

V

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И КАЛАМ

*

PHILOSOPHY OF RELIGION AND KALAM

Daniel De Smet

(CNRS, France)

PHILOSOPHIE GRECQUE ET RELIGION MUSULMANE: ARISTOTE COMME EXÉGÈTE DU CORAN SELON LA TRADITION SHI'ITE ISMAËLIENNE

À l'instar des *falāsifa*, les auteurs ismaéliens ont développé une exégèse philosophique du Coran, mise en œuvre par les imams et les *du'āt*, dont l'étude fait partie du "culte par la connaissance" (*al-'ibāda al-'ilmīya*), indispensable au salut du croyant. L'article se propose d'analyser les mécanismes qui régissent cette approche philosophique du Coran, ses sources et ses enjeux. Il soulève ainsi la question du statut de la philosophie, et notamment de l'aristotélisme tardo-antique, au sein de la pensée chiite ismaélienne. Si les philosophes "païens" sont rarement évoqués pour eux-mêmes, leurs méthodes, notions et doctrines sont appliquées pour pénétrer le *bāṭin* du texte coranique. S'en dégage ainsi une conception de "philosophie révélée", que les Ismaéliens partagent avec les *Iḥwān al-Şafā'* et certains *falāsifa* comme Abu l-Ḥasan al-‘Āmirī.

“Je suis l’Aristote de cette communauté”

À en croire les *Iḥwān al-Şafā'*, le Prophète Muḥammad aurait déclaré avec fierté (*muftaḥiran*): “Je suis l’Aristote de cette communauté” (*anā Arisṭātālīs ḥādīhi l-ummati*)¹. Tout en témoignant d’une grande estime pour le Stagirite, le

¹ *Iḥwān al-Şafā'*. 4 vols. Éd. B. al-Bustānī. Beyrouth: Dār al-Şādir 1957. Vol. IV. P. 263; cf.: Marquet Y. Les références à Aristote dans les Épîtres des *Iḥwān aṣ-Şafā'*// *Zarcone Th.* (éd.). Individu et société: L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen (*Varia Turcica* 10). Istanbul: 1988. P. 160. Il va de soi que cette tradition ne figure pas dans les recueils canoniques de hadīth. Par ailleurs, un disciple d'al-Suhrawardī, Şams al-Dīn al-Şahrazūrī, cite un hadīth analogue, qui fait dire au Prophète Muḥammad: “Aristote était un prophète, mais son peuple l'a ignoré” (*Şams al-Dīn al-Şahrazūrī*. *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ* (ouvrage composé en 687/1288). Éd. Ḥ. Aḥmad. Hayderabad: 1976. P. 37).

“Maître de la Logique” (*ṣāhib al-manṭiq*), cette tradition est censée illustrer le double culte que l’homme doit rendre à son Créateur. Au “culte légal et canonique” (*al-‘ibāda al-ṣar‘īya al-nāmūsīya*), qui consiste à suivre les préceptes de la loi religieuse, s’ajoute “le culte philosophique et métaphysique” (*al-‘ibāda al-falsafīya al-ilāhīya*), grâce auquel une perception correcte de l’unicité (*tawḥīd*) divine devient possible. L’homme ne pourra atteindre le salut qu’en pratiquant ce double culte: par le premier, son corps et son âme se purifient; par le second, son intellect pénètre “les essences réelles des êtres” (*ḥaqā‘iq al-mawḡūdāt*). Il s’agit là d’une tâche difficile, que seule une élite est en mesure d’accomplir: les prophètes (comme Muḥammad) et les philosophes (comme Aristote)². Suivre à la lettre les injonctions coraniques, tout en délaissant la réflexion philosophique — ce que fait, par pure nécessité, l’immense majorité des musulmans, étant incapables de philosopher — mène inévitablement à la perte; le même sort est réservé aux philosophes impies, qui pratiquent la philosophie sans suivre la loi religieuse. En cela, les philosophes musulmans n’ont qu’à se conformer à un usage remontant à l’Antiquité: “Le culte philosophique et métaphysique est celui que les philosophes antiques, les savants les plus éminents, enseignaient à leurs enfants et à leurs disciples, après leur avoir appris les principes pour gouverner leurs corps et leurs âmes, ainsi que les rites canoniques et légaux”³.

Bien que l’ “Encyclopédie” des Iḥwān al-Ṣafā’ — probablement rédigée au cours du Xe siècle — ne relève pas de la littérature religieuse ismaélienne de cette époque, il est indéniable qu’elle émane d’un milieu intellectuel proche du courant ismaélien⁴. Aussi retrouvons-nous, dès le Xe siècle, la distinction entre les deux cultes sous la plume d’auteurs ismaéliens de tradition fatimide, formulée, il est vrai, en des termes quelque peu différents: le “culte par la pratique” (*al-‘ibāda al-‘amalīya*) y est juxtaposé au “culte par la connaissance” (*al-‘ibāda al-‘ilmīya*). Ce dernier s’avère très similaire au “culte philosophique et métaphysique” des Iḥwān, bien que — et il s’agit là d’un fait significatif — les

² Iḥwān. Rasā’il. Vol. IV. P. 262-263; cf.: Marquet Y. La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā’ (Textes et Travaux de *Chrysopaia* 5). Paris–Milan: 1999. P. 333–334.

³ Iḥwān. Rasā’il. Vol. IV. P. 263.

⁴ Les Rasā’il ne seront pleinement adoptées que par les Ismaéliens ṭayyibites du Yémen, en commençant par Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī (m. 1162); cf.: *Husayn al-Hamdani. Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’* in the Literature of the Ismā‘īlī Ṭayyibī Da‘wat // *Der Islam* 20 (1932). P. 281–300. Toutefois, Carmela Baffioni et moi-même avons montré que Nāṣir-i Khosrow, auteur ismaélien de tradition fatimide (m. vers 1077), cite dans ses ouvrages des passages entiers des Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’ en traduction persane. Voir: Baffioni C. Nāṣir-e Khosrow, Translator of the Ikhwān al-Ṣafā’? // Les Actes du 24^e Congrès de l’UEAI. Leipzig: 2008; *De Smet D. Was Nāṣir-e Ḥosrow a Great Poet and Only a Minor Philosopher? Some Critical Reflections on his Doctrine of the Soul* // (à paraître dans:) Craig B. (éd.). “Festschrift Paul Walker” in “Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker”. Chicago: 2010. P. 108; cf.: *idem*. “Die Iḥwān al-Ṣafā’ ” in “Religiöse Anwendung philosophischer Ideen. 2. Die Enzyklopädie der Ikhwān aṣ-Ṣafā’ ” // (à paraître dans:) Rudolph U. (éd.). Philosophie in der islamischen Welt, Band I, 8–10 Jahrhundert” (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*). Basel: 2011.

Ismaéliens de cette époque n'emploient jamais le mot "philosophique" (*falsafī*) en rapport avec leur doctrine.

Un auteur ismaélien fatimide comme Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 1021) laisse entendre que ce "culte par la connaissance" poursuit bel et bien un but "philosophique" très analogue à l'idéal des Iḥwān. En effet, selon al-Kirmānī, l'obligation pour tout musulman de rendre à Dieu un culte "par la connaissance" est inscrite en toutes lettres dans le Coran, en particulier dans les trois versets suivants: "Ne considèrent-ils pas, au-dessus d'eux, le firmament? Ils voient comment nous l'avons édifié et orné, et qu'il est sans fissures" (S. 50: 6); "Que l'homme considère donc ce avec quoi il a été créé" (S. 86: 5); "Dis: Parcourez la terre et considérez comment Il [=Allāh] donne un commencement à la création"⁵. Al-Kirmānī remarque que ces versets incitent le croyant à acquérir, outre la connaissance du sens apparent (*zāhir*) de la révélation et des prescriptions de la loi — ce qui constitue le "culte par la pratique" — une "seconde connaissance" (*ilm tānī*), afin de pouvoir rendre au Créateur un "culte par la connaissance". À l'instar des Iḥwān, al-Kirmānī insiste sur la complémentarité de ces deux cultes. La "première connaissance", celle du sens littéral du Coran et de la *ṣarī'a*, forme le substrat indispensable à la réception de la "seconde connaissance", qui permet à l'âme humaine d'accéder à la "seconde perfection" (*al-kamāl al-tānī*), c'est-à-dire de devenir un intellect pleinement actualisé, capable de subsister en tant que substance séparée (*muḡarrada*) du corps. Cet état de béatitude constitue le but ultime de l'existence⁶.

Al-Kirmānī précise à la fois le contenu de cette "science seconde" et la méthode pour y accéder: il s'agit d'un savoir (*ḥikma*) qui concerne les "essences réelles" (*ḥaqā'iq*), les "quiddités" (*kammīyāt*) des êtres et qui est obtenu par exégèse (*ta'wīl*) des données fournies par le sens apparent de la Révélation et de la Loi⁷. Dès lors, la connaissance de la Révélation et la science de la Nature forment les deux conditions nécessaires au salut de l'âme. Mais ici encore, il s'agit d'un privilège réservé à une élite d'initiés⁸.

⁵ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Kitāb Rāḥat al-'aql. Éd. Muṣṭafā Gālib. Beyrouth: 1983. P. 462. Les versets coraniques sont cités d'après la traduction de Denise Masson: *Le Coran* (Folio, 1233–1234). Paris: 1980.

