

également est la théorie d'Aš'arī relative à la vision, que Šahrastānī énonce en ces termes : *wa-min maḍhab al-Aš'arī anna kull mawǧūd yaṣiḥḥu an yurā fa-inna 'l-muṣaḥḥiḥ li'l-ru'ya innamā huwa 'l-wuǧūd* (B 164, 3-4) (« A. avait encore pour doctrine que tout existant peut être vu, car [disait-il] l'unique condition de la vision est l'existence »). Vadet traduit ainsi (p. 202) : « Mais le système d'al-Ashari tire de ces prémisses (?) la conséquence que tout existant peut être vu, ce qui légitime la vision, laquelle n'est autre que l'existence elle-même » (!!). Un coup de sonde dans un tout autre passage, à savoir le chapitre terminal sur les *uṣūl al-fiqh*, aboutit aux mêmes constatations. Dans un développement bourré de termes techniques (p. 326, B 455, 3 s.), dont il importait de vérifier le sens exact dans les traités *ad hoc* (le *Mustaṣfā* de Ġazālī, l'*Iḥkām* d'Āmidī, etc.), Vadet navigue à l'estime, ne voit pas la distinction que font très précisément les spécialistes entre *naṣṣ* et *ẓāhir*, n'identifie pas les deux catégories d'implicite appelées ici *fahwā 'l-ḥiṭāb* (implicite a fortiori) et *mafhūm al-kalām* (implicite a contrario, plus connu sous le nom de *dalīl al-ḥiṭāb*), ne reconnaît pas dans les trois termes qui suivent (*muṭābaqa*, *taḍammun*, *istiṭbā'*), trois termes de la logique avicennienne repris ensuite par Ġazālī. La « traduction » est ici totalement « hors du coup ».

Reconnaissons à Vadet, en revanche, une meilleure culture historique d'ensemble qu'à Kazi-Flynn. Les noms propres sont, toujours, correctement lus. Sauf, hélas, quand les écorchent d'atroces coquilles, comme cela arrive trop souvent : « Bukkarī » (p. 103), « Mu'ammar b. 'Abbāb » (p. 155), « Habīd » (au lieu de Habīb, p. 228), Najda devenu une fois « Nadja » (! p. 230), les Dhammiyya devenus les « Ahamiyya » (p. 294), un Mufaddal transformé dans l'Index en « Maffadal » (p. 344), etc. Ce malheureux Index où, par esprit d'économie, sans doute, on s'est gardé de faire appel à l'italique, si bien que rien n'y distingue les termes techniques des noms propres, et qu'on est tenté de comprendre « Kun », « Mûjad », « Muwâfât », etc. comme des noms de personnages ! Mais toute l'impression de l'ouvrage a été faite à bon marché, et est d'une qualité exécrationnelle.

Voilà, hélas, une publication qui ne fait honneur ni à son auteur, ni à son éditeur.

Daniel GIMARET
(E.P.H.E., Paris)

Rainer FREITAG, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin, Klaus Schwarz, 1985.
14,5 × 21 cm., vi + 289 p. (dont 10 p. de bibliographie et 18 p. d'index).

Cette étude sur la métempsychose en terre d'Islam, sans doute une thèse de doctorat, se caractérise d'abord par son titre. Selon l'auteur en effet, qui s'en explique d'ailleurs dans sa préface, le phénomène de la métempsychose, « étranger généralement aux religions révélées du Moyen-Orient », tombe alors « dans la plupart des cas dans le domaine de l'hérésie ». Etant donné qu'en Islam, l'exemple-type du phénomène ainsi stigmatisé est fourni par la gnose šī'ite des *ḡulāt*, c'est évidemment cette dernière qui par implication est visée en premier lieu par la qualification d'hérétique. R.F. prend donc à son compte le point de vue de l'hérésiographie

