

Studia graeco-arabica

8

2018

Editorial Board

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

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: redazione@pacineditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

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

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

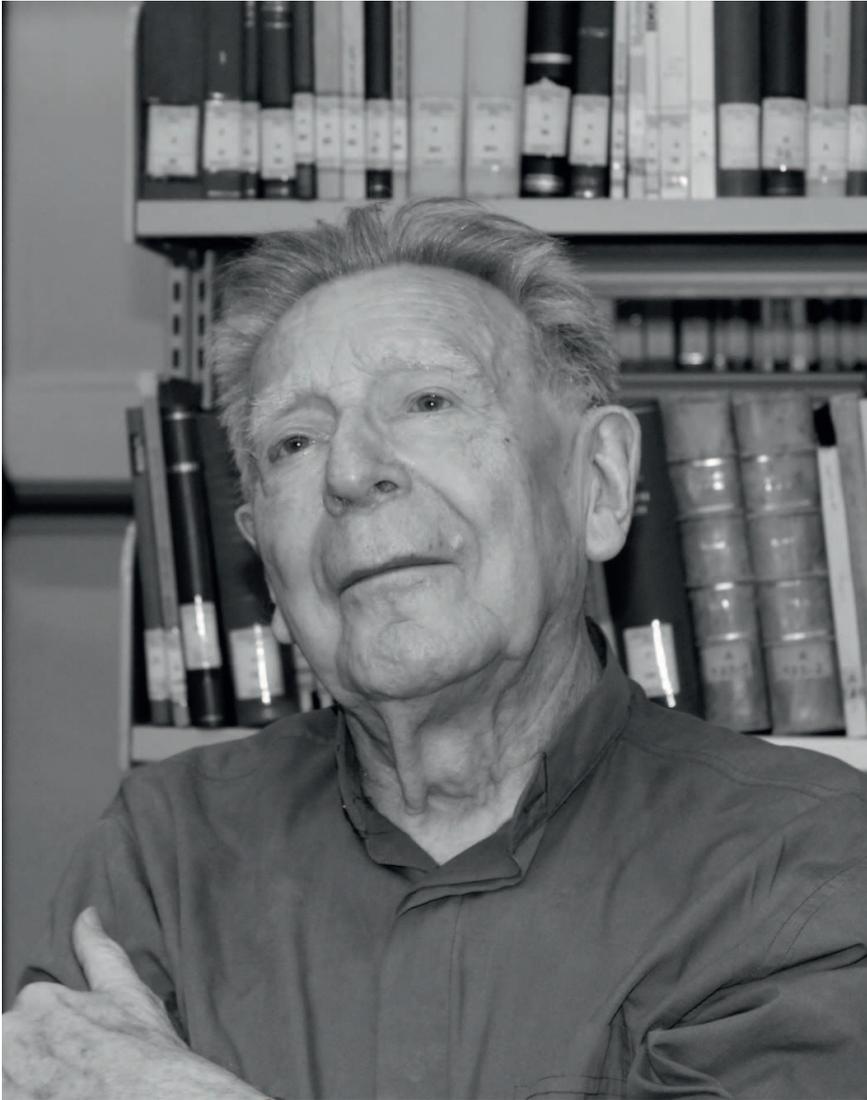


© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

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. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

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



Maurice Borrmans MAfr. (1925-2017)

Studia graeco-arabica is most grateful to Reverend Father Valentino Cottini, former Director of the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, for accepting to open this volume and to Dr. Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, for her invaluable help in driving it to publication.

Table of Contents

Valentino Cottini <i>Maurice Borrmans. Un profilo</i>	» 1
Marco Zambon “ <i>Apprendere qualcosa di sicuro</i> ” (ps. Clem. Hom. I 3, 1) <i>Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina</i>	» 13
Giovanni Catapano <i>Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus: Porphyry in Augustine’s Metaphilosophy</i>	» 49
Elisa Coda <i>Divine Providence and Human Logos in Themistius Some Philosophical Sources of Discourse 6</i>	» 67
Henri Hugonnard-Roche <i>E Dio disse: “La terra produca germogli” (Gen. 1, 11) Sulla tradizione botanica siriana</i>	» 85
Ida Zilio-Grandi <i>La pazienza dell’Islam: la virtù detta ‘ṣabr’</i>	» 105
Patrizia Spallino, Mauro Mormino <i>Cuore, anima e mente Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana</i>	» 119
Cristina D’Ancona <i>God and Intellect at the Dawn of Arabic Philosophical Thought Plotinus’ Treatise V 4[7], Aristotle’s Metaphysics and De Anima in the Age of al-Kindī</i>	» 133
Giovanni Mandolino <i>La testimonianza del patriarca nestoriano Israel di Kaškar (m. 872) sulla pseudo-Teologia di Aristotele</i>	» 153
Carmela Baffioni <i>Embryology in an Ismā‘īlī Messianic Context The Manuscript Tradition of the Iḥwān al-Šafā’</i>	» 167
Thérèse-Anne Druart <i>Al-Fārābī: A Philosopher Challenging Some of the Kalām’s Views on the Origin and Development of Language</i>	» 181