⁶ Sur la "seconde perfection", notion centrale dans la noétique et l'eschatologie ismaéliennes, voir: *De Smet D. Perfectio prima — perfectio secunda*, ou les vicissitudes d'une notion, de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen // *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales* 66 (1999). P. 254–288.

⁷ al-Kirmānī. Rāḥat al-'aql. P. 119, 462–463.

⁸ Voir: *De Smet D. La quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (Xe/XIe s.) (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 67). Louvain: Peeters 1995. P. 312, 354, 357–358, 361, 397.

Le ta'wīl ou exégèse philosophique de la Révélation

La pensée ismaélienne est entièrement construite sur la conviction que le sens apparent et littéral (*zāhir*) de la Révélation cache un sens intérieur (*bāṭin*), qui doit être dégagé par une exégèse⁹. Pour les Ismaéliens, le Coran n'est pas la parole éternelle, immuable et incréée de Dieu — comme l'affirme la théologie sunnite de mouvance aš'arite — mais au contraire une “composition” (*ta'līf*) due au Prophète, qui bien sûr agit sous inspiration divine¹⁰. Soutenu par cette inspiration (*ta'yīd*), l'intellect du Prophète est en mesure de saisir la “science profonde” (*al-ḥikma al-bāliġa*) qui concerne les réalités spirituelles soustraites à la perception des sens. Mais, sous la contrainte de la langue qui ne permet pas d'exprimer directement ce qui échappe aux sens et à la perception, Muḥammad a été obligé, lors de la rédaction du Coran, de recourir à des “symboles sensibles” (*amṭila maḥsūsa*)¹¹. En outre, il a dû tenir compte des capacités intellectuelles du peuple auquel il adressa le message divin. Or, selon l'Ismaélien persan Abū Ya'qūb al-Siġistānī (m. vers 971), le milieu dans lequel l'islam apparut, celui des tribus arabes du désert, ne se distinguait pas par un niveau intellectuel particulièrement élevé, en comparaison du moins avec les peuples voisins, Grecs et Persans. Dotés d'une intelligence vive et d'une finesse d'esprit peu commune, qui se traduisent par le développement de “sciences subtiles”, ces peuples hautement civilisés ne peuvent être séduits par les symboles parfois grossiers du Coran. Dès lors, ces symboles nécessitent une exégèse qui “reconduit” (*awwala*) le sens apparent, littéral et obvie (*zāhir*) de la Révélation, à son sens caché (*bāṭin*) et réel¹². Cette démarche de “reconversion” est appelée *ta'wīl*. Le message divin ayant été habillé et masqué, lors de sa descente (*tanzīl*) dans le monde, sous une enveloppe extérieure et matérielle, le *ta'wīl* aura pour tâche de dégager le *bāṭin* de ce substrat et de le reconduire à sa signification originelle¹³.

⁹ La distinction entre *zāhir* et *bāṭin*, pierre d'angle du shi'isme, joue également un rôle prépondérant dans le soufisme et la *falsafa*. Voir: *De Smet D.* Au-delà de l'apparent: les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman // *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994). P. 197–220; *idem.* *Zāhir et bāṭin* // *Servier J.* (éd.). Dictionnaire critique de l'ésotérisme. Paris: 1998. P. 1387–1392.

¹⁰ *Habib Feki.* Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (*Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis. 6^e Série: Philosophie-Littérature* 13). Tunis: 1978. P. 278.

¹¹ *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī.* Kitāb al-Maṣābīḥ fī iṭbāt al-imāma. Éd. Muṣṭafā Ġālīb. Beyrouth: 1996. P. 51, 55; *Walker P.E.* (ed. and transl.). Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate (*Ismaili Texts and Translations Series* 9). Londres–New York: 2007. P. 63, 66 (trad.), 28–29, 31–32 (éd.).

¹² *Abū Ya'qūb al-Siġistānī.* Kitāb al-Ifṭihār. Éd. Ismail Poonawala. Beyrouth: 2000. P. 154; cf.: *idem.* Kitāb Iṭbāt al-Nubū'āt. Éd. 'Ārif Tāmīr. Beyrouth: 1982. P. 3–4; *al-Kirmānī.* Maṣābīḥ. P. 56; *Walker.* Master of the Age. P. 66–67 (trad.), 32 (éd.).

¹³ *Walker P.* Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Cambridge: 1993. P. 128; *Poonawala I.* Ta'wīl // *Encyclopédie de l'Islam.* Deux-

Al-Kirmānī considère le *ta'wīl* comme une démarche exigée par la raison, vu que de nombreux versets coraniques, pris à la lettre, contredisent les principes les plus élémentaires de la rationalité¹⁴. Il en va de même de certaines prescriptions de la loi, qui sont soit tout à fait irrationnelles¹⁵, soit en contradiction flagrante avec le Coran¹⁶. Dans tous ces cas, une exégèse s'impose, afin de dégager la rationalité cachée sous des apparences difficilement conciliables avec les exigences de la raison.

Si la raison rend le *ta'wīl* nécessaire, elle forme également le critère de sa validité. En effet, les Ismaéliens n'ont jamais développé dans leurs écrits une méthodologie de l'exégèse, avec des règles et des normes clairement définies. Au contraire, des exégèses divergentes d'un même verset sont courantes et parfaitement acceptées, comme en témoigne une tradition attribuée au sixième Imam, Ġa'far al-Šādiq: "Nous pouvons donner pour un même mot sept explications différentes et même soixante-dix"¹⁷. Mais le critère absolu auquel toute exégèse doit répondre pour être valable, demeure la raison, comme l'atteste clairement al-Kirmānī: "L'exégèse se présente sous des formes multiples, ce qui en soi n'est guère répréhensible, à condition qu'elle ne contredise pas les principes et les règles de la raison (*'aql*)"¹⁸.

À qui revient alors la tâche de développer pareille exégèse en conformité avec les exigences de la raison? Al-Kirmānī trouve la réponse dans le Coran, S. 3:7: "C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets clairs (*muḥkamāt*) — la Mère du Livre — et d'autres figuratifs (*mutašābihāt*). Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est dit en figures car ils recherchent la discorde et ils sont avides d'interprétations. Mais nul autre que Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science (*al-rāsiḥūn fi l-'ilm*) ne con-

ième édition. Vol. X. P. 418–420; *idem*. *Ismā'īlī ta'wīl of the Qur'ān // Rippin A.* (éd.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: 1988. P. 199, 207.

¹⁴ Il cite en exemple le verset 41: 11. Dieu y est décrit comme s'adressant au ciel et à la terre, deux êtres inanimés. Or, toute personne intelligente et rationnelle sait qu'il est absurde de parler à une chose inanimée: seuls les insensés se comportent de la sorte. S'agissant de l'action d'un fou, de deux choses l'une: ou bien Dieu est fou, ou bien la signification réelle du verset diffère de son sens obvie. Voir: *al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 53–54; *Walker*. *Master of the Age*. P. 65 (trad.), 30–31 (éd.).

¹⁵ Si quelqu'un accomplissait les rituels prescrits pour le pèlerinage à La Mecque dans un contexte différent, tout le monde le considérerait comme un fou. Voir: *al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 52; *Walker*. *Master of the Age*. P. 64 (trad.), 29–30 (éd.).

¹⁶ Ainsi, la *šarī'a* stipule que l'oncle est financièrement responsable pour son neveu dans le cas où celui-ci commet un homicide involontaire; cette règle contredit le verset 6:164: "Nul ne portera le fardeau d'un autre". Voir: *al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 53; *Walker*. *Master of the Age*. P. 64 (trad.), 30 (éd.). Cf.: *De Smet D.* *Loi rationnelle et loi imposée: Les deux aspects de la šarī'a dans le chiisme ismaélien des X^e et XI^e siècles // Mélanges de l'Université Saint-Joseph 61* (2008). P. 532–533.

¹⁷ *Qāḍī al-Nu'mān*. *Asās al-Ta'wīl*. Éd. 'Arif Tāmir. Beyrouth: 1960. P. 27.

¹⁸ *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*. *Al-Risāla al-Ḥawīya fi l-layl wa l-nahār// Maḡmū'at Rasā'il al-Kirmānī*. Éd. Muṣṭafā Ġālib. Beyrouth: 1987. P. 109 (cf.: *ibid.* P. 103, 106).

naît l'interprétation (*ta'wīl*) du Livre. Ils disent: Nous y croyons"¹⁹. L'ensemble des shi'ites, les Ismaéliens tout comme les Duodécimains, identifient "ceux qui sont enracinés dans la science" avec les Imams, les dépositaires du *bāṭin* de la Révélation, auxquels revient le droit de pratiquer et d'enseigner le *ta'wīl*²⁰. Toutefois, la littérature ismaélienne regorge de *ta'wīls* qui n'émanent pas directement de l'Imam, mais reflètent la pensée personnelle des grandes autorités de la *da'wa* ismaélienne (comme al-Siġistānī et al-Kirmānī). Par conséquent, si le droit d'interpréter rationnellement le Coran et la loi est théoriquement le privilège de l'Imam, ce privilège semble délégué en pratique aux *du'āt*, les "propagandistes" du mouvement ismaélien. En un sens plus large, l'exégèse peut être pratiquée par toute personne "soutenue par l'inspiration" (*ta'yīd*) émanant de l'Intellect. Le *mu'ayyad* appartient à cette élite d'hommes qui reçoivent pleinement l'influx de l'Intellect cosmique, ce qui leur permet d'actualiser leur propre intellect de façon intégrale et de saisir les "réalités subtiles" cachées sous le sens obvie de la Révélation²¹.

