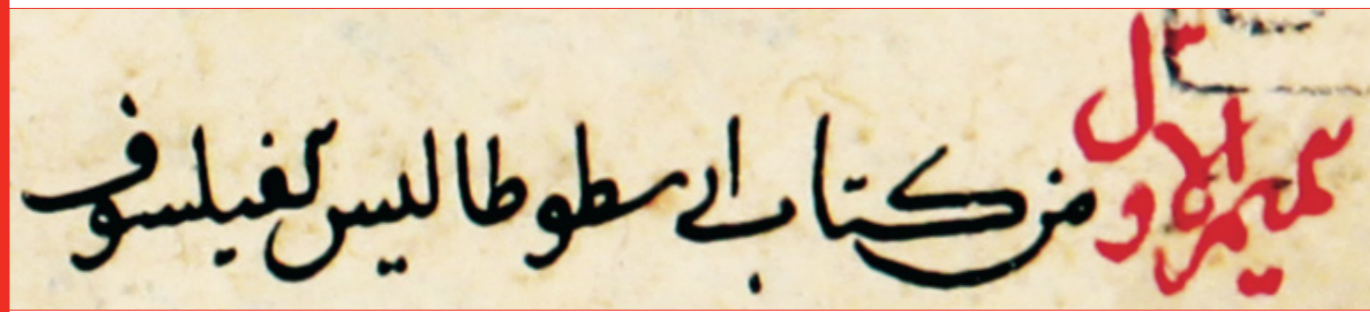
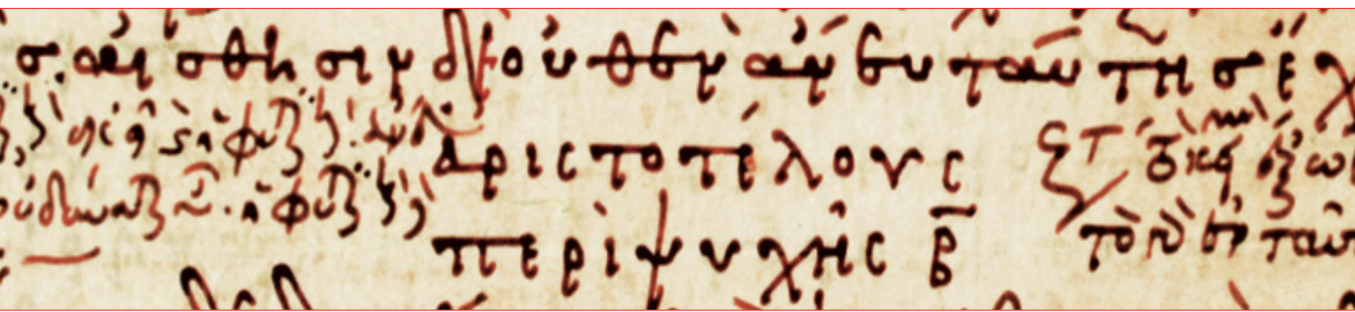


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

5

2015



erc

With the support of the European Research Council

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

5

2015



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

studiagraecoarabica@greekintoarabic.eu

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

© Copyright 2015 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

Studia graeco-arabica cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

5



2015

La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie chez les philosophes šī'ites de l'Iran safavide (XI^e/XVII^e siècle)

Mathieu Terrier

Abstract

This article analyzes the references to Pythagoras, Empedocles, Socrates, Plato, Aristotle, and Diogenes in the works of the Šī'i philosophers of Safavid Iran Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā, and Quṭb al-Dīn Aṣkevarī. Despite their lacunar knowledge of the aforementioned philosophers, these Persian thinkers saw ancient philosophy – labelled “wisdom” (*ḥikma*) – both as a speech of truth and as a way of life, a position that is at times reminiscent of Pierre Hadot's approach to ancient philosophy as a whole. This “wisdom” was part and parcel of their own philosophical project. In their eyes the representation of Greek wisdom is grounded on a historiography connecting the Greek sages to the “niche of the prophetic lights” (*miškāt anwār al-nubuwwa*). This representation includes, in its theoretical dimension, a pedagogy, a theology, an onto-cosmology, a psychology, and an eschatology. In its practical dimension, it conjugates asceticism with a position of compromise with intra-mundane life. On all these topics, the Šī'i philosophers try to conciliate the views of the Greek philosophers with the *ḥadīths* of the Imāms.

Les acteurs du renouveau de la philosophie islamique advenu en Iran au XI^e/XVII^e siècle, Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā en tête, ignoraient tout de leurs contemporains Descartes, Galilée ou Spinoza, mais se réclamaient volontiers de Pythagore, de Platon ou d'Aristote. Ces philosophes étaient de foi šī'ite duodécimaine, c'est-à-dire qu'ils appartenaient à cette branche de l'islam qui vénère, outre le prophète Muḥammad, une lignée de douze imāms à partir de 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), cousin et gendre du Prophète, imāms ayant dispensé un enseignement considérable, consigné à l'écrit dans de volumineux recueils.¹ Le šī'isme imāmite se caractérise par une herméneutique spirituelle du Coran, une discipline du secret, une sacralisation de la Science et de ses détenteurs, une conception de l'homme divin ou de Dieu manifesté dans l'homme. C'est cet enseignement que les penseurs iraniens du XI^e/XVII^e siècle s'efforçaient de corrélérer avec un certain héritage de la sagesse grecque antique. Ils connaissaient la pensée des Anciens par le prisme des œuvres des *falāsifa* (al-Fārābī, Avicenne) et des ouvrages d'histoire de la sagesse qui jalonnèrent l'histoire de la philosophie en Islam, d'une connaissance à la fois lacunaire et chargée de textes apocryphes. Mais ils se faisaient aussi et surtout une représentation, une image de la sagesse antique, à travers laquelle ils se représentaient aussi leur propre activité philosophique.

D'un point de vue historique, ces philosophes apparaissent comme les intellectuels tantôt organiques et tantôt critiques de l'État safavide, un véritable État moderne ayant fait du šī'isme imāmite la religion officielle.² Mīr Dāmād (m. 1040/1631), maître de philosophie et de théologie

¹ Sur les sources scripturaires imāmites et leur autorité, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Verdier, Paris 1992, rééd. 2007 (abrégé en: *Guide divin*), p. 48-71.

² Sur l'Iran safavide et ses intellectuels, voir S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1984, p. 105-201; A.J. Newman, “Towards a Reconsideration of the Isfahan School of Philosophy: Šayḥ Bahā al-Dīn and the Role of the Safavid 'Ulamā'”, dans D. Hermann - F. Speziale (éds.), *Muslim*

à Ispahan, était un homme de cour et même un homme d'État, jouant un rôle important auprès du shāh.³ Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640), dont l'œuvre éclipsa celle de Mīr Dāmād qui fut d'abord son maître, eut maille à partir avec les juristes-théologiens (*fuqahā*) qui formaient alors le clergé šī'ite naissant.⁴ Quṭb al-Dīn Aṣkevarī (m. entre 1088/1677 et 1095/1684), qui fut aussi élève de Mīr Dāmād et composa une histoire monumentale de la sagesse faisant une large place aux anciens Grecs, était un clerc de second rang dans la province en partie incontrôlée du Ġilān.⁵ Mais d'un point de vue philosophique et transhistorique, ces penseurs eux-mêmes se voyaient comme les héritiers des sages grecs de l'Antiquité et les vrais dépositaires de l'enseignement des imāms. D'où leur souci constant d'accorder ou d'harmoniser les sentences reçues des anciens et les *ḥadīṡ*s transmis des imāms; d'où leur volonté de présenter ces anciens comme des disciples des prophètes et des précurseurs des imāms, voire comme des hommes divins eux-mêmes.

L'analyse des références aux anciens dans les ouvrages des philosophes précités montre que ceux-ci, en raison même de leur orientation spirituelle, ont compris la philosophie antique comme étant à la fois un discours et un mode de vie, une vision du monde et un choix existentiel. Or, c'est bien là ce que les travaux de Pierre Hadot nous ont fait reconnaître par une étude systématique des textes et de l'histoire sociale des Grecs.⁶ Nous n'entendons pas montrer que les philosophes šī'ites du XVII^e siècle avaient la compréhension vraie de la philosophie antique, mais qu'ils s'en faisaient une idée assez juste et particulièrement féconde pour leur propre pratique de la philosophie. Afin de présenter leur représentation de la philosophie antique et leur usage de celle-ci, nous partirons de l'historiographie reprise par ces modernes à des sources médiévales. Suivra une analyse de l'enseignement théorique attribué aux Anciens et de la façon dont nos philosophes le rapprochent de l'enseignement spirituel attribué aux imāms šī'ites. En dernier lieu, nous examinerons la représentation de la philosophie antique comme mode de vie chez ces philosophes šī'ites de la modernité.

I. Une historiographie imaginaire de la sagesse

On sait qu'un certain courant philosophique d'inspiration hellénistique en Islam se nomma *falsafa*, transcription arabe du grec φιλοσοφία. Mais la philosophie grecque antique elle-même fut plutôt désignée par le nom de *ḥikma*, terme coranique désignant la sagesse comme attribut de Dieu et don de Dieu à certains hommes⁷. Justifiant cette appellation, l'épître de Mullā Ṣadrā "Sur l'advenue

Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2010 (Islamkundliche Untersuchungen, 290), p. 83-121; Id., *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris, London 2006.

³ Les éléments sur la biographie de Mīr Dāmād demeurent assez sommaires. Voir M. Ḥāmene'i, *Mīr Dāmād*, Entešārāt-e bonyād-e ḥekmat-e eslāmi-ye Ṣadrā, Téhéran 1383 h.š./2004, p. 3-21; 'A. Owğabī, *Mīr Dāmād*, Ketābhāne-ye mūze va markaz-e ostād-e majles-e šurā-ye eslāmī, Téhéran 1389 h.š./2010, p. 17-40; Ğ. Ğāhānbaḥš, *Mo'allem-e tūlet. Zandegīnāme-ye Mīr Dāmād*, Asāṡir, Téhéran 1389 h.š./2010, p. 15-121; S.H. Aqāğeri, *Moqaddeme-ī bar monāsebāt-e dīn o dowlāt dar Īrān-e 'aṣr-e ṣafawī*, Ṭarḥ-e now, Téhéran 1389 h.š./2010, p. 290-4.

⁴ Sur la biographie de Mullā Ṣadrā, voir S. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shirāzi: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford U.P., Oxford 2007.

⁵ Quṭb al-Dīn Aṣkevarī, *Mahbūb al-qulūb, al-maqālat al-ūlā*, éd. I. al-Dībāğī et Ḥ. Şidqī, Mīrāṡ-e maktūb, Téhéran 1378 h.š./1999 (abrégé par la suite en: *Mahbūb I*). Sur cet auteur, voir M. Terrier, "Quṭb al-Dīn Aṣkevarī, un philosophe discret de la Renaissance safavide", *Studia Iranica* 40 (2011), p. 171-210; Id., *Histoire de la sagesse et philosophie shī'ite: Présentation, traduction et commentaire du livre I du Mahbūb al-qulūb de Quṭb al-Dīn Aṣkevarī*, thèse de doctorat soutenue à l'École Pratique des Hautes Études sous la direction de M. M.A. Amir-Moezzi, décembre 2014.

⁶ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; Id., *Discours et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, Paris 2014.

⁷ A.-M. Goichon, "Ḥikma", *ET*, III, p. 389-90.

du monde” (*fī ḥudūt al-‘ālam*) et l’histoire de la sagesse de Quṭb al-Dīn Aškevarī rapportent un même récit de l’histoire de la philosophie antique inscrivant celle-ci dans l’histoire universelle de la sagesse depuis Adam. Ce récit est connu d’après le *Kitāb al-Amad ‘alā l-abad* du philosophe Muḥammad b. Yūsuf al-‘Āmirī (m. 381/992), cité dans le *Kitāb Šiwān al-ḥikma* attribué à Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Siġistānī (m. 374/985); mais il pourrait provenir plus en amont de la *Doxographie* du Pseudo-Ammonios rédigée au III^e/IX^e siècle, dont il ne nous reste plus qu’un épitomé.⁸ Il est parvenu à nos philosophes par deux principaux canaux: le *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* d’al-Šahrastānī (composé en 521/1127), adversaire d’Avicenne et des *falāsifa*, dont l’affiliation secrète au šī'isme ismā'īlien pourrait expliquer la relative bienveillance à l’égard des Grecs; les œuvres de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (m. 587/1191), le “maître de l’illumination” (*šayḥ al-išrāq*), et de ses disciples *išrāqī*, dont Šahrazūrī, auteur de l’histoire de la sagesse intitulée *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ* (composée en 687/1288).⁹ D’après ce récit traditionnel, Empédocle, Pythagore, Thalès et Anaximène puisèrent leur sagesse à la “niche aux lumières de la prophétie” (*miškāt anwār al-nubuwwa*), une allusion au verset coranique XXIV, 35. Empédocle, le premier, fut en Syrie le disciple de Luqman, doté de la sagesse par Dieu d’après le verset XXXI, 12.¹⁰ Après lui, Pythagore rencontra les compagnons de Salomon en Égypte, d’où il rapporta la géométrie et la “science de la religion” (*ilm al-dīn*).¹¹ C’est d’Égypte également que Thalès rapporta la science de la nature.¹² Disciple de Pythagore, Socrate professa le plus strict monothéisme

⁸ E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-‘Āmirī’s Kitāb al-Amad ‘alā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series, 70), abrégé par la suite en: *‘Āmirī’s K. al-Amad*. Abū Sulaymān al-Siġistānī, *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma*, éd. ‘A. Badawī, Bonyād-e farhangī-ye Īrān, Téhéran 1974 (abrégé par la suite en: *MŠH* (B)); autre édition par D.M. Dunlop, Mouton, The Hague 1979 (abrégé par la suite en: *MŠH* (D)). Pour l’hypothèse du Pseudo-Ammonios comme source primaire de cette tradition, voir D. De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten, Bruxelles 1998, p. 28-33 et 48-50. Cet ouvrage fut édité, traduit et commenté par U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur Neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Franz Steiner, Wiesbaden 1989 (abrégé par la suite en: *Pseudo-Ammonios*).