Khalil Samir Khalil S.J. <i>La doctrine de l'Incarnation de Yahyā ibn 'Adī à la lumière du Traité 17 Sbath</i>	» 189
Hans Daiber <i>Ethics as Likeness to God in Miskawayh An Overlooked Tradition</i>	» 195
Issam Marjani <i>Avicenne, commentaire de la Sourate al-A'lā Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate</i>	» 205
Emmanuel Pisani O.P. <i>Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?</i>	» 233
David B. Burrell C.S.C. <i>In the Wake of Maurice Borrmans: Perceptions of Islam and Christianity</i>	» 247
Christian Jambet <i>Le problème de la certitude dans la philosophie de Subrawardī</i>	» 255
Cecilia Martini Bonadeo <i>Una parafrasi araba di Metafisica Iota Il capitolo XI del Libro sulla scienza della metafisica di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī</i>	» 269
Richard C. Taylor <i>Averroes and the Philosophical Account of Prophecy</i>	» 287
Concetta Luna <i>Prêcher aux philosophes et aux théologiens: quatre sermons de Gilles de Rome pour le temps pascal</i>	» 305
Gianfranco Fioravanti <i>La Questio 'utrum passionēs sive accidentia sint separabilia a subiecto' di Antonio da Parma (m. 1327)</i>	» 381
Mohammad Ali Amir-Moezzi <i>Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi Le cas d'al-Maḡlisī</i>	» 387
<i>Book Announcements and Reviews</i>	» 397
Jules Janssens <i>Marc Geoffroy. In Memoriam</i>	» 470
<i>Index of Manuscripts</i>	» 475
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	» 476
<i>Index of Modern Names</i>	» 480

Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi. Le cas d'al-Mağlisī

Mohammad Ali Amir-Moezzi

Abstract

Muḥammad Bāqir al-Mağlisī (d. 1110/1699) was a prominent personality of Safavid Iran. A great authority of the šī'ī clergy in its formative stage and a key figure of the religious policy of the empire, he had a crucial role in the elites of his times. Such a role however contradicted some explicit statements of the holy Imāms of the Šī'a, transmitted through compilations of the imami tradition. On the other hand, Mağlisī acted as a real architect of the renaissance of the šī'ī traditions, chiefly through his gigantic work *Bihār al-anwār*. Is this an ambiguity, or dissimulation on his part? Or should we think of a search for a balanced attitude between personal engagement with the mystical Imāmi religiosity and the construction of Twelver Šī'a as the official religion of the empire?

Dans un petit livre récemment publié, j'ai essayé de voir comment l'histoire du šī'isme imamite, après la fin de l'époque de ses saints Imams historiques dans la première moitié du 4^e/10^e siècle, a été le théâtre d'une constante tension entre une religion mystique de la figure du Guide et la tentation de la mise en place d'une doctrine de pouvoir et ce jusqu'à nos jours.¹ Dans le présent article, dédié avec émotion au souvenir de mon ami le père Maurice Borrmans, le cas du grand juriste-théologien Mağlisī sera examiné dans le cadre de cette problématique.