musulmane (tant imamite que sunnite), en l'identifiant d'ailleurs avec celui de l'Eglise. Tout comme celle-ci avait à se défendre à ses débuts, explique-t-il, contre des mouvements gnostiques dans ses propres rangs, il en va de même pour l'Islam naissant, dont la « pure doctrine » devait d'abord s'affirmer dans le combat contre des « aberrations et influences indésirables d'autres religions ». Bref, l'hérésie, c'est la Gnose. Il va sans dire que cette prise de position se trouve à l'opposé de celle, aussi prononcée certes, d'Henry Corbin; et si Denis de Rougemont a pu écrire un hommage à Corbin sous le titre de « Hérétiques de tous les pays, réunissez-vous ! », on sait que pour l'homme ainsi honoré, le « combat spirituel du šīisme », loin d'être un élément « étranger aux religions révélées », se situe plutôt au fond même des « religions du Livre ».

Considérations théologiques mises à part, il y a ici surtout un problème de méthodologie. Il est vrai que l'auteur prend soin au début de définir la métempsychose « telle qu'on l'entendra ici exclusivement » comme une « métempsychose », doctrine selon laquelle « le théâtre des migrations de l'âme est ce monde-ci en tant que lieu d'une réincarnation répétée de l'âme chaque fois dans un autre corps ... et où la continuité de l'âme individuelle est sauvegardée ». Mais du même coup, R.F. admet que le terme de métempsychose s'appliquera également « dans un sens général » à d'autres conceptions, sans doute plus acceptables, telles que la métamorphose de l'âme entre la mort et la résurrection, et le voyage de l'âme à travers les sphères célestes. C'est ainsi que cette distinction phénoménologique, une fois établie, n'est retenue que pour être transformée aussitôt en postulat historique voulant que les secondes (la métempsychose au « sens général ») émaneraient de la première (ladite hérésie des *ḡulāt* šī'ites) comme autant de variations transposées dans d'autres milieux. Aussi l'auteur croit-il pouvoir affirmer, sans vraiment le démontrer par son enquête, que les « conceptions relatives à la métempsychose (sans précision de sens) ne se trouvent nulle part dans le domaine sunnite » et que par conséquent « la métempsychose en Islam se laisse caractériser comme un phénomène gnostico-šī'ite » (p. 3).

Le premier chapitre, le plus long (pp. 1-112), est donc consacré à la « métempsychose dans la gnose islamique, depuis l'extrême-šī'isme jusqu'aux Nuṣayrīs ». C'est en suivant de très près les ouvrages de Heinz Halm à ce sujet que les données hérésiographiques concernant le *tanāsuh* des premiers *ḡulāt*, analysées dans un premier sous-chapitre, sont complétées ensuite par les « sources originales des *ḡulāt* » telles que le *Umm ul-kitāb*, le *Kitāb al-Haft wa'l-aẓilla* et certains écrits nuṣayrīs. Comme R.F. l'explique très bien, l'ensemble de croyances constituant cette « *Ḡulāt-Tradition* » se compose d'idées bien différentes, voire « incompatibles » théoriquement, de sorte qu'il faudrait se demander s'il y a vraiment lieu d'isoler la métempsychose « à l'état pur », pour ainsi dire, même ici. Elle n'est ni identique avec le symptôme par excellence du *ḡulūw*, la croyance au « retour » (*rağ'a*) et l'apothéose de l'imam, ni attribuée à toutes les sectes; par contre, elle se trouve être mentionnée dès le début comme faisant partie d'une doctrine du retour périodique (*dawr*) de l'humanité (les sept Adam chez l'hérésiarque Ibn Ḥarb). Quant au mot *tanāsuh* lui-même, il s'applique chez les hérésiographes tantôt à la transmigration de l'âme humaine d'un corps à l'autre, tantôt spécifiquement à celle de la « substance prophétique » ou « divine », ce qui est dans ces sources également désigné par *ḥulūl* ou « incarnation » pure et simple (cf. R.F. p. 38). En soi, le *ḥulūl* n'a, bien entendu, rien de spécifiquement šī'ite, tandis que *tanāsuh*, qui n'implique en soi d'abord que l'idée de succession, se trouve effectivement au sens de « transmission de la substance prophétique » chez le poète pro-'alide al-Kumayt, comme l'a montré Uri

Rubin dans un important article paru dans *Israel Oriental Studies* V, 1975, pp. 62-119, (non utilisé par R.F.).

