'an. A brief survey », *StudIsl* LXXVII, 1994, il tente de démontrer que la mise en doute de l'intégrité de la vulgate 'uṯmānienne est d'origine sunnite et que les développements que l'on trouve à ce sujet dans les ouvrages imamites ne sont dus qu'à une influence sunnite. Outre l'emploi anachronique du terme « sunnite », l'analyse de H.M. ignore non seulement de très nombreuses et précises données fournies par les plus prestigieuses et les plus anciennes sources imamites mais aussi les études les plus sérieuses faites sur ce sujet depuis Goldziher, Schwally et Jeffery jusqu'à Kohlberg (« Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān », *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented... to Richard Walzer...*, éd. S.M. Stern et autres, Oxford, 1972, p. 209-224), moi-même (*Guide divin*, p. 200-227), et M.M. Bar-Asher (« Variant Readings and Additions of the Imāmi-Šī'a to the Quran. » *Israel Oriental Studies* XIII, 1993, 39-74; voir également les critiques pertinentes de Cl. Gilliot, dans « Bulletin d'islamologie et d'études arabes », *Rev. Sc. Phil. Théol.* 77, 1993, p. 470-472, et dans *ReMMM* 70, 1994, p. 137-139). Comme dans beaucoup d'autres études consacrées à l'imamisme, il s'agit là encore de la confusion typique entre les enseignements attribués aux imams par les plus vieilles compilations de traditions et les idées professées par les savants rationalistes plus tardifs, confusion due à l'absence de prise en compte de l'évolution historico-doctrinale qu'à connue l'imamisme après l'Occultation.

Mohammad Ali Amir-Moezzi
(EPHE, Paris)

BCAI 14 (1998) H. Modarressi: Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū-Ja'far Ibn Qiba al-Rāzz and his Contribution to Imāmites Shī'ite Thought, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Rajab Borsi, *Les orients des lumières*. Traduit de l'arabe par Henry Corbin, édition établie et introduite par Pierre Lory. Institut français de recherche en Iran-Verdier, Lagrasse, 1996. 122 p.

Depuis plusieurs années, Verdier a pris l'heureuse initiative de publier dans sa collection « Islam spirituel » des traductions inédites d'Henry Corbin. Il s'agit de textes qu'il avait édités et présentés ou dont il avait fait l'objet d'un cours. C'est le cas des *Orients des lumières* et de ses commentaires auxquels il avait consacré un cours en 1968-1969 et 1969-1970 [5]. La présente traduction avait dû être préparée à titre d'illustration. Pierre Lory s'est chargé de la reprendre, d'en compléter l'annotation et de la présenter.

Comme il le rappelle dans l'introduction, on sait peu de chose sur Rajab Borsi, né en 743/1342 sans doute à Burs entre Koufa et Ḥilla, et mort en 813/1411 à Ardestan, au nord-est d'Ispahan. Formé à Ḥilla. grand centre du chiʿisme à l'époque, son ésotérisme fut vraisemblablement mal accepté des autres savants chiʿites et le contraignit à s'installer à Ṭūs. Ses *Mašāriq anwār al-yaqīn fī ḥaqā'iq asrār Amīr al-mu'minīn*, « Les orients des lumières de la certitude concernant les secrets du Prince des croyants », sont la seule de ses œuvres publiée jusqu'à présent. Elle est divisée en deux parties à peu près égales : une longue introduction sur la science des Lettres, et un traité de métaphysique sur la doctrine de l'Être et les principes supérieurs de la manifestation, symbolisés par les Lettres et identifiés à la réalité primordiale du Prophète, de ʿAlī, de Fāṭima et des imams.

P. Lory situe Borsi au confluent des deux grands courants de la science des Lettres, l'un chiʿite, l'autre sunnite. Le premier procède principalement par identification des Lettres aux manifestations de l'imam, principe et interprète de la Révélation. Le second, représenté plus particulièrement dans le texte par Ḥallāǧ et Ibn ʿArabī, est une manière d'expliquer le déploiement et la résorption de la manifestation, par l'*alif* non manifesté ou le point, détermination première de l'Être. À cet égard, les *Mašariq* illustrent l'influence d'Ibn ʿArabī sur la pensée chiʿite et le développement de la science des Lettres à cette époque, comme le suggère le rapprochement avec Ḥaydar Āmolī (m. 1385) et le contemporain de Borsi, Faḍl Allāh d'Astarābād, le fondateur du ḫurūfisme.

Pour Borsi, la parole divine, dont les Lettres sont la première manifestation, dévoile et voile tout à la fois. En effet, elle instaure un ordre hiérarchique, dont chaque degré est marqué par une Lettre dans le microcosme et le macrocosme. Dans cette descente, l'*alif* ou l'Un accompagne les êtres sans jamais s'identifier à eux. Les Lettres voilent donc la réalité transcendante tout en ouvrant autant de portes vers elle, à l'instar de la Présence ou Réalité muhammadienne, de Fāṭima, « source de toutes les connaissances ésotériques » et de ʿAlī,

5. A. Les comptes rendus de ces cours sont publiés dans l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études* (*Ve section*) et reproduits dans *Itinéraire d'un enseignement*, Institut de recherche en Iran, Téhéran, 1993, p. 104-107 et 111-118.

BCAI 14 (1998) H. Modarressi: Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū-Jaʿfar Ibn Qiba al-Rāzz and his Contribution to Imāmites Shīʿite Thought, recensé par M.A. Amir-Moezzi
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net