tienne aucun compte d'un développement récent des études ismaéliennes, survenu dans les années 70 et qui porte sur l'ismaélisme contemporain. De ce fait, il ne cherche pas à approfondir les transformations considérables que la communauté ismaélienne a connues depuis près d'un siècle. Chez les Nizārites, qui forment la seule communauté šīʿite à reconnaître un imām manifesté (*ḥaẓar imām*), cette modernisation a été effectuée principalement par Sulṭān Muḥammad Šāh Āġā Ḫān III.

Cela est d'autant plus regrettable que Farhad Daftary a connaissance des nombreux écrits et discours laissés par l'imām, dont la plupart ont été compilés par ses disciples ismaéliens [8]. Son analyse se borne à décrire l'évolution administrative des communautés, négligeant par conséquent trois éléments caractéristiques de cet imamat, à savoir : 1) la problématique réformiste (*iṣlāḥ*) sa volonté d'élaborer un Islam fondamental (*uṣūlat*) auquel puissent souscrire toutes les sectes et sous-sectes de l'Islam; et 3) l'*aggiornamento* qu'il effectua sur la doctrine ismaélienne à travers le concept de l'imamat.

Ceci étant, si l'on peut regretter le manque d'ouverture méthodologique de la synthèse, il reste que Farhad Daftary a réussi une gageure en publiant cet ouvrage qui fera date dans dans les études ismaéliennes. En effet, la diversité des traditions ismaéliennes, la dispersion des sources, l'éclatement des communautés, la persécution et le dénigrement auxquels les Ismaéliens ont été soumis pouvaient conduire à penser que cette entreprise était irréalisable. On peut d'autre part espérer que cet ouvrage donnera un nouvel élan aux études ismaéliennes. Mais de toute évidence, la contribution la plus considérable du livre de Daftary à ces études réside dans la mise à jour de trois domaines encore inexplorés : la tradition arabophone mustaʿlite et les traditions persanophones muḥammad-šāhite et nizārite moderne. Puisse donc cet ouvrage de référence constituer le point de départ d'un renouvellement des études ismaéliennes.

Michel Boivin
(Université de Lyon III)

Christian Jambet, *La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien.* Éditions Verdier, Lagrasse, 1990. 14 × 22 cm, 418 p.

Ce beau livre, prenant pour perspective centrale « la philosophie de la religion » (p. 15; cf. p. 76), analyse, quant à la liberté, les tenants et aboutissants, les implications et les antécédents, spirituels comme philosophiques, d'un événement (p. 13). À savoir, l'événement le plus *extraordinaire* pour ceux qui le vécurent, celui qui devait les faire sortir de l'ordre ordinaire des choses, peut-être même absolument de tout ordre : la proclamation de la résurrection spirituelle aux Ismaéliens nizārites d'Alamūt, par l'Imam Ḥasan ʿAlā Ḏikrihi l-Salām, en 559 H./1164. Annoncé en filigrane sous trois formalités différentes dans l'Introduction (p. 13,

8. Ces compilations sont bien connues des chercheurs, ismaéliens dans leur majorité, qui ont consacré plusieurs thèses à la question, thèses citées par F. Daftary dans sa bibliographie.

BCAI 9 (1992) Chr. Jambet: La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shîʿisme ismaélien, recensé par G. Monnot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

al. 2; p. 15, al. 2; p. 16s), le plan est lui-même triparti. — I. « L'acte messianique » (33-135) : l'événement de la Grande Résurrection est situé dans l'histoire réelle et dans la méta-histoire supposée (cf. 43ss, 67s), sa forme d'acte messianique est analysée dans un univers tragique et « discontinu » (46; cf. 65, 88), l'abolition de la Loi en découle impérativement. — II. « La liberté indicible » (137-291) : cette partie, divisée en quatre chapitres (1. L'Un paradoxal; 2. L'impératif et l'Intelligence; 3. L'Âme et la Nature; 4. Liberté et Divisions de l'unité), est une étude approfondie du néoplatonisme ismaélien, fondement ontologique de l'expérience d'Alamūt (cf. 140ss). — III. « La liberté manifeste » (293-369) : elle se présente, elle est présente en la personne de l'imam, et c'est à la théologie ismaélienne de celui-ci qu'est consacrée presque toute cette troisième partie. Après deux appendices viennent dix pages de bibliographie classée, puis un bon index général (où l'on peut encore ajouter, par ex. : *Amr* : 177s; *Ays* : 181; Inégalité : puis un bon index général (où l'on peut encore ajouter, par ex. : *Amr* : 177s; *Ays* : 181; Inégalité : 264; *al-Sābiq* : 180, 185).

Homme des carrefours, l'islamologue peut considérer cette œuvre sous le rapport de l'histoire des religions, et sous celui de l'histoire de la philosophie.

Quelques fautes typographiques devraient être corrigées. Lire ainsi « al-Ḥākim (24), » « al-Āmir » (25), « le 8 août 1164 » (74; cf. n. 38), « *jiwār* » (374, n. 389); aux p. 403s de l'index, on ne devrait pas tenir compte de l'article *al-* dans l'ordre alphabétique. Page 187, al.3, première phrase et p. 246, ligne 29, la ponctuation n'est pas satisfaisante. Le vocabulaire est parfois marqué par un jargon philosophique éphémère : « compatissance » (199), « corrélé » (278), « manence » (194, 352); voire fâcheusement rétro : « légalitaire » (95, 143, 386, etc.; pour « légaliste »), « obscurantiste » ... En héritage de Henry Corbin, les schèmes du christianisme protestant sont ici ou là abusivement transposés : « convocation » pour *daʿwa* (11, 25s); « histoire de l'Esprit saint » (91), « ismaélisme réformé » (25, etc.). Ce n'est pas à dire que des comparaisons ne s'imposent pas. L'A. ne dit pas sans raison : « L'ismaélisme nous paraît être un témoin privilégié de la hantise christologique de l'islam » (321; cf. 353 : « Métamorphose du christianisme nestorien ? », etc.). L'étude directe de l'islam nizārite amène des pages remarquables sur l'exégèse ismaélienne (83-87, 328s); sur l'Ignorance première (celle d'Iblīs : 133s), sur le *waṣī* (« légataire spirituel » : 309-311), sur l'enseignement ou initiation comme substitut de la Loi (116-118, répondant à la question de 102). M. Jambet met en évidence que « la question du dualisme » (229ss) ne peut être évacuée de la doctrine ismaélienne. Il en voit l'exemple patent dans l'œuvre tardive de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, dont il caractérise la pensée comme : « Un dualisme tragique au cœur de la puissance illimitée de l'Un » (241; cf. 359s). De notre côté, nous sommes en mesure d'affirmer que le véritable Šahrastānī, celui des *Mafātīḥ al-asrār* (cf. *Bulletin critique*, n° 8, 1991, 25s), voyait déjà l'univers comme établi sous le signe d'une radicale dualité. On peut d'ailleurs se demander si l'exacerbation du *tawḥīd* n'est pas toujours payée par le retour au dualisme? Il y aurait lieu de s'interroger sur l'inversion possible du monothéisme, et sur l'affinité profonde entre monisme et dualisme.

Nous voilà donc aux confins des religions et de la philosophie. L'auteur souvent y reste, souvent aussi passe délibérément la frontière et se fait notre guide dans le royaume de Sophia. Sa culture philosophique est immense et embrasse aussi bien les pensées les plus modernes

BCAI 9 (1992) Chr. Jambet: La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shīʿisme ismaélien, recensé par G. Monnot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

qu'Aristote et surtout Platon, dont il cite avec prédilection le *Banquet* (261, 368s), le *Parménide* (160, 163), le *Théétète* (247, 252) et au moins trois autres œuvres. Plus d'un tiers de l'ouvrage de M. Jambet, essentiellement dans sa IIe partie, est constitué par l'analyse suivie et le commentaire philosophique de grands textes pris à Abū Yaʿqūb Siǧistānī, *Kašf al-maḥǧūb* (145-216, incluant une étude de Nāṣir-i Ḫosrow, *Ǧāmiʿ al-hikmatayn*, 160-166); Plotin, *Ennéades* I, 8 (241-261); Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Taṣawwurāt* (261-291) et *Aḫlāq-i Naṣīrī* (371-387). Autant de sources ou d'expressions du néoplatonisme ismaélien. Le cœur en est sans doute atteint dans « Le problème de l'essence divine » (150-156). L'A. y réfléchit sur le terme de *ḏāt*, classiquement « essence », et sur le mot persan *čīzī*, « choséité ». Siǧistānī en viendrait à désigner par *ḏāt* le « réel » de l'Un, et par *čīzī* la « réalité » des étants. « Le réel, c'est l'infini » (153). Cet Un suressentiel et irréductible à l'être est, notons-le, *vide* (159). C'est cohérent à la constatation que le *ta'wīl* nizārite est une gnose vide, elle aussi, une fuite en avant intellectuelle et spirituelle (111-113). C'est cohérent, d'autre part, à la théologie de Siǧistānī, qui dépouille Dieu, non seulement de tout attribut positif, mais encore de toute essence (149; cf. 154s et 167). Les p. 170-173 expriment d'un autre point de vue la même opinion fondamentale : l'Un n'a rien de commun avec le monde. On est ainsi à l'antipode absolu du monisme, auquel nous faisions allusion plut haut. Ou plutôt on y serait, si les caractères de Dieu n'étaient dévolus à l'Intelligence instauratrice, qui est, elle, en continuité d'être avec le multiple. Cette remarque personnelle veut seulement faire sentir que l'ouvrage recensé nous enrichit par sa stimulation autant que par ses rapprochements et élucidations.

Les apports variés de ce livre impressionnant achèvent de donner à M. Christian Jambet une place de choix parmi les membres d'une espèce rare et précieuse : les historiens de la philosophie islamique.

Guy MONNOT
(E.P.H.E., Paris)

Sami MAKAREM, *Al-Ḥallāǧ fī mā warā' al-maʿnā wa al-ḫaṭṭ wa al-lawn.* Riad el-Rayyes Books, Londres, 1989. 11 × 17,5 cm, 143 p.

Plusieurs universitaires et érudits orientaux ont déjà entrepris de reprendre le « dossier » de l'œuvre et de la pensée de Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāǧ (Ṭ. ʿA.-B. Surūr, 1961; K. M. al-Šaybī, 1974; M. Ǧ. Saraf, 1980; M. Ġālib, 1982). Le présent ouvrage mérite cependant d'être signalé, pour l'originalité de certains de ses développements, pour la rigueur de ses démarches d'analyse, ainsi que pour la clarté toute pédagogique de ses exposés. S. Makarem fait un usage raisonné des travaux de ses devanciers, notamment de ceux de Massignon — dont, contrairement à certains de ses prédécesseurs, il ne cherche ni à masquer ni à diminuer l'importance — reprenant son énorme apport documentaire, mais sans le suivre toujours dans l'interprétation des textes, notamment concernant la nature de l'expérience d'union à Dieu chez Ḥallāǧ. Il ne pose pas d'emblée la question (piégée) de l'orthodoxie de Ḥallāǧ ou de son hérésie, de sa culpabilité ou de son innocence, mais explicite avec clarté les principaux concepts

BCAI 9 (1992) Chr. Jambet: La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shīʿisme ismaélien, recensé par G. Monnot
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net