Le chapitre II (pp. 113-127) traite des conceptions de trois mu'tazilites cités généralement comme partisans du *tanāsuh*, Aḥmad b. Ḥā'it, Faḍl al-Ḥadaṭī et Ibn Ayyūb. C'est sans doute à juste titre que R.F. rejette ici l'hypothèse de l'influence indienne, avancée jadis par Max Horten, sans toutefois en nier la possibilité absolument dans le cas d'Ibn Ayyūb; mais pourquoi cela ne laisserait-il comme alternative que l'influence de « gnostiques šī'ites » dans le cas des deux disciples d'al-Nazzām ? En p. 118, R.F. concède tout de même une influence manichéenne comme également possible; mais d'une manière générale, on a l'impression qu'une fascination excessive par la « *Ġulāt-Tradition* » a pu empêcher l'auteur de considérer sérieusement d'autres possibilités pour expliquer la présence de la métempsychose en Islam, par exemple l'apport de la tradition néoplatonicienne, ou les Sabéens de Šahraštānī. On s'explique mal en effet qu'un livre aussi important pour le *tanāsuh* que le *Tahqīq mā li'l-Hind* de Bīrūnī ne soit même pas cité dans cette étude. De même, le cas de l'ismaélien (« hérétique » ?) Abū Ya'qūb Siġistānī (m. après 353/964), mentionné justement par Bīrūnī (entre autres), n'y est pas discuté. Enfin, la cause célèbre du platonicien Abū Bakr Rāzī (Rhazès), dont le transmigrationnisme est combattu par l'ismaélien (« orthodoxe » ?) Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. après 411/1021) dans son *al-Aqwāl al-dahabiyya* (Téhéran, 1397/1977/2536) aurait dû être évoqué au moins.

Le troisième chapitre (pp. 128-159), sous le titre de « La métempsychose chez les Druzes », nous transporte rapidement aux temps modernes, en donnant principalement l'analyse des idées du professeur Sāmī Makārim, sans toutefois négliger totalement les textes plus anciens de cette tradition.

Au quatrième chapitre (pp. 160-182), consacré aux ismaéliens médiévaux de la tradition ṭayyibite, il n'est plus question de métempsychose, mais de métamorphose. C'est un excellent résumé analytique d'importants passages des textes publiés par R. Strothmann et de la *Risālat al-Mabda' wa'l-ma'ād* publiée par H. Corbin.

Le cinquième chapitre (pp. 183-203), intitulé « Conceptions se rapprochant de la métempsychose (*seelenwanderungsähnlich*) dans la mystique : Le monde des Images » ne donne strictement rien sur le soufisme à proprement parler. Il est dommage que le *Kašf ul-maḥğūb* du très orthodoxe Huġwīrī (m. après 465/1072) n'ait pas été utilisé ici, car celui-ci, tout en polémisant contre le *tanāsuh* « hérétique » de certains « pseudo-soufis », et tout en considérant l'âme comme une substance subtile appartenant à un seul corps, donne également un exposé assez détaillé de la *seelenwanderungsähnliche* doctrine du soufisme classique : l'âme individuelle existe avant et après la vie terrestre, dans son « lieu » (*maqām*) propre à elle seule (cf. *Kašf ul-maḥğūb*, éd. Zhukovskij p. 334-341 / trad. R.A. Nicholson p. 260-266). En revanche, R.F. nous donne dans ce chapitre un précis de la pensée de trois auteurs connus généralement plutôt comme philosophes ou théosophes : Suhrawardī *išrāqī*, Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'i et Mullā Šadrā Šīrāzī. On notera ici avec intérêt que R.F. en vient à la conclusion que « la conception du *'ālam al-miṭāl*, notamment celle de la résurrection de l'homme comme animal, ne dérive pas seulement de la *Seelenwanderungsvorstellung* » (p. 202).