Muḥammad Bāqir al-Mağlisī (m. 1110/1699), dit également Mağlisī le Second, un des personnages historiques les plus importants de l'Iran safavide, n'a pas besoin d'être présenté, d'autant plus qu'un certain nombre des faits marquants de sa vie vont être évoqués ici-même.² À l'époque de cette grande autorité religieuse et politique que fut notre homme, la division des savants imamites entre Rationalistes Uṣūliyya et Traditionalistes Aḥbāriyya paraît bien établie. Depuis la distinction nette faite, au 6^e/12^e siècle, par 'Abd al-Ġalīl al-Qazwīnī dans son *Kitāb al-naqd* à la constitution du "clergé" Uṣūlī sous le deuxième souverain safavide, Ṭahmāsb 1^{er} au 10^e/16^e siècle, ou encore l'œuvre décisive du "néo-traditionaliste" Muḥammad Amīn Astarābādī (mort en 1030/1624) et sa critique aussi radicale que méthodique de ses coreligionnaires rationalistes, le clivage, voire le conflit violent, entre les deux groupes est bien ouvert et revendiqué des deux côtés.³

¹ M.A. Amir-Moezzi, *L'Islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, EDB, Bologna 2016 (Lapislazzuli).

² Les études fiables sur lui sont nombreuses, faites aussi bien par les savants occidentaux que šī'ites. Pour les premiers, voir par ex. K.-H. Pampus, "Die theologische Enzyklopädie *Bihār al-anwār* des Muḥammad Bāqir al-Mağlisī (1037-1110 A.H./1627-1699 A.D.)", thèse de doctorat inédite, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1970; A. Hairī, "Mağlisī", in *EP* (version anglaise), vol. 5 (1986), p. 1086-88; R. Brunner, "Majlesī, Moḥammad Bāqer" dans *Encyclopaedia Iranica*, s.n. (article date de 2011); Id., "The Role of *Hadīth* as Cultural Memory in Shī'ī History", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), p. 318-360. Parmi les seconds: M. Mahdavi, *Zendegi nāme-ye 'Allāma Mağlisī*, 2 vols., Isfahan, s.d. (réimpr. 'Imādzādeh, Téhéran, 1378/1999); Ḥ. Dargāhī - 'A Talāfi Dāriyāni, *Ketāb shenāsi-ye Mağlisī*, Bunyād-i farhangī-ye imām Ridā, Téhéran rééd. 2003 (première éd. 1370/1991); Ḥ. Ṭāramī, *'Allāma Mağlisī*, Tarh-i now, Téhéran 1375/1997.

³ Sur ces deux groupes rivaux de Shī'ites, voir par ex. G.R. Scarcia, "Intorno alle controversie tra Akhbārī e Uṣūlī

Les divergences entre les deux groupes sont nombreuses et tirent probablement leurs racines de celles existant entre le šī'isme ésotérique originel et le šī'isme rationaliste de l'époque buwayhīde.⁴ Nous verrons plus loin un certain nombre de ces divergences mais pour introduire notre propos et très schématiquement dit, les Aḥbārī-s sont les adeptes du recours exclusif au *ḥadīṭ* et au Coran (dans leur acception šī'ite) et donc opposés à l'effort d'interprétation personnelle sous ses différentes formes (*iğtihād*, *ra'y*, *qiyās*) et à la participation aux activités politiques; les Uṣūlī-s, quant à eux, pratiquent une lecture critique des sources scripturaires, surtout le *ḥadīṭ*, ont recours à l'*iğtihād* et à l'argumentation scolastique du Kalām et ont souvent participé à l'activité politique notamment lorsque le pouvoir a été entre des mains šī'ites. Et quelle a été la position de Mağlisī dans l'Iran safavide du 11^e/17^e siècle?⁵

Positionnements et activités de tendance uṣūlī

A l'issue d'une brillante carrière de *muğtabid*, Mağlisī atteint le sommet de la hiérarchie théologico-politique, c'est-à-dire la position du *šayḥ al-islām* de la capitale Isfahan, sous le règne des deux derniers souverains safavides, Shāh Sulaymān (règne de 1666 à 1694) et Shāh Sulṭān Ḥusayn (règne de 1694 à 1722).⁶ Or, on sait que dans les traditions qui leur sont attribuées, les saints Imams šī'ites ont explicitement et instamment demandé à leurs fidèles de rester à l'écart de toute activité politique positive. Notamment, les Imams se montrent particulièrement hostiles à la recherche de tout leadership politique et religieux (*ri'āsa*) de la part de leurs adeptes, mais aussi à toute révolte

