

Ali AMIR-MOEZZI (dir.)  
*Raison et quête de la sagesse.*  
*Hommage à Christian Jambet*

Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 188), 2020, 558 p., ISBN : 9782503593531

**Mots clés :** shiisme, ismaélisme, imâmologie, ésotérisme, *falsafa*

**Keywords :** Shi'ism, Ismailism, Imâmology, Esotericism, *falsafa*

Ce recueil comporte naturellement une bibliographie des œuvres de Christian Jambet (p. 21-30). La préface de Mohammad Ali Amir-Moezzi (p. 7-8) et son entretien avec Ch. Jambet (p. 9-20), avec qui il a signé un livre intitulé *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, nous présentent l'homme d'action, le philosophe, l'humaniste, et l'explorateur efficace de la philosophie shiite en général et celle de Mullā Ṣadrā en particulier, à qui il a consacré plusieurs études. Avec des philosophes comme Ch. Jambet, on est toujours curieux d'apprendre comment s'effectuent les conversions et les changements de cap. Comment a-t-il pu s'affranchir du marxisme et du maoïsme pour se spécialiser dans la philosophie en terre d'islam ? Ch. Jambet répond par une boutade ! Lorsque Henri Corbin l'interrogea sur les Gardes rouges et que Ch. Jambet lui récita un de leurs chants : « Pour naviguer en haute mer, il faut compter sur le pilote... » Henri Corbin lui répliqua : « C'est tout à fait ce que disent nos shi'ites ! ». Et lorsqu'il lira plus tard l'autobiographie de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī où celui-ci raconte qu'il découvrit la certitude quand il comprit que la vérité est « ce que décide le guide divin illuminé par l'intellect » (p. 9), Ch. Jambet ne pouvait pas ne pas comparer cette situation avec la sienne en 1966 ! Les lectures de Louis Massignon et *Les mystiques musulmans* de Marijan Molé, son apprentissage de l'arabe et du persan, la protection et la guidance de Henri-Charles Puech et de Henri Corbin sont autant d'éléments qui se chargeront du reste. Ils ne tarderont pas à sceller le sort de notre jeune philosophe et à l'orienter vers la *falsafa*, avec, bien sûr, « un goût prononcé pour les continents de la pensée islamique tenus pour étrangers à la philosophie, les zones frontalières, les syncrétismes coruscants, les réappropriations imaginaires des Grecs et les mixtes avec les sagesse orientales, les figures aberrantes et rebelles se renversant en figures de maîtrise spirituelle » (p. 10-11). Cette navigation à vue dans les marges de la philosophie musulmane va finalement s'amarrer aux rives de la pensée de

Mullā Ṣadrā. Selon ce dernier, aucune philosophie ne peut épuiser la vérité de l'être, et c'est pourquoi ce philosophe ne cesse de proposer une pensée de perspective. Le rôle de Ch. Jambet ne consiste donc pas à nous livrer une synthèse classique de la philosophie sadrienne, mais plutôt à saisir le moment où cette philosophie, « immense, océanique », se livre. Il s'agit toujours d'un travail d'exégèse dont le but est de capter, dans les textes, la profonde expérience de l'existence pure et, finalement, de l'Être lui-même. Mullā Ṣadrā permet à Ch. Jambet de « comprendre toujours mieux... l'ordre nécessaire et splendide de la création, du mouvement de l'être et l'ordre éternel » (p. 17). Les dix-neuf contributions qui composent cet hommage à Christian Jambet sont si diverses par le style, la langue et les thèmes que l'on chercherait en vain un fil conducteur qui offrirait une unité au livre. Mis à part l'article de Vincent Delecroix intitulé « L'homme de la fin (Quelques réflexions à l'occasion de *la fin de toute chose*) » (p. 259-277), qui porte, quoique de manière très indirecte, sur l'exégèse que Ch. Jambet applique à la métaphysique de Mullā Ṣadrā, les autres contributions portent sur un domaine se rapprochant de la sphère de recherche de Ch. Jambet. Ainsi, certaines études portent soit sur un domaine particulier de la pensée de Mullā Ṣadrā, comme celle de Mathieu Terrier, soit sur la postérité de Mullā Ṣadrā, comme c'est le cas pour la contribution de Constance Arminjon. D'autres portent sur la sphère shiite, imamite ou ismaélienne, telles celles de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Carmela Baffioni, Meir M. Bar-Asher, Farhad Daftary, Maria De Gillis, Daniel De Smet, Ève Feuillebois et Toby Mayer. D'autres encore ont pour objet des aspects de la mystique musulmane, dans la sphère sunnite en particulier : c'est le cas des contributions de Souâd Ayada et de Pierre Lory. D'autres encore, comme celles de Rémi Brague, Maxime Delpierre et Meryem Sebti portent sur des domaines propres à la *falsafa*. D'autres enfin sont consacrées à des problèmes philosophiques développés en dehors de l'Islam, comme celles de Luc Brisson et de Pierre Caye, qui portent sur des questions qui relèvent directement de la philosophie grecque, et celle de François Hartog qui s'intéresse aux apocalypses des premiers chrétiens.

Revenons très vite à la contribution de Vincent Delecroix, « L'homme de la fin (Quelques réflexions à l'occasion de *la fin de toute chose*) » (p. 259-277). Cette contribution a le grand mérite de saisir le fin mot de la philosophie de Ch. Jambet en tant qu'exégète de Mullā Ṣadrā : l'exégèse de Ch. Jambet nous ne renvoie pas à un inaccomplissement de l'Être. Pour le dire autrement, l'Être ne se dit pas au futur. Le temps n'est pas non plus « celui des futurs neufs, mais du

passé éternel de toute chose »<sup>(1)</sup>. Il faut revenir ici à ce qu'on a coutume d'appeler « la métaphysique de l'Exode » pour bien comprendre cet état de fait. En effet, l'affirmation hébraïque du *'eyeh 'asher 'eyeh* a toujours été vue par des philosophes comme Hermann Cohen et Franz Rosenzweig comme instaurant un écart entre Dieu et l'Être. Dieu n'est pas présent, mais toujours à venir et l'Être se signale toujours par son irréductibilité radicale. Tel n'est pas le cas chez Mullā Ṣadrā, ni chez Christian Jambet : l'Être est là, il se manifeste dans tout le réel. Et tout projet sotériologique ne doit pas s'inscrire dans un avenir éternellement en attente, mais bien dans une métaphysique gnostique où « le royaume est appelé à s'absorber intégralement dans l'unité du seul Réel, Principe absolu de l'être »<sup>(2)</sup>. Le résultat de cette « absorption » est l'anéantissement de la réalité du mal, c'est-à-dire une théodicée où le mal n'est pas seulement relativisé, mais complètement évacué du fait de son mode d'existence qui s'apparente à la matière plotinienne : « la métaphysique intègre l'ensemble des créatures dans une commune où le mal disparaît parce qu'il révèle son inexistence foncière »<sup>(3)</sup>. Dieu coïncide ici avec l'Être ; il est toute chose, c'est l'exister même. Son existence irradie sur les créatures par sa bienfaisance, et si mal il y a, il ne procéderait pas des attributs de Dieu, mais du monde corporel et sensible qui est foncièrement irréel<sup>(4)</sup>.

Mohammad Ali Amir-Moezzi ouvre le bal de cet hommage par son article « Prière de pèlerinage englobant » (« *Al-Ziyāra al-jāmi'a* ») (p. 31-60). Il s'agit de la dix-septième étude d'une série consacrée à des aspects de l'imamologie duodécimaine. On trouve les autres études dans ses deux livres *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite* (Paris, 2006) et *'Ali, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité shi'ite* (Paris, 2020)<sup>(5)</sup>.