Il est effectivement question de mystique surtout au sixième chapitre (p. 204-223), intitulé « Le cercle de l'être : La migration de l'esprit chez les Bektashis ». Ce chapitre, où l'auteur s'appuie de toute évidence sur une bonne connaissance des textes originaux ainsi que sur une enquête

personnelle chez des Bektashis contemporains, est sans doute l'un des plus valables de l'ouvrage. On y trouve une fine analyse de la doctrine de l'unité de l'être (*vahdet-i vücūd*) manifeste dans ces textes, et que R.F. distingue avec raison du *tenazūh* avec lequel elle est justement trop souvent confondue. Par contre, une Annexe (p. 224-260) présente trop rapidement les ismaéliens nizārīs de Syrie et ceux de l'Inde (les Satpanth), les Ahl-i Ḥaqq de la « Perse occidentale », et les « Ordres derviches shiïtes », pour aboutir enfin chez un auteur mystique du VII^e/XIII^e siècle, 'Aziz-i Nasafī, et tout cela sur une documentation puisée exclusivement à la littérature secondaire. A supposer que l'auteur ait la connaissance nécessaire du persan, on ne voit pas très bien pourquoi un auteur comme Nasafī, dont les textes principaux sont pourtant publiés, n'aurait pas mérité une place plus importante dans le cadre de cette étude, surtout que ses idées semblent anticiper beaucoup de ce que l'on retrouve plus tard chez les Bektashis. Quant aux sectes réputées pour adhérer à la métempsychose, pourquoi ne pas mentionner les Yazīdīs, même si ceux-ci ne sont certainement pas d'origine šī'ite ?

En somme, il s'agit d'une enquête riche en analyses fort valables des conceptions les plus variées, mais peu systématique dans l'ensemble et trop catégorique dans la conclusion générale.

Hermann LANDOLT
(Université McGill, Montréal)

Samuel M. STERN, *Studies in Early Ismā'ilism*. Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, Leiden, E.J. Brill, 1983. In-4°, 340 p. Préface de David R.W. Bryer, 1972.

L'ouvrage se divise en deux parties, constituées chacune de 7 chapitres. Tandis que les chapitres de la deuxième partie sont des articles parus dans diverses revues entre 1949 et 1962, ceux de la première sont des études inédites, rassemblées et publiées par un groupe de savants. Le regretté Stern prévoyait de faire paraître en un volume la synthèse de toutes ses recherches sur l'ismaïlisme primitif. Le sort ne lui a pas permis de réaliser ce projet. Ce livre remédie dans une certaine mesure à ce dommage.

J'ai lu avec un grand intérêt certains chapitres, notamment les chapitres relatifs au prosélytisme ismaïlien. Par contre, je ne puis admettre les thèses qui y sont soutenues concernant les origines de la secte.

Stern part du postulat qu'Ismaïliens et Qarmaṭes sont une seule et même secte; il considère donc que tout ce que Nawbaḥtī a écrit dans son *Firaq al-Šī'a* à propos des Qarmaṭes s'applique aux Ismaïliens (II, 5, 1955, p. 213). Or, avant de parler des Qarmaṭes, Nawbaḥtī a mentionné les « Ismaïliens purs » qui attendent le retour d'Ismā'il, et les « Mubārakiyya ». Stern y attache si peu d'importance que, les évoquant un peu plus tard (II, 6, 1961, p. 290), il ne mentionne même pas leur nom et prétend que ces sectes appartiennent à l'époque d'Ismā'il (moitié du 2^e/8^e s.) et n'ont que très peu de rapport avec le mouvement ismaïlien un siècle plus tard; qu'il n'y a pas forcément de continuité historique, même si quelques anciens membres de ces vieilles sectes ont pu survivre assez pour fonder un mouvement tout différent. Donc, pas de raison, dit-il, de leur attribuer les mêmes doctrines; Nawbaḥtī mentionnait bien un cercle apparenté reconnaissant une lignée d'imams descendant de Muḥammad b. Ismā'il (admet Stern qui, manifestement