presso gli Imāmīti di Persia”, *Rivista degli Studi Orientali* 33 (1958), pp. 211-50; E. Kohlberg, “Akbārīya”, in *Encyclopaedia Iranica*, s.v. (article date de 1984, mise à jour en 2011); Id., “Aspects of Akhbari Thought in Seventeenth and Eighteenth Centuries”, in Id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum Reprints, Aldershot 1991, article n° XVII (l'article date de 1987). Un grand nombre des travaux de Andrew Joseph Newman sont consacrés à ce sujet, entre autres: “The Development and Political Significance of the Rationalist (Uṣūlī) and Traditionalist (Aḥbārī) Schools in Imāmī Shī'ī History From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century”, thèse de doctorat inédite, UCLA, 1986; “The Nature of the Aḥbārī/Uṣūlī Dispute in Late-Safawid Iran”, Part 1, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/1 (1992), p. 22-52 et Part 2, *ibid.*, 55/2 (1992), p. 250-62; “Anti-Aḥbārī Sentiments among the Qājār 'Ulamā': the Case of Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī (d. 1313/1895)”, in R. Gleave (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*, Routledge, London - New York 2005 (BIPS Persian Studies Series), p. 155-73. C'est également le cas de Devin J. Stewart; voir de lui par ex., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System*, Utah U.P., Salt Lake City, Utah 1998; “The Genesis of the Aḥbārī Revival”, in M. Mazzaoui (ed.), *Safavid Iran and Her Neighbors*, Utah U.P., Salt Lake City, Utah 2003, p. 169-93. Même chose pour Robert Gleave, voir de lui surtout *Inevitable Doubt: Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*, Brill, Leiden [etc.] 2000 (Studies in Islamic Law and Society 12); *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Aḥbārī Shī'ī School*, Leiden 2007; Ḥ. Anṣārī (= H. Ansari), “Akhbārīyān wa aṣḥāb-e ḥadīth-e imāmiyye: nīm negāhī be tārikhche-ye taḥavvolāt-e fiqh-e imāmi”, in Id., *Tashayyo'-e imāmi dar bastar-e taḥavvol. Tārikh-e maktab-hā va bāvar hā dar irān va islām*, vol. 1, Nashr-i Māhī, Téhéran 2016, p. 37-80.

⁴ M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le šī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Verdier, Paris 1992 2005² (Études), *Introduction*, p. 13-48.

⁵ Il y a déjà eu débat sur l'appartenance idéologique de Mağlisī; voir par ex. Ḥ. Tāramī, ‘*Allāma Mağlisī*’ (cité à la n. 2), chapitres 3 et 6; ‘A. Malekī Miyānījī, ‘*Allāma Mağlisī, akhbārī yā uṣūlī?*’, Mar’ashī, Qumm 1385 h.š./2006; Gleave, *Scripturalist Islam* (cité à la n. 2), pp. 201 et 257. La présente étude tente d'apporter de nouveaux éléments de réflexion et de nouvelles mises en perspective à ce débat.

⁶ Sur cette institution, une sorte de secrétariat d'État aux affaires religieuses, et ses relations avec d'autres postes politico-religieux importants comme *šadr*, *muftī*, *qāḍī*, *qāḍī 'askar* voir R. Ja'fariyān, *Dīn va siyāsāt dar 'aṣr-e safavī*, Ansāriyān, Qumm 1370/1991, p. 90-92; Mahdavi, *Zendeḡi nāme* (cité à la n. 2), 1 :275-277; W. Floor, “The *šadr* or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150 (2000), p. 461-500.

contre le pouvoir (*qiyām*) avant l'avènement de la Fin des temps ou encore à toute collaboration effective avec le pouvoir (*ittibā' al-sultān*).⁷

La tradition shī'ite originelle subit une première rupture décisive lorsque les Šī'ites, notamment les Buwayhides, arrivèrent au pouvoir au 4^e/10^e siècle et que la figure du juriste-théologien, rationaliste et collaborateur des gouvernants, commença à remplacer celle de l'Imam, désormais occulté.⁸ Le poids politique et social du juriste-théologien imamite prit encore plus d'importance grâce aux savants de l'École de Hilla tout au long des 6^e/12^e et 7^e/13^e siècles et encore davantage après le tournant décisif de l'officialisation de l'imamisme duodécimain comme religion d'État sous les Safavides au 10^e/16^e siècle. L'illustration la plus spectaculaire en est le décret royal émis par le souverain Ṭahmāsb 1^{er} en *dū l-ḥiǧǧa* 939/juillet 1533 déclarant le grand muǧtahid 'Alī b. al-Ḥusayn al-Karakī "le représentant de l'Imam caché" (*nā'ib al-imām al-ǧā'ib*).⁹ Dans un autre décret non daté, le même souverain déclare que les Docteurs muǧtahid-s sont les représentants de tous les Imams infallibles et que s'opposer à eux est équivalent à l'associationnisme (*širk*) et sera très sévèrement puni.¹⁰