Les *ziyārāt* (« les visites des tombes des saints »), ainsi que les prières qui accompagnent cette pratique, constituent le pivot du shiisme, étant donné que

celui-ci est consubstantiel à la dévotion mystique à l'égard de la figure du guide (*imām*). La *ziyāra* en elle-même n'est rien sans la prière qui l'accompagne. Il ne s'agit pas, bien entendu, de la prière canonique quotidienne (*ṣalāt*), mais de l'invocation surérogatoire (*du'ā'*). Certains corpus des traditions imamites vont jusqu'à présenter la *ziyāra* des tombes des imams, surtout celles de 'Alī et d'al-Ḥusayn, comme étant spirituellement supérieure au *ḥajj*. Cela s'inscrit parfaitement dans la distinction, au sein du shiisme entre *al-'āmma* (les gens du commun ou la « masse ») et *al-khāṣṣa* (l'élite). Le *ḥajj* est une pratique ouverte à la *'āmma*, à la multitude, alors que la visite des tombes des imams est consacrée à ceux qui savent saisir les signes des manifestations terrestres de Dieu, c'est-à-dire à l'élite. On est là en présence d'une autre déclinaison du rapport entre l'exotérique (*al-zāhir*) et l'ésotérique (*al-bāṭin*) dans le shiisme et que l'on va rencontrer dans différents endroits de ce livre. C'est dans ce sens qu'on rapporte (qui ?) que l'imam Ja'far al-Ṣādiq aurait dit que celui qui visite la tombe d'al-Ḥusayn serait comme celui qui visiterait Dieu sur son trône (...*kāna ka-man zāra -llāh fī 'arshihi*) (p. 35).

C'est chez Ibn Qūlūya (m. 369/978-979) qu'on lit ce dernier hadith, et plus précisément dans sa volumineuse compilation consacrée au pèlerinage du sanctuaire d'al-Ḥusayn à Karbalā, à savoir le *Kāmil al-ziyārāt*. Mais ce n'est pas cette compilation, malgré son importance, qui intéresse Mohammad Ali Amir-Moezzi, mais bien celle d'Ibn Bābuya (Bābawayh) al-Shaykh al-Ṣadūq (m. 381/991-992) intitulée *al-Ziyāra al-jāmi'a al-kabīra* (« La Prière du pèlerinage englobant »). La renommée de la *al-Ziyāra al-jāmi'a* est telle dans le shiisme duodécimain qu'on lui consacre une place de choix dans le dernier grand recueil imamite de prières, les *Kulliyāt mafātīḥ al-jinān* du Shaykh 'Abbās al-Qummī (m. 1359-1941). Mohammad Ali Amir-Moezzi nous dit qu'elle a bénéficié de plusieurs commentaires dont le plus important, par sa profondeur philosophique, est celui de Muḥammad Taqī al-Majlisī (m. 1659/1070) dans son *Rawḍat al-muttaqīn*. À la fin de l'article, Mohammad Ali Amir-Moezzi nous propose une traduction commentée de certains extraits de cette *Ziyāra*. Ce qui est étonnant avec ces prières ou ces invocations surérogatoires (*du'ā'*) que l'on lit dans ce traité, c'est leur longueur. Elles sont si longues que Mohammad Ali Amir-Moezzi se demande comment un shiite non-arabophone ou même arabophone peut les mémoriser. Il a eu un début de réponse lors d'une mission de recherche à Najaf et Karbalā en 1975 : un haut dignitaire religieux lui dit alors que l'apprentissage par cœur et la compréhension de deux sentences sont suffisants pour « valider » un pèlerinage.

(1) Nous reprenons ici une phrase de Ch. Jambet, in *Le caché et l'apparent*, Paris, l'Herne, 2003, p. 16.

(2) Ici Vincent Delecroix cite Ch. Jambet, *La fin de toute chose. Apocalypse coranique et philosophie*, Albin Michel, Paris, 2017, p. 197.

(3) Ch. Jambet, *ibid.*, p. 188. Cité par Vincent Delecroix p. 275, note 31.

(4) Pour une bonne compréhension du problème du mal chez Mullā Ṣadrā, voir Ch. Jambet, *Le philosophe et son guide, Mullā Ṣadrā et la religion philosophique*, Gallimard, Paris, 2021, p. 225-244. Voir aussi notre compte rendu de ce livre dans n° 37 du *Midéo*, le Caire, 2022 (à paraître).

(5) Voir notre compte rendu de ce livre dans le n° 38 du *Midéo* (à paraître en 2023).

Un autre problème, plutôt philosophique, se pose à propos de ces *du'ā'*. La volonté divine est unie à sa science éternelle et coïncide avec le décret divin, et la philosophie shiite ne cesse de l'affirmer, comme on le verra sous peu. Adresser une prière à Dieu pour lui demander quelque chose n'est-il pas une manière de le « sortir » de son essence et cela ne risque-t-il pas de modifier son décret ? Cette question nous renvoie tout naturellement à celle de la versatilité divine ou *al-badā'*, centrale en milieux shiites. C'est le sujet que traite Mathieu Terrier dans son article « De l'ésotérisme shiite à la philosophie shiite. Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād et la question du *badā'* » (p. 507-550). Il faut préciser, ici, que Mathieu Terrier a déjà traité ce problème de manière très détaillée dans une étude intitulée « The Wisdom of God and the Tragedy of History: the Concept of Appearance (*badā'*) in Mīr Dāmād's Lantern of Brightness »<sup>(6)</sup>. On peut considérer l'étude proposée ici pour cet hommage comme un prolongement et un éclairage judicieux d'une question épineuse dans la pensée shiite.

Mathieu Terrier commence par définir la notion du *badā'*. D'après les ouvrages hérésiologiques, il s'agit de « l'apparition en Dieu, à certains moments de l'histoire humaine, d'un nouveau décret modifiant un décret précédemment exprimé » (p. 508). On constate avec cette définition que les choses ne sont pas tout à fait étrangères à la thématique du *nāsikh* et du *mansūkh* (l'abrogeant et l'abrogé) qui a fait couler beaucoup d'encre aussi bien dans l'histoire du shiisme que celle du sunnisme. Ibn Bābūya voit dans le *badā'* l'origine même de la notion de l'abrogation (*naskh*) que l'on trouve dans le Coran (XIII, 39)<sup>(7)</sup>. Mullā Ṣadrā a étudié cette question auprès de son maître Mīr Dāmād (m. 1040/1631) et en reprend plusieurs schèmes philosophiques, au premier rang desquels la distinction damadienne entre le plan du décret (*qaḍā'*), qui correspond au monde de l'intellect, et le plan de la détermination, qui renvoie au monde de l'Âme qui gouverne le monde et les hommes (nous y reviendrons). Mais ce qui intéresse Mullā Ṣadrā en premier lieu, c'est d'éviter que la notion du *badā'* ne contamine l'Essence éternelle de Dieu. On sait que, pour éviter cette contamination, les Juifs, selon la tradition théologique musulmane aussi bien shiite que sunnite, ont professé que Dieu s'était reposé