En un contexte certes différent, le philosophe Ibn Rušd (Averroès, m. en 1198) évoque ce même verset S. 3: 7 pour revendiquer le droit de soumettre les passages équivoques du Livre à une exégèse afin d'en extraire le sens profond. Si le Coran comporte un aspect *zāhir* et un aspect *bāṭin*, c'est qu'il s'adresse à l'ensemble des hommes, qui n'ont pas tous les mêmes dispositions innées (*fīṭar*), ni les mêmes capacités intellectuelles. Les versets équivoques indiquent aux "personnes enracinées dans la science" qu'une interprétation (*ta'wīl*) s'impose²². Mais dans l'optique d'Averroès, ces "enracinés dans la science"

¹⁹ Fidèle à la tradition shi'ite, al-Kirmānī lit donc: *wa mā ya'lamu ta'wīlahu illā Allāhu wa l-rāsihūna fi l-'ilmi, yaqulūna...* alors que la lecture généralement admise dans le sunnisme place la virgule après *Allāhu* ("mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre. Ceux qui sont enracinés dans la science disent: ..."). Al-Kirmānī (Maṣābiḥ. P. 54–55; Walker. Master of the Age. P. 65–66 (trad.), 31–32 (éd.)) rejette explicitement cette dernière ponctuation, qui limite le *ta'wīl* à Dieu.

²⁰ *Qāḍī al-Nu'mān*. *Da'ā'im al-Islām*. Éd. Asaf Fyzee. Le Caire: 1985. Vol. I. P. 22; cf.: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 125–127; Feki. Idées religieuses. P. 272–273.

²¹ Walker P. Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary. Londres: 1996. P. 54; Poonawala. *Ismā'īlī ta'wīl*. P. 203; De Smet D. Miroir, savoir et émanation dans l'ismaélisme fatimide // *De Smet D., M. Sebtī et G. de Callatay* (éds.). Miroir et Savoir. La transmission d'un thème platonicien, dès Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005 (*Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series I/XXXVIII*). Louvain: 2008. P. 173–187. Sur la notion de *ta'yīd*, voir: De Smet. *Quiétude*. P. 25, 92, 210, 366.

²² *Ibn Rušd*. *Faṣl al-Maqāl*. — *Averroès*. Discours décisif (*GF 871*). Éd. et trad. Marc Geofroy. Paris: 1996. § 23. P. 120–123; § 28. P. 126–129. Dans ce dernier paragraphe, Ibn Rušd défend la même ponctuation du verset 3:7 qu'al-Kirmānī. Voir: *Baffioni C.* Antecedenti 'orientali' per la legittimazione del *ta'wīl* dei filosofi in Averroè? // *Di Tolla A.M.* (éd.). *Studi Berberi e Mediterranei: Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra (Studi Magrebini, N.S. 4)*. Naples: 2006. P. 131–139.

sont les philosophes péripatéticiens, qui éclairent la Révélation à l'aide d'Aristote²³.

Historiquement plus proches de nos auteurs ismaéliens que le philosophe de Cordoue, les Iḥwān al-Ṣafā' partagent néanmoins une conception tout à fait analogue de la nature du Coran. En tant que texte "créé" par le Prophète²⁴, il comporte un sens obvie et un sens profond, pour autant qu'il s'adresse à tous les hommes, dont la majorité ne peuvent saisir que les symboles sensibles, adaptés à leurs capacités limitées de compréhension²⁵. Sur ce point, les Iḥwān rejoignent al-Siġistānī en remarquant avec une certaine malice que le Coran a été envoyé à des bédouins illettrés, contrairement à l'Évangile, destiné à des peuples cultivés ayant lu les révélations antérieures et les livres des philosophes²⁶. Dès lors, les nombreux passages obscurs du Coran nécessitent une exégèse, qui s'effectue par l'élite des sages, les gens "profondément enracinés dans la science" (encore le verset S. 3: 7!), les seuls qui sont en mesure de comprendre *philosophiquement* le sens réel de la Révélation²⁷. En effet, le sage (*ḥakīm*) qui éclaire le sens profond du Coran grâce à une inspiration divine (*waḥī*) transmise par les anges — il s'agit d'une inspiration analogue au *ta'yīd* ismaélien — accomplit le "culte philosophique et métaphysique"²⁸. Dès lors, "les enracinés dans la science", qui "connaissent l'interprétation" (*ta'wīl*) des versets et des mystères (...) sont les sages divins et les savants qui s'adonnent à la philosophie (*al-ḥukamā' al-rabbānīyīn wa l-'ulamā' al-mutaḥfalsifīn*)²⁹. Aux yeux des Iḥwān, prophètes, imams et philosophes — du moins les meilleurs d'entre eux — ont accès aux mêmes vérités, qu'ils expriment toutefois sous des formes différentes. Ainsi Muḥammad, tout en étant prophète et imam, était également "philosophe": il maîtrisait "la philosophie divine" (*al-falsafa al-ilāhīya*)³⁰, dont les représentants antiques furent Pythagore, Socrate, Platon et Aristote³¹. Les savants "enracinés dans la

²³ *Bello I.* The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Ruṣd (*Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies* 3). Leiden: 1989. P. 66–82; *Fakhry M.* Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes // *Mediaeval Studies* 30 (1968). P. 82. Contrairement aux Ismaéliens, selon lesquels la totalité des versets coraniques peut être soumise au *ta'wīl*, Averroès limite la légalité de l'exégèse aux seuls versets figuratifs et adopte ainsi la même position que les shī'ites duodécimains. Cf.: *Peerwani P.* Ismā'īlī Exegesis of the Qur'ān in *al-Majālis al-Mu'ayyadīya* of al-Mu'ayyad fī al-Dīn al-Shūrāzī // *BRISMES: Proceedings of the 1988 International Conference on Middle Eastern Studies*. Oxford: 1988. P. 119.

²⁴ *Marquet Y.* Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des Iḥwān al-Ṣafā' // *Arabica* 11 (1964). P. 279.

²⁵ *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. IV. P. 132, 138; cf.: *Marquet.* Philosophie. P. 317–320.

²⁶ *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 77–78.

²⁷ *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 511–512; cf.: *ibid.* Vol. II. P. 342–343.

²⁸ *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 512.

²⁹ *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. III. P. 345.

³⁰ *Iḥwān.* Rasā'il. Vol. IV. P. 263.

³¹ Ces "philosophes monothéistes" doivent être distingués des philosophes médiocres qui, par manque de force intellectuelle ou aveuglés par l'orgueil, n'obtinrent de la divinité et des réalités intelligibles qu'une conception tronquée. Cf.: *Marquet.* Philosophie. P. 461–476.

science” “connaissent les secrets des prophéties et sont entraînés dans la pratique de la philosophie. De ce fait, ils sont les héritiers des prophètes”³².

Les auteurs ismaéliens opérant au sein de la *da'wa* se distinguent des *Iḥwān* pour autant qu'ils semblent réticents à identifier de façon explicite “les enracinés dans la science”, qui sont les maîtres du *ta'wīl*, avec les “philosophes”. L'objet de leur *ta'wīl* serait-il alors d'une nature différente, moins “philosophique”?

Nous avons montré que le *ta'wīl* se propose de dégager la signification profonde, cachée, secrète, ésotérique (tous ces adjectifs conviennent pour traduire *bāṭin*) du sens obvie de la Révélation et de la loi. Quelle est alors cette “gnose profonde”, que le *dā'ī* ne pouvait communiquer au disciple qu'après avoir conclu avec lui un pacte dans lequel il s'engage à ne point divulguer aux profanes les arcanes de la religion³³? Les musulmans hostiles au mouvement ismaélien avaient là-dessus une opinion toute faite: au cours des sept grades que comportait l'initiation, le néophyte était amené à abjurer l'islam et à professer la “doctrine des philosophes”, ce qui revient à proclamer l'éternité du monde et de la matière, à nier la prophétie, la résurrection, le paradis et l'enfer, pour aboutir en fin de parcours à un athéisme matérialiste, supposé être l'ultime secret de la gnose ismaélienne³⁴.

Aujourd'hui que les livres secrets³⁵ des Ismaéliens sont entre nos mains, nous pouvons nous former une idée plus autorisée de l'objet du *ta'wīl*, même si celui-ci continue à mettre dans l'embarras certains chercheurs modernes³⁶.

À en croire al-Kirmānī, les symboles sensibles qui figurent dans les Livres révélés contiennent une “science profonde” (*ḥikma bāliḡa*), dont la maîtrise est indispensable au salut de l'âme. Cette gnose salvatrice concerne l'essence même des êtres, leurs *ma'ānī*. Il ne s'agit en aucun cas d'un savoir irrationnel ou “occulte” dans le sens moderne du terme. Bien au contraire, la *ḥikma* s'inscrit dans les limites de la raison; elle est rationnelle, même si les symboles qui l'expriment peuvent contredire les principes de l'intellect³⁷.