⁹ Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Šahrastānī, *K. al-Milal wa-l-niḥal*, éd. M.F.A. Badrān, 2 vol., Maktabat al-anġlū l-miṣriyya, Le Caire, 1366/1947, 1375/1955 (abrégé par la suite en: *Milal*); traduction française *Livre des religions et des sectes*, tome I, trad., introduction et notes D. Gimaret et G. Monnot, Peeters/UNESCO, Louvain 1986; tome II, trad., introduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Peeters/UNESCO, Louvain 1993. Muḥammad b. Maḥmūd Šams al-Dīn al-Šahrazūrī, *Tārīḥ al-ḥukamā qabla zuhūr al-islām wa-bā’ dahu* (*Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ*), éd. ‘A. Abū Šuwayrib, réimpression Dar Byblion, Paris 2007 (abrégé par la suite en: *Nuzha*).

¹⁰ Rowson, *‘Āmirī’s K. al-Amad*, p. 70, trad. p. 71; tradition également présente dans Siġistānī, *MŠH*, p. 83 (B), 5 (D); la source directe de nos philosophes est surtout *Nuzha*, p. 45-46 Abū Šuwayrib.

¹¹ Rowson, *‘Āmirī’s K. al-Amad*, p. 70, trad. p. 71; *MŠH*, p. 83 (B), 5 (D); tradition également présente dans l’ouvrage de Qādī Šā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, éd. L. Cheikho, Imprimerie catholique, Beyrouth 1912; trad. fr. et introduction R. Blachère, *Livre des catégories des nations*, Larose, Paris 1935; repris ensemble dans F. Sezgin (éd.), *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy*, vol. 1, Frankfurt a.M. 1999 (abrégé en: *Ṭabaqāt*), p. 22 du texte arabe, p. 60 de la traduction. Diogène Laërce évoque le voyage de Pythagore en Égypte, mais aussi en Chaldée et en Perse, et son initiation aux doctrines secrètes relatives aux dieux; voir *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Librairie Générale Française, Paris 1999, VIII, 3, p. 941-2. Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore*, § 6, évoque une initiation auprès des Égyptiens, des Chaldéens et des Phéniciens; voir dans J.-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, Paris 1991, p. 118. Enfin, Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. fr. L. Brisson et A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2011 (CUF), § 13-19, p. 12-15, donne un récit détaillé du voyage de Pythagore en Phénicie, en Égypte puis à Babylone, durant lequel il fut initié à toutes les sciences mathématiques.

¹² La tradition du voyage en Égypte de Thalès est déjà mentionnée dans les *Placita philosophorum* du Pseudo-Plutarque, traduits en arabe dans le cercle d’al-Kindī: voir H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Franz Steiner, Wiesbaden 1980 (abrégé en: *Aetius arabus*), I, 3, 1, p. 96; ‘A. Badawī, *Aristūṭālīs. Fī l-naḥs*, Wikālat al-maṭbū’āt, Dār al-qalam, Kuwayt - Beyrouth 1980 (abrégé en: *Aristūṭālīs*), p. 97. Elle se trouve ensuite dans Siġistānī, *MŠH*, p. 78 (B), 26

et fut condamné à mort pour s'être opposé au culte des idoles.¹³ Platon reprit le flambeau de la sagesse prophétique, conjuguant les enseignements de Pythagore et de Socrate,¹⁴ et le passa à Aristote, en qui il reconnut "l'Intellect" (*al-'aql*) en personne.¹⁵ Sur le nombre des "piliers de la sagesse" (*asāṭīn al-ḥikma*), nos auteurs hésitent entre cinq – Empédocle, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote¹⁶ –; sept, suivant Šahraṣṭānī qui élimine Aristote pour ajouter Thalès, Anaxagore et Anaximène; et huit, en réintégrant Aristote à la liste de Šahraṣṭānī, comme nous le verrons bientôt.

Il est donc admis que les Anciens reçurent leur sagesse de la "niche aux lumières de la prophétie". Mais une conception fondamentale du šī'isme, comme aussi du soufisme, veut que la prophétie (*nubuwwa*) n'aille jamais sans une mission sacrée appelée *walāya*, que l'on peut traduire selon les cas par "amitié" (de Dieu/pour Dieu), "autorité" (de Dieu/par Dieu), "alliance" (avec Dieu/au nom de Dieu); elle est le sens ésotérique, la substance ou le τέλος de la prophétie, et l'apanage des imāms pour les šī'ites.¹⁷ Pour des philosophes de conviction šī'ite, dire que les sages grecs ont puisé à la "niche aux lumières de la prophétie", c'est dire qu'ils ont puisé à la source même de la Science sacrée des imāms. C'est ce qu'exprime Aškevarī dans un passage de son *Mahbūb al-qulūb*, en ajoutant à l'expression classique de "niche aux lumières de la prophétie" la référence à la *walāya*:

Ensuite, il est évident que la connaissance des causes et des conséquences des choses est une science obscure et absconse, que ne peuvent apprendre et atteindre que les héritiers et lieutenants des prophètes, ceux qui occupent leur position selon le Vrai, puis ceux qui sont exercés aux sciences divines et aux sagesse, prenant les lumières de la sagesse à la niche [aux lumières] de la Prophétie et de l'Amitié divine (*miskāt al-nubuwwa wa-l-walāya*). Ce sont eux les philosophes véritables dont les actions sont fermes, les œuvres solides, les paroles sincères, les mœurs belles, les opinions vraies, les actes vertueux et les sciences véritables.¹⁸

Ce récit a deux conséquences majeures sur la représentation de la sagesse grecque antique par nos philosophes. La première, c'est que la vision que ces sages ont de l'être, de Dieu et du monde, ne saurait être contraire à la révélation, donc à l'herméneutique du Coran enseignée par les imāms. La seconde, c'est que leurs visions du monde ne sauraient se contredire entre elles. Ainsi Mullā Šadrā écrit-il:

(D); et dans Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 42 Abū Šuwayrib. La précision sur les sciences naturelles provient de l'histoire de la sagesse d'Ibn al-Qifī, *Ihbār al-'ulamā' bi-ahbār al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Dietrich, Leipzig 1903 (abrégé en: *Ihbār*), p. 107.

¹³ Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 70, trad. p. 71; Siġistānī, *MŠH*, p. 82-3 (B), 5-6 (D); Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, p. 23 Cheikho; Ibn al-Qifī, *Ihbār*, p. 197-8 Lippert; Šahraṣṭānī, *Milal*, II, p. 89 Badrān; Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 45-6 et 107 Abū Šuwayrib; également dans Ibn Abī Ušaybī'a, *ʿUyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. M.B. ʿUyūn al-Sūd, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1419/1998 (abrégé en: *ʿUyūn*), p. 59, qui est une source directe d'Aškevarī.

¹⁴ Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 72, trad. p. 73; Siġistānī, *MŠH*, p. 84 (B), 6 (D); Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 46 Abū Šuwayrib; aussi Ibn Abī Ušaybī'a, *ʿUyūn*, p. 68-69 ʿUyūn al-Sūd. Ces informations se trouvent déjà dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, III, 6-8, p. 396-8.

¹⁵ Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 74, trad. p. 75; Siġistānī, *MŠH*, p. 85 (B), 6-7 (D); reprise par Mubaššir ibn Fātik, *Muḥṭār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kilām (Los Bocados de oro)*, éd. ʿA. Badawī, Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, Madrid 1958, rééd. Beyrouth 1980 (abrégé en: *Muḥṭār*), p. 180-1; Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 46-7 Abū Šuwayrib; Ibn Abī Ušaybī'a, *ʿUyūn*, p. 77 ʿUyūn al-Sūd.

¹⁶ Aškevarī, *Mahbūb I*, p. 205-6 al-Dibāġī-Šidqī.

¹⁷ M.A. Amir-Moezzi, "Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X)", *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), p. 722-41, repris dans *La religion discrète. Croyanances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Vrin, Paris 2006 (Textes et traditions, 12), p. 177-207.

¹⁸ Aškevarī, *Mahbūb I*, p. 99 al-Dibāġī-Šidqī. La première phrase, à l'exception de la référence à la *walāya*, est dans Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 70, trad. p. 71; Šahraṣṭānī, *Milal*, II, p. 64 Badrān, et Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 41 Abū Šuwayrib. La suite provient des *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, s.n., Dār Šādir, Beyrouth 1957, rééd. 2006, 4 volumes, III, p. 345.

Nous évoquerons, d'entre les paroles de ces huit piliers – les trois Milésiens [Thalès, Anaxagore et Anaximène] et les cinq Ioniens [Empédocle, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote] –, ce qui concerne l'advenue du monde et les choses qui en dépendent. En effet, ils sont comme les origines et les fondements de la sagesse, et les autres sont comme leurs enfants, car ils ont tiré la lumière de la sagesse de la niche aux lumières de la Prophétie. Il n'y a aucun désaccord entre [les huit piliers de la sagesse], ni entre ceux qui suivent leur voie, sur les fondements des connaissances. Leur discours en philosophie portait d'abord sur l'unicité du Créateur. Sur la manière dont Il enveloppe par Sa science les êtres engendrés, [ils se demandaient]: comment cela se fait-il? Sur l'instauration et la génération du monde, comme sur les premiers principes, [ils se demandaient]: que sont-ils et combien sont-ils? Sur le terme final, [ils se demandaient]: quel est-il et quand viendra-t-il? [Ils se demandaient aussi]: comment l'âme reviendra-t-elle au jour de la Résurrection? Quant à la thèse de l'éternité du monde, elle n'advint qu'après eux, en raison de la falsification de la sagesse, de l'oubli de leur mode de vie, de la courte méditation de leurs discours et de la faible compréhension de leurs intentions.¹⁹

Voilà présenté le système de la philosophie grecque antique au miroir de la philosophie šī'ite moderne, avec sa théologie, son onto-cosmologie et son eschatologie; un système censé être identique dans son contenu comme dans sa forme chez tous les sages anciens. Mais pour nos philosophes, qui pensent sous le schème néoplatonicien de l'émanation, les lumières puisées à la niche de la prophétie s'affaiblissent à mesure qu'elles s'éloignent de leur source: l'histoire de la sagesse préislamique n'est pas un progrès mais une déperdition. C'est pourquoi Mullā Šadrā affirme que la thèse de l'éternité du monde, tenue pour contraire à la révélation, n'apparut qu'après Aristote, le dernier des piliers de la sagesse. Il est remarquable que parmi les causes de cette innovation blâmable figure l'oubli du mode de vie des sages anciens, comme si la philosophie perdait sa vérité théorique en oubliant sa vocation pratique. Dans le même sens va un récit attribué à al-Fārābī et repris par Aškevarī: après la mort d'Aristote, sa philosophie aurait été répandue dans tout l'empire romain par Auguste; mais la montée en puissance du christianisme l'aurait ensuite éradiquée de Rome, ne laissant subsister à Alexandrie que sa seule dimension exotérique, l'enseignement des catégories.²⁰

La façon dont Aškevarī chronique la transmission de la pensée grecque de l'Antiquité tardive à l'Islam des premiers siècles est caractéristique d'une historiographie šī'ite. C'est que le "transfert des études" (*translatio studiorum*) est contemporain du conflit politico-religieux dont les šī'ites ont été les grands perdants et qu'ils n'ont jamais oublié. Le dernier sage préislamique renseigné par Aškevarī est Jean Philopon, appelé Jean le Grammairien (Yaḥyā al-naḥwī). Considéré par de nombreux historiens comme le dernier philosophe de tradition grecque pour avoir sauvé l'école d'Alexandrie après l'édit de Justinien et la fermeture de l'école d'Athènes en 529, il est situé un siècle plus tard par la tradition arabe depuis Ibn al-Nadīm, qui en fait un témoin de la conquête musulmane de l'Égypte. Aškevarī rapporte comment Jean le Grammairien comprit l'absurdité de la notion chrétienne de Trinité grâce aux livres de philosophie et fut excommunié par les évêques après les avoir réfutés. Puis il relate que suite à la conquête musulmane d'Alexandrie, Jean pria le gouverneur de lui rendre les livres de philosophie, mais que le deuxième calife 'Umar, personnage honni des šī'ites, rejeta cette demande et ordonna d'incendier toute la bibliothèque.²¹ Enfin, il rapporte une histoire au

¹⁹ Mullā Šadrā, *Risāla ḥudūt al-'ālam*, éd. M. Ḥwāgāvi avec trad. pers., Mowlā, Téhéran 1363 h.š./1984-1985 (abrégé en: *Ḥudūt al-'ālam*), p. 274.

²⁰ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 127-8 al-Dibāgī-Šidqī, d'après Ibn Abī Uṣaybī'a, *Uyūn*, p. 558-9 'Uyūn al-Sūd.