une fois que son œuvre créée. De même, la notion mu'tazilite de *kumūn* (la latence) est, selon Mullā Ṣadrā, une tentative, fallacieuse pour sauver cette Essence. Dans les deux tentatives, le dilemme est flagrant : ou bien on sauve la liberté humaine et on réduit l'omniprésence divine, ou on sauve la volonté divine et on rend, du coup, impensable la liberté humaine, le progrès spirituel et finalement le salut. Ce que cherche Mullā Ṣadrā, c'est de faire coïncider la liberté morale avec la nécessité cosmique et le décret divin ; et cette tentative ardue ne peut être entreprise et comprise que par « les savants enracinés dans la science » (*al-'ulamā' al-rāsikhūn fī l-'ilm*, reprise du Coran, III, 7), c'est-à-dire les imams infaillibles et les vrais gnostiques (*'urafā'*). En s'appuyant sur la distinction damadienne, évoquée plus haut, entre le plan de décret et le plan de la détermination, Mullā Ṣadrā sort de l'impasse en distinguant, dans la science divine, deux niveaux. Il y a tout d'abord la science synthétique de l'Intellect qui coïncide avec le décret divin (*qaḍā'*) et qui est confirmée dans la Table gardée auprès de Dieu ; il y a ensuite une analytique de l'Âme (*tafsīlī naḥṣānī*) qui relève de la détermination. Dans la première science, la volonté est un attribut divin essentiel en vertu duquel Dieu enveloppe tout ce qui existe de manière nécessaire et éternelle. Dans la deuxième science, la volonté divine n'est plus un attribut essentiel, mais un acte en vertu duquel Dieu peut renouveler ses décisions dans le temps et renouveler chaque chose dans le « Livre de l'effacement et de la confirmation ». On voit bien que, même si Mullā Ṣadrā critique, selon Mathieu Terrier, le raisonnement analogique de son maître (p. 516), c'est finalement ce raisonnement qui lui permet de sauver la notion du *badā'*. La distinction dans l'être, entre une volonté éternelle et une volonté qui se renouvelle dans le temps, permet à Mullā Ṣadrā d'amarrer l'ordre éternel de la « Table gardée » à l'ordre temporel des événements changeant. Pour revenir au *du'ā'* évoqué dans l'étude de M. Ali Amir Moezzi, nous pouvons alors dire que cette analogie de l'Être, impliquant deux niveaux dans la science divine, laisserait place à toutes sortes de prières, surtout si l'orant comprend que sa prière ne s'adresse pas à la science éternelle de Dieu, mais plutôt aux ordres qu'il donne à ses créatures dans le temps. Est-ce suffisant pour sauver le *badā'* ?

Toujours à propos de Mullā Ṣadrā, Constance Arminjon se penche sur la postérité de ce philosophe dans la théologie shiite iranienne d'aujourd'hui. Dans son article « Au mémorial de Mollā Ṣadrā : trois vues contemporaines de la théologie shiite » (p. 61-83), elle reconsidère l'héritage sadrien chez l'ayatollah Jawādī Āmolī (1933-), le *hujjat al-islām* Muḥammad Mojtahed Shabestari (1936-) et Moḥsen Kadiwar (1959-).

(6) In Saiyad Nizamuddin Ahmad et Sajjad Rizvi (dir.), *Philosophy and Intellectual life in Shī'ah Islam*, Londres, The Shī'ah Institute Press, 2017, p. 94-134.

(7) « Dieu efface et confirme ce qu'il veut. La Mère du Livre se trouve auprès de lui ». Pour Ibn Bābūya, l'effacement et la confirmation des versets coraniques est une forme de *badā'*, l'intervention de Dieu dans les affaires de la créature en est une autre.

Jawādī Āmolī est connu par un ouvrage au titre éloquent, *Dīn shenāsī* (« La Connaissance de la religion ») où il essaie de répondre au philosophe laïc 'A-K. Sorūsh qui lui avait reproché son immobilisme épistémologique et de ne pas avoir tenu compte des évolutions philosophiques survenues depuis Mullā Ṣadrā. Pour lui, toute la philosophie de Jawādī Āmolī se résume à répéter Mullā Ṣadrā tout en oubliant que celui-ci avait en son temps innové. Il faut préciser ici que Jawādī Āmolī a été, tour à tour, théologien de la *ḥowzeh* de Qom et membre des experts de la Constitution de 1979. La question de la continuité de l'héritage théologique est « une question existentielle » (p. 63) pour lui et c'est ce qu'il défend dans *La Connaissance des religions*. Constance Arminjon ne rentre malheureusement pas dans les méandres de la pensée de ce penseur de l'*establishment*, mais on apprend que les réponses qu'il adresse à 'A-K. Sorūsh veulent rappeler à celui-ci la doctrine shiite sur la nature de la religion, ainsi que sur l'impossibilité d'un pluralisme religieux qu'il fonde sur toute l'histoire – un catéchisme en quelque sorte – de la révélation et de la prophétie et qu'il expose à partir des œuvres classiques de l'islam en général et du shiisme en particulier. Il y présente Mullā Ṣadrā comme le vrai représentant de la théologie musulmane. Mais quand il traite des questions théologico-politiques dans son livre, Jawādī Āmolī ignore complètement Mullā Ṣadrā. Finalement, « l'œuvre de Jawādī Āmolī illustre la difficulté d'insérer la temporalité de la révolution dans un ordre immuable, de situer le Guide étatique dans l'imâmologie duodécimaine » (p. 68).

Les choses sont un peu différentes avec Moḥsen Kadīwar. Si Jawādī Āmolī voit en la pensée de Mullā Ṣadrā le parangon de la pensée shiite, il refuse cependant de reconnaître sa nouveauté. Affirmer que la philosophie sadrienne brille par sa nouveauté revient à l'affaiblir et à affaiblir l'argumentation. La philosophie sadrienne est à peine une déclinaison de la philosophie musulmane que Jawādī Āmolī considère comme anhistorique; elle est anhistorique parce qu'elle coïncide avec la révélation coranique. Moḥsen Kadīwar essaie au contraire de souligner le caractère historique de la tradition musulmane et, bien sûr de la philosophie de Mullā Ṣadrā. Parmi les nouveautés de Mullā Ṣadrā que Moḥsen Kadīwar reconduit intelligemment, il y a la notion de *al-rasūl al-dākhilī* (le messager intérieur) qui implique une congruence de la raison et de la loi révélée: « La preuve de Dieu est seulement l'intellect, qui est le messager intérieur »<sup>(8)</sup>. Moḥsen Kadīwar constate que ce principe est resté

longtemps en dehors de la ligne de mire des juristes musulmans et qu'il est temps, non seulement de s'en souvenir, mais aussi de l'appliquer.

L'entreprise du *ḥujjat al-islām* Moḥammad Mojtaḥed Shabestari est davantage révolutionnaire car elle tente de « déconstruire l'entier édifice de la théologie shi'ite, avant de jeter les bases d'une théologie nouvelle (*kalām jadīd*) » (p. 74). Dans son livre, en persan, *Hermenūtik, ketāb wa sonnat* (« Herméneutique, Livre et Tradition », 1966), on trouve les influences de la critique herméneutique des Écritures chrétiennes, des théologies chrétiennes et de la philosophie européenne contemporaine. Cela lui a, surtout, permis de découvrir Heidegger et Gadamer, et d'asseoir une critique épistémologique de tous les savoirs religieux islamiques. Son idée principale, c'est qu'à notre époque le climat de la pensée a changé et toutes les catégories de connaissance deviennent critiquables. Un tel climat pousse finalement la théologie à abandonner son apologétique fondée sur le dogmatisme métaphysique, y compris celui développé par Mullā Ṣadrā. Il s'agit en fait de modifier notre paradigme de pensée: il n'est plus question de s'interroger sur la conformité de la religion avec le réel, mais de se demander quel rôle toute religion peut encore avoir dans le monde d'aujourd'hui. Il n'est plus question de restaurer « l'épistémè qui a informé la dogmatique » (p. 77), mais de s'interroger sur la notion de la foi en tant que « choix existentiel » et conscient. Moḥammad Mojtaḥed Shabestari va même jusqu'à développer un certain « agnosticisme métaphysique » (p. 79) qui consiste à disjoindre la foi de l'adhésion à des contenus de la Loi. La foi n'est pas de « nature religieuse-légale », mais s'enracine « dans l'expérience foncièrement singulière que l'homme a de rencontrer Dieu dans un dialogue » (p. 80).

L'ouvrage-hommage à Ch. Jambet contient deux études sur Avicenne. La première de Rémi Brague s'intitule « Pourquoi l'homme pense-t-il ? Une hésitation d'Avicenne (*Shifā', Psychologie*, V, 1) » (p. 161-161) et la seconde, « L'authenticité de la *Risāla fi l-thbāt al-nubuwwāt* » (p. 445-506), est signée de Meryem Sebti.

Rémi Brague s'arrête sur un livre tout à fait original écrit en 1952 par Ernst Bloch<sup>(9)</sup>. En Occident, Avicenne est surtout connu par son mysticisme et par le versant spiritualiste de sa philosophie. Ernst Bloch

(8) Molla Sadra, *Sharḥ al-usūl min al-kāfi*, I, *al-'aql wa al-jahl*, Téhéran, 1384 AHS/2005, p. 532. Cité par l'auteur p. 74.

(9) E. Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke* [1952], (republié dans Id., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Francfort 1972 (Gesamtausgabe, 7), p. 478-524). Ce livre fut traduit en français en 2008 par Claude Maillard sous le titre *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, éd. Premières pierres, 93 p.



constitue une exception car il considère Avicenne comme un penseur « matérialiste ». Il est certain que le titre de son bref traité pose un problème. Est-il judicieux d'utiliser les catégories telle que « droite » et « gauche » pour parler des philosophes classiques ? Et que désigne l'expression « gauche aristotélicienne » utilisée ici par l'auteur du *Principe Espérance* ? Il est clair que pour Ernst Bloch le mot « gauche » est un parfait équivalent du terme « matérialiste ». Avicenne était un matérialiste pour E. Bloch parce qu'il considère la matière comme douée de *potentialité* et animée d'une pulsion (*Trieb*) toujours nouvelle et toujours orientée vers certaines réalisations. Un passage du chapitre cinq du *Shifā'* insiste sur le caractère social de certains comportements humains et le « côté matérialiste » d'Avicenne apparaît dans certains passages où il fait mention de la division du travail, de la collaboration entre travailleurs et du fait que cette division soit la cause du langage. Cependant, il n'y a rien de nouveau, car Avicenne recycle ici des idées de penseurs antérieurs, grecs en particulier. Mais, ce qui est tout à fait nouveau dans ce « matérialisme avicennien », c'est le lien que met en place Avicenne entre la division du travail et les facultés supérieures de l'esprit. La vie sociale devient alors une sorte d'« infrastructure » et le fondement de la vie intellectuelle. « L'homme pense parce qu'il travaille » (p. 167). De toute façon, une telle découverte n'a pas de suite chez Avicenne, ce qui fait d'elle un hapax dans son corpus. La conclusion de Rémi Brague est ici à méditer : « Tout se passe en tout cas comme si Avicenne s'était inquiété devant les conséquences de sa propre intuition et avait reculé devant elle » (p. 168).

On peut considérer l'article de R. Brague comme un très bon compte-rendu du livre d'Ernst Bloch et ce travail aurait pu gagner en profondeur si son auteur avait pris en compte les influences d'E. Bloch dans la pensée philosophique arabe contemporaine. En effet, la thèse d'une tendance matérialiste chez Avicenne et chez d'autres philosophes arabes n'est pas restée limitée au cercle de l'université Karl Marx à Leipzig ou de l'université de Berlin. Il ne faut pas oublier que le grand projet du philosophe syrien Tayyib Tizīnī (1934-2019) s'appuyait sur la thèse d'Ernst Bloch et de son collègue de l'université de Berlin (est), Hermann Ley (1911-1990), connu par son livre écrit en 1957, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*<sup>(10)</sup>. Tayyib Tizīnī a, justement, soutenu sa thèse d'État avec Hermann Ley en 1967 et l'a publiée en 1972, chez de Gruyter, sous le titre *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters*.

Cette thèse fut suivie, en arabe, d'un grand projet de relecture « marxiste » du patrimoine philosophique arabe inauguré par le livre phare *Mašrū' ru'ya jadida li al-fikr al-'arabī fī al-'aṣr al-waṣīf*<sup>(11)</sup>, et l'onde de choc qu'il a causée dans le milieu intellectuel arabe dans le dernier quart du siècle a ébranlé le dogmatisme universitaire arabe. Dans ce livre, Tizīnī soutient la thèse, tout à fait curieuse, selon laquelle la philosophie arabo-musulmane aurait cherché à remettre en cause le féodalisme médiéval grâce, surtout, aux aspects « matérialistes » et « athées » de la pensée d'Avicenne et d'Averroès. En prolongeant les idées d'E. Bloch, Tizīnī attribue à Avicenne le mérite d'avoir dépassé le dualisme aristotélicien de la forme et de la matière, de Dieu et du monde. Il va même jusqu'à soutenir l'idée que, sans la pensée matérialiste d'Avicenne, le matérialisme issu de la philosophie naturelle du XIII<sup>e</sup> siècle – instaurant un rapport nouveau de l'homme avec la nature – aurait été impossible<sup>(12)</sup>.

Finalement ce qui devient de plus en plus certain avec l'œuvre d'Avicenne, c'est que ce philosophe n'a que peu à voir avec le spiritualisme et le mysticisme qu'on lui a attribués depuis les écrits d'Auguste Ferdinand van Mehren (1822-1907), d'où la nécessité de revoir les traités de ce philosophe pour distinguer l'authentique de l'inauthentique. C'est ce que fait Meriem Sebti dans son brillant article sur la *Risāla fī ithbāt al-nubuwwāt*, édité et traduit en anglais par Michael Marmura<sup>(13)</sup>. M. Sebti essaie de démontrer, en s'appuyant sur la traduction française de cette épître<sup>(14)</sup>, que beaucoup d'éléments que l'on y trouve

(11) (« *Projet pour une nouvelle vision de la pensée arabe au Moyen-âge* »), Damas, dār Dimašq, 1971.

(12) Tizīnī a poursuivi son « *Projet* » par une œuvre monumentale intitulée *Mašrū' ru'ya ḡadida li al-fikr al-'arabī munḡhu bidāyatih ḡattā al-marḡala al-mu'āṣira* (*Projet pour une nouvelle vision de la pensée arabe depuis ses débuts jusqu'à la période contemporaine*), 12 tomes, Damas, dār Dimašq, le dernier publié, à titre posthume, en 2020. Le philosophe libanais Husayn Muruwwa (1908 ou 1911-1987) s'inscrit dans la même école « marxiste » initiée, dans le monde arabe, par Tizīnī, avec son imposant *Al-Naza'āt al-māddiyya fī al-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya* (*Les tendances matérialistes dans la philosophie arabo-musulmane*), dār al-Fārābī, Beyrouth, 1978, qui fut à l'origine une thèse soutenue à Moscou en 1974.

(13) On trouve la traduction dans R. Lerner, M. Mahdi, éd., *Medieval Political Philosophy*, New York, Ithaca, 1993, p. 112-121. Pour le texte arabe : *Risāla fī ithbāt al-nubuwwāt li Ibn Sīnā*, Beyrouth, 1991, 2<sup>nd</sup> éd.

(14) Traduction française par J. B. Brenet : Avicenne (?), *Épître sur les prophéties*, texte arabe, intr. O. L. Lizzini, trad. et notes J. B. Brenet, Paris, Vrin, 2018. Le point d'interrogation apposé au nom d'Avicenne laisse penser que cette épître est attribuée faussement à Avicenne. Mais M. Sebti attire notre attention sur le fait que dans les pages 86-87, J. B. Brenet ne remet pas en cause cette attribution (Voir note 10 de l'article de M. Sebti).

(10) Édité par Deutscher Verlag der Wissenschaften, 572 p.

laissent perplexe et ne permettent pas de déclarer qu'une telle épître est d'Avicenne. Aussi bien l'analyse doctrinale que l'analyse stylistique de cette épître nous convainquent du contraire. M. Sebti relève tout d'abord qu'Avicenne prend toujours soin, dans ses œuvres, de distinguer la contingence de la potentialité. Quand une chose vient à l'existence, elle ne peut plus être considérée comme potentielle, mais elle demeure toujours contingente ou possible. C'est cette distinction qui va fonder l'ontologie avicennienne de la création. L'auteur de la *Risāla fī ithbāt al-nubuwwāt* confond les deux concepts et la potentialité d'une chose n'est pas autre chose que sa contingence.

On trouve aussi, dans cette épître, une confusion entre l'intellect agent et l'intellect angélique alors qu'il n'arrive jamais à Avicenne de mettre l'un à la place de l'autre. L'épître en question nous informe que « l'intellect angélique » serait l'intellect du prophète et que, sans cet intellect, aucune diffusion de la lumière noétique dans le monde sensible ne serait possible. Bien plus, sans cet intellect « prophétique », rien dans l'intellect des hommes ne passerait de la puissance à l'acte. Il s'agit donc d'un intellect « nouveau » qui s'approprie toutes les fonctions de l'intellect agent. Mais on sait que, dans la véritable doctrine avicennienne, l'intellect du prophète, comme l'intellect de tout un chacun, ne peut être non plus en acte sans une jonction avec l'intellect agent. « Notre texte semble fonder une distinction essentielle entre l'intellect de l'homme et l'intellect du prophète – que je n'ai trouvée nulle part ailleurs dans le corpus avicennien » (p. 473). La *Risāla fī ithbāt al-nubuwwāt* reprend ici la doctrine des philosophes ismaéliens pour qui le prophète ou l'imam est la condition nécessaire pour parfaire la rationalité des hommes<sup>(15)</sup>. D'ailleurs d'autres éléments de cette épître laissent subsister le doute sur son attribution à Avicenne et nous rappellent fortement le vocabulaire ismaélien, voire sohrwardien : à la page 112 de la traduction française, nous apprenons qu'il existe trois mondes, un monde sensible, un monde imaginaire et estimatif, et un monde intellectuel. Le seul monde digne de respect est le monde intellectuel car « il est le lieu de la permanence ». Le monde imaginaire et estimatif est le monde de la permission, tandis que le monde sensible « est le monde des tombeaux ». Nous ne disons rien sur cette division tripartite du monde qui ne se trouve nulle part ailleurs chez Avicenne ! Arrêtons-nous sur le monde sensible. Il est complètement déprécié dans cette épître alors que nous savons qu'Avicenne valorise le corps. L'âme

doit savoir manier le corps et le bien gérer. Ce type de spéculation vient des philosophes de l'*ishrāq*, voire de Mullā Ṣadrā également (p. 489).

L'article de Meriem Sebti comporte certains écueils qui peuvent parfois en gêner la compréhension. Ainsi à la page 465, « l'intellect en acte » traduit *al-'aql al-fa'āl*, alors que c'est la traduction de « *al-'aql bi al-fi'l* ». Finalement dans ce passage, on ne sait plus si on est en présence de « l'intellect en acte » ou de « l'intellect agent », ce qui pose vraiment un problème de compréhension. De moindre importance, et toujours p. 465, il faut transcrire l'inspiration divine par *wahy*, et non pas par *wahī*. Cela n'enlève, bien sûr, rien à l'excellente qualité de ce travail conduit avec *maestria*.

L'hommage contient aussi certaines études intéressantes sur l'ismaélisme et ses différentes influences dans la sphère shiite. C'est ainsi que Carmella Baffioni examine, dans son article intitulé « The Figure of Iblis in the Ikhwān al-ṣafā' - Related esoteric literature » (p. 113-141), l'éternelle question concernant le rapport des Ikhwān al-ṣafā' avec l'ismaélisme. En fait Carmella Baffioni a déjà montré dans une étude précédente combien les sources des *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* (désormais *RIS*) étaient d'un grand éclectisme<sup>(16)</sup> parce qu'on y trouve du pythagorisme, du néo-platonisme, du shiisme (principalement mais non exclusivement d'obédience ismaélienne), du soufisme mêlé à différentes formes d'hermétisme. La question est d'autant plus épineuse que les *Ikhwān al-ṣafā'* ne cessent eux-mêmes de critiquer l'ismaélisme à différents endroits de leurs épîtres<sup>(17)</sup>.

Carmella Baffioni revient, dans cet article, sur l'ajout (*the Addition*) à l'épître 50 qu'elle a déjà édité en 2019 à partir de « *the Istanbul MS Esaf Efendi* »<sup>(18)</sup>. Les conclusions « provisoires » de C. Baffioni sont d'un grand intérêt. Elle aboutit en effet à un lien clair entre le *RIS* et l'ismaélisme. « L'Addition » du MS d'Istanbul peut être considérée comme une sorte de résumé des idées concernant la chute d'Adam et la tentation

(15) Voir à ce propos les références données par M. Sebti, p. 473, n° 71.

(16) C. Baffioni, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Iḥwān al-Ṣafā'*, Rome 1994. Voir aussi à ce propos I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, Londres 2002 et G. de Callatāy, *Ikhwan al-Ṣafa. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford 2005, p. 73-87.

(17) Voir par exemple Épître 33, *Rasā'il*, dār Ṣādir, Beirut, 1957, III, p. 199. Les *Ikhwān al-ṣafā'* parlent des *musabbī'a* (les septimaniers). S'agit-il vraiment des ismaéliens ?

(18) Cf. Madelung, C. Uy, C. Baffioni et al., *On God and the World. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 49-51*, New York 2019, p. 237-277 (introduction, text and translation; Arabic text at p. 242-250).

d'Iblis que l'on trouve dans *al-Risāla al-Jāmi'a*<sup>(19)</sup>. Mais de quel ismaélisme s'agit-il ? Carmella Baffioni nous dit que l'idée de métempsychose que l'on trouve dans le chapitre 29 de la *Risāla al-Jāmi'a* (texte 41) ne peut relever de la doctrine fatimide. Relève-t-elle de l'ismaélisme nizarite ou *tayyibī* ? La question reste ouverte !

Meir M. Bar Asher s'intéresse, quant à lui, au *qāḍī al-Nu'mān* (m. 363/974), l'un des plus importants *du'āt* du shiisme ismaélien fatimide. Dans son étude « Interprétation ismaélienne du péché original selon l'ouvrage *Asās al-ta'wīl* du *qāḍī al-Nu'mān* » (p. 143-159), M. Bar Asher s'arrête sur plusieurs points importants sur lesquels al-Nu'mān fonde son ouvrage, dont l'idée que les prophètes coraniques nous renvoient principalement à une version ésotérique de la religion ismaélienne. Par conséquent, le secret de la religion reste réservé aux initiés et « celui qui tenterait de se hisser à un niveau auquel il n'aurait pas été initié causerait un dommage doctrinal et commettrait un péché » (p. 143). Vouloir acquérir un savoir auquel on n'a pas droit peut entraîner une remise en question de la structure hiérarchique ismaélienne (p. 147). Même le *'arīf* peut s'exposer au danger de la chute quand il cherche à vouloir atteindre des connaissances qui ne lui sont pas permises. Adam et Ève ont bien sûr connu le même sort « du fait de leur méconnaissance des niveaux (*ḥudūd*) [qui leur étaient supérieurs]. Nombreux parmi ceux qui se conduisent de la sorte se perdent et tombent dans le libertinage (*ibāḥa*) »<sup>(20)</sup>. Meir M. Bar-Asher compare la chute d'Adam et Ève, ou de n'importe quel *'arīf* trop audacieux, à la célèbre parabole talmudique des quatre sages qui entrent dans le Pardès et trouvent la même sanction qui guette l'ambitieux qui cherche un savoir ésotérique auquel il n'est pas initié. Selon le récit talmudique, les quatre sages étudiaient en effet les secrets de la création alors que leur statut de spécialistes de la connaissance exotérique de la Torah ne leur en garantissait pas la compréhension dans son versant ésotérique et mystique. Le verdict est sans appel : le premier sage paya de sa vie, le deuxième devient fou et le troisième connaîtra l'errance. Il n'y a que le quatrième, Rabbi 'Akiba, qui fut sauvé parce qu'il était maître aussi bien dans les sciences exotériques qu'ésotériques.

(19) Outre la cinquantaine d'épîtres, il existe ce qui se prétend résumé global de l'ouvrage, qui n'est pas compté dans les 52, appelé « Le Résumé » (*al-Risālat al-Jāmi'a*) qui existe en deux versions. On a cru qu'il s'agissait de l'œuvre de Majriti (mort vers 1008), bien que Netton nous dit que Majriti n'aurait pas pu le composer, et qu'Yves Marquet conclut à partir d'une analyse stylistique et lexicographique de *La Philosophie des Iḥwān al-Ṣafa* (1975) que ce résumé a dû être écrit en même temps que le corpus principal.  
(20) *Asās al-ta'wīl*, cité Par Meir M. Bar-Asher, p. 150.

Ce qui se dégage de cette interprétation d'al-Nu'mān du péché originel, c'est que (1) celui-ci déploie un effort particulier pour ce que M. Bar-Asher appelle « une actualisation du Coran », « c'est-à-dire la transformation des paroles divines relatives à un contexte particulier en messages pertinents pour tous les lieux et tous les temps » (p. 147). Du coup, observer, par exemple, la dualité du *ẓāhir* et du *bāṭin* est central dans la doctrine ismaélienne ; elle est valable en tout temps et tous lieux. Sans cette dualité, le système de propagande ne tiendrait plus. (2) Le récit d'Adam et Ève nous montre que tous les prophètes de la Bible et du Coran peuvent se tromper. Preuve s'il en faut, que contrairement au shiisme imamite, le shiisme ismaélien n'accepte pas la *'iṣma* (l'impeccabilité des prophètes).

Le grand spécialiste de l'ismaélisme, Farhad Daftary, signe un article intitulé « Khayrkhwāh-i Harātī and the post-Monghol revival in Nizārī Ismaili literary activities in Persia » (p. 215-225). À bien lire cet article, on se rend compte qu'il est plus question de l'histoire de l'ismaélisme nizarite que du grand *dā'ī* ou *pīr* Muḥammad Ridā b. khwāja Sultān Ḥusayn Ghūriyānī Harātī, plus connu sous le nom de Khayrkhwāh-i Harātī (m. 960/1553), auteur prolifique ainsi que poète au pseudonyme de Gharībī, dérivé du nom d'un de ses imams contemporains, Gharīb Mīrẓā, le trente-quatrième imam des Nizarites, dit aussi Mustanṣir bi'llāh (II) (m. 904/1553).

Le résumé clair et précis fait par F. D. Daftary le conduit jusqu'au milieu du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, quand les imams des Qāsim-Shāhī avaient émergé dans le village d'Anjudān, près de Qum en Perse centrale. C'est là qu'apparut Khayrkhwāh. Ses écrits, nous dit F. Daftary, sont extrêmement précieux pour comprendre le renouveau d'Anjudān dans l'ismaélisme nizarite post-Alamūt. Son *Faṣl dar bayān-i shinākht-i imām* (« Sur la reconnaissance de l'imam »), composé vers 952/1545, est un résumé des vues de l'auteur sur la doctrine ismaélienne centrale de l'imamat et d'autres enseignements nizarites contemporains. Ici, Khayrkhwāh insiste à plusieurs reprises sur le devoir des fidèles de reconnaître et d'obéir à l'imam actuel, et à son principal représentant, ou *hujjat*, alors plus communément appelé *pīr*. Les œuvres de Khayrkhwāh, en particulier sa *Risāla*, ont également une valeur historique et éclairent divers aspects des communautés nizarite de son époque au Khurasan et en Afghanistan, ainsi que la manière dont l'imam administrait les affaires de la *da'wa*.

À la fin de son article, Farhad Daftary revient sur l'histoire du mouvement nizarite et nous apprend que l'avènement des Safawides et la proclamation du shiisme duodécimain comme religion d'État

en 907/1501 promettaient des opportunités plus favorables pour les activités des nizarites. Mais les monarques safawides ont rapidement supprimé toutes les formes populaires de soufisme et les mouvements shiites qui sortaient des limites du shiisme duodécimain. Dans ces circonstances, les nizarites de Perse ont adopté le shiisme duodécimain comme une nouvelle forme de *taqiyya*, mais cette pratique a fini par désintégrer leurs groupes ou à les assimiler au shiisme duodécimain. Ce fut la fin des nizarites en Iran.

Maria De Cillis s'intéresse quant à elle à un *dā'ī* plus connu, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. après 411/1020). Dans son article « Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī and mu'tazilism, an enquiry into an opaque relationship »<sup>(21)</sup> (p. 229-257), elle essaie de montrer les interactions possibles entre l'ismaélisme et le *kalām* mu'tazilite. On sait qu'al-Kirmānī a souvent tenté de construire un système de pensée complexe où les traditions ismaéliennes sont mêlées de courants philosophiques principalement tirés du néoplatonisme farabien, et ses écrits semblent souvent refléter des positions que l'on trouve chez certains mu'tazilites. Tout en les critiquant parfois, al-Kirmānī n'hésite pas à adopter certains de leurs arguments. Certaines positions que l'on lit dans des traités tels que *al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma* et *Rāḥat al-'aql*, pourraient conduire à le considérer comme un partisan enthousiaste de cette école théologique, comme l'étaient de nombreux théologiens shiites de son temps.

Les résultats de l'enquête de Maria de Cillis montrent bien qu'al-Kirmānī a pu absorber certaines des perspectives des mu'tazilites sans compromettre le plan sotériologique ismaélien. Il accepte, bien sûr, l'idée que l'homme, grâce à sa raison, soit responsable de ses propres actes; et il accepte parfaitement le principe divin de discernement par la connaissance et les actes qui rend justifiable toute récompense ou châtiment. Mais que serait alors la *da'wa* si chaque individu comptait sur son seul pouvoir de discernement ou si les lois divines sont faites une fois pour toutes? Pour y répondre, al-Kirmānī s'éloigne des mu'tazilites et parle d'une Loi nécessaire dont le message n'est divulgué qu'aux prophètes et aux imams. Pour aller vite, nous dirons que chaque membre de la *da'wa* s'appuie sur les enseignements de ce message pour jouer pleinement son rôle de *dā'ī* et inciter les humains à s'engager sur la voie du salut. La raison est importante pour orienter les choix de l'homme, mais

elle est sans efficacité en dehors de l'imam ou de ses disciples qui sont à même de garantir la rédemption.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, un autre ismaélien, ou tout au moins converti à l'ismaélisme d'Alamūt, plus proche de la *falsafa* qu'al-Kirmānī, est étudié par Maxime Delpierre dans un article très fouillé, intitulé « Esquisse d'un concept de mondes possibles chez Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī » (p. 279-316). Déjà al-Bīrūnī, nous dit M. Delpierre en se référant à P. Hullmeine<sup>(22)</sup>, avait introduit des éléments coraniques induisant à penser l'existence d'autres mondes comme le *barzakh* (intermonde ou limite entre mondes). Al-Bīrūnī avait admis d'autres mondes au nom de la cosmologie aristotélienne, ainsi qu'au nom de la toute-puissance divine. Les éléments sur lesquels Ṭūsī va s'appuyer sont déjà là, à savoir la distinction entre « ce monde » et « le monde en général »; entre « le monde » comme espèce et l'instanciation individuelle de notre monde. Ce qui va être nouveau avec Ṭūsī, c'est la possibilité « modale » d'un autre monde et c'est elle qui va être examinée: il faut penser la possibilité d'un autre monde, non pas au sens où il existe réellement, mais comme s'il existait de fait, c'est-à-dire en postulant son irréalité. Pour concevoir cela, il faut d'abord s'éloigner de la conception avicennienne qui n'admet pas d'autres mondes possibles: pour Avicenne rien ne doit échapper à l'humaine raison en tant que sommet de l'être et toute chose dans l'univers doit être saisie par l'être qui lui est supérieur. Pas de supplément, donc, hors du monde. Et il faut ensuite délaisser tout « ultra-nécessitarisme » qui rend nulle et non avenue toute conception d'un possible, vu que tout possible est rendu nécessaire par une cause qui lui est extérieure. Il faut enfin revoir les principes ontologiques relatifs à l'eschatologie: que nous apprend la résurrection? « Qu'il y a au moins un monde possible » (p. 315). À partir des principes mêmes d'Avicenne qui refuse tout idée d'un autre monde possible, on peut aboutir avec Ṭūsī à l'idée d'un « possible pur », qui n'est ni nécessaire, ni impossible!

L'article de Daniel De Smet « Le prétendu syncrétisme nuṣayri-nizarite en Syrie au XII<sup>e</sup> siècle: un mythe de la recherche? » revient sur le pillage par les nuṣayris de la citadelle nizarite de Maṣyaf en 1809 où se trouvait un manuscrit arabe anonyme. Ce manuscrit a été récupéré par Jean-Baptiste Rousseau, consul-général de France à Alep, qui le publie en 1811. On lit dans la conclusion de J.-B. Rousseau: « Ces sectaires croient à l'infusion de la divinité qui s'est successivement incarnée, selon eux, dans la personne de plusieurs prophètes, et notamment dans celle d'Ali; et à la métempsycose, deux dogmes

(21) Cette étude reprend et résume un travail antérieur de Maria De Cillis sur ce *dā'ī*. Il s'agit de *Salvation and Destiny in Islam: The Shi'i Ismaili Perspective of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, London-New York, 2018.

(22) P. Hulmeine, « Al-Bīrūnī and Avicenna on the Existence of Void and the Plurality of Worlds », *Oriens*, 47, (2019), p. 114-144.



impies qu'ils ne professaient point originellement, et qu'ils ont probablement empruntés des Nosairis, leurs voisins » (p. 317-318 de l'article). Cette thèse qui atteste du syncrétisme nuṣayri-nizarite sera vouée à une longue postérité. Sylvestre de Sacy, qui encouragea J.-B. Rousseau à publier ce manuscrit, cacha à peine sa déception quant au contenu de celui-ci, mais cela n'a pas, bien sûr, empêché le mythe de perdurer. D. De Smet affirme que l'idée d'un syncrétisme nuṣayri-nizarite « repose sur peu d'éléments concrets » (p. 340). Son analyse de ce manuscrit, ainsi que, d'autres du même acabit, conclut que les références au nuṣayrisme prennent souvent des allures polémiques. La vénération du *Ma'nā* et du *Ism*, la masculinisation de Fatima, le phénomène du *Maskh*, etc., sont taxés d'« erronés ». D'ailleurs, on lit dans l'un de ces manuscrits qu'« on sait que les nuṣayri sont les ennemis du Seigneur Rāshid al-Dīn [le chef de la *da'wa* de Syrie, théoriquement soumise à Alamūt] » (p. 342). Les éléments folkloriques l'emportent sur la description de la doctrine et on se demande ce que les nizarites auraient vraiment emprunté aux nuṣayris !! Mais cela veut-il dire que ces manuscrits n'ont aucun intérêt historique ou doctrinal ? Loin de là bien sûr. Ils nous donnent une idée sur l'évolution de la doctrine nizarite en langue arabe et sur ce qu'elle a pu développer en plus – ou en moins – par rapport au nizarisme persan d'Alamūt<sup>(23)</sup>.

L'article de Daniel De Smet est suivi d'une étude d'Ève Feuillebois sur un crypto-ismaélien, Afḍal al-Dīn Muḥammad b. Ḥusayn Kāshānī, connu comme Bābā Afḍal (environ 582/1186-654/1256). Le titre de cette étude est « L'équipement et la parure des rois accomplis de Bābā Afḍal Kāshānī. Un singulier miroir des princes persan de la première moitié du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle » (p. 347-383). L'étude signale les ouvrages majeurs de Bābā Afḍal, surtout le *Jāvidān-nāma* (« Livre de l'éternel ») que Mullā Ṣadrā a traduit en arabe sous le titre de *Iksīr al-ʿarīfīn* (« L'Élixir des gnostiques »). On pense que Mullā Ṣadrā a trouvé dans ce livre des affinités avec son propre système étant donné que le *Jāvidān-nāma* développe une épistémologie impliquant une unité de la connaissance, du connaissant et du connu. Mais l'étude de Ève Feuillebois porte tout particulièrement sur le miroir des princes de Bābā Afḍal, à savoir le *Sāz va pīrāya-yi shāhān-i purmāya* (« L'Équipement et la parure des rois accomplis »). C'est un miroir d'allure très philosophique et « s'enracine dans la *falsafa* pratique, elle-même héritière de la pensée hellénistique à travers la traduction de certaines œuvres de

Galien et de Plotin... » (p. 351). La particularité de ce livre réside dans le fait qu'il évite les catalogues de conseils que l'on trouve dans les miroirs de l'époque et présente une réflexion métaphysique tout à fait originale qui rappelle, à bien des égards, *l'Éthique nasiréenne* de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī.

La dernière étude traitant de l'ismaélisme et de certaines de ses figures plus ou moins notoires est consacrée à Shahrastānī (m. 548/1153) et réalisée par Toby Mayer. Si Maria De Cillis scrutait, dans son article vu plus haut, les influences du *kalām* muʿtazilite dans le système d'al-Kirmānī, Toby Mayer essaie, quant à lui, de voir quel rapport Shahrastānī entretient avec l'ashʿarisme. Dans son article « Some Ashʿarī features of Shahrastānī esoteric thought » (p. 447-444), il constate que l'identité exotérique de Shahrastānī, longtemps considéré comme un ashʿarite notoire<sup>(24)</sup>, est celle d'un *shāfiʿī* sunnite en droit et un ashʿarite en *kalām* alors que le versant ésotérique de sa pensée plonge ses racines dans l'ismaélisme des cercles de Nichapour, de la *Nizāmiyya* de Bagdad et de la cour du sultan seldjoukide à Merw, milieux dans lesquels il a vécu les différentes étapes de sa vie. Savoir se protéger était depuis longtemps imposé aux adeptes des traditions ismaéliennes, au point d'assimiler la piété (*taqwā*) elle-même à une prudente dissimulation (*taqiyya*). Ainsi, nous dit Toby Mayer, lorsque notre auteur se réfère de manière récurrente à la « doctrine des gens de vérité » (*madhhab ahl al-ḥaqq*) dans son traité de *kalām Nihāyat al-iqdām fi ʿilm al-kalām*, il fait naturellement allusion à des positions largement associées à l'ashʿarisme, mais dans ses écrits ésotériques tels que *Mafātīḥ al-asrār*, il fait allusion au système de l'imamat ismaélien.

Cela dit, appliquer à Shahrastānī le schéma de double vérité risque de faire violence à la structure fascinante de sa pensée. Plutôt que de le lire comme un schizophrène intellectuel, un examen attentif des aspects exotériques et ésotériques de son corpus d'œuvres révèle que, s'ils manquent manifestement d'uniformité doctrinale simple, ils sont subtilement beaucoup plus liés qu'on ne le supposerait. Des concepts

(23) Il faut revenir à ce propos à l'article, ici même, de F. Daftary et de ce qu'on a dit à propos du nizarisme d'Alamūt.

(24) Plusieurs islamologues, parmi lesquels Wilferd Madelung, Jean Jolivet et Guy Monnot, ont fini par prouver que c'était en fait un ismaélien nizarite qui pratiquait la *taqiya* en raison des persécutions dont les ismaéliens faisaient l'objet à cette époque. Voir Guy Monnot, « Shahrastānī » in *Encyclopédie de l'islam*, 1996, tome 9, p. 220-22; Wilferd Madelung, « Ash-Shahrastānī Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-dīn al-Tūsī », *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1976, Tome 98, p. 250-9. Voir aussi d'autres références sur la question dans l'article de Toby Mayer (p. 443-444).

organisationnels clés comme la hiérarchie (*tarātub*) et la généralité/spécificité (*‘umūm /khusūs*) dans son *kalām* impliquent que, malgré son engagement ultime envers l’ismaélisme, son approche de la vérité religieuse et philosophique situe les enseignements dans une hiérarchie qui ne souffre aucune rupture.

Ce livre-hommage contient deux articles portant sur le mysticisme musulman. Le premier, signé par Souād Ayada, porte le titre « Louis Massignon, du *jihād* à l’hospitalité » (p. 85-112). Nous versions cet article au chapitre du mysticisme parce que S. Ayada considère que le grand orientaliste français, Louis Massignon (1883-1962) « envisage le *jihād* comme une expérience mystique » (p. 109) et parce que la vie intellectuelle de ce grand orientaliste est marquée à jamais par son travail monumental sur al-Ḥallāj, le « martyr mystique de l’islam », qu’il n’a jamais cessé d’étudier afin d’en saisir la signification transhistorique. Le mot *jihād* ne renvoie que partiellement à cette notion, tant galvaudée, de « guerre sainte ». Pour bien saisir la signification profonde de ce mot, S. Ayada nous renvoie à un entretien entre A. Dupont, spécialiste des Croisades, et Henri Corbin, philosophe et grand spécialiste de la philosophie shiite<sup>(25)</sup>. A. Dupont aborde cet entretien en étant convaincu que le terme *jihād* est l’exact équivalent en islam de la guerre sainte. H. Corbin n’arrive pas à cacher son malaise vis-à-vis de cette traduction. Il finit par déclarer que le *jihād* est bien l’équivalent de « la guerre sainte », mais dans le « monde de l’islam orthodoxe » qui s’appuie sur un *tawḥīd* exotérique. Quand on envisage ce terme dans un *tawḥīd* ésotérique, c’est-à-dire dans un islam prôné par l’ismaélisme, par exemple, il renvoie à un combat spirituel et intellectuel. « C’est ce combat intériorisé et intérieur pour Dieu, révélé dans son Livre interprété, qui forme l’exact vis-à-vis en islam du “combat Dieu présent” qui justifie la Croisade » (p. 102). L. Massignon ne souscrit pas complètement à cette vision du *jihād*, étant donné qu’il n’admet pas cette division entre l’exotérique et l’ésotérique qui sous-tend l’islam shiite ainsi que l’islam des soufis. D’ailleurs la vie de al-Ḥallāj ne tolère pas cette distinction non plus. Il envisage le *jihād* selon des degrés : il est un combat qui consiste à défendre le domaine de l’islam et étendre ses territoires, mais il est aussi – et c’est là où il rejoint H. Corbin – ce combat que réalise al-Ḥallāj au plus haut degré. Pour reprendre un célèbre *ḥadīth* du prophète, nous comprenons finalement avec L. Massignon que tout vrai *jihād* est un *jihād akbar* ; il ne se réduit pas à sa dimension

politique, mais s’épanouit dans un abandon confiant, dans « une hospitalité... accueil inconditionnel de l’autre » (p. 110). Tout *jihād* est une expérience mystique qui transcende tout système des normes.

Le deuxième article est de Pierre Lory et porte directement sur le mysticisme ; il a pour titre « Quelques remarques sur l’expression de l’amour en mystique musulmane » (p. 399-415). P. Lory reprend, en les nuancant un peu, la grande distinction entre une « mystique » qui cherche l’intimité unitive avec Dieu et qui marque les premiers soufis des deux premiers siècles de l’hégire et une mystique plus orientée dans un sens normatif comme le mysticisme de ‘Abd Allāh ibn Mubārak (m. 181/797) ou d’Ibn Ḥanbal (m. 241/855), sans oublier, nous dit P. Lory, une mystique au sens propre, teintée d’un fort ascétisme, « même si elle n’est pas encore formulée par un lexique technique très précis » (p. 401), représentée principalement par Ibrāhīm ibn Adham (m. 160/777). Pierre Lory cherche ensuite à considérer les termes de l’amour en mystique *in statu nascendi*, surtout les termes de *maḥabba*, *ḥubb*, *wudd*, *‘ishq*... avant de s’intéresser à ses déploiements, en tant qu’état provisoire ou cheminement vers l’état mystique ultime de dévoilement (Ḥasan al-Baṣrī, Shaqīq al-Balkhī...), en tant qu’état permanent de l’âme (Muḥāsibī) et en tant que marque de l’élection divine (Dhū al-Nūn al-Maṣrī). Il apparaîtra plus tard un courant mystique où l’amour n’est plus cette grâce divine qui rejaillit sur la psychologie de l’homme, mais une qualité de l’essence divine elle-même (al-Ḥallāj).

Nous finissons notre recension en signalant que ce livre-hommage contient un ensemble d’autres articles qui, bien qu’ils s’éloignent de la sphère arabo-musulmane, sont d’un grand intérêt pour la recherche. Ainsi en est-il de l’étude de Luc Brisson « Du premier dieu comme modèle du roi humain » (p. 171-178), de l’étude de Pierre Caye « Que sont les hénades et à quoi servent-elles ? Métaphysique et théologie chez Proclus » (p. 179-214) et de celle de François Hartog « Le présentisme apocalyptique des premiers chrétiens » (p. 385-398). Ce sont des études qui méritent à elles-seules une lecture à part.

Finalement on ne saurait trop insister sur la valeur et sur l’importance de cet ensemble d’articles qui, malgré leur hétérogénéité apparente, parviennent à produire une synthèse de champs d’études qui, jusque-là, avaient été dispersées dans des monographies sans lien entre elles. Vu sous cet angle, ce recueil est le plus bel hommage qu’on pouvait rendre à un philosophe comme Christian Jambet.

(25) A. Dupont, H. Corbin, *La croisade et le djihad*, émission radiodiffusée de Pierre Sipriot 1959. S. Ayada tire les citations de cet entretien.