Il faut préciser que même avant son accession au rang de *šayḥ al-islām* et d'être désigné comme le sermonnaire officiel de la cérémonie du couronnement du Shāh Sulṭān Ḥusayn (nous y reviendrons), Maǧlisī avait eu une intense activité sociale et politique surtout pour la défense du shīisme officiel et la répression des croyances et courants jugés déviants: l'attaque théorique et très probablement la répression violente du soufisme et des confréries mystiques;¹¹ la déclaration de la philosophie, ainsi que le soufisme, comme une fausse science (*'ilm bātil*) et une innovation blâmable (*bid'a*);¹² la réfutation violente de l'ésotérisme shī'ite, accusé d'"extrémisme" (*ǧuluww*), ainsi que de l'herméneutique spirituelle (*ta'wīl*);¹³ la répression par intermittence des communautés religieuses non-shī'ites dont l'épisode le plus célèbre reste celui de la destruction du temple des Hindous à

⁷ Sur les *ḥadīṭ*-s concernant ces sujets, rapportés notamment par al-Kulaynī dans son *Kāfi*, voir Amir-Moezzi, *Guide divin* (cité à la n. 4), p. 170-1 et toute la partie III-1; M.A. Amir-Moezzi - H. Ansari, "Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328/939-40 ou 329/940-41) et son *Kitāb al-Kāfi*. Une introduction", *Studia Iranica* 38/2 (2009), p. 220-1 (l'ensemble de l'article, p. 191-247).

⁸ Amir-Moezzi, *Guide divin* (cité à la n. 4), Appendice, p. 319sq.; M.A. Amir-Moezzi - Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shīisme?*, Paris 2004 (2014²), Troisième Partie, chapitres 1 à 3.

⁹ 'Abdallāh b. 'Īsā Afandī/ Efendī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, Qumm, 1401/1981, vol. 3, pp. 445-60.

¹⁰ Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-ǧannāt*, Qumm, 1390-92/1970-72, vol. 4, pp. 363.

¹¹ Pour ses critiques doctrinales contre le soufisme voir par ex. Maǧlisī, *Ayn al-ḥayāt*, éd. 'A.M. Rafī'ī, Téhéran s.d. (vers 1993, éditions Qā'im), p. 25sq., 52sq., 202sq., 233sq.; Maǧlisī, *Bihār al-anwār*, rééd. de l'éd. Kumpānī (110 vols.), Mu'assassa al-Wafād, Beyrouth 1403/1983, vol. 1, p. 3sq.; Maǧlisī, *Mir'āt al-'uqūl*, éd. S.H. Rasūlī Maḥallātī, Dār al-kutub al-islāmiyya, Téhéran 1404/1984², vol. 1, p. 1-2. Voir aussi Yūsuf al-Baḥrānī, *Lulū'at al-Baḥrayn*, éd. M.Ş. Baḥr al-'ulūm, Mu'aassasat al-bayt, Qumm s.d., p. 55; L. Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge U.P., Cambridge 1958, p. 70sq.; D. Şafā, *Tārikh-e adabiyyāt-e irān*, vol. 5, Khārazmī, Téhéran 1370/1991, p. 181, 205 à 209; C. Turner, *Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Curzon Press, Richmond, 2000, p. 148sq. Cependant dans les récits de la répression des soufis, certains chercheurs semblent parfois avoir confondu Muḥammad Bāqir Maǧlisī avec Muḥammad Bāqir Khātūnābādī, mentor du souverain safavide Shāh Sulṭān Ḥusayn, voir Ṭarāmī, *Allāma Maǧlisī*, pp. 109sq. et 218sq.