²¹ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 384-5 al-Dibāgī-Šidqī, d'après Ibn al-Qiftī, *Iḥbār*, p. 354-6 Lippert. Sur la figure intellec-

sujet d'un autre "Jean le Grammairien", Jean le Daylamite, auquel est curieusement attribuée la réfutation d'Aristote qui est de Philopon lui-même.²² "L'agent de notre maître le Prince des croyants (*amīr al-mu'minin*), 'Alī b. Abī Ṭālib, voulut chasser [Jean le Daylamite] du Fars et détruire son monastère. Jean écrivit alors son histoire à ['Alī] et lui demanda la protection. C'est Muḥammad b. al-Ḥanafīyya qui lui écrivit cet ordre de protection (*amān*) sur ordre de son père".²³ Nous sommes là dans le cadre d'une double controverse religieuse, de l'islam contre le christianisme et de l'islam šī'ite contre l'islam sunnite, avec l'opposition des qualités respectives de 'Alī et de 'Umar. À travers le personnage conceptuel dédoublé de Jean le Grammairien, le philosophe šī'ite fait comme d'une pierre trois coups: établir l'incompatibilité du christianisme officiel avec la philosophie (dans la première anecdote), démontrer la misologie foncière du sunnisme (dans la deuxième) et indiquer l'affinité originelle du šī'isme avec la philosophie (dans la troisième). Dans la suite de son histoire, Aškevarī occulte le rôle précurseur de Ḥālid b. Yazīd, fils du commanditaire du massacre de l'imām Ḥusayn et des siens à Karbalā' (61/680), dans le mouvement de traduction des sciences grecques en arabe, un rôle pourtant attesté par les ouvrages lui servant de sources; quant à l'initiative décisive du calife al-Ma'mūn, autre ennemi juré des šī'ites, Aškevarī en attribue tout le mérite à deux apparitions miraculeusement advenues au prince: l'une du mystérieux al-Ḥaḍīr et l'autre d'Aristote en personne.²⁴

Pour les philosophes šī'ites du XVII^e siècle, la sagesse grecque plonge donc ses racines dans la nuit des temps de la prophétie. Elle étend aussi ses rameaux dans tout le cours de la pensée en Islam. Mīr Dāmād, premier grand maître de philosophie à Ispahan, n'oublie jamais de rappeler la continuité historique entre les sages (*ḥukamā*) de l'Antiquité, les philosophes (*falāsifa*) de l'Islam et lui-même. Il appelle al-Fārābī "[son] prédécesseur dans le professorat" (*sābiqunā fi l-ta'lim*), Fārābī étant connu comme "le deuxième professeur" (*al-mu'allim al-tānī*) après Aristote "le premier professeur" (*al-mu'allim al-awwal*), et Mīr Dāmād lui-même étant désigné par ses élèves comme "le troisième professeur" (*al-mu'allim al-tālī*).²⁵ Il appelle Avicenne "le professeur de la sagesse péripatéticienne" (*mu'allim al-ḥikma al-maššā'iyya*), quand il ne l'appelle pas "[son] homologue dans la régence" (*šārikunā fi l-riyāsa*), Avicenne étant connu comme "le maître régent" (*al-šaykh al-rā'is*).²⁶ Enfin, il appelle Suhrawardī (m. 587/1191) "le revivificateur des œuvres des stoïciens" (*muḥyi ātār al-*

tuelle de Jean Philopon et son devenir dans la littérature de l'islam médiéval, voir A. Abel, "La légende de Jean Philopon chez les Arabes", *Correspondances d'Orient* 10 – *Acta Orientalia Belgica* 1 (1963-64), p. 251-80, repris dans F. Sezgin (éd.), *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science - Islamic Philosophy*, vol. 110, Frankfurt a.M. 2000, p. 325-54, voir p. 326-7 et notes 2-10, p. 344-5.

²² A. de Libera, *La philosophie médiévale*, P.U.F., Paris 1993, p. 21-2.

²³ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 388 al-Dībāḡi-Šidqī. La source nous est restée inconnue mais il s'agit certainement d'un ouvrage šī'ite.

²⁴ Aškevarī, *Mahbūb al-qulūb, al-maqāla al-tāniya*, éd. I. al-Dībāḡi et H. Šidqī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1382 h.š./2003 (abrégé en *Mahbūb* II), p. 3-8, dont la source est Šahrāzūrī, *Nuzha*, p. 55 Abū Šuwayrib, d'après Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, éd. Y.A. Ṭawīl, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1422/2002, p. 396-7. Sur le personnage d'al-Ḥaḍīr, voir É. Geoffroy, "Khadrir 'le verdoyant'", dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007 (abrégé en: DC), p. 467-71. Sur le récit du rêve aristotélicien d'al-Ma'mūn, probablement fabriqué dans l'entourage de celui-ci, voir D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. A. Cheddadi, Aubier, Paris 2005, p. 153-65. Les šī'ites accusent al-Ma'mūn d'avoir empoisonné le huitième imām al-Riḍā après l'avoir proclamé comme le futur héritier de son trône.

²⁵ Mīr Dāmād, *Ḥudūt al-'ālam*, dans *Muṣannafāt Mīr Dāmād*, éd. A. Nūrānī, vol. 1, Anḡoman-e ātār-e va mafāḥere-ye farhangī, Téhéran 1381 h.š./2003 (abrégé en: *Muṣannafāt*), p. 514.

²⁶ Mīr Dāmād, *Al-Īqādāt*, dans *Muṣannafāt*, p. 212 Nūrānī.

riwāqiyya) ou “le maître des disciples des Stoïciens” (*šayḥ atbā' al-riwāqiyya*),²⁷ ces “disciples des stoïciens” n’étant autres que les *isrāqiyūn* que Henry Corbin appellera les “platoniciens de Perse”, un titre qui convient aussi à nos philosophes du XVII^e siècle.

Un autre héritage de la sagesse grecque, attesté par le même Suhrawardī, semble être considéré comme plus authentique par Aškevarī. Dans son *Kitāb al-Talwihāt*, le *šayḥ al-isrāq* raconte qu’Aristote lui apparut en songe ou en vision et lui révéla que les dignes héritiers de Platon, les “vrais philosophes”, n’étaient pas les *falāsifa* péripatéticiens – ses élèves autoproclamés – mais “les maîtres spirituels du soufisme attestant de l’unicité divine (*mašā’ih al-šūfiyya al-muwahhida*), comme Abū Yazīd al-Baṣṭāmī, Sahl al-Tustarī et leurs semblables”.²⁸ Pour Aškevarī, ce récit onirique fonctionne comme un véritable argument d’autorité, la véracité du songeur Suhrawardī étant aussi certaine que celle du songé Aristote.²⁹ Les maîtres évoqués sont des soufis iraniens des premiers siècles, antérieurs à la formation des confréries; et Aškevarī rapporte, d’après toute une tradition historiographique šī'ite, que des soufis de cette période, à commencer par Baṣṭāmī, furent les disciples et compagnons de certains imāms šī'ites.³⁰ D’où l’on peut penser que si ces soufis sont les vrais héritiers des sages de l’Antiquité, c’est parce qu’ils ont été les disciples des imāms qui sont les vrais héritiers du Prophète.

Les deux héritages de la sagesse grecque conjointement attestés, la *falsafa* et le soufisme, nous semblent refléter les deux dimensions indissociables de la philosophie antique: l’idéal de perfection théorétique et l’idéal de perfection éthique. C’est sous ces deux aspects complémentaires que se présente la sagesse grecque chez les philosophes de l’Iran safavide.

II. La sagesse antique comme discours

La pédagogie des anciens

Voyons d’abord comment les philosophes šī'ites se représentaient la pédagogie des anciens sages. Pour nos philosophes, un aspect essentiel de cette pédagogie était l’expression par symboles, formules énigmatiques nécessitant un travail herméneutique. Ce sont les σύμβολα des pythagoriciens qui ont circulé des bio-doxographies antiques (Diogène Laërce, Porphyre, Jamblique) aux philosophes du XVII^e siècle à travers toute l’histoire de l’histoire de la sagesse en Islam; des σύμβολα attribués non seulement à Pythagore, mais aussi à Socrate et à Platon. Aškevarī rappelle, d’après Suhrawardī, que l’emploi de ce mode d’expression relève d’une “discipline de l’arcane” visant à dissimuler les secrets de la sagesse à celui qui n’en est pas digne tout en les divulguant à ceux qui en sont dignes. Il rapporte que Platon blâma Aristote pour avoir exposé publiquement la philosophie (*li-izhār al-falsafa*) et qu’Aristote lui répondit: “Certes, je l’ai exposée et découverte publiquement, mais j’y ai semé tant

²⁷ Mīr Dāmād, *Tā’liqā’ alā Hikmat al-isrāq*, dans *Mušannafāt*, p. 524 Nūrānī; *Al-Ufuq al-mubīn*, éd. H.N. Ešfahānī, Mīrāt maktūb, Téhéran 2013, p. 517 et 593.

²⁸ Shihāboddīn Yaḥiā Sohravardī, *Œuvres philosophiques et mystiques*, éd. H. Corbin, Institut d’Études et de Recherches Culturelles, t. 1, Téhéran-Paris 1976, rééd. 2001, p. 73-4. Sur ce récit, voir C. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, Paris 2011, p. 112-14.

²⁹ Aškevarī, *Maḥbūb* II, p. 485-6 al-Dībāḡī-Šidqī.

³⁰ Aškevarī, *Maḥbūb* II, p. 499-510 al-Dībāḡī-Šidqī (Ma’rūf al-Karḡī, disciple du huitième imām); p. 511 (Bišr al-Hāfi, disciple du septième imām), p. 516-18 (Abū Yazīd al-Baṣṭāmī, disciple du sixième imām). Cette tradition est représentée par Ḥaydar Āmolī au VIII^e/XIV^e siècle, Ibn Abī Ġumhūr à la fin du IX^e/XV^e et Nūr Allāh Šuštārī à la fin du X^e/XVI^e siècle. Voir à ce sujet K.M. Šaybī, *Al-šila bayn al-tašawwuf wa-l-tašayyū’*, Bagdad 1966 (rééd. Manšūrāt al-ġamal, Beyrouth - Bagdad 2011), 2 vol., voir en particulier I, p. 234-45; S.Ḥ. Našr, “Le shī’isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques”, dans T. Fahd (éd.), *Le shī’isme imāmīte. Actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, P.U.F., Paris 1979, p. 215-33.

d'abîmes et d'obscurités que nul ne pourra la connaître sinon l'esseulé parmi les sages (*al-farīd min al-ḥukamā*)". Le philosophe šī'ite ajoute ce commentaire (en persan): "Il est évident que cette manière n'est pas particulière aux sages philosophes (*ḥokamā-ye falāsife*), mais que la tradition des porteurs du Trône de la Prophétie et de la Mission législatrice (*ḥāmelān-e erš-e nobovvat va resālat*), tout comme le caractère des trésoriers de la Seigneurie et de la Divinité (*ḥāzenān-e asrār-e robūbiyat va olūhiyat*), ont suivi le même usage".³¹

Le rapport sur la pédagogie des anciens fait donc état d'un différend entre Platon et Aristote. Ce différend ne porte apparemment que sur la stratégie ésotérique, non sur le bien-fondé de l'ésotérisme ni sur le contenu de l'enseignement, et la réponse d'Aristote semble suffire à résoudre le malentendu. La fonction rhétorique du récit est évidente. Il en va de même pour une anecdote concernant les deux grands maîtres du XVII^e siècle iranien, Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā, anecdote souvent rapportée par l'historiographie moderne. Mullā Ṣadrā, voyant en songe son ancien maître après sa mort, lui demande pourquoi, leurs doctrines étant identiques, les *fuqahā*' jettent sur lui-même l'anathème alors qu'ils ne l'ont pas fait contre son maître. Mīr Dāmād lui répond: "C'est que j'ai exposé les questions philosophiques de telle sorte que les juristes et les théologiens officiels sont incapables d'y rien entendre. Nul autre que les sages théosophes n'est en mesure de les comprendre (...)"³² La similitude des deux récits est si grande que l'on peut supposer une influence du premier sur le second. Entre les deux, le disciple et le maître ont échangé leurs rôles, le reproche s'est changé en interrogation, mais la leçon est foncièrement identique: l'enseignement exotérique, dans sa difficulté, peut encore respecter la discipline ésotérique. Le second récit semble aussi avoir pour but d'attester que les enseignements de Mullā Ṣadrā et de Mīr Dāmād sont foncièrement identiques, ce qui n'est pas plus évident que dans le cas de Platon et Aristote, et avoir eu pour effet d'éloigner l'intérêt des chercheurs de l'œuvre absconse de Mīr Dāmād pour le diriger vers celle de Mullā Ṣadrā, supposée plus explicite.

Mais revenons au discours des philosophes antiques et à son commentaire chez nos philosophes šī'ites. Quel est le contenu de ce discours ésotérique, destiné non moins à former qu'à informer? Comme Mullā Ṣadrā nous l'a déjà annoncé, il porte d'abord sur les questions fondamentales de la théologie.

La théologie

Si tous les sages grecs reconnus sont censés avoir professé un strict monothéisme, c'est Pythagore qui est la référence ultime sur les questions de théologie fondamentale. Les philosophes du XVII^e siècle recueillent un Pythagore construit dans les croyances et les spéculations de ses disciples et admirateurs posthumes, comme les néoplatoniciens tardifs Porphyre (m. v. 305 EC) et Jamblique (m. 325 EC), mais aussi, nous l'avons vu, un Pythagore connecté à la "niche aux lumières de la prophétie". Ce Pythagore, nos philosophes se l'approprient d'une façon toute particulière en vue de réaliser leur

³¹ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 124 al-Dībāgi-Šidqī, reprenant et augmentant des sources *išrāqī*: Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 47-48 Abū Šuwayrib; le même Šams al-Dīn Šahrazūrī, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, éd. H. Dīyā'i Torbatī, Pažūhešgah-e 'olūm-e ensānī va moṭale'āt-e farhangī, Téhéran 1372 h.s./1993, p. 22. Voir aussi le commentaire par Quṭb al-Dīn Šīrāzī du *Prologue* du *K. Hikmat al-išrāq* de Suhrawardī, dans Shihaboddīn Yaḥya Sohravardī, *Le livre de la sagesse orientale*, trad. fr. H. Corbin, éd. C. Jambet, Verdier, Paris 1986, rééd. Gallimard 2003, p. 243-4. L'ensemble est sans doute inspiré d'Ibn Sīnā (Avicenne), *Iṭbāt al-nubuwwāt*, éd. M.E. Marmura, Dār al-nahar, Beyrouth 1968 (*Al-dirāsāt wa-l-nuṣūṣ al-falsafīyya*, 2), p. 48.

³² Mīrzā Muḥammad b. Sulaymān al-Tunkābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, éd. S.M. A'lām al-Hudā, Ketābforūšī-i 'elmiye-ye eslāmiye, Téhéran 1304 h.s./1925-1926, p. 254; E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vol., Cambridge U.P., Cambridge 1920-1924 (réimpr. 1969), IV, p. 429; H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Gallimard, Paris 1971-1972, IV, p. 20, dont nous reprenons ici la traduction.

programme: fonder une véritable théologie philosophique.³³ Deux thèmes fondamentaux de la théologie islamique en général et šī'ite en particulier sont les lieux de rapprochement de la sagesse pythagoricienne et de l'enseignement des imāms: le *tawhīd* ou l'attestation de l'unicité de Dieu; le *tanzīh* ou l'attestation de l'incognoscibilité de Dieu.