Heureusement, al-Siġistānī est plus explicite sur la nature de ce savoir. Il établit une distinction bien nette entre la révélation (*risāla*) et la philosophie

³² *Iḥwān*. Rasā'il. Vol. I. P. 375.

³³ Halm H. The Isma'ili oath of allegiance ('*ahd*) and the 'sessions of wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid times // *Daftary F.* (éd.). *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge: 1996. P. 91–115.

³⁴ Stern S.M. The 'Book of the Highest Initiation' and Other Anti-Isma'īlī Travesties // *Stern S.M.* *Studies in Early Isma'īlism*. Jérusalem–Leiden: 1983. P. 56–83.

³⁵ La plupart des traités ismaéliens ésotériques insistent dans leur introduction sur le caractère secret de l'ouvrage et interdisent au disciple, sous la menace de terribles châtements en ce monde et dans l'Au-delà, d'en communiquer le contenu à toute personne non initiée. Cf.: *De Smet*. *Quiétude*. P. 31–32.

³⁶ En témoignent les remarques perplexes d'Anton Heinen dans: *Heinen A.* The Notion of *Ta'wīl* in Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Book of the Sources (*Kitāb al-Yanābī'*) // *Hamdard Islamicus* 2 (1979). P. 35–36, 39.

³⁷ *Al-Kirmānī*. *Maṣābiḥ*. P. 51–54; *Walker*. *Master of the Age*. P. 63–65 (trad.), 28–31 (éd.).

(*ḥikma*), la première étant la manifestation extérieure, apparente et symbolique, de la seconde. Dès lors, il existe un parallélisme parfait entre les deux, jusque dans leur structure même. Tout comme on distingue au niveau de la révélation le “culte par la pratique” et le “culte par la connaissance”, la philosophie comporte un aspect pratique et un aspect théorétique. Chaque volet se divise en trois disciplines: “Les philosophes (*ḥukamā'*) divisent la science théorétique (*al-'ilm*) en trois parties: (1) la métaphysique, qu'ils appellent la science supérieure, car il s'agit de la connaissance de Dieu et des anges; (2) la science intermédiaire, notamment la connaissance de l'astronomie et des mouvements des corps célestes; (3) la science inférieure, à savoir la médecine et les arts (*ṣinā'āt*). Ensuite, ils divisent la science pratique (*al-'amal*) également en trois parties: la politique (*siyāsat al-'amma*), l'économie (*siyāsat al-ḥāṣṣa*) et l'éthique (*siyāsat al-ḥāqqa*)”³⁸.

En fait, al-Siğistānī reprend une division de la philosophie qui fut élaborée par les commentateurs alexandrins de la logique d'Aristote (Ammonius, Elias, David), puis adoptée par les logiciens syriaques (Paul le Perse, Michael Bāḍōqā) et les premiers philosophes arabes (Ibn al-Muqaffa', Qusṭā b. Lūqā, al-Kindī)³⁹. Aussi, al-Siğistānī attribue-t-il explicitement cette division aux *ḥukamā'*, terme par lequel il désigne de toute évidence les philosophes⁴⁰. Il en résulte que la *ḥikma*, objet du *ta'wīl*, n'est autre que la philosophie⁴¹. En même temps, il définit

³⁸ *al-Siğistānī*. Itbāt. P. 119–120. Voir: *De Smet D.* Une classification ismaélienne des sciences: L'apport d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī à la ‘tradition d'al-Kindī’ et ses liens avec Abū l-Ḥasan al-'Āmirī // *Akasoy A. et W. Raven* (éds.). *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation*, in Honour of Hans Daiber (*Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies* 75). Leiden: Brill 2008. P. 77–90. Une classification analogue apparaît également dans: *Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī*. Kitāb Itbāt al-imāma. *Lalani A.* (éd. et trad.). *Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam (Ismaili Texts and Translations Series 8)*. Londres–New York: 2010. P. 52–53 (éd.), 60–61 (trad.).

³⁹ La désignation des trois disciplines pratiques par le terme unique de “gouvernance” (*siyāsa*), spécifiée en “générale”, “particulière” et “très particulière”, semble propre à la tradition syriaque (Paul le Perse, Michael Bāḍōqā) et aux premiers logiciens arabes qui en dépendent directement (Ibn al-Muqaffa'), car elle disparaîtra par la suite. Cf.: *Hein Ch.* Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt a. M.: 1985. P. 227–228. En revanche, le reste de la division se retrouve chez tous les auteurs mentionnés. Cf.: *Hein*. Definition. P. 26, 147–151, 163–168, 226–227; *Daiber H.* Qusṭā Ibn Lūqā (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften // *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6 (1990), P. 108–111 (texte E), 120, 124; *Biesterfeldt H.-H.* Abū l-Ḥasan al-'Āmirī und die Wissenschaften // *Voigt W.* (éd.). XIX. Deutscher Orientalistentag (ZDMG. Suppl. III, 1). Wiesbaden: 1977. P. 335; *Cortabarría A.* La classification des sciences chez al-Kindī // *MIDEO* 11 (1972). P. 63–64, 70–71.

⁴⁰ Notons qu'un philosophe comme Abu l-Ḥasan al-'Āmirī (m. 992) essaie lui aussi de construire des équivalences entre les sciences religieuses (*ḥadīth*, *kalām*, *fiqh*) et les sciences philosophiques (physique, métaphysique et mathématique). Cf.: *Biesterfeldt*. Abū l-Ḥasan al-'Āmirī. P. 336, à comparer avec: *al-Siğistānī*. Itbāt. P. 122; *De Smet*. Classification. P. 87.

⁴¹ D'une manière analogue, mais moins systématique, al-Kirmānī précise que les “sciences nobles” (*al-'ulūm al-šarīfa*) auxquelles mène le *ta'wīl*, concernent l'unicité de Dieu, les Intelligences séparées, la nature et l'âme (Rāḥat. P. 383, 462, 470; cf.: *De Smet*. Quiétude. P. 358).

le *ḥakīm*, dépositaire de la *ḥikma*, comme “un homme pur, soutenu par l’inspiration de l’Esprit saint” (*al-insān al-ṣāfi al-mu’ayyad bi-rūḥ al-quds*)⁴². Le parallélisme entre la révélation et la philosophie, qu’al-Siğistānī développe en détail⁴³, fait ainsi du philosophe un “sage inspiré”, très proche de l’image qu’en donnent les Iḥwān. Pour autant qu’il n’existe aucune contradiction ou opposition entre *risāla* et *ḥikma*, les prophètes et les “penseurs rationnels” (*ahl al-‘aql*) proclament la même vérité, mais en employant des termes différents, puisqu’ils ne s’adressent pas au même public. Alors que les Iḥwān appellent ces savants des *falāsifa*, pratiquant la *falsafa*, les auteurs ismaéliens semblent éviter ces termes.

Si les disciplines philosophiques aident à comprendre le sens profond des Livres révélés, le strict parallélisme entre religion et raison, entre révélation et philosophie fait que pour les Ismaéliens le *ta’wīl* s’opère également en un sens inverse. En effet, les textes philosophiques peuvent à leur tour être soumis à une exégèse afin d’en extraire le *bāṭin* qui se rapporte au “monde de la religion” (*‘alam al-dīn*). Certes les philosophes, guidés par la raison, ont-ils moins recours à un langage symbolique que les prophètes, mais les réalités physiques ou psychiques qu’ils décrivent dans leurs livres sont elles-mêmes des reflets, des “symboles” se référant à une réalité divine supra-sensible. Selon Ġa’far b. Maṣṣūr al-Yaman (m. vers 957), un des premiers *du’āt* ismaéliens dont les écrits nous sont parvenus: “Dieu n’a créé aucune chose en ce bas monde, *pas de bêtes sur la terre, pas d’oiseaux volant de leurs ailes* (S. 6: 38), *ni rien de vert ou de desséché* (S. 6: 59), ni les matières inorganiques, comme les montagnes et les pierres, ni les arbres et les minéraux, comme l’or, l’argent et le diamant, ni aucune chose, grande ou petite, sans qu’il ne l’ait établie comme un symbole (*maṭal*)”⁴⁴. D’où le thème de l’exégèse parallèle des deux Livres, que Corbin décrit comme suit: “Aussi la Nature est-elle un *Liber mundi* dont il faut, par le *ta’wīl*, déchiffrer le sens caché, de même que, par le *ta’wīl* se dévoile le sens spirituel du *Liber revelatus*, le sens vrai du Livre ‘descendu du Ciel’ ”⁴⁵. Les auteurs ismaéliens, et en particulier al-Kirmānī, donnent à cette exégèse applicable en deux directions le nom de “balance de la religion” (*mīzān al-dīyāna*). Elle suppose une vision du monde entièrement marquée par la continuité, un symbolisme et une “sympathie” universels, une harmonie totale entre les différents niveaux

⁴² *al-Siğistānī*. Iṭbāt. P. 119.

⁴³ Voir: *al-Siğistānī*. Iṭbāt. P. 120–122.

⁴⁴ Ġa’far b. Maṣṣūr al-Yaman. Kitāb al-‘Ālim wa l-ḡulām. — Morris J.W. (éd. et trans.). The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue (*Ismaili Texts and Translations Series 3*). Londres–New York: I.B. Tauris 2001. § 107. P. 21 (texte) et P. 88 (traduction).

