

Shahrastani 'Abd al-Karim (m. 548/1153),
Majlis : Discours sur l'Ordre et la création. Traduction, avec introduction et notes, de la dernière édition de Jalâli Nâ'inî par Diane Steigerwald

Canada, Les Presses de l'Université Laval, 1998.
 15 × 23 cm., 168 p.

Après une très brève préface de Wilferd Madelung et un avant-propos où l'auteur impavide, après avoir pris appui sur Empédocle et Platon, nous laisse entrevoir son dessein de « reconstituer une image fidèle » de la contribution de Hasan-i Şabbâh à la théosophie ismaïlienne (p. 4), on arrive au cœur de l'ouvrage. À savoir d'un côté une introduction approfondie, et de l'autre, avec l'utile reprise de l'édition Nâ'inî, la traduction, parfois douteuse mais abondamment annotée, du *Mağlis*.

L'introduction commence par présenter les grands courants de la pensée religieuse de l'islam, et particulièrement l'ismaïlisme. L'auteur en effet prend acte des travaux convergents de plusieurs chercheurs depuis quarante ans, et les étaye encore par son étude du *Mağlis* : la conclusion en est que Šahrastâni expose et professe dans son *Mağlis* (comme dans son commentaire coranique) une pensée nettement ismaïlienne.

Madame Steigerwald, comme en témoignait déjà son précédent ouvrage (1), a fait d'immenses lectures, et son introduction comme ses notes sont une mine de références aux auteurs ismaïliens (al-Qâdî al-Nu'mân, Abû Ya'qûb al-Sîgistâni, les *Haft Bâb*...), à Gazâli également (ce qui n'est pas moins intéressant), aux orientalistes enfin, où domine Henry Corbin. L'influence de celui-ci se fait sentir trop matériellement dans le vocabulaire. Pourquoi traduire par « *Absconditum* » et « Déité » (p. 35, 38, 40) le même mot arabe rendu ailleurs par « Allâh » (p. 40, 47, 52), puis par « Dieu » (p. 44, 46, 52) ? De même les *Kalimat*, i. e. les paroles, deviennent des « Logoi » ! Cela ne contribue ni à la clarté, ni à l'objectivité de l'analyse. L'auteur d'autre part, lorsqu'elle présente les notions et thèmes de Šahrastâni, les mêle sans cesse aux conceptions voisines des autres ismaïliens connus. Ce n'est pas de bonne méthode. Il faudrait d'abord exposer la doctrine du *Mağlis* (et montrer ses parallèles à d'autres livres de la même plume), puis dans une seconde étape en comparer les points saillants aux ismaïliens antérieurs et postérieurs pour y dégager les points de rencontre éventuels.

À la p. 95, ligne 15 du texte persan, corriger *pah* en *keh*. Nous ne voyons guère de sens à la traduction correspondante : « Mon visage en lui-même est le miroir de mon visage qui est toujours [dirigé] vers [le] créateur des cieux et de la terre ». Formulons l'hypothèse qu'il faille lire *āyine-i*. On aurait alors deux phrases en plein accord au contexte : « Ma propre face est un miroir : c'est ma face qui sans cesse est la face de la nature originelle tournée vers le Créateur

des cieux et de la terre ». D'autre part, *mudabbir* ne veut pas dire « éducateur » (p. 95), mais « gouverneur » (comme p. 87). Dans cet ouvrage, le seul qui nous reste de son auteur en persan, on peut noter la rémanence du lexique religieux national : non seulement *namâz* pour « prière rituelle » (comme aujourd'hui encore), mais aussi *īzad* et *Hudây* pour « Dieu » (p. 92, 99), et *rastegâri* pour « Résurrection » au moins une fois (2).

Nous voudrions maintenant par quelques exemples mettre en évidence la densité du texte de Šahrastâni. L'Ordre et la création, tel est le thème fondamental du *Discours*. La notion d'un Ordre divin comme entité ou réalité primordiale, et de sa relation de supériorité par rapport à la création, est l'objet de longs développements qui commencent à la première ligne et ponctuent la suite (p. 92, 99 sq.). C'était déjà l'idée centrale des *hanîfs* en qui Šahrastâni s'exprime dans les *Milâl* (3), et elle est constamment mise en œuvre dans les *Mafâtih al-asrâr* (4). Or c'est une conception typiquement ismaïlienne. On ne s'étonne donc pas que notre auteur cite abondamment un *habar* de Ğâ'far al-Şâdiq : « Dieu (qu'il soit exalté !) a fondé sa religion à la ressemblance de sa création... » (5), et le fasse suivre immédiatement de ce commentaire : « la création et l'Ordre sont cette même base, ce même fondement : l'Ordre et la religion d'un côté, la création et la loi de l'autre » (6).

La même dichotomie sous-tend la mention du Maître de la Résurrection, *ḥâkim-i qiyâmat* (p. 88). Car ce personnage, unique détenteur des connaissances suprêmes, est explicitement identifié (p. 104 sq.) au Juge de la Résurrection, *qâdîyi qiyâmat*, contre-distingué du Juge de la loi. Dans son commentaire coranique en arabe, Šahrastâni mentionne souvent le *ḥâkim al-qiyâma* (parfois appelé *şâhib al-qiyâma*), qu'il distingue toujours du *ḥâkim al-ṣâri'a*, généralement avec rappel de leur correspondance aux deux statuts du réel, à savoir l'achevé (*mafrûg*) et l'inchoatif (*mustâ'naf*) (7).

Le discours contient l'explication remarquable de deux passages coraniques : le refus par Abraham d'adorer les astres et surtout l'enseignement accordé à Moïse par le mystérieux *Hidr* (8). La page finale en fait la synthèse sous un mode elliptique. Le caractère abrupt de cette conclusion vient de ce qu'elle a manifestement été abrégée dans sa

(1) Diane Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique et Shahrastâni*, Les Presses de l'Université Laval, 1997 (cf. *Bulletin critique* n° 15, 1999, p. 79-81).

(2) P. 94, ligne 8 du texte persan (corriger le texte français).

(3) Le principe en est posé dès le début de la discussion (cf. trad. dans *Livre des religions et des sectes*, t. II, 104) et est au cœur de la IX^e controverse (*ibid.*, 130 sq.). Voir déjà le t. I, 556.

(4) À commencer par leur *Introduction* (fol. 23 v^o, lignes 4-17). Citons seulement aussi le fol. 230 r^o, lignes 12-15, expliquant Coran 2, 115.

(5) Deux fois dans la même p. 91 du *Mağlis*; de même, livre, t. I, 168 ; *Mafâtih*, fol. 38 v^o, 1. 20 ; 59 v^o, 1. 22 sq. ; 111 r^o, 1. 9-11.

(6) *Mağlis*, p. 92. L'opposition entre la religion (*dîn*) et la loi (*ṣâri'a*) est explicite en *Mafâtih*, fol. 400 v^o, lignes 12-16.

(7) Voir par ex. *Mafâtih*, fol. 184 v^o, 123-185 a, 1.2 ; fol. 237 r^o, 1. 2-4.

(8) Coran 6, 76-79 et 18, 65-82.

fixation écrite. Nous pensons de plus que le texte en est corrompu. Quoi qu'il en soit, l'argument reste clair. Les deux parties de la *šahāda* professent, l'une le *tawḥīd* (dont Abraham est le modèle), l'autre la *nubuwwa* (représentée ici par Moïse). Ce thème, déjà exposé p. 93 sq., est fréquent dans les autres ouvrages d'Abū l-Fath : l'islam, dit-il avec insistance, ne s'accomplit que dans ce qu'il appelle le hanifisme (9). Il y a plus. La reconnaissance du charisme prophétique, sans laquelle il n'y a pas de véritable monothéisme, requiert elle-même une troisième dimension : l'adhésion à l'imamat. C'est le *Qā'im* de p. 84 ou l'*Amīr al-mu'minīn* de p. 109. Cette profession patente de chiisme termine le *Mağlis* en point d'orgue, avec l'évocation du double « trésor » coranique, *tanzīl* et *ta'wīl*, remis entre les mains de Ḥasan et Ḥusayn.

Une excellente bibliographie et un bon index achèvent ce petit livre fort utile.

*Guy Monot
EPHE, Paris*

(9) Cf. *Mağlis*, 95, al. 3 ; *Milal*, *passim* ; *Mafātiḥ*, fol. 242 v^o, lignes 4-10 ; 397 v^o, lignes 11-13.