Ce long extrait de la notice consacrée par Aškevarī à Pythagore est représentatif de cette appropriation du Pythagore métaphysicien par les philosophes šī'ites du XVII^e siècle:

En matière de théologie (*fi l-ilāhiyyāt*) [Pythagore] déclara: "Le Créateur est un, mais non pas comme les unités [numériques], car Il n'entre pas dans le nombre".³⁴ Je dis qu'en déclarant que le Très-Haut est un, mais non pas comme les unités, car Il n'entre pas dans le nombre, il a peut-être voulu dire que le Très-Haut est un, mais non comme l'un des nombres, car ce qui n'a pas de deuxième n'entre pas dans le chapitre des nombres. De même [le *šayḥ*] al-Šadūq rapporta dans son livre *Mā'āni l-aḥbār* (...): "Le jour de [la bataille] du chameau, un bédouin se présenta devant le Prince des croyants – le salut de Dieu soit sur lui – et lui dit: "Ô Prince des croyants, soutiens-tu que Dieu est un?" Il dit: "Les gens l'attaquèrent et lui dirent: "Ô bédouin! Ne vois-tu pas combien le Prince des croyants a le cœur déchiré?" Le Prince des croyants leur dit: "Laissez-le tranquille! Ce que veut le bédouin [de moi], c'est ce que nous-mêmes voulons du peuple". Puis il dit: "Ô bédouin! La parole: "Dieu est un" peut se dire en quatre sens. Deux ne sont pas permis et deux sont attestés à Son sujet. Les deux sens qui ne sont pas permis sont les suivants. D'abord, la parole de celui qui, par l'un, a en vue quelque chose du chapitre des nombres. Ceci n'est pas permis, car ce qui n'a pas de deuxième n'entre pas dans le chapitre des nombres. Ne vois-tu pas qu'il fut impie, celui qui dit: "Le troisième de trois?" Ensuite, la parole de celui qui dit: "Il est le premier des hommes (*al-nās*)", en voulant dire l'espèce au sein du genre. Dire ceci n'est pas permis car il s'agit d'anthropomorphisme (*tašbīh*), et notre Seigneur est bien au-dessus de cela. Les deux sens attestés à Son sujet sont les suivants. D'abord, la parole de celui qui dit: "Il est l'Unique" en voulant dire qu'Il est ce qui n'a pas de semblable parmi les choses, comme est en effet notre Seigneur. Ensuite, la parole de celui qui dit: "Lui, le Très-Haut, est Un" en voulant dire qu'Il a une signification unique (*aḥadī l-mā'nā*), c'est-à-dire qu'Il ne se divise ni dans l'existence, ni dans l'intelligence, ni dans l'imagination (*wahm*), comme est en effet notre Seigneur".³⁵ Puis nous disons que dans cette parole de la Révélation: "Il n'est conciliabule à trois, où Il ne soit le quatrième, – à cinq, où Il ne soit le sixième" (LVIII, 7), il ne faut pas s'imaginer qu'il est question du quatrième des trois et du sixième des cinq selon le nombre; mais seulement de ce que l'école de la gnose a jugé licite dans son commentaire, à savoir que Dieu est le quatrième de tout trois et le sixième de tout cinq par l'Enveloppement (*iḥāt*) et l'Être-avec enveloppant (*al-mā'iyyat al-iḥāṭiyya*), comme il apparaît clairement dans Sa parole explicite: "– à moins ou à plus [de trois ou de cinq], où Il ne soit avec [eux], où qu'ils soient" (LVIII, 7). Et ce qui se trouve dans le saint livre *al-Šaḥīfat al-sağ'gādiyya*: "Ô Dieu, à Toi est l'unité du nombre (*wahdāniyyat al-'adad*)"

³³ Sur "la vocation de la philosophie à devenir l'authentique théologie" chez les deux grands maîtres de l'époque safavide, Mīr Dāmād et Mullā Šadrā, voir Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique* (cité à la n. 28), chap. X, "La théologie philosophique intégrale", p. 357-401.

³⁴ La source d'Aškevarī est Šahrastānī, *Milal*, II, p. 78 Badrān, et/ou Šahrāzūrī, *Nuzha*, p. 95 Abū Šuwayrib.

³⁵ Aškevarī, *Maḥbūb* I, p. 224-5 al-Dibāğī-Šidqī; tradition présente dans la grande encyclopédie de traditions imāmites de l'illustre contemporain d'Aškevarī, Muḥammad Bāqir al-Mağlisī, *Bihār al-anwār*, Mu'assasat al-wafā', 111 vol., Beyrouth 1403/1983 (abrégé en: *Bihār*), III, *bāb* 6, p. 206-7, d'après Ibn Bābūya, *K. al-Tawhīd*, s.n., Dār al-aḍwā', Beyrouth 1430/2009, *Bāb mā'nā al-wāḥid*, h. 3, p. 42-3. La référence au *Mā'āni l-aḥbār* du même Ibn Bābūya semble être une erreur d'Aškevarī. Cette tradition est également rapportée par Mīr Dāmād dans *al-Ġadawāt wa-l-mawāqīt*, éd. 'A. Owğabī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1380 h.s./2001 (abrégé en: *Ġadawāt*), p. 45-6.

Sa signification est conforme à ce qu'a expliqué l'un de nos éminents savants [Mīr Dāmād]: l'unité numérique est une ombre de Son unité véritable et réelle, pure et providente (*al-qayyūmiyya*), un effet de Son effectivité absolue et de Son activité instauratrice (*fa' "āliyyatibi l-ibdā'iyya*). Ainsi dans la parole [de l'imām] 'à Toi', le sens du 'à' est le même que dans la parole [de Dieu]: "À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre" (IV, 171).³⁶

La citation doxographique à l'origine de ce développement, tirée du livre de Šahrastānī, renvoie à une métaphysique de l'Un ou de la Monade attribuée de longue date à Pythagore. La doxographie du Pseudo-Plutarque ou du Pseudo-Aétius mentionnait déjà que "parmi les principes, Pythagore pose la Monade en tant que Dieu et Bien, elle qui est la nature de l'Un et l'Esprit lui-même, et la dyade inachevée en tant que démon et mal, par laquelle il existe une quantité matérielle".³⁷ Aškevarī homologue cet apophtegme à un *ḥadīṭ* du premier imām, 'Alī b. Abī Ṭālib, prononcé le jour de la bataille du Chameau (36/656) qui le vit affronter en tant que calife d'autres musulmans. La tradition témoigne non seulement de l'enseignement théologique du premier imām, mais aussi de son action politique et du lien indissociable entre les deux dimensions de la *walāya*. Aškevarī poursuit en citant le commentaire néo-pythagoricien du verset coranique LVIII, 7 par Mīr Dāmād. Ce verset est fréquemment commenté par le philosophe d'Ispahan à l'appui du concept d' "être-avec enveloppant" (*al-ma'iyyat al-iḥātiyya*), un concept de sa création, exprimant la manière dont Dieu peut être dit "avec" les créatures tout en les transcendant absolument. Cette coprésence du Créateur à la création est une relation de ce qui est absolument un à ce qui est multiple et participe de l'unité numérique; de ce qui est absolument atemporel à ce qui est temporel; une relation qui n'est donc ni éternelle à proprement parler, ni non plus temporelle, mais méta-temporelle ou infra-éternelle. Puis Aškevarī greffe un autre enseignement de son ancien maître, tiré du *Taqwīm al-īmān*, portant sur l'unité de l'Être nécessaire par soi (*wahdat al-wāğib bi-l-dāt*). Il commence par une citation du livre attribué au quatrième imām šī'ite, *al-Šahīfa al-sağğādiyya*, citation brève et soigneusement choisie puisque ce livre n'est pas un traité de théologie mais un psautier, un recueil de prières et de supplications. La thèse selon laquelle "l'un numérique n'est que l'ombre de l'Unité véritable [de Dieu]", que l'on retrouve en plusieurs lieux de l'œuvre du maître d'Ispahan, traduit le penchant platonicien de celui-ci. L'unité numérique relève du niveau du *dahr*, intermédiaire entre l'Unité absolue de Dieu, dont elle est l'ombre, et la multiplicité numérique, dont elle est le principe.

Une autre idée attribuée à Pythagore est reprise par Mīr Dāmād dans deux de ses œuvres et consignée par Aškevarī dans sa notice bio-doxographique. Il s'agit d'une idée typiquement néoplatonicienne, une hiérarchie des degrés de l'unité correspondant à la hiérarchie plotinienne des hypostases:

Le sage Pythagore disait parfois: "L'unité dans l'absolu se divise en une unité antérieure à l'éternité (*dahr*), une unité coprésente à l'éternité (*ma'a l-dahr*), une unité postérieure à l'éternité et antérieure au temps, une unité coprésente au temps. L'unité antérieure à l'éternité est l'unité du Créateur; l'unité coprésente à l'éternité et antérieure au temps est l'unité de l'Intellect premier; l'unité postérieure à

³⁶ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 224-5 al-Dibāğī-Šidqī. Pour le début, Mīr Dāmād, *Taqwīm al-īmān*, éd. 'A. Owğabī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1382 h.š./2003, p. 289; puis 'Alī Zayn al-'Ābidīn b. al-Ḥusayn, *Al-Šahīfa al-sağğādiyya*, Mu'assasat al-'alamī li-l-maṭbū'āt, Beyrouth 1423/2003, *du'ā* 28, p. 135, cité par Mīr Dāmād dans *Taqwīm al-īmān*, p. 287 Owğabī. La thèse: "l'unité numérique est une ombre de l'unité véritable et réelle [de Dieu]" apparaît dans Mīr Dāmād, *Ğadawāt*, p. 165, 170, 180 et 215 Owğabī, et *Taqwīm al-īmān*, p. 280-1 Owğabī.

³⁷ *Doxographie* d'Aétius, I, VII, 18, dans Plutarque, *Résumé*, I, 7, cité et traduit par I. Gobry, *Pythagore*, Éditions Universitaires, Paris 1992, p. 135; Daiber, *Aetius Arabus*, I, 7, 18, p. 118; Badawī, *Aristūtālīs*, p. 113.

l'éternité et antérieure au temps est l'unité de l'Âme; l'unité coprésente au temps est l'unité des éléments et des composés.³⁸

Ce schéma est sans doute dérivé des *Éléments de théologie* de Proclus, distinguant l'Être vrai antérieur à l'éternité, l'Être vrai dans l'éternité et l'Être vrai participant de l'éternité, par le biais du *Liber de Causis*.³⁹ Mais Mīr Dāmād substitue ici une hénologie, une "science de l'un", à l'ontologie, la science de l'être en tant qu'être. Le maître d'Ispahan développe dans toute son œuvre la distinction entre une éternité imparticipable ou sur-éternité, appelée *sarmad*, et une éternité participée ou méta-temps, appelée *dahr*, un vieux terme arabe notoirement chargé de connotations païennes. Le *sarmad* est le niveau du *tawhīd* absolu, de l'Un au-delà de l'Être; le *dahr* est le niveau de l'unité participée dans l'être et la multiplicité. C'est ainsi que Mīr Dāmād appelle aussi *ma'īyya dabriyya*, "être-avec méta-temporel", cet "être-avec enveloppant" qu'il tient pour le sens vrai du verset LVIII, 7.

Dans son livre en persan intitulé *Ġadawāt wa-mawāqīt*, la référence au pythagorisme permet à Mīr Dāmād d'articuler cette théologie rationnelle ramenée à une hénologie avec une cabalistique associant à chaque lettre arabe une valeur numérique, ce qui n'est pas l'aspect le moins abscons de son œuvre.⁴⁰ On retrouve également chez Mullā Šadrā un important développement sur la distinction et l'analogie entre l'Un du Réel divin et l'un numérique de l'arithmologie pythagoricienne.⁴¹

Aux sages grecs est également prêtée une thèse constante sur l'un des problèmes les plus discutés de la théologie islamique: la relation de Dieu à Ses attributs. On sait que la théologie mu'tazilite professait une théologie apophatique, celle de la *via negationis*, niant l'existence des attributs divins, et qu'il revient à la théologie aš'arite d'avoir réhabilité ces attributs contre le mu'tazilisme.⁴² La théologie šī'ite, quant à elle, s'efforça de concilier un tel apophatisme avec le théophanisme de l'Homme divin

³⁸ Šahrastānī, *Milal*, II, p. 79 Badrān; Šahrāzūrī, *Nuzha*, p. 95 Abū Šuwayrib; repris par Mīr Dāmād dans *Ġadawāt*, p. 46-47 et 177 Owğabī, et *Taqwīm al-imān*, p. 286 Owğabī; Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 229 al-Dibāğī-Šidqī.

³⁹ Proclus, *The Elements of Theology*, éd. et trad. ang. E.R. Dodds, Clarendon, Oxford, 1963, réimpr. 2003, prop. 88, p. 80-81, et prop. 106, p. 94-95. Cf. *Liber de Causis*, prop. 2, dans 'A. Badawī (éd.), *al-Aflātūniyya al-muḥdaṭa 'inda l-'arab – Neoplatonici apud Arabes*, Maktabat al-nahḍat al-miṣriyya, Le Caire 1955, rééd. Wikālat al-maḥbū'āt, Kuwait 1977 (abrégé en *Aflātūniyyat muḥdaṭa*), trad. française inédite de M.M. Anawati O.P., Institut d'Études Médiévales, Montréal 1950 (*pro manuscripto*), p. 4-5: "Tout être véritable est ou bien au-dessus de l'éternité et avant elle; ou bien avec l'éternité; ou bien après l'éternité et au-dessus du temps. L'Être qui est avant l'éternité, c'est la cause première parce qu'elle est sa cause. L'Être qui est avec l'éternité, c'est l'Intelligence, parce qu'elle est le second être. Quant à l'être qui est après l'éternité et au-dessus du temps, c'est l'Âme, parce qu'elle est à l'horizon de l'éternité par en bas, et au-dessus du temps. La preuve que la cause première est avant l'éternité elle-même c'est que l'être en celle-ci est acquis. Et nous disons que toute éternité est être, mais non que tout être est éternité. L'être est donc plus étendu que l'éternité. La cause première est au-dessus de l'éternité parce que l'éternité est causée par elle. L'Intelligence est à parité avec l'éternité parce qu'elle s'étend avec elle; elle ne change pas, elle ne se transforme pas. L'Âme est attachée à l'éternité par en bas parce qu'elle est plus influençable que l'Intelligence. Et elle est au-dessus du temps parce qu'elle est cause du temps".

⁴⁰ Mīr Dāmād, *Ġadawāt*, p. 179 Owğabī, attribue aux pythagoriciens la conception des lettres comme entités incorporelles, analogues aux nombres ainsi qu'au point et à la ligne, et développe sa cabalistique dans toute la suite de l'ouvrage.

⁴¹ Mullā Šadrā, *Mafātiḥ al-ğayb*, éd. N. Ḥabībī, 2 vol., Entesārāt-e bonyād-e hekmat-e eslāmī-ye Šadrā, Téhéran 1386 h.š./2007, I, p. 404-405. Nos remerciements vont à Christian Jambet pour nous avoir fait découvrir ce texte dans son séminaire de "Philosophie en islam" lors de l'année 2013-2014 à l'EPHE, consacré à "La question du fondement de l'étant: du Raffermissement de la croyance (*Taqwīm al-imān*) de Mīr Dāmād aux *Clés de l'Invisible (Mafātiḥ al-ğayb)* de Mullā Šadrā".

⁴² I. Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'Islam*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1920, rééd. L'éclat et Geuthner, Paris 2005, p. 88-95; L. Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris 1948, rééd. 2013 (Études de philosophie médiévale), p. 47-49 et 56-58; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hishbra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, De Gruyter, Berlin - New York 1991-1997.

qu'est l'Imâm. Or Aškevarî, dans son histoire de la sagesse, rapporte de Pythagore, Thalès et Platon une même thèse que l'on pourrait qualifier de crypto-mu'tazilite:

Le sage Pythagore dit: “[Le Créateur] n'est saisi ni du côté de l'Intellect, ni du côté de l'Âme; la réflexion intellectuelle ne peut le percevoir et le langage de l'âme ne peut le décrire. Il est au-dessus des attributs spirituels, insaisissable dans Son essence mais saisissable seulement à travers Ses effets, Ses productions et Ses actions. (...) Chacun Le décrit du point de vue de sa propre essence et Le sanctifie à partir des propriétés de ses propres attributs”.⁴³ [Thalès] dit: “Le monde a un Instaurateur dont les intelligences ne saisissent pas l'attribut sous l'aspect de Son identité à Soi (*huwiyyatibi*), mais qu'elles saisissent seulement sous l'aspect de Ses effets, de Ses opérations, de Son instauration ou de Sa génération des choses. Nous ne saisissons donc pas Ses noms du point de vue de Son essence, mais du point de vue de notre essence”.⁴⁴ [Platon] évoqua que Dieu Très-Haut ne peut être connu que par la négation, c'est-à-dire qu'Il n'a ni semblance ni image (*mitāl*).⁴⁵

Et Aškevarî d'associer aux paroles de Pythagore et de Thalès ce *ḥadīṭ* du cinquième imâm:

Toutes les fois que vous distinguez [Dieu] par vos imaginations (*bi-awḥāmikum*) dans Ses significations intelligibles les plus subtiles, Il devient un être créé et produit tout comme vous, rapporté à vous-mêmes. Les petites fourmis s'imaginent peut-être que Dieu Très-Haut a deux antennes, car telle est leur perfection et l'absence [d'antennes] est [pour elles] un défaut chez celui qui n'en est pas doté. La condition des hommes intelligents, dans ce qu'ils attribuent à Dieu Très-Haut, est identique.⁴⁶

Si les sages grecs s'exprimaient déjà comme des théologiens musulmans, c'est l'imâm qui s'exprime ici comme un sage grec. Ce *ḥadīṭ*, en effet, rappelle immanquablement la parole de Xénophane: “Si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient dessiner avec leurs mains et produire des œuvres d'art comme les hommes, les chevaux dessineraient les formes des dieux pareilles aux chevaux, les bœufs pareilles aux bœufs, et ils feraient leur corps tel que celui de chacun d'eux”.⁴⁷ Cet apophtegme étant absent, à notre connaissance, des histoires de la sagesse arabes, il vaut mieux supposer une coïncidence des esprits qu'une transmission directe ou indirecte de Xénophane à l'imâm.

Tous nos philosophes šī'ites se font l'écho de la *via negationis* des Grecs et rapportent le même *ḥadīṭ* du cinquième imâm.⁴⁸ Mais ils ont également le souci de ne pas tomber dans l'agnosticisme

⁴³ Aškevarî, *Mahbūb* I, p. 227 al-Dībāgī-Šidqī, qui l'emprunte à Šahrastānī, *Milal*, II p. 78-79 Badrān et/ou Šahrazūrī, *Nuzḥa*, p. 95 Abū Šuwayrib, et/ou Mīr Dāmād, *Ġadāwāt*, p. 46 Owḡabī. La source de cette citation est *Pseudo-Ammonios*, XIV, 4-6, p. 51 Rudolph.

⁴⁴ Aškevarî, *Mahbūb* I, p. 348 al-Dībāgī-Šidqī, sans doute d'après Šahrastānī, *Milal*, II, p. 66 Badrān. La source de celui-ci est *Pseudo-Ammonios*, XIII, 22-25, p. 50 Rudolph.

⁴⁵ Aškevarî, *Mahbūb* I, p. 273 al-Dībāgī-Šidqī, d'après Šahrastānī, *Milal*, II, p. 100 Badrān. La source de celui-ci est Siġistānī, *MŠH*, p. 89-90 (B), 9 (D).

⁴⁶ Aškevarî, *Mahbūb* I, p. 227 et 348-9 al-Dībāgī-Šidqī; Maġlisī, *Biḥār*, LXVI, *bāb* 37, h. 23, p. 292-3.

⁴⁷ Xénophane de Colophon, fragment 15, dans *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, trad. fr., intro et notes J. Voilquin, Garnier Frères, Paris 1964 (abrégé en: *Penseurs grecs avant Socrate*), p. 64; voir aussi G.E.R. Lloyd, *Origines et développements de la science grecque*, trad. fr. J. Carlier et F. Regnot, Flammarion, Paris 1990, p. 27.

⁴⁸ On trouve cette tradition citée dans Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, éd. M. Moḥaqeq et T. Izutsu, Mo'assese-ye entešārāt o čap-e dānešgāh-e Tehrān, Téhéran 1977, p. 343; Id., *al-Rawāših al-samāwiyya fī šarḥ al-aḥādīṭ al-imāmiyya*, Maktabat al-Mar'asī al-Naġafī, Qumm 1405/1984-1986, p. 133; Mullā Šadrā, *al-Ḥikma al-mutā'aliyya fī l-asfār al-arba'a*, éd. M. 'Aqil, 3 vol., Dār al-maḥaġġa al-baydā', 1432/2011 (abrégé en: *Asfār*), II, p. 661-2; Šayḥ Bahā'ī, *al-Arba'ūn ḥadīṭan*,

(*ta'īl*), l'invalidation de tout discours sur Dieu.⁴⁹ Ainsi Šayḥ Bahā'ī (m. 1030/1621), congénère de Mīr Dāmād, commente-t-il le *ḥadīṭ* précédemment cité en faisant de l'impératif philosophique de la connaissance de soi la seule voie d'accès à la connaissance, sinon complète, du moins lucide du Créateur. Le texte est rapporté par Aškevarī dans sa notice sur Thalès:

Le secret de [ce *ḥadīṭ*], c'est que l'obligation (*taklīf*) porte seulement sur la connaissance de Dieu qui est à la mesure de la capacité et de l'aptitude [de chacun]. [Les créatures] ne sont obligées de Le connaître que par les attributs qui leur sont familiers et qu'elles observent en elles-mêmes, avec la négation des défauts contraires (*naqā'id*) entraînés par cette attribution à elles-mêmes. Comme l'homme est nécessité [à être] par un autre que lui, qu'il est savant, puissant, vivant, parlant, entendant et voyant, il est obligé de croire que ces attributs se trouvent dans la Réalité du Très-Haut, avec la négation des défauts contraires engendrés par leur attribution à l'homme. [Il est donc obligé] de croire que [Le Très-Haut] est nécessaire par Sa propre essence, non par un autre, qu'Il est savant de toute chose connue, puissant sur tous les possibles, et de même pour tous les attributs. Nous ne sommes donc pas obligés de croire en un attribut du Très-Haut dont il ne se trouverait absolument aucun exemple en nous, [car] si nous y étions obligés, nous serions incapables de l'intelliger en vérité. C'est l'une des significations de la parole de notre maître le Prince des croyants: "Qui se connaît lui-même connaît son Seigneur".⁵⁰

C'est ainsi que la théologie apophatique attribuée à Pythagore débouche sur l'impératif socratique de la connaissance de soi, compris comme un impératif théologique. On voit ici comment les philosophes šī'ites du XI^e/XVII^e siècle s'approprient le discours des Anciens pour formuler leur propre théologie.

L'onto-cosmologie

Passons maintenant à ce que nous appelons l'onto-cosmologie des sages grecs selon les philosophes šī'ites: la théorie de l'avènement du monde et des étants. Les deux grands maîtres de philosophie de l'Iran safavide, Mīr Dāmād et Mullā Šadrā, s'essaient à résoudre le problème de l'advenue ou de l'éternité du monde physique, cette "antinomie de la raison" évacuée par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Ils entendent prouver l'accord de la sagesse des anciens avec la révélation coranique, et d'abord résoudre la contradiction entre le Platon du *Timée* et l'Aristote du *Traité du Ciel*, en dépassant l'essai de conciliation d'al-Fārābī, ou du Pseudo-Fārābī, dans son *Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote* (*Kitāb al-ğam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*).⁵¹ Celui-ci attribuait à Aristote une thèse créationniste sur la foi de sa *Théologie* apocryphe – mixte du Plotin et du Proclus arabes. Mīr Dāmād tire de son concept de *dahr*, éternité seconde ou méta-temps,

Mu'assasat al-našr al-islāmī, Qumm 1431/2009-2010 (abrégé en: *Arba'ūn*), p. 80-81; ou encore Muḥsin Fayḍ Kāšānī, *Anwār al-ḥikma*, éd. M. Bīdārfar, Entešārāt-e Bīdār, Qumm 1425/1383 h.š./1984-1985, p. 44. Le premier auteur imāmīte à avoir rapporté ce *ḥadīṭ* serait Ḥāğeh Našīr al-Dīn Ṭūsī, *Risāla Šarḥ ma'salat al-'ilm*.

⁴⁹ Sur ce point, voir H. Corbin, "Imāmologie et philosophie", dans Fahd (éd.), *Le shī'isme imāmīte* (cité à la n. 30), p. 149-54; Id., *En Islam iranien* (cité à la n. 31), I, p. 55; III, p. 57-64, et *passim* (voir index à *ta'īl* et *tašbīḥ*). Mīr Dāmād traite ce problème en s'inspirant d'Ibn 'Arabī dans *Nibrās al-dīyā wa-taswā' al-sawā' fī šarḥ bāb al-badā' wa-iṭbāt ḡadwā al-du'ā*, éd. H.N. Ešfahānī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1374 h.š./1995, p. 61-63.

⁵⁰ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 228 al-Dībāğī-Šidqī; Šayḥ Bahā'ī, *Arba'ūn*, p. 81; le texte de Šayḥ Bahā'ī est également cité par Mağlīsī, *Bihār*, LXVI, bāb 37, h. 23, p. 292-3.

⁵¹ Sur l'attribution problématique de ce livre à Fārābī, voir M. Rashed, "On the Authorship of the *Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to al-Fārābī", *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009), p. 43-82.

une théorie de l'advenue éternelle ou méta-temporelle du monde (*ḥudūt dabrī*). Il établit l'accord de Platon et d'Aristote sur l'éternité temporelle (*qidam zamānī*) et l'advenue méta-temporelle (*ḥudūt dabrī*) du monde. Son élève Mullā Ṣadrā résout le problème en un sens manifestement divergent, celui de la création temporelle du monde, conformément à la lettre du Coran.⁵²

Sur la hiérarchie des hypostases émanées de Dieu-Un, une autre dissension, interne au néoplatonisme arabe, est référée à des sources présocratiques. Récurrente dans les histoires de la sagesse, notamment dans le *K. al-milal wa-l-niḥal* de Ṣāhrastānī, elle a été étudiée par Jean Jolivet dans un important article.⁵³ Aṣkevarī se fait l'écho de ce problème dans tout son *Mahbūb al-qulūb* en attribuant aux Anciens deux doctrines apparemment antinomiques. La première, attribuée à Pythagore, fait de l'Intellect la première hypostase, de l'Âme la deuxième, de la Nature la troisième et de la Matière prime (*al-hayūlā*) la quatrième.⁵⁴ La seconde doctrine, attribuée à Empédocle et surtout à Thalès, fait de l'Élément (*unṣur*) la première hypostase, de l'Intellect la deuxième, de l'Âme la troisième et de la Matière prime la quatrième.⁵⁵

La première thèse est apparemment la plus orthodoxe, tant du point de vue philosophique néoplatonicien – étant le schéma même de Plotin – que du point de vue religieux šī'ite. D'après Aṣkevarī, “les philosophes (*al-falāsifa*) désignent par [l'Intellect] le premier existant qu'a produit le Créateur, exalté soit-Il: une substance simple et d'essence spirituelle, enveloppant toutes choses d'un enveloppement spirituel”. À l'appui de cette thèse, Mīr Dāmād et Aṣkevarī citent plusieurs traditions prophétiques: “Ce que Dieu créa en premier, c'est l'Intellect”; “Ce que Dieu créa en premier, c'est ma Lumière”; “Alī et moi sommes issus d'une même Lumière”.⁵⁶ L'Intellect est alors identifié à la Lumière de la *nubuwwa* et de la *walāya*. Mais l'autre thèse, sans doute plus proche de la pensée des physiologues ioniens comme Thalès, trouve aussi sa confirmation religieuse. Dans le livre de Ṣāhrastānī, la doctrine de Thalès est déjà homologuée à un passage du “premier livre de la Torah”, la Genèse, évoquant la création primordiale d'une mystérieuse substance se changeant d'abord en eau,

⁵² Sayyid Aḥmad al-'Alawī, *Ṣarḥ kitāb al-qabasāt*, éd. H.N. Eṣfahānī, Mo'assese-ye motāle'āt-e eṣlāmī, Téhéran 1376 h.š./1998, p. 173; Mīr Dāmād, *al-Ṣirāt al-mustaḥim fi rabṭ al-ḥādīṯ bi-l-qadīm*, éd. 'A. Owḡabī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1381 h.š./2002, p. 205-14; Mullā Ṣadrā, *Hudūt al-'ālam*, p. 273. Pour un développement sur ce sujet, voir notre article “De la nouveauté ou de l'éternité du monde: parcours d'un problème philosophique d'Athènes à Ispahan”, *Journal Asiatique* 299.2 (2011), p. 369-421.