¹² Maǧlisī, *Mir'āt al-'uqūl*, p. 1.2; *Bihār*, vol. 1, p. 3sq. et 103sq.; Maǧlisī, *Ġawāb al-mas'āl al-talāt*, in R. Ja'fariyān, "Rūyārūyi-ye faqihān va šūfiyān dar 'aṣr-e šafaviyān", *Keyhān-e andishe* 33 (1370/1991), p. 101-27; *Şafā, ibid.*

¹³ Maǧlisī, *Bihār*, vol. 25, pp. 261-350 (contre les *Ġulāt*); aussi *Bihār*, vol. 5, p. 260-261 et 267; vol. 6, p. 201-202 et 255; vol. 54, p. 363; vol. 57, p. 149 ou encore vol. 58, p. 144-164 (ainsi que beaucoup d'autres occurrences). Il est cependant à noter que parfois la critique du *ta'wīl* par Maǧlisī semble ambiguë dans le sens qu'elle n'est pas dirigée contre les ésotéristes shī'ites mais contre un certain rationalisme qui fait dévier illégitimement le Coran et le *ḥadīṭ* de leurs lettres; voir par ex. les critiques contre al-Şayḥal-Mufid – *Bihār*, vol. 6, p. 249-52, ou bien contre al-Şarīf al-Murtaḍā – *Bihār*, vol. 6, p. 201-2.

Isfahan et leur expulsion de la ville.¹⁴ La rigueur de Mağlisī se manifeste à travers ses écrits, ses activités en tant que grande autorité politico-religieuse mais aussi dans ses décrets en tant que juge religieux (*qādī, ḥākim*) pendant les vingt dernières années de sa vie. Ce dernier cas illustre une des nombreuses ambiguïtés de notre homme. En effet, Mağlisī connaît bien les *ḥadīth*-s des imams soulignant l'extrême difficulté du métier du juge, son danger pour le salut de ce dernier ainsi que les cas problématiques de la juridiction religieuse (*ḥukūma*) et de l'application des peines scripturaires légales (*ḥudūd*) pendant l'Occultation, c'est-à-dire en l'absence physique de l'autorité infaillible de l'Imam.¹⁵ 'Abd al-Ḥayy al-Riḍawī, auteur présumé de la *Ḥadīqa al-šī'a* au 12^e/18^e siècle, rapporte un sermon de Mağlisī où il aurait dit à partir de la chaire d'une mosquée d'Isfahan après avoir longuement pleuré devant ses ouailles: "Peuple! Combien je suis perplexe devant mon destin. Mon père et moi, nous avons passé notre vie à répandre la foi et l'enseignement des fondements doctrinaux et des applications pratiques (du šī'isme) et c'est ainsi que les gens de toute la région ont appris les chapitres de la Loi, ce qui est licite et ce qui est illicite. Alors comment se fait-il que je suis arrivé au métier de juge?"¹⁶

Enfin, la collaboration effective avec le pouvoir – comme on l'a vu en contradiction avec certains enseignements des Imams – atteint son sommet dans la carrière de Mağlisī avec le sermon de la célébration du couronnement de Shāh Sulṭān Ḥusayn en 1106/1694.¹⁷ À la suite de nombreux autres savants *uṣūlī*-s, Mağlisī y cherche à offrir des critères de légitimité juridique et théologique pour un gouvernement šī'ite pendant l'Occultation. Présentant le pouvoir safavide comme fondé sur la justice et sur la fidélité à l'égard des saints Imams en général et de l'Imam caché en particulier, il déclare que le meilleur gouvernement possible s'atteint grâce à une collaboration étroite entre un souverain juste (*sulṭān 'ādil*) et un juriste savant (*faqīh 'ālim*). Mağlisī avait déjà pris la défense de la légitimité du règne safavide et donc la nécessité de collaborer avec lui dans ses *Bihār al-anwār*; par exemple en commentant certaines traditions des Imams où il est déclaré que le Résurrecteur (*al-Qā'im*) commencera son Soulèvement à partir de la province de Jīlān, il déclare que Shāh

¹⁴ Mağlisī en parle lui-même dans *Bihār*, vol. 102, p. 20; cf. 'Abd al-Ḥusayn Khātūnābādī, *Waqā'i' al-sinīn wa-l-ā'wām*, Téhéran 1352/1973, p. 540. Sur la répression des Sunnites, des Zoroastriens et des Juifs, voir E.G. Brown, *A Literary History of Persia*, vol. 4, *Modern Times (1500-1924)*, Cambridge U.P., Cambridge 1930, p. 403sqq.; Lockhart, *Fall of Safavid Dynasty* (cité à la n. 11), p. 54sqq.; Pampus, "Die theologische Enzyklopädie" (cité à la n. 3), p. 33-4. Ces répressions semblent dépendre des conditions sociales et des périodes de crise politique. Sur le plan doctrinal, Mağlisī soutient la position habituelle du droit islamique reconnaissant les droits et les devoirs des Gens du Livre/des Protégés (*ahl al-kitāb/ahl al-dīmma*); voir Mağlisī, *Šawā'iq al-yahūd*, in *Bīst o panj resāle-ye fārsī*, éd. S.M. Rajā'i, Mar'ashī. Qumm, 1412h.š./1991, p. 515-22.