⁴⁵ Corbin H. Herméneutique spirituelle comparée // *Eranos Jahrbuch* 33 (1964). P. 73. Voir: De Smet D. The Sacredness of Nature in Shi’i Isma’ili Islam // *Vanderjagt A. et K. van Berkel* (éds.). The Book of Nature in Antiquity and Middle Ages (*Groningen Studies in Cultural Change 16*). Louvain: Peeters 2005. P. 85–96.

de la réalité, grâce à laquelle il est possible de passer d'un niveau à l'autre, de la révélation à la philosophie et vice-versa. Ayant analysé ailleurs les mécanismes de cette démarche intellectuelle si caractéristique de la pensée ismaélienne médiévale⁴⁶, il nous suffira de constater ici que la propagande anti-ismaélienne a vu juste en une certaine mesure, lorsqu'elle affirme que l'objet du *ta'wīl* ismaélien n'est autre que la "doctrine des philosophes"⁴⁷.

Une telle conclusion s'avère confirmée par la manière dont Abū Ya'qūb al-Siġistānī structure sa vision du monde. Celle-ci s'articule autour de quatre termes fondamentaux: *ta'yīd*, *tarkīb*, *ta'līf* et *ta'wīl*. L'Intellect soutient (= *ta'yīd*) le monde dans l'existence grâce à l'influx émanant de lui; l'Âme ordonne (= *tarkīb*) l'univers suivant le modèle des archétypes procédant de l'Intellect; le Prophète rédige (= *ta'līf*) les livres révélés; enfin l'exégèse opérée par l'imam reconduit (= *ta'wīl*) le sens apparent du texte à son archétype, l'Intellect. L'harmonie universelle permet à al-Siġistānī d'établir des équivalences entre ces quatre termes et les quatre mots qui composent la *ṣhāhāda* islamique ou les quatre branches de la croix chrétienne⁴⁸. En outre, il précise que le *ta'yīd* se situe au niveau des essences (*dawāt*), le *tarkīb* correspond aux concepts (*humūm*)⁴⁹, le *ta'līf* équivalait à la parole (*qawl*) et le *ta'wīl* à l'écriture (*kitāba*)⁵⁰.

Selon le témoignage d'al-Kirmānī, al-Siġistānī avait dans son *Kitāb al-Nuṣra* attribué cette division à Aristote: "L'auteur du *Nuṣra* dit: le Philosophe (*al-ḥakīm*) mentionne dans la logique que toutes les choses se présentent selon quatre modalités: dans les essences-mêmes (*dawāt*) des êtres, dans la pensée (*fikra*), dans la parole (*qawl*) et dans l'écriture (*kitāba*)"⁵¹. Il y a là une allusion au premier chapitre du *De Interpretatione*, curieusement transposé sur un plan cosmologique: les essences des choses (= les archétypes dans l'Intellect) laissent des empreintes (*āṭār*) dans l'âme (= l'Âme reçoit l'empreinte des archétypes) qui sont exprimées par la parole (= la Parole prophétique exprime les réalités "subtiles" à l'aide de symboles), la parole étant fixée par l'écriture (= la Parole devient un texte, dont le sens est reconduit à son origine par l'exégèse des symboles qu'il

⁴⁶ Voir: *De Smet*. Quiétude. P. 27–31, ainsi que: *idem*. *Mizān ad-diyāna* ou l'équilibre entre science et religion dans la pensée ismaélienne // *Acta Orientalia Belgica* 8 (1993). P. 247–254.

⁴⁷ Par contre, l'accusation de professer un matérialisme athée est une calomnie qui ne trouve aucune confirmation dans les textes ismaéliens.

⁴⁸ Une grande partie du *Kitāb al-Yanābī'* est consacrée à ces équivalences: *Abū Ya'qūb al-Siġistānī*. *Kitāb al-Yanābī'*. Éd. Henry Corbin // Trilogie ismaélienne (*Bibliothèque Iranienne* 9). Téhéran–Paris: Adrien Maisonneuve 1961. § 10. P. 9. § 138–148. P. 70–76 (de la partie arabe). Trad. française reprise dans: *Corbin H.* Trilogie ismaélienne. Lagrasse: 1994. P. 29–30, 119–131. Trad. anglaise: *Walker P.* *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City: 1994. P. 45, 91–95. Voir en outre: *Corbin H.* L'Ismaélisme et le symbole de la Croix // *La Table Ronde* 120 (1957). P. 122–134.

⁴⁹ Sur le sens de ce terme peu courant, voir: *Walker*. *Wellsprings*. P. 188–189.

⁵⁰ *al-Siġistānī*. *Yanābī'*. § 183–184. P. 92–93; trad. Corbin, P. 155–156; trad. Walker. P. 108–109.

⁵¹ *Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī*. *Kitāb al-Riyāḍ*. Éd. 'Ārif Tāmīr. Beyrouth: 1960. P. 94.

contient)⁵². En d'autres termes, selon le schéma aristotélicien, les essences des choses sont représentées dans l'âme par la pensée, la pensée est représentée par la parole et la parole est représentée par l'écriture. Inversement, l'écriture se réfère à la parole, et ainsi de suite. De même, le *ta'wīl* opère le retour du signifiant (le *zāhir*) au signifié (le *bāḥin*) et ramène finalement au point de départ: l'Intellect. Même si cette construction s'avère quelque peu étrange, elle montre comment un auteur ismaélien comme al-Siğistānī a consciemment voulu établir son système sur des bases aristotéliciennes, et ce malgré l'inspiration néoplatonicienne qui domine sa pensée.

Aristote comme exégète du Coran

À première vue, le *ta'wīl* apparaît comme un moyen d'introduire dans l'islam un mode de pensée et des doctrines qui lui sont étrangers. Pour l'ismaélisme de tradition fatimide, il s'agit d'harmoniser le contenu du Coran avec une certaine philosophie d'origine grecque⁵³. La recherche moderne identifie cette philosophie un peu trop exclusivement au néoplatonisme, à tel point que l'on parle aujourd'hui de "néoplatonisme ismaélien"⁵⁴. Certes, l'omniprésence de concepts et de termes néoplatoniciens dans la vision ismaélienne de Dieu et du monde est indéniable⁵⁵, mais cela ne signifie pas pour autant que l'apport aristotélicien soit négligeable⁵⁶. Nous avons vu que même al-Siğistānī, considéré pourtant comme

⁵² *Aristote*. De Interpretatione. 16a 1–18. La traduction arabe, attribuée à Ishāq b. Ḥunayn, est déjà plus explicite. Voir: *Aristūṭālīs*. Kitāb al-'ibāra // 'Abd al-Rahmān Badawī (éd.). Manṭiq Aristū. Vol. 1. Koweit–Beyrouth: 1980. P. 99–100. Cf.: Walker. Wellsprings. P. 187–189.

⁵³ Plus tard aux Indes, l'ismaélisme nizarite aura recours au *ta'wīl* pour harmoniser son interprétation de l'islam avec des notions empruntées à l'hindouisme, quitte à y introduire des divinités hindoues. Il en résulte la vaste littérature des *gināns*, où le *ta'wīl* menant d'un *zāhir* coranique à un *bāḥin* hindouiste constitue le *satpanth*, "la voie droite". Voir: Nanji A. Towards a Hermeneutic of Qur'ānic and Other Narratives in Isma'ili Thought // Martin R.C. (éd.). Approaches to Islam in Religious Studies. Tucson: 1985. P. 169–172; cf.: Esmail A. A Scent of Sandalwood. Indo-Isma'ili Religious Lyrics (Ginans). Richmond: 2002; Surani I. Explication des vertus de la Connaissance dans le *Kalām-i Maulā*, un texte ismaélien fondamental. Paris: 2003.

⁵⁴ Selon Poonawala, les auteurs fatimides, et en particulier al-Siğistānī, "use *ta'wīl* on which to hang the Neoplatonic cosmology and eschatology" (Poonawala. *Ismā'īlī ta'wīl*. P. 218); "*Ta'wīl* plays an important role in the *Ismā'īlī* formulation of a new synthesis of reason and revelation based on Neoplatonism and Shī'ī doctrine" (*ibid.* P. 222). Le terme "*Ismā'īlī* Neoplatonism" apparaît notamment dans le titre de l'ouvrage de Walker, cité *supra*, n. 13.

⁵⁵ Voir, e.a.: De Smet. Quiétude. P. 94–100, 379–383.

⁵⁶ Sans doute faut-il déceler dans cet oubli d'Aristote, si fréquent dans les études ismaéliennes, l'influence d'Henry Corbin, qui considérait l'ismaélisme comme la résurgence d'une gnose teintée de néoplatonisme, quitte à en occulter presque totalement les éléments aristotéliciens. Voir: De Smet D. Henry Corbin et les études ismaéliennes // Amir-Moezzi M.A., Ch. Jambet et P. Lory (éds.). Henry Corbin: Philosophies et Sagesse des Religions du Livre (*Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences Religieuses 126 / Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses 1*). Turnhout: Brepols 2005. P. 105–118.

un néoplatonicien “pur-sang”, établit son système sur des préceptes péripatéticiens⁵⁷. En cela, les auteurs ismaéliens ne se distinguent d’ailleurs pas des *falāsifa* musulmans antérieurs à Averroès, qui ont tous essayé d’une manière ou d’une autre de mettre en harmonie Platon et Aristote. Tout comme les *falāsifa*, les Ismaéliens ont été encouragés sur cette voie par les apocryphes néoplatoniciens — les *Plotiniana Arabica* (en particulier la “longue recension” de la *Theologia Aristotelis*) et le *Proclus Arabus* (notamment le *Liber de Causis*) — dont la plupart circulaient sous le nom d’Aristote⁵⁸.

Dès lors, si un auteur comme al-Kirmānī donne de certains versets coraniques des exégèses purement néoplatoniciennes⁵⁹, la science qui constitue selon lui le *bāṭin* du Coran reflète également une bonne part d’aristotélisme. Quelques exemples suffiront pour illustrer ce “péripatétisme néoplatonisant” dont les philosophes musulmans et les *du ‘āt* ismaéliens étaient particulièrement friands.

À plusieurs reprises, le Coran désigne Allāh comme “le Vivant, celui qui subsiste par lui-même” (*al-ḥayy al-qayyūm*) (S. 2: 255; 3: 1-2, et autres). Conforme à la tendance ismaélienne qui voit en *Allāh* non le Principe Ultime, mais plutôt l’Intellect Universel, sa première créature, al-Kirmānī invoque ces deux versets pour prouver que l’attribut principal de l’Intellect est la vie. Il définit l’Intellect comme une substance en acte, un acte pur dont l’essence n’est autre que l’auto-intellection. Or l’acte pur, c’est la vie⁶⁰. À l’instar des *falāsifa* et en particulier d’al-Fārābī, al-Kirmānī assimile l’Intellect — le *Noūs*, la deuxième hypostase de Plotin — à l’Intellect divin du *Livre Lambda* de la *Métaphysique* d’Aristote, qui lui aussi est “un vivant éternel parfait”, “une vie parfaite et éternelle”, en sa qualité d’acte pur et de pensée de la pensée⁶¹. En effet l’Intellect,

⁵⁷ Par conséquent, la stricte opposition que Paul Walker croit devoir établir entre un *Siḡistānī* platonicien et un *Kirmānī* aristotélicien me paraît quelque peu forcée. Cf.: Walker P. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim. Londres: 1999. P. 27, 90–91; *idem*. Early Philosophical Shiism. P. 174, n. 2; *idem*. Abu Ya‘qub al-Sijistani. P. 34.

⁵⁸ Voir: De Smet D. Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien // *D’Ancona Cr.* (éd.). The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture”, held in Strasbourg, March 12–14, 2004 (*Philosophia Antiqua* 107). Leiden: Brill 2007. P. 481–492; cf.: *D’Ancona Cr.* The Topic of the ‘Harmony between Plato and Aristotle’: Some Examples in Early Arabic Philosophy // Speer A. et L. Wegener (éds.). Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. Berlin–New York: 2006. P. 379–405; Endress G. ‘La Concordance entre Platon et Aristote’, l’Aristote arabe et l’émancipation de la philosophie en Islam médiéval // *Mojsisch B. et O. Pluta* (éds.). *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Band 1. Amsterdam–Philadelphia: 1991. P. 237–257.

⁵⁹ J’ai analysé (*De Smet*. *Quiétude*. P. 264–270) la remarquable exégèse de S. 59: 24, verset dans lequel al-Kirmānī reconnaît l’activité de trois démiurges, suivant une lecture néoplatonicienne d’un passage du *Timée*.

⁶⁰ *al-Kirmānī*. *Rāḥat al-‘aql*. P. 189–190.

⁶¹ *Aristote*. *Métaphysique*. L 7, 1072b 14–30; *De Caelo*. II, 3, 286a 9; cf.: *De Smet*. *Quiétude*. P. 165.

qui par essence est “intelligence, intelligeant et intelligé” (‘*aql*, ‘*āqil*, *ma‘qūl*), se situe au sommet de la perfection. Il y est seul et isolé, puisque son intellection ne peut avoir pour objet que l’être le plus parfait, c’est-à-dire soi-même. Ce n’est qu’en “seconde intention”, comme une sorte de produit secondaire et dérivé, que cette auto-intellection provoquera l’émanation des hypostases inférieures. Cette théorie bien connue⁶², qui fut reprise à la suite de Plotin et de Proclus par les *Plotiniana Arabica*, le *Liber de Causis* et certains *falāsifa* comme al-Fārābī⁶³, constitue pour al-Kirmānī le *bāṭin* de S. 4: 1: “Ô vous les hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d’un seul être, puis de celui-ci, Il a créé son épouse”⁶⁴.

Chaque Intelligence séparée dont est constitué le monde intelligible, intellige, outre sa propre essence, les essences des Intelligences qui lui sont hiérarchiquement supérieures, et ce jusqu’au niveau de l’Intellect Universel. Car aucune Intelligence ne tire profit de l’intellection d’une Intelligence inférieure, sa perfection résidant uniquement dans l’intellection d’une entité supérieure. Al-Kirmānī expose ce principe en des termes qui suivent de près un passage de l’*Elementatio Theologica* de Proclus, attribué dans la version arabe tantôt à Alexandre d’Aphrodise, tantôt à Aristote lui-même⁶⁵. Cela n’empêche al-Kirmānī de le présenter comme une exégèse du verset S. 2:285: “Le Prophète a cru à ce qui est descendu sur lui de la part de son Seigneur. Lui et les croyants, tous ont cru en Dieu, en ses anges, en ses Livres et en ses prophètes”⁶⁶.

La hiérarchie des Intelligences séparées dans le monde intelligible, ainsi que des êtres matériels dans l’univers sensible, dépend de la distance qui les sépare de l’Intellect, source ultime de l’émanation. À mesure que l’on s’éloigne de cette source, la perfection décroît, la densité et l’opacité augmentent, notamment à cause du nombre grandissant des intermédiaires. Ce principe néoplatonicien, cher aux paraphrases arabes de Plotin et de Proclus⁶⁷, constitue pour al-Kirmānī le *bāṭin* du verset S. 40: 57: “La Création des cieux et de la terre est quelque chose de plus grand que la création des hommes: mais la plupart d’entre eux ne savent pas”⁶⁸.

⁶² Aristote. Métaphysique. L 7, 1072b 18–23; L 9, 1074b 15–1075a 5.

⁶³ Voir les références dans: *De Smet*. Quiétude. P. 172–173.

⁶⁴ al-Kirmānī. Rāḥat al-‘aql. P. 203.

⁶⁵ Proclus. *Elementatio Theologica*. — Dodds E.R. (éd. et trad.). *The Elements of Theology*. 2^e éd. Oxford: 1963. Prop. 167. P. 144–147; Endress G. Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabische Übersetzung (*Beiruter Texte und Studien*, 10). Beyrouth: 1973. P. 289–292 et P. 35–38 (partie arabe); cf.: Endress. Proclus Arabus. P. 33, 40.

⁶⁶ al-Kirmānī. Rāḥat al-‘aql. P. 262.

⁶⁷ Voir, p. ex.: *Theologia Aristotelis*. — ‘Abd al-Rahmān Badawī (éd.). *Aflūṭīn ‘inda l-‘Arab*. Le Caire: 1955. P. 51; *Liber de Causis*. — Bardenhewer O. (éd. et trad.). *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*. Fribourg: 1882. § 4, P. 66–69, § 8, P. 76–79, et surtout § 9, P. 79–81.

⁶⁸ al-Kirmānī. Rāḥat al-‘aql. P. 364–365.

Plus surprenant encore, l'hylémorphisme aristotélien, selon lequel tous les êtres matériels, des corps célestes aux créatures les plus humbles du monde sublunaire, sont composés de matière (*hayūlā*) et de forme (*ṣūra*), est mis en rapport avec la création d'Ève à partir d'une côte d'Adam, un récit biblique qui toutefois ne figure pas dans le Coran. Aussi, la *hayūlā* tient-elle le rôle de la femme, qui reçoit la forme, c'est-à-dire les "influences" (*ātār*) du monde intelligible, et donne naissance aux différents règnes naturels. Telle serait la signification de S. 49:13: "Ô vous, les hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle", ainsi que de S. 4:1: "Ô vous, les hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, puis de celui-ci, il a créé son épouse et il a fait naître de ce couple un grand nombre d'hommes et de femmes"⁶⁹.

Ainsi, à en croire al-Kirmānī, les grandes intuitions de la noétique aristotélienne se lisent aisément dans le Coran. Au moment de sa naissance, l'intellect humain est "vide", comparable à une feuille de papier vierge ou à une tablette non-écrite. En tant qu'intellect en puissance, il est tout entier réceptivité, prêt à recevoir les formes sensibles et intelligibles. C'est à cet "intellect matériel" (*noūs hylikos - al-'aql al-hayūlānī*)⁷⁰ que se référerait S. 16:78: "Dieu vous a fait sortir du ventre de vos mères. Vous ne saviez rien"⁷¹. Al-Kirmānī distingue dans l'âme humaine un certain nombre de facultés, qui sont toutes issues des analyses d'Aristote dans le "Traité de l'Âme" ou de celles de ses commentateurs antiques: les facultés nutritive, sensitive, représentative et rationnelle. Or, le *ta'wīl* permet de faire correspondre ces facultés aux différentes étapes dans la création de l'homme, telle qu'elle est décrite dans les versets S. 23:12–14: "Nous avons créé l'homme d'argile fine, puis nous en avons fait une goutte de sperme contenue dans un réceptacle solide; puis, de cette goutte, nous avons fait un caillot de sang, puis de cette masse nous avons créé des os; nous avons revêtu les os de chair, produisant ainsi une autre création. Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs!". Al-Kirmānī nous apprend, en illustrant son propos à l'aide d'un schéma de forme circulaire, que l'argile fine correspond au mélange (*mizāğ*) dont l'âme tire son existence⁷²; la goutte de sperme se réfère à la faculté nutritive, le caillot de sang à la faculté sensitive, la masse à la faculté représentative, les os à la faculté rationnelle, la chair à la faculté "intelligente" (*āqila*) et "l'autre création" à la seconde perfection, qui marque l'actualisation complète de l'intellect⁷³. Une

⁶⁹ *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 328.

⁷⁰ Voir notamment: *Aristote*. De Anima. III, 4, 429a 10–430a 2.

⁷¹ *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 451–452. Al-Kirmānī interprète de la même manière le célèbre hadīth selon lequel chaque enfant naît avec la disposition innée d'embrasser l'islam, même si ses parents sont juifs, chrétiens ou zoroastriens.

⁷² Il ne m'est pas clair ce qu'il faut entendre par ce "mélange". Généralement, al-Kirmānī emploie ce terme pour désigner la matière seconde, formée du mélange des quatre éléments. Toutefois, l'âme n'est pas constituée de cette matière seconde. Cf.: *De Smet*. Quiétude. P. 355, n. 211.

⁷³ *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 481–482; cf.: *De Smet*. Quiétude. P. 355.

harmonie totale est ainsi établie entre l'anthropogonie coranique et la noétique aristotélicienne.

Pour accéder à sa seconde perfection — but ultime de l'existence humaine — l'intellect devra pleinement s'actualiser, en s'ouvrant autant que possible à l'influence de l'intellect agent. Suivant une lecture d'Aristote qui remonte probablement à Jean Philopon, al-Kirmānī identifie cet intellect agent avec "l'instructeur" (*al-mu'allim*) qui confère au disciple l'instruction salvatrice (le *ta'līm*). Pour l'auteur ismaélien, ce *mu'allim* n'est autre que l'Imam, source ultime de toute connaissance et principe de l'actualisation des âmes⁷⁴. Al-Kirmānī donne à cette doctrine ismaélienne un fondement philosophique à l'aide de la noétique aristotélicienne, qu'il présente comme le *bāṭin* des versets S. 16:78 (cité ci-dessus) et S. 16:43 (ou 21:7): "Si vous ne le savez pas, interrogez les gens auxquels le Rappel a été adressé"⁷⁵.

Une philosophie révélée

Ces quelques exemples empruntés au *Rāḥat al-'aql* d'al-Kirmānī peuvent être multipliés sans difficulté, non seulement en dépouillant les ouvrages de ses collègues fatimides, mais également en parcourant l'immense littérature ultérieure, à la fois ṭayyibite et nizarite⁷⁶. Il en résulte que les Ismaéliens retrouvaient dans le Coran tout un ensemble de doctrines issues d'une synthèse originale entre les deux grands courants de la philosophie antique: le platonisme et l'aristotélisme. En cela, ils ne se distinguaient guère des *falāsifa*, qui eux aussi ont eu recours, d'une manière ou d'une autre, au mécanisme du *ta'wīl*, dans le souci d'harmoniser la pensée grecque avec la lettre du Coran. L'exemple d'Averroès nous a montré que les *falāsifa* invoquent le même verset S. 3:7

⁷⁴ *De Smet*. Quiétude. P. 359–360. Cf.: Jean Philopon. De Intellectu. — Verbeke G. (éd.). Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Louvain–Paris: 1966. P. 10, 18–19, 48, 51, 56, 58, 91. La même théorie se retrouve chez un contemporain d'al-Kirmānī: *al-Naysābūrī*. Kitāb Iṭbāt al-imāma. P. 55–56 (éd.), P. 62 (trad.). Al-Naysābūrī fait explicitement correspondre l'imam à l'Intellect Universel: *idem*. Kitāb Iṭbāt al-imāma. P. 17, 50 (éd.), P. 42, 59 (trad.).

⁷⁵ *al-Kirmānī*. Rāḥat al-'aql. P. 288–289, 311.

⁷⁶ Pour nous limiter à un exemple supplémentaire, tiré d'un des rares écrits nizarites ayant survécu au désastre d'Alamūt: Naṣīr al-Dīn Ṭūsī propose dans le *Rawḍat al-taslīm* un *ta'wīl* qui reconnaît dans S. 35:1 une allusion aux quatre phases dans l'actualisation de l'âme humaine selon la noétique aristotélicienne. Voir: *Jambet Ch.* (trad.). Nasiroddin Tusi. La convocation d'Alamut. Lagrasse: Verdier 1996. P. 344–345. On pourrait comparer cette exégèse au *ta'wīl* de S. 23:12–14 chez al-Kirmānī (voir *supra*) et à l'interprétation du "verset de la lumière" (S. 24:35) par Avicenne. Cf.: *Gardet L.* La pensée religieuse d'Avicenne (*Études de Philosophie Médiévale* 41). Paris: 1951. P. 139–140; *Chaouki Zine M.* L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sīnā, Ḡazālī et Ibn 'Arabī et ses implications doctrinales // *Arabi-ca* 56 (2009). P. 551–559.

pour légitimer la pratique du *ta'wīl*⁷⁷. En outre, *falāsifa* et Ismaéliens dépendent des mêmes textes antiques; les auteurs ismaéliens ont lu les *falāsifa*⁷⁸ et, à notre avis, certains *falāsifa* comme Avicenne ont lu des textes ismaéliens⁷⁹.

Il est vrai qu'al-Siğistānī et al-Kirmānī ne se réfèrent qu'occasionnellement de façon explicite à des auteurs antiques. Malgré l'étendue de leur œuvre respective, ce n'est qu'en quelques rares endroits et toujours en passant qu'ils mentionnent les noms d'Empédocle, d'Aristote et de Galien⁸⁰. En outre, leur attitude envers la *falsafa* s'avère très critique, voire franchement hostile. Al-Kirmānī consacre un chapitre entier de son *Tanbīh al-hādī* — ouvrage encore inédit — à la réfutation des philosophes, alors qu'al-Siğistānī n'hésite pas à critiquer sévèrement le calife abbasside al-Ma'mūn pour avoir patronné "la traduction des livres des philosophes grecs matérialistes et athées"⁸¹. Nonobstant le désir évident de polémiser contre les Abbasides, de tels propos ne peuvent que surprendre sous la plume d'un auteur dont l'œuvre toute entière est imprégnée de philosophie grecque et qui en exalte les doctrines au point d'en faire le sens caché du Coran! Par ailleurs, nous savons par un témoignage direct, celui d'Ibn al-Haytam, que les *du'āt* ismaéliens étudiaient et commentaient les auteurs antiques en version arabe: Hippocrate, Platon, Aristote, Socrate, Empédocle, Galien et

⁷⁷ En l'absence d'une étude d'ensemble sur les techniques d'exégèse coranique dans la *falsafa*, une comparaison avec le *ta'wīl* ismaélien semble prématurée. Voir toutefois les remarques pertinentes de Jean Jolivet dans: *Jolivet J.* Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne // L'Islam, la philosophie et les sciences. Paris: 1981. P. 35–58, ainsi que: *Gardet.* La pensée religieuse d'Avicenne. P. 139–141; *Janssens J.* Avicenna and the Qur'ān: A Survey of the Qur'ānic Commentaries // *MIDEO* 25–26 (2004). P. 177–192. *De Smet D.* et *M. Sebti.* Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ // *Journal of Qur'anic Studies* 11 (2009). P. 134–148. Je prépare actuellement avec Meryem Sebti un livre intitulé *Avicenne et le Coran. Les traités d'exégèse philosophique*, qui comportera une édition et une traduction annotée des traités de *tafsīr* d'Avicenne.

⁷⁸ Cela est certain pour l'œuvre d'al-Fārābī. Voir: *Walker.* Early Philosophical Shiism. P. 34–35; *idem.* Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. P. 119–122; *De Smet.* Quiétude. P. 282–284, 380; *idem.* Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul // *Adamson P.* (éd.). In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth / Tenth Century (*Warburg Institute Colloquia* 12). Londres–Turin: 2008. P. 131–150. Quant à l'influence d'Avicenne, voir: *De Smet D.* Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la *Risāla al-Muḥadda fī ṭīdāh mulğaz al-Qaṣīda* de 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (*ob.* 1215) // *Janssens J. et D. De Smet* (éds.). Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven — Louvain-la-Neuve, September 8 — September 11, 1999 (*Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1/28*). Louvain: 2002. P. 1–20.

⁷⁹ *De Smet D.* La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes // *Studia Islamica* 93 (2001). P. 77–89.

⁸⁰ On trouvera les références pour al-Siğistānī dans: *Walker.* Early Philosophical Shiism. P. 34, et pour al-Kirmānī dans: *De Smet.* Quiétude. P. 33.

⁸¹ *al-Siğistānī.* Kitāb al-Ifṭihār. P. 175.

Dioscoride sont nommés explicitement⁸². Comment expliquer alors les réserves émises envers la *falsafa*?

Al-Siġistānī lui-même nous en donne la réponse. À propos d'une analyse du mouvement, menée en termes aristotéliens, il remarque que les "savants" (*ulamā*) — terme que le contexte nous invite à prendre dans le sens de "philosophes" — ont pu élaborer une science valable, pour autant qu'ils sont tributaires de l'enseignement prophétique, le seul qui soit véridique⁸³. D'une façon encore plus explicite, il affirme par ailleurs que "les meilleurs parmi les philosophes grecs", s'ils ont réussi à élever leur réflexion jusqu'aux "réalités spirituelles" et à acquérir une certaine connaissance de l'âme, c'est grâce à l'enseignement qu'ils ont reçu de la bouche des prophètes auxquels ils ont succédé. Car, par leurs propres moyens, ils n'auraient jamais pu y parvenir⁸⁴.

Le *dā'ī* fatimide Nāṣir-e Ḥosraw (mort entre 1072 et 1077) qui, contrairement à al-Siġistānī et à al-Kirmānī, revendique pour lui-même le titre de *faylasūf* et reconnaît avoir étudié les livres des philosophes⁸⁵, proclame l'identité foncière entre le savoir prophétique et le savoir philosophique⁸⁶. Héritiers des Prophètes, les meilleurs philosophes grecs, "les philosophes divins" (*muta'allihān-e falāsifa*), à savoir Socrate, Empédocle, Platon et Aristote, ont élaboré une "sagesse divine", une "théosophie" qui ne contredit jamais le contenu de la Révélation. En témoigne la manière dont "le divin Aristote" conçoit — du moins selon Nāṣir-e Ḥosraw — l'unité et l'unicité de Dieu (le *tawḥīd*)⁸⁷. Dès lors, il n'est guère étonnant qu'Aristote devient l'exégète du Coran et que sa philosophie en représente le *bātin*.

Ces réflexions d'al-Siġistānī et de Nāṣir-e Ḥosraw nous ramènent aux Iḥwān al-Ṣafā', dont nous avons montré qu'ils défendent une conception tout à fait analogue du caractère révélé de la "bonne" philosophie. Eux aussi distinguent clairement les "vrais" philosophes, bénéficiaires de l'inspiration divine, des "pseudo-philosophes" infidèles, ces orgueilleux qui croient pouvoir s'appuyer

⁸² *Ibn al-Hayṭam*. Kitāb al-Munāzarāt. — Madelung W. et Paul Walker (éd. et trad.). The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness. Londres: 2000 (voir l'index, s. v.).

⁸³ *al-Siġistānī*. Iṭbāt. P. 101.

⁸⁴ *al-Siġistānī*. Iṭbāt. P. 158–159; cf.: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 32–33. De même, al-Naysābūrī (*Kitāb Iṭbāt al-imāma*. P. 110 (éd.), P. 83 (trad.)) affirme que les philosophes (*falāsifa*) "ont volé (*saraqā*) à ceux qui détiennent la vérité" (*ahl al-ḥaqīqa*) (c.-à-d. les imams) la définition de la philosophie comme étant "le fait de devenir pareil au Créateur selon la capacité de l'homme" (*al-falsafa hiya al-taṣabbuh bi l-bāri* 'alā ḥasab ṭāqat al-baṣar).

⁸⁵ *Nāṣir-e Ḥosraw*. Kitāb-e ġāmi' al-ḥikmatayn. Éd. Henry Corbin et Muḥammad Mo'īn (*Bibliothèque Iranienne* 3). Téhéran–Paris: Adrien Maisonneuve 1953. P. 17; traduction française Isabelle de Gastines: *Nāṣir-e Ḥosraw*. Le Livre réunissant les deux sagesse (*L'Espace Intérieur* 40). Paris: 1990. P. 48.

⁸⁶ *Nāṣir-e Ḥosraw*. Kitāb-e ġāmi'. P. 18 (éd.), P. 49 (trad.).

⁸⁷ *Nāṣir-e Ḥosraw*. Kitāb-e ġāmi'. P. 67, 72 (éd.), P. 91, 95 (trad.).

sur la seule force de leur intellect en se passant de la Révélation⁸⁸. Toutefois, cette notion de “philosophie révélée” n’est pas propre aux Ismaéliens, puisqu’elle apparaît également chez un philosophe comme Abu l-Ḥasan al-‘Āmirī, qui n’était pas Ismaélien. Soucieux de défendre la légitimité de la philosophie face à la suspicion des théologiens orthodoxes, al-‘Āmirī soutient que les grands sages de la Grèce (les Présocratiques, Socrate, Platon, Aristote) ont puisé leur pensée “à la niche de la prophétie”⁸⁹. La démarche d’al-‘Āmirī a été rendue possible par l’existence de doxographies qui attribuent aux philosophes antiques des doctrines remaniées selon les exigences des religions monothéistes⁹⁰. Les auteurs ismaéliens s’inscrivent ainsi dans une tradition beaucoup plus large, qui va du Pseudo-Ammonius à al-Šahrastānī, en passant par al-‘Āmirī et la plupart des philosophes arabes, dont Avicenne⁹¹. Tous ont adopté des formes de *ta’wīl*, encore imparfaitement étudiées, mais dont la comparaison jetterait à coup sûr une lumière nouvelle sur les relations entre ces différents courants de la pensée musulmane.

Où réside alors la spécificité de l’approche ismaélienne? Si on exclut les questions se rapportant directement au “monde de la religion” (l’imamat, la *da’wa* et l’eschatologie), le *ta’wīl* ismaélien ne se distingue guère de la *falsafa* par le contenu des doctrines qu’elle dégage du texte de la Révélation⁹². En outre, il se veut tout aussi “rationnel” que l’exégèse des philosophes: al-Kirmānī n’est pas moins intransigeant qu’Averroès sur le principe qui érige la raison en critère unique pour l’interprétation des versets ambigus. Certes, al-Kirmānī se sépare d’Averroès dès qu’on aborde la question de savoir qui est apte à présenter une exégèse fiable: pour le philosophe andalou, le *ta’wīl* est strictement réservé à l’élite des *falāsifa*, les seuls parmi les hommes dont l’intelligence permet de développer un raisonnement démonstratif; pour l’Ismaélien, par contre, le *ta’wīl*

⁸⁸ Al-Siġistānī et al-Kirmānī évitent précisément d’associer leurs doctrines à la *falsafa*, parce que pour eux ce terme a une connotation de “philosophie laïque”, une pensée située en dehors de tout contexte religieux. Cf.: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 32.

⁸⁹ Abu l-Ḥasan al-‘Āmirī. Kitāb al-Amad ‘ala l-abad. — Rowson E.K. (éd.). A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate (*American Oriental Series 70*). New Haven: 1988. P. 70–75; cf.: De Smet D. Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive. Bruxelles: 1998. P. 38–45.

⁹⁰ La plus connue est la “Doxographie de Pseudo-Ammonius”: Rudolph U. (éd. et trad.). Die Doxographie des Pseudo-Ammonius: Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 49/1*). Stuttgart: 1989. Cf.: Daiber H. Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. II, 36.7. Berlin: 1994. P. 4974–4992; De Smet. Empedocles. P. 28–31.

⁹¹ Ibn Sīnā. Risāla fī Iṭbāt al-nubūwāt. Éd. Michael Marmura. Beyrouth: 1991. § 16. P. 48.

⁹² Ainsi, le polémiste zaydite Abu l-Qāsim al-Bustī a bien vu que les positions défendues par al-Siġistānī sont identiques à celles des “anciens parmi les philosophes”. Voir l’extrait de son *Kašf Asrār al-Bāṭiniyya*, cité par: Walker. Early Philosophical Shiism. P. 167, n. 23.

est le privilège des Imams et des *mu'ayyadūn*, les initiés qui au sein de la *da'wa* sont soutenus par l'inspiration divine. Mais dans la pratique ces "inspirés" constituent une élite de "philosophes" qui travaillent indépendamment de l'Imam et dans une grande liberté, ce dont témoignent les divergences doctrinales considérables d'un auteur à l'autre. Les théologiens sunnites, comme Ibn Taymīya et Ibn al-Ġawzī, n'ont-ils pas mis les Ismaéliens, les philosophes, les Mu'tazilites et les mystiques dans le même sac, en leur reprochant d'interpréter le Coran selon leur opinion personnelle⁹³? Enfin, les *du'āt* ismaéliens pratiquent une philosophie qui se veut révélée, inspirée et sacrée, à tel point qu'ils en interdisent la diffusion auprès du public profane. De même, Averroès a taxé d'infidèle le philosophe qui livre le résultat de ses spéculations en pâture à la foule, inapte à en comprendre le sens⁹⁴.

⁹³ *Peerwani*. *Ismā'īlī Exegesis of the Qur'ān*. P. 126.

⁹⁴ *Ibn Rušd*. *Faṣl*. § 45–46. P. 146–149, § 56–58. P. 156–159. Même attitude chez Avicenne: il est interdit de révéler à la foule le contenu du *tafsīr* philosophique du Coran. Cf.: *Ibn Sīnā*. *al-Risāla al-Aḍḥawiyya fī amr al-ma'ād*. — *Avicenna*. *Epistola sulla vita futura*. Éd. et trad. Francesca Lucchetta. Padoue: 1969. P. 42–45.