⁵³ J. Jolivet, “La ‘Matière d'en haut’”, *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Annuaire* 96 (1987-1988), p. 28-48, repris dans *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995 (Études de philosophie médiévale, 73), p. 90-110 (plus pagination d'origine), voir p. 28-29.

⁵⁴ Aṣkevarī en emprunte le rapport aux Iḥwān al-ṣafā', *Rasā'il*, III, p. 181. Sur tout ce texte, Y. Marquet, *Les “Frères de la pureté” pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḥwān al-Ṣafā'*, S.É.H.A./Edidit, Paris 2006, p. 220-4.

⁵⁵ Pour Empédocle, Aṣkevarī, *Mahbūb* I, p. 207 al-Dībāḡī-Ṣidqī; Ṣāhrastānī, *Milal*, II, p. 194 Badrān, dont la source est *Pseudo-Ammonios*, V, 8-12, p. 38 Rudolph. Voir aussi Ṣāhrastānī, *Nuzḥa*, p. 83 Abū Ṣuwayyib. Sur ce passage, voir M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofia hispanomusulmana*, Imprenta ibérica, Madrid 1914, in Asin Palacios, *Obras escogidas*, vol. I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1946, p. 1-216, repris dans F. Sezgin (éd.), *(Pseudo)Empedocles in the Arabic Tradition. Texts and Studies*, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, vol. 109, Frankfurt a.M. 2000, p. 101-318 (plus pagination d'origine), p. 63-4. Pour Thalès, Aṣkevarī, *Mahbūb* I, p. 350 al-Dībāḡī-Ṣidqī, d'après Ṣāhrastānī, *Milal*, II, p. 67 Badrān.

⁵⁶ Mīr Dāmād, *Ġadawāt*, p. 189-90 Owḡabī; Aṣkevarī, *Mahbūb*, I, p. 84 al-Dībāḡī-Ṣidqī. Pour les deux premières traditions citées, voir Maḡlisī, *Bihār*, I, *bāb* 2, h. 7 et 8, p. 97, toutes deux d'après Ibn Abī Ġumhūr, *Ġawālī al-layālī*; pour la troisième, Maḡlisī, *Bihār*, XXXV, *bāb* 1, h. 33, p. 34, d'après Ṣayḡ Ṣadūq, *Uyūn aḥbār al-Riḍā* et *al-Āmālī*, et *passim*, qui donne “Dieu m'a créé avec 'Alī (b. Abī Ṭālib) d'une seule lumière” (*ḥalaqānī anā wa-'Alī min nūr wāḥid*, et pas seulement *anā wa-'Alī min nūr wāḥid*).

puis en vapeur, puis en terre.⁵⁷ Aškevarī en conclut, forçant le texte lui servant de source, que “Thalès de Milet n'avait reçu la sagesse qui était la sienne que de cette niche aux lumières prophétique”.⁵⁸ Il reprend aussi l'homologation, formulée par Šahrastānī après le Pseudo-Ammonios, entre le premier Élément, source des formes, et la “Table bien gardée” (*al-lawḥ al-mahfūz*) évoquée dans le Coran, ainsi qu'entre l'eau, premier élément du monde physique, et l'eau sur laquelle se tient le Trône de Dieu d'après le verset coranique XI, 7.⁵⁹

Cette thèse matérialiste n'est pas non plus sans trouver un écho dans certaines traditions imāmītes faisant état d'une mystérieuse matière prééternelle, ou plutôt de deux matières ontologiquement opposées: une argile créée de terre douce imprégnée d'eau douce, ayant accepté la *walāya* des Gens de la sainte Famille (*ahl al-bayt*), matière dont Dieu fit les Imāms; une argile faite de terre infecte imprégnée d'eau saumâtre, ayant refusé la *walāya* de 'Alī, matière dont Dieu fit les guides de l'impiété (*a'immat al-kufr*); et de ces deux argiles mélangées avec un dosage variable, Dieu fit toutes les autres créatures. Dans une autre tradition, ces deux argiles sont désignées comme celles du *'Illiyūn* et du *Siğğīn*, termes coraniques (LXXXIII, 7-9 et 18-21) interprétés par les šī'ites comme signifiant le paradis et l'enfer. Ces traditions sont notamment rapportées par Muḥsin Fayḍ Kāšānī, le plus proche disciple de Mullā Šadrā, dans ses *Kalimāt maknūna*, ouvrage où il s'emploie à harmoniser les spéculations philosophiques avec l'ésotérisme šī'ite.⁶⁰ Cette tendance matérialiste du šī'isme ésotérique n'est sans doute pas étrangère au bon accueil que fait Aškevarī à la thèse de l'Élément primordial. Ce n'est toutefois pas au chapitre de la cosmologie que ce matérialisme ésotérique šī'ite se voit associé à la sagesse grecque, mais au chapitre que nous abordons maintenant, celui de la psychologie et de l'eschatologie.

Psychologie et eschatologie

Le problème de l'âme humaine, de son rapport au corps, de sa préexistence et de sa surexistence, est commun à la philosophie antique et à la religion šī'ite imāmīte. Mais en philosophie šī'ite, la psychologie est inséparable de l'eschatologie, d'une théorie de l'origine et du terme final de l'âme (*al-mabda' wa-l-mā'ād*). Concernant l'origine, le thème de la préexistence des âmes, aux racines probablement pythagoriciennes, est développé par Platon dans le *Phédon*. La doctrine en est attribuée à Socrate par les historiens arabo-musulmans de la sagesse comme Šahrastānī, auquel Aškevarī emprunte son rapport doxographique, commenté en un sens typiquement imāmīte:

[Socrate dit:] “Les âmes humaines existaient avant l'existence des corps, sous un certain mode d'existence, ou bien jointes à leur universel (*muttašila bi-kulliyatihā*), ou bien distinctes les unes

⁵⁷ Gen. I, 1-10, donne le même ordre de création: Mers, Cieux, Terre, mais sans mention de la première substance créée. Voir la remarque de J. Jolivet dans Šahrastānī, *Le Livre des religions et des sectes*, II, p. 184, n. 12.

⁵⁸ Aškevarī, *Mahbūb*, I, p. 351 al-Dībāğī-Šidqī; Šahrastānī, *Milal*, II, p. 68 Badrān, dit seulement: “Tout se passe comme si Thalès de Milet n'avait reçu sa sagesse que de cette niche aux lumières prophétique” (*ka-anna Tālīt...*), Aškevarī escamote la particule modale *ka* pour en faire une affirmation sans réserve.

⁵⁹ Aškevarī, *Mahbūb*, I, p. 351-2 al-Dībāğī-Šidqī; Šahrastānī, *Milal*, II, p. 68 Badrān. La citation du Pseudo-Thalès provient de *Pseudo-Ammonios*, XIII, 15-21, p. 50 Rudolph.

⁶⁰ Muḥsin Fayḍ Kāšānī, *Kalimāt maknūna*, éd. 'A. 'Alizādeh, Āyat-e eshrāq, Qumm 1390 h.š./2011, voir p. 85 (chap. 30) et 180 (chap. 78). La première tradition est aussi rapportée par Mağlisī dans *Bihār*, V, p. 320 et LXIV, p. 105; la seconde est tirée d'al-Kulaynī, *Uṣūl al-kāfi*, K. *al-īmān wa-l-kufr*, *bāb ṭīnat al-mu'min wa-l-kāfir*, *ḥadīṭ 1*, Mu'assasat al-'Alamī li-l-maḥbū'āt, Beyrouth 1426/2005, p. 330-1. Sur le *'Illiyūn* et le *Siğğīn*, Amir-Moezzi, *Guide divin* (cité à la n. 1), p. 96-101; De Smet, “*'Illiyūn* et *Sijjīn*”, dans *DC* (cité à la n. 24), p. 413-15.

des autres en vertu de leurs essences et de leurs propriétés. Puis elles se joignirent aux corps pour se perfectionner et se perpétuer. Les corps sont leurs réceptacles (*qawālibuhā*) et leurs instruments. Puis les corps sont anéantis et les âmes retournent à leur universel”.⁶¹ Son propos pourrait signifier l’inégalité des âmes. Celles qui sont jointes à leur universel sont comme les âmes saintes des Prophètes et des Amis de Dieu [les Imāms]. (...) Ces âmes étaient [auparavant] des intelligences parfaites en acte, sans aucune perfection en puissance dont l’actualisation aurait nécessité la relation corporelle. [Elles se joignirent aux corps] à fin de médiation et d’ambassade, car la Sagesse et la Providence de Dieu exigent l’existence d’un médiateur, d’un ambassadeur, d’un guide et d’un professeur pour l’homme. [...] À l’appui de cela, ce qu’ont rapporté les traditionnistes dignes de foi de notre maître le Prince des croyants, le Guide des assurés (*imām al-muttaqīn*), ‘Alī b. Abī Ṭālib: “Hommes! Nous, gens de la Sainte Famille, notre argile fut pétrie par la main de la Providence, dans le pétrin de la Providence et de la Protection, après avoir été aspergée par l’effusion de la Guidance. Puis elle fermenta au levain de la Prophétie (*taḥmīr al-nubuwwa*), fut humectée par la Révélation, et de l’Esprit de Dieu y fut insufflé. Ainsi nos pas ne trébuchent pas, nos regards ne dévient pas, nos lumières ne faiblissent pas. Si nous venions à nous égarer, qui montrerait la voie aux hommes? Les gens sont issus d’arbres variés. L’arbre de la Prophétie, Muḥammad l’Envoyé de Dieu en est la racine, j’en suis moi-même le tronc, Fāṭima la lumineuse en est le fruit, al-Ḥasan et al-Ḥusayn en sont les branches, nos partisans en sont les feuilles. Sa racine est lumière, son tronc est lumière, son fruit est lumière, sa branche est lumière, ‘dont l’huile est près d’éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur lumière!’ (Coran, XXIV, 35)”.⁶²

Dans cette parole, la préexistence des imāms n’apparaît pas comme purement spirituelle; bien au contraire, leur création primordiale est décrite comme matérielle, de cette matière pure et substantiellement bonne décrite dans les traditions résumées plus haut. Ce qui intéresse le philosophe šī’ite dans la théorie platonicienne de l’âme semble être moins son dualisme âme/corps, tout à fait subverti ici, que l’inégalité foncière qu’elle permet de poser entre les âmes humaines. La psychologie socratique est ainsi accordée à la doctrine šī’ite professant une inégalité ontologique radicale entre les imāms ou amis de Dieu (*awliyā*), le commun des croyants et les ennemis de Dieu.

Au chapitre de l’eschatologie proprement dite, soit la doctrine du destin final de l’âme, les philosophes šī’ites font rarement référence aux Grecs. Nous ne rapporterons qu’une étonnante référence à Socrate sur l’attestation des lieux du paradis et de l’enfer, faite par Mullā Ṣadrā dans plusieurs de ses œuvres, notamment celle qu’il consacra aux questions eschatologiques, *al-Mabda’ wa-l-ma’ād*:

À la semblance [des] informations rapportées de la Révélation, se trouvent des paroles des anciens piliers de la sagesse et des plus éminents philosophes; je ne parle pas des philosophes modernes qui se satisfont de la voie spéculative sans pratiquer l’autodédification (*ta’alluh*) et sans revenir au porteur de la Révélation et du Livre. Socrate, le maître du divin Platon, déclara: “Les hommes qui commettent les péchés capitaux sont jetés dans le Tartare (*tartārus*), d’où jamais ils ne sortent. Ceux qui ont regretté

⁶¹ Šahrastānī, *Milal*, II, p. 91 Badrān; Šahrāzūrī, *Nuzha*, p. 142-3 Abū Šuwayrib, avec des différences. Aškevarī suit le texte du premier. Sur la préexistence des âmes chez Platon, voir *Phédon*, 72, dans Platon, *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008-2011, sous la dir. de L. Brisson, trad. M. Dixsaut, p. 1188-9.

⁶² Aškevarī, *Maḥbūb*, I, p. 253-4 al-Dibāġī-Šidqī. Des versions alternatives de cette tradition se trouvent dans l’un des plus anciens recueils de traditions imāmites ésotériques, composé par Muḥammad b. Ḥasan Šaffār al-Qummī, *Bašā’ir al-daraġāt fi ‘ulūm Muḥammad*, éd. A. Zakīzādeh Ranānī, Vuṭūq, 2 vol., Qumm 1390 h.š./2011, section II, *bāb* 1 et 2, I, p. 239-53, reprises par Maġlisī dans *Bihār*, notamment XXIV, *bāb* 44, p. 137 et XXXVII, *bāb* 50, p. 76; XV, *bāb* 1, p. 20; XXIII, *bāb* 13, p. 230.

leurs crimes toute leur vie, et dont les péchés sont d'un rang inférieur à celui-là, sont jetés dans le Tartare une année entière pour y être châtiés. Puis le flot les rejette en un lieu d'où ils appellent leurs ennemis, leur demandant de se présenter pour exercer [contre eux] la loi du talion, afin d'être sauvés de leurs maux. S'ils y agrément, [les voilà sauvés]; sinon, ils retournent dans le Tartare, et recommencent ainsi jusqu'à ce que leurs ennemis agrément [à leur demande]. Enfin, ceux dont la vie a été vertueuse sont délivrés de ces lieux d'entre cette terre, relâchés de ces prisons, et habitent la terre pure (*al-ard al-naqiyya*)". Le traducteur dit que le Tartare est une grande fissure ou un gouffre dans lequel se déversent des fleuves. Pourtant, il le décrit en des termes indiquant que s'y embrasent des feux. C'est comme s'il voulait dire par là la mer ou l'océan quand s'y trouve un tourbillon (*durdūr*)".⁶³

On aura reconnu une citation du *Phédon*, 113 E -114 C,⁶⁴ absente des grandes histoires de la sagesse arabes, que Mullā Šadrā tire vraisemblablement d'al-Bīrūnī.⁶⁵ Cette citation du sage Socrate est congruente avec une idée défendue ailleurs par le philosophe, celle d'un enfer provisoire prenant la fonction de purgatoire, où les pécheurs se purifient par le feu. Cette idée vient d'Ibn 'Arabī qui la formule ainsi dans ses *Fuṣūṣ al-ḥikam*: "Les hôtes de l'enfer (*ahl al-nār*) ont leur terme final dans la faveur [divine] (*al-na'im*), mais en enfer. Car au terme de la durée du châtement, la forme du feu (*nār*) deviendra nécessairement fraîcheur et paix pour ceux qui s'y trouvent, et ce sera là leur faveur".⁶⁶ C'est une idée des plus hétérodoxes en théologie islamique en général et šī'ite en particulier, de nombreuses traditions imāmītes insistant sur l'éternité de la rétribution, récompense ou châtement. Cela n'empêche pas Aškevarī et Muḥsin Fayḍ Kāšānī de reprendre, après Mullā Šadrā, l'idée et la formule d'Ibn 'Arabī à leur compte, Fayḍ Kāšānī s'efforçant même de confirmer cette thèse par des *ḥadīṭs* imāmītes.⁶⁷

III. La sagesse antique comme mode de vie

La psychologie et l'eschatologie sont évidemment indissociables d'une éthique, laquelle est la formulation du mode de vie philosophique ou de la philosophie comme mode de vie. Sur ce plan-là aussi, les sages grecs évoqués par nos auteurs se présentent d'abord sous un jour uniforme. Tous étaient "des sages et des ascètes, pieux et semblables au divin, rejetant la vie d'ici-bas et accueillant la vie dernière".⁶⁸ À la différence des *falāsifa* qui se sont cantonnés à la recherche spéculative, tous les sages ont pratiqué l'autodéification (*ta'alluh*), appliquant le mot d'ordre de Socrate dans le *Théétète* (176 A): "se rendre semblable au divin autant qu'il est possible". Ce mode de vie pieux et

⁶³ Mullā Šadrā, *K. al-Mabda' wa-l-mā'ād*, éd. M. Ḍabiḥī et Ğ. Šāh Naẓarī, Entešārāt-e bonyād-e ḥekmat-e eslāmī-ye Šadrā, Téhéran 1381 h.š./2002-2003 (abrégé en: *Mabda'*), p. 753. Cette citation se trouve aussi dans *al-Šawāhid al-rubūbiyya fī l-manāḥi ḡ al-sulūkiyya*, dans Ḥāḡḡ Mullā Hādī Sabziwārī, *al-Šawāhid al-rubūbiyya*, éd. Ğ. Aštīyānī, Mu'assasat al-ta'riḥ al-'arabī, Beyrouth 1425/2004, p. 280; *Asfār*, vol. 9, III, p. 609 et 714 'Aqil.

⁶⁴ "Mais ceux qui sont jugés incurables en raison de l'énormité de leur faute (...) – ceux-là, le lot qui leur convient est d'être jetés au Tartare, d'où jamais ils ne sortent (...) Mais assurément, ceux dont on estime qu'ils ont vécu une vie exceptionnellement pieuse, ceux-là sont délivrés, arrachés à ces lieux souterrains comme à une prison, ils arrivent là-haut, dans un séjour pur, et s'établissent à la surface de la Terre", trad. M. Dixsaut, dans Platon, *Œuvres complètes*, p. 1235-6.

⁶⁵ Abū Riḥān al-Bīrūnī, *Tahqīq mā li-l-Hind*, 'Ālam al-kutub, Beyrouth 1403/1982-1983, p. 50, qui mentionne le *Phédon*.

⁶⁶ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *Fuṣūṣ ḥikma naḥsiyya fī kalima yūnusiyya*, éd. A. 'Afīfī, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth 1423/2002 (1^{ère} éd. 1946), p. 129.

⁶⁷ Mullā Šadrā, *al-Šawāhid al-rubūbiyya*, p. 313-319 Aštīyānī; Aškevarī, *Maḥbūb* II, p. 550-1 al-Dībāḡī-Šidqī; Kāšānī, *Anwār al-ḥikma*, p. 409-14 Bīdārfar.

⁶⁸ Mullā Šadrā, *Ḥudūt al-'ālam*, p. 274.

ascétique est indissociable de leur conception de l'âme et de son destin. Dans un chapitre d'*al-Mabda' wa-l-ma'ād*, Mullā Ṣadrā soutient que des sages comme Pythagore et Socrate ont non seulement soutenu la thèse de la subsistance de l'âme individuelle après la destruction des corps, mais l'ont démontrée par les actes en acceptant la mort, à l'instar des prophètes et des imāms. Nous traduisons ici un long extrait de ce chapitre dans lequel Mullā Ṣadrā établit le parallèle entre les grandes figures de la philosophie antique et celles de l'histoire sainte:

Parmi ce qui montre la subsistance de l'âme et son intégrité avec la ruine du corps, l'action de Moïse, de Jésus et d'autres prophètes. Moïse dit à ses compagnons: "Alors, repentez-vous envers votre Créateur! Alors, donnez-vous la mort!" (Coran, II, 54), voulant signifier: [donnez la mort] à ces corps par l'épée, car la substance de l'âme, elle, n'est pas atteinte par le fer. Jésus, lui, dit aux apôtres: "Quand je me serai séparé de ce corps (*ḥaykal*), je me tiendrai au ciel à la droite du Trône, entre les mains de mon père, votre père, intercédant pour vous. Alors allez voir les rois dans les contrées, appelez-les à Dieu Très-Haut et ne les craignez pas. Je serai avec vous où que vous alliez, en vous soutenant et en vous assistant pour la Victoire".⁶⁹ [...] Parmi ce qui montre que les hommes de la Maison de notre Prophète [les imāms] étaient convaincus par cette vue, il y a la soumission volontaire de leurs corps au meurtre à Karbalā', par libre choix et consentement. Comme ils ne consentaient pas à tomber sous le joug de Yazīd et d'Ibn Ziyād – maudits soient-ils jusqu'au Jour de la Résurrection –, ils ont supporté les lances, les coups et la soif jusqu'à ce que leurs âmes se séparent de leurs corps, montent au ciel angélique (*malakūt al-samā*) et retrouvent leurs pères purifiés, Muḥammad et 'Alī, ainsi que Ḥamza, Ġa'far, les émigrés et les auxiliaires qui les avaient suivis à l'heure de l'épreuve. Parmi ce qui montre que les philosophes sages partagent cette vue et en sont convaincus, il y a la manière dont Socrate a soumis son corps à la destruction, sa prise volontaire du poison. Il en est un long récit fameux dans le livre du *Phédon*. Alors que les philosophes et les sages pleuraient d'affliction autour de lui, il leur dit: "Ne pleurez pas! Si je vous quitte, frères sages et vertueux, c'est pour retrouver d'autres de nos frères vertueux, nobles et divins, parmi ceux qui nous ont précédés, Untel et Untel", et d'énumérer tous les philosophes avant lui. Parmi ce qui le montre aussi, cette maxime sapientiale du divin Platon: "Si nous n'avions pas de terme final dont nous espérons le bien, cette vie serait l'occasion de tous les méfaits". Il dit aussi: "Nous sommes ici des étrangers dans la captivité de la nature et le voisinage des démons. Nous avons été expulsés (*ubriġnā*) de notre monde à cause d'une faute commise par notre père Adam – que la paix soit sur lui!" (...) Parmi ce qui montre qu'Aristote, le maître de la logique, partageait cette vue et en était convaincu, son propos dans l'épître connue sous le titre de la *Pomme*, ce qu'il déclara quand se présenta à lui l'heure du trépas, la manière dont il argua l'excellence de la philosophie (*falsafā*), soutenant que le philosophe se voit récompensé pour sa philosophie une fois son âme séparée de son corps. Cette épître est actuellement en notre possession. Parmi ce qui montre que Pythagore, le maître du nombre – et parmi les plus éminents philosophes –, partageait cette vue, son propos dans l'épître connue sous le titre du *Testament d'or* (*al-waṣāyā al-ḍahabiyya*), également en notre possession. Dans sa recommandation à Diogène, il déclare à la fin: "Quand tu auras quitté ce corps pour te retirer dans l'air, tu seras alors itinérant, sans retour à l'humanité, et tu ne seras plus passible de la mort".⁷⁰

⁶⁹ Cette citation provient de *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, IV, p. 58.

⁷⁰ Mullā Ṣadrā, *Mabda'*, p. 528-32 Ḍabiḥī -Naẓarī. Les quatre citations précédentes proviennent de *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, IV, p. 35-6. Les deux seules "authentiques" sont la première et la dernière. La parole attribuée à Socrate est absente de la fin du *Phédon*, mais la référence aux sages et aux justes que Socrate espère retrouver dans l'Hadès pourrait être un écho de *Phédon*, 63 B - C ou *Apologie de Socrate*, 41 A - C. Pour la citation de Pythagore, voir *Penseurs grecs avant Socrate*, p. 43:

Toutes ces citations sont empruntées à deux épîtres des Iḥwān al-ṣafā'. Mullā Ṣadrā procède ici par sélection et collage de textes pour développer sa pensée personnelle, un art d'écrire mêlant audace et prudence qui est aussi celui d'Aṣkevarī dans son histoire de la sagesse. Le parallèle entre Socrate, Jésus et l'imām Ḥusayn, le "prince des martyrs" (*sayyid al-ṣuhadā'*) des šī'ites, est à la fois évident et inattendu chez un auteur imāmite. Au-delà de la ressemblance extérieure, spectaculaire, le martyr de ces trois hommes divins a pour le philosophe une même signification métaphysique: l'intégrité indestructible de l'âme; et une même signification éthique: le refus de se soumettre aux hommes de l'iniquité ici-bas, le ferme espoir de rejoindre les êtres aimés dans l'au-delà, avant même le jour de la Résurrection. Aristote se voit attribuer la même doctrine d'après son épître apocryphe de la *Pomme*, et pour cause: celle-ci n'est autre qu'une paraphrase du *Phédon* et le passage suggéré fait immédiatement suite à la citation relative au Tartare rapportée plus haut!⁷¹ Avec la parole de Pythagore, tirée de l'apocryphe classique des *Vers d'or*, interprété comme un ensemble de recommandations testamentaires (*waṣāyā*), et l'étonnante citation apocryphe de Platon mentionnant la faute d'Adam, Mullā Ṣadrā établit l'unanimité des principaux piliers de la sagesse sur une éthique de la philosophie comme apprentissage de la mort, conformément à l'enseignement du *Phédon* (64 A). Il évoquera pourtant, comme nous le verrons, une fausse note dans cette symphonie des sages.

Mentionnons d'abord une autre attitude face à la mort et à la vie d'ici-bas, attribuée par Aṣkevarī aux sages grecs et homologuée à des traditions imāmites. Cette attitude est représentée par Diogène le cynique sous une forme explicitement qualifiée de "voie du blâme"; et par Platon sous une forme qui pourrait l'être de "blâme du blâme".

Dans les histoires de la sagesse arabo-musulmanes, Diogène est d'abord connu pour avoir soutenu le libre-arbitre de l'homme et la non responsabilité du Créateur dans le mal, à la manière des théologiens mu'tazilites.⁷² Il est aussi présenté comme le maître du "vieillard grec" (*al-ṣayḥ al-yūnānī*), l'un des masques du Plotin arabe.⁷³ Mais les auteurs arabo-musulmans ont aussi connu le Diogène cynique (appelé *al-kalbī*, "le canin", équivalent du grec *κυνικός*), prônant la franchise et l'anticonformisme.⁷⁴ Aṣkevarī rapporte ainsi de l'historien Ibn al-Qifṭī que Diogène avait exercé son âme et celles de ses compagnons à une discipline par laquelle ils se séparaient de la convention des hommes civilisés (*iṣṭilāḥ ahl al-mudun*); que Diogène justifiait les conduites scandaleuses, notamment sexuelles, par le rejet de la convention arbitraire, du νόμος; que les gens de son époque trouvèrent que de telles

"Si tu négliges ton corps pour t'envoler jusqu'aux hauteurs libres de l'éther, tu seras un dieu immortel incorruptible et tu cesseras d'être exposé à la mort".

⁷¹ Platon, *Phédon*, 114 C: "Parmi [ceux qui arrivent là-haut, dans un séjour pur...], ceux qui ont réussi à se purifier autant qu'il faut par la philosophie vivent, pour tout le temps à venir, absolument sans corps", *Œuvres complètes*, p. 1236. Sur l'*Épître de la Pomme*, mentionnée par les Iḥwān al-ṣafā', voir 'A. Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris 1968, rééd., 1987, p. 102-3; M. Aouad, "Le *De Pomo*", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, CNRS-Editions, Paris 1989, p. 539-41.

⁷² Šahrastānī, *Milal*, II, p. 150 Badrān. Sur cette question, J. Jolivet, "Diogène le cynique dans la doxographie arabe", dans *Medievalia et arabica*, Vrin, Paris 2013 (Études de philosophie médiévale), p. 279-91, voir p. 290-91.

⁷³ F. Rosenthal, "Aṣ-Ṣayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia* 21 (1952), p. 461-92; 22 (1953), p. 370-400; 24 (1955), p. 42-66, repris dans Id., *Greek Philosophy in the Arab World*, Variorum, Aldershot 1990. Sur l'identification de Plotin au *ṣayḥ* grec, voir en particulier p. 461-72.

⁷⁴ L'ensemble des fragments attribués en arabe à Diogène est de beaucoup supérieur au corpus diogénique dans les doxographies grecques. Voir D. Gutas, "Sayings by Diogenes preserved in Arabic", dans M.-O. Goulet-Cazé - R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, P.U.F., Paris 1993, p. 475-518, voir p. 475-80; Jolivet, "Diogène le cynique dans la doxographie arabe" (cité à la n. 72), p. 279.

actions ressemblaient à celles des chiens et appelèrent ainsi Diogène et ses compagnons. Ibn al-Qifṭī ajoute qu'à son époque (VII^e/XIII^e siècle) existait un groupe d'hommes oisifs (*al-baṭṭālīn*) agissant de la sorte, appelés "compagnons du blâme" (*aṣḥāb al-malāma*) parce qu'ils commettaient toute action transgressant la convention et attirant le blâme.⁷⁵ Alors que l'historien sunnite réproouve de tels comportements, Aṣkevarī retourne la dénonciation en une apologie en trouvant dans sa culture personnelle des homologues de ces "compagnons du blâme":

Tout se passe comme si ce groupe [les cyniques] était celui des "gens du blâme" (*al-malāmiyya*) parmi les groupes soufis (*min firaq al-sūfiyya*). Leur intention, en commettant des actions hideuses selon la convention, est sans doute que les gens les blâment, les rejettent et refusent leur compagnie, afin de se garder à l'abri de la fréquentation des créatures et de la compromission avec les fils du temps, comme l'indiqua ainsi quelque gnostique: "Fuis les gens comme tu fuirais le lion".⁷⁶

Le gnostique (*ʿarif*) en question est le maître soufi Dāwūd al-Ṭāʿī (m. 165/782), à qui Aṣkevarī consacre plus loin une notice dans la série des "maîtres soufis attestant l'unicité divine", ceux que la vision d'Aristote par Suhrawardī a consacrés comme les vrais héritiers de Platon. Il y donne la version complète de la sentence: "Fais ton jeûne de ce monde et de la mort, ta rupture du jeûne. Fuis les hommes comme tu fuirais le lion"; et la rapproche d'un *ḥadīṭ* du onzième imām: "Qui est intime avec Dieu recherche la solitude à l'égard des hommes. Le signe de l'intimité avec Dieu, c'est la solitude à l'égard des hommes".⁷⁷

L'apologie des soufis aux tendances antinomistes est un exercice délicat pour un auteur šīʿite de l'époque safavide. Le fait est d'autant plus étonnant, d'un point de vue historique, qu'Aṣkevarī était lui-même "maître de l'islam" du district de Lāhīgān et, à ce titre, défenseur de l'orthodoxie comme de l'orthopraxie.⁷⁸ Pour justifier une forme de soufisme particulièrement problématique, Aṣkevarī mobilise l'autorité conjointe d'un sage grec et d'un imām. Il donne au mode de vie provocateur des derviches antinomistes, analogue à celui des cyniques grecs, le sens spirituel d'une ascèse sociale. Puis il trace le continuum de cette voie du blâme anticonformiste avec une autre "voie du blâme", celle de la discrétion et de l'anonymat, de la pieuse dissimulation des états spirituels, autrement dit de la "discipline de l'arcane", louée par les imāms eux-mêmes. Et de citer ce *ḥadīṭ* du sixième imām: "Bienheureux soit le fidèle inaperçu (*nūma*) qui connaît les hommes, les accompagne avec son corps mais ne les accompagne pas avec son cœur dans leurs actions. Ils le connaissent de l'extérieur, il les [connaît] à l'intérieur".⁷⁹

Congruente avec cette dernière attitude est celle qu'Aṣkevarī prête à Platon, d'après un ouvrage apocryphe dont il détient un manuscrit de la plume d'un célèbre soufi. Il s'agit de *La réprobation de l'âme* (*Muʿāḍalat al-naḥs*), un ouvrage publié par ʿA. Badawī dans ses *Neoplatonici apud Arabes*.

⁷⁵ Ibn al-Qifṭī, *Iḥbār*, p. 182-3 Lippert. Plusieurs échos possibles de Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, VI, sur Antisthène et autres.

⁷⁶ Aṣkevarī, *Mahbūb* I, p. 323 al-Dībāgī-Ṣidqī.

⁷⁷ Aṣkevarī, *Mahbūb* II, p. 512-13 al-Dībāgī-Ṣidqī; la source de la sentence de Dāwūd al-Ṭāʿī est al-Quṣayrī, *Risālat al-quṣayriyya*, éd. N. al-Ġarrāh, Dār Ṣādir, Beyrouth 1427/2006, p. 282. Pour le *ḥadīṭ*, voir Maḡlisī, *Bihār*, LXXV, *bāb* 29, h. 3, p. 379; Aṣkevarī le cite d'après l'ouvrage traditionnel titré *ʿIdat al-dāʿī*.

⁷⁸ Sur cet aspect original de l'œuvre d'Aṣkevarī, notre article "Apologie du soufisme par un philosophe šīʿite de l'Iran safavide. Nouvelles remarques sur le *Mahbūb* al-qulūb d'Ashkevarī", *Studia Islamica* 109 (2014), p. 240-73.

⁷⁹ Nous corrigeons le texte d'après sa source: Ṣayḥ Ṣādūq Ibn Bābūya, *Mā ʿāni l-aḥbār*, Muʿassasat al-ʿAlamī li-l-maṭbūʿāt, Beyrouth 1410/1990, p. 380-1: *ʿarafahum* au lieu de *ʿazalahum*. Voir aussi Maḡlisī, *Bihār*, LXXII, *bāb* 45, h. 8, p. 70.

Attribué par un manuscrit à Platon et par d'autres à Hermès, il aurait été composé, d'après l'éditeur égyptien, à l'époque hellénistique tardive, entre le III^e et le V^e siècle, par un écrivain pétri de néoplatonisme et de gnosticisme, pas nécessairement chrétien.⁸⁰ Le texte cité par Aškevarī développe une position conciliante à l'égard de l'ici-bas et dénonce le ressentiment de celui qui blâme cette vie. Le tour de force de notre auteur šī'ite est de montrer la correspondance de cette épître de Platon avec un prône attribué à l'imām 'Alī:

Platon dit: "Ô âme, ne blâme pas la vie d'ici-bas! Ne dis pas: 'C'est la demeure de la tromperie, le piège de l'illusion!' Car il n'en est pas ainsi, sinon pour les hommes d'intelligence défectueuse, frappés d'ignorance et d'oubli. Si [la vie d'ici-bas] était réellement trompeuse, l'homme n'y recevrait, du jour de son apparition au moment de son départ, que profit, plaisir et joie; puis le destin (*masāra*) lui adviendrait par surprise pour lui retirer ce profit et changer tout ce qui s'y trouvait en son contraire. Mais les choses ne vont pas ainsi: l'homme naît ici-bas et grandit à travers différents états dénués d'ordre, un jour malheureux, un jour heureux, un jour agréable, un jour souffrant et douloureux (...)"⁸¹ Sur ce chapitre, la porte de la cité de la Science, notre maître le Prince des croyants [l'imām 'Alī], déclara à un homme qui blâmait cette vie en sa présence: "La vie d'ici-bas est une demeure sincère pour qui est sincère avec elle, une demeure de commerce pour qui la comprend, une demeure de richesse pour qui s'y approvisionne. Elle est le lieu où descend la révélation de Dieu, l'oratoire de Ses anges, la mosquée de Ses prophètes, le commerce de Ses amis (*maṭṭar awliyā'ihī*). C'est là qu'ils espèrent la Miséricorde et obtiennent le paradis. Qui est-il donc, celui qui blâme [cette vie], alors qu'elle a déjà prévenu qu'elle le quitterait, annoncé qu'elle se séparerait de lui? Elle s'est décrite elle-même en représentant [la joie] par ses joies et l'épreuve par son épreuve, en guise d'encouragement et d'intimidation [...] [L'imām 'Alī] alors qu'il entendait un homme blâmer cette vie, dit aussi: "Ô censeur de cette vie! Tu t'es leurré en cette vie et tu la blâmes?! Est-ce elle qui a commis un crime contre toi ou toi qui as commis un crime contre elle? Quand t'a-t-elle captivé? Quand t'a-t-elle leurré?"⁸² Il est rapporté de notre seigneur l'Envoyé de Dieu qu'il déclara ceci: "Le meilleur d'entre vous n'est pas celui qui abandonne cette vie pour la vie dernière, ni celui qui abandonne la vie dernière pour cette vie; le meilleur d'entre vous est celui qui prend de celle-ci pour l'autre"⁸³.

L'oscillation entre la déprise radicale et la conciliation avec la vie d'ici-bas se retrouve encore chez Mullā Šadrā, dans le chapitre déjà cité d'*al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Elle concerne cette fois la question éthique de la vie politique, de la participation ou de la non-participation aux affaires de l'État, une question que les philosophes šī'ites de l'Iran safavide s'abstiennent généralement de traiter. Or, sur cette question, Mullā Šadrā rapporte un nouveau désaccord obvie entre Platon et Aristote, le troisième que nous rencontrons. Après avoir établi que tous les sages soutenaient en théorie la

⁸⁰ *Kitāb Mu'ādalat al-nafs*, dans Badawī (éd.), *Aflātūniyyat muḥdaṭa* (cité à la n. 39), p. 51-116. Sur cet ouvrage, voir aussi Badawī, *Transmission*, p. 39-40. Aškevarī déclare le détenir de la plume du *ṣayb* 'Alā' al-Dawla al-Simnāni (m. 736/1336), un maître spirituel du soufisme.

⁸¹ Aškevarī, *Maḥbūb* I, p. 265 al-Dibāḡi-Šidqī; Badawī, *Aflātūniyyat muḥdaṭa* (cité à la n. 39), p. 59-60.

⁸² 'Alī b. Abī Ṭālib (attribué à), *Nahḡ al-balāḡa*, éd. H. al-A'lamī, Mu'assasat al-'alamī li-l-maṭbū'āt, Beyrouth 1413/1993, *al-ḥikam*, 132, p. 655-7. La tradition est ici ordonnée autrement, la seconde partie précédant la première. Maḡlisī, *Bihār*, LXX, *bāb* 122, h. 136, p. 129; LXXIV, *bāb* 15, h. 40, p. 418.

⁸³ Aškevarī, *Maḥbūb* I, p. 266-7 al-Dibāḡi-Šidqī. D'après Goldziher, *Le dogme et la loi* (cité à la n. 42), p. 115-16, la version originelle du dernier *ḥadīth* est "qui prend de celle-ci et de celle-là" (*hādīhi wa-hādīhi et non hādīhi li-hādīhi*), d'après Ibn Qutayba, *Uyūn al-abbār*.

surexistence de l'âme, en pratique la voie de l'ascèse (*zuhd*), de la piété (*taqwā*), du rejet du bas-monde et de l'ouverture à l'au-delà, le philosophe écrit:

S'agissant d'Aristote, son occupation au ministère d'Alexandre et son accumulation de richesses avaient pour but l'avantage politique (*li-maṣlaḥa siyāsa*) qu'il voyait à la dispersion de la sagesse, à la diffusion de la connaissance, à la profusion des bienfaits. Malgré cela, son professeur le divin Platon – chez qui prédominaient les préceptes de la solitude, de la purification (*taqaddus*), de la retraite (*al-ḥalwa*) auprès de Dieu et du détachement total à l'égard du monde sensible – considérait cette attitude de sa part comme une honte et une tache.⁸⁴

Aucun rapprochement avec une autorité prophétique ou imāmite n'est effectué ici par Mullā Ṣadrā. Il faut dire qu'en la matière, la tradition religieuse présente un contraste, sinon une contradiction, qui laisse le problème béant: tandis que le prophète Muḥammad et le premier imām, à une période de leur vie, ont été des chefs politiques, tous les imāms postérieurs à al-Ḥusayn se sont tenus loin de l'activité politique, condamnant même explicitement la quête du pouvoir.⁸⁵ Tout comme le désaccord d'Aristote et de Platon sur la discipline ésotérique, cette dissension sur la vie politique pourrait aussi trouver son reflet ou sa réplique dans une différence apparente, exotérique, constatable entre les deux maîtres de la philosophie šī'ite du XI^e/XVII^e siècle, Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā: le premier exerça une sorte de ministère philosophique auprès du shāh, le second opta pour une longue retraite à l'écart du centre du pouvoir, dans le village de Kahak, avant de retrouver la société et l'enseignement à Chirāz. Ce qui est en jeu ici n'est pas l'existence d'une philosophie politique, introuvable chez nos auteurs, mais la conception de la philosophie comme mode de vie ou de l'éthique philosophique, laquelle ne peut manquer de prendre position par rapport aux affaires de la société et de l'État.

En conclusion, les philosophes šī'ites du XVII^e siècle se faisaient une représentation assez complète de la philosophie grecque ancienne, sous le nom de sagesse et sous l'égide de la révélation: une philosophie comme discours, comprenant une pédagogie, une théologie, une onto-cosmologie et une psychologie articulée à une eschatologie; une philosophie comme mode de vie, consistant en un apprentissage de la mort volontaire, conformément à la leçon du *Phédon*, mais aussi en un art d'accommoder l'ici-bas aux besoins de l'au-delà. Dans cette représentation, l'unanimité des sages anciens, tant sur le mode de vie que sur la conception du monde, n'est que de façade et semble bien n'être pour ces philosophes šī'ites qu'un mythe utile. C'est en cela aussi que ce tableau moderne de la sagesse antique est plus fidèle à son modèle qu'on pourrait le croire de prime abord. Et c'est en cela aussi que ce portrait de la philosophie grecque antique représente un autoportrait de la philosophie šī'ite moderne.

⁸⁴ Mullā Ṣadrā, *Mabdā'*, p. 528-32 Ḍabīḥī -Nazarī. L'édition, p. 324, donne *li-maṣlaḥa siyāsa*: "dans l'intérêt d'une politique qu'il voyait (...)".

⁸⁵ Voir à ce sujet Amir-Moezzi, *Guide divin* (cité à la n. 1), p. 155-73.