¹⁵ Amir-Moezzi, *Guide divin* (cité à la n. 4), p. 323-5; Amir-Moezzi - Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme?* (cité à la n. 8), Troisième Partie, chapitre 2, n° 1.

¹⁶ Cité par R. Ja'fariyān, *Dīn va siyāsat* (cité à la n. 6), p. 351. Sur la *Ḥadīda al-šī'a*, et son auteur voir A.J. Newman, "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: the Authorship of the *Ḥadīdat al-Shī'a* Revisited", *Iran* 37 (1999), p. 95-108. Il faut ajouter que pour un autre cas problématique pendant l'Occultation, à savoir la pratique de la prière collective du vendredi, Mağlisī opte pour la licéité voire le caractère obligatoire de celle-ci dans toutes les situations, positionnement plus souvent adopté par les *muğtabid*-s Uṣūlī-s (mais également par certains Aḥbārī-s), voir par ex. *Bihār*, vol. 86, p. 146, 221, 231, 319. Sur cette question les études, surtout en persan, sont assez nombreuses; voir par ex. Ja'fariyān, *Dīn va siyāsat* (cité à la n. 6), pp. 121-180; A.J. Newman, "Fayḍ al-Kāshānī and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", in L. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlīd*, Oxford U.P., Oxford 2001, p. 34-52; Id., "The Vezir and the Mulla: a late Safavid period debate on Friday prayer", in M. Bernardini - M. Haneda - M. Szuppe (eds.), *Études sur l'Iran médiéval et moderne offertes à Jean Calmard*, numéro special *Eurasian Studies* 1-2 (2006), p. 237-69.

¹⁷ Il existe un bon manuscrit de ce sermon: Majlis (Parlement), n° 1, *mağmū'a* n° 2721, ff. 352-359 ("Ḥuṭba dar julūs-e Shāh Sulṭān Ḥusayn-e Šafavī"); voir l'analyse du sermon par Ṭarāmī, *Allāma-ye Mağlisī* (cité à la n. 2), p. 246-50.

Ismā'il (fondateur de la dynastie) avait commencé son mouvement à Jilān (prononciation arabe de Ġilān, dans le nord de l'Iran) avant d'aller à Ardabīl.¹⁸ C'est dire implicitement qu'Ismā'il a été le "redresseur" du shī'isme (un des sens du mot *qā'im* lequel est également un des titres du Sauveur eschatologique comme on le sait). Ailleurs, il applique aux Safavides un *ḥadīṭ* de l'Imam Muḥammad al-Bāqir, tiré du *Kitāb al-Ġayba* d'al-Nu'mānī (disciple d'al-Kulaynī) où il est dit que dans le futur, les chercheurs de la vérité (*ṭalaba al-ḥaqq*, i.e. des fidèles shī'ites), après avoir essuyé de nombreuses défaites, auront recours aux armes, atteindront enfin le pouvoir afin de le confier à l'Imam du temps (i.e. l'Imam caché). Maḡlisī écrit en effet dans son commentaire: "Le *ḥadīṭ* fait probablement allusion au pouvoir safavide. Que Dieu consolide les piliers de ce pouvoir et l'associe au gouvernement du *Qā'im*".¹⁹ La position défendue par Maḡlisī n'est pas aisée car elle est en contradiction non seulement avec certains enseignements fondamentaux du shī'isme rapportés dans le corpus ancien du *ḥadīṭ* imamite mais également avec toute une tradition juridique concernant les problèmes posés par la collaboration avec un pouvoir par définition injuste (*ḡā'ir*). En effet, selon un dogme imamite ancien tout pouvoir avant l'avènement du Sauveur eschatologique, seul souverain juste, ne peut être qu'inique et illégitime. Il s'agit de la notion appelée *al-tawallī 'an al-ḡā'ir*, "la dissociation avec (le pouvoir ou le souverain) injuste"²⁰. Maḡlisī lui-même consacre tout un chapitre de son *'Ayn al-ḥayāt* aux "Corruptions liées à la proximité des souverains" (*Maḡlāsīd-e qurb-e pādshāhān*) où il énumère un grand nombre de dangers pour le salut du fidèle contenus dans la collaboration avec le détenteur du pouvoir; mais il ajoute en même temps, et sur de longues pages, que lorsque le gouvernement appartient à "la religion de la vérité" (*dīn-e ḥaqq*, i.e. le shī'isme imamite), il devient parfois nécessaire, voire légalement obligatoire (*wāḡib*), de collaborer avec lui.²¹ C'est également la doctrine que défend notre savant dans un autre de ses écrits, un "miroir des princes" en persan intitulé "Les règles du comportement du gouverneur avec le gouverné" (*Ādāb-e sulūk-e ḥākīm bā rā'yat*).²²

De quelques aspects aḥbārī

La vie et l'œuvre de Maḡlisī présentent, en même temps, de nombreux aspects fortement traditionnalistes. D'abord, soulignons le fait que parmi ceux qui lui avaient accordé des autorisations de transmission de sources (*iḡāza al-riwāya*), dont certains ont été sans doute ses maîtres, se trouvent quelques grands noms aḥbārī-s, tels Mullā Ṣāliḥ Māzandarānī (m. 1080/1669), Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1091/1680), Ḥurr 'Āmilī (m. 1096/1685) ou encore Mullā Muḥammad Ṭāhir Qummī (m. 1098/1687).²³ Il faut y ajouter son propre père, le grand savant Muḥammad Taqī Maḡlisī (m. 1070/1659), dit Maḡlisī le Premier, de tendance mystique et aḥbārī-e et grand

¹⁸ Maḡlisī, *Bihār*, vol. 52, p. 236. Effectivement, Ismā'il Mīrẓā avait commencé son mouvement insurrectionnel à caractère messianique dans le Ġilān vers 903/1497 avant d'aller s'installer en 905/1499 à Ardabīl, à l'âge de 13 ans et prendre la tête de ses combattants mystiques.

¹⁹ Maḡlisī, *Bihār*, vol. 52, p. 243. Pour d'autres ouvrages faisant correspondre certains *ḥadīṭ*-s eschatologiques imamites avec l'arrivée au pouvoir des Safavides, voir Ā. Bozorg al-Ṭīhrānī, *al-Dharrī'a 'ilā taṣānīf al-shī'a*, réimpression Beyrouth 1403/1983, vol. 15, p. 4-5.

²⁰ Voir par ex. Muḥammad Ḥasan al-Najāfī, *Ġawābir al-kalām fi ṣarḥ ṣarā'i' al-islām*, Beyrouth 1983, vol. 22, p. 155-168

²¹ Maḡlisī, *'Ayn al-ḥayāt*, p. 499-506 Rafī'i.

²² Maḡlisī, *Bīst o panj resāle-ye fārsī*, p. 135-79 Rajā'i.

²³ Maḡlisī, *Bihār*, vol. 107, p. 103-106; id., *Iḡāzāt*, Mar'ashī, Qumm, s.d., pp. 122sqq; aussi al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, éd. Rabbānī Shīrāzī, Mar'ashī, Qumm, 1403h.š./1983, vol. 20, p. 49sqq.; Nūrī Ṭabarsī/Ṭabrisī, *al-Fayḍ al-qudsī fi tarḡamat al-'Allāma al-Maḡlisī*, édité dans le volume 102 des *Bihār*, p. 80.

admirateur de Muḥammad Amīn Astarābādī, déjà mentionné, fondateur de ce que l'on a appelé le Néo-Aḥbārisme.²⁴

Par ailleurs, malgré son hostilité en théorie et en acte à l'égard du soufisme, comme nous l'avons déjà signalé, Maḡlisī le Second déclare explicitement et à plusieurs reprises sa prédilection et même sa pratique d'une certaine gnose mystique (*'irfān*) fondée sur des pratiques ascétiques (*riyādāt*). Parmi les Docteurs juristes, cette attitude se rencontre plutôt chez les Aḥbārī-s et, à cette époque, très rarement voire presque jamais chez les Uṣūlī-s.²⁵ C'est surtout dans son *'Ayn al-ḥayāt* que notre auteur révèle ses goûts mystiques. Tout en critiquant la doctrine de la *waḥda al-wuḡūd* d'Ibn 'Arabī et certaines herméneutiques spirituelles (*ta'wīl*) des soufis qui ne respectent nullement la lettre des textes scripturaires commentés, Maḡlisī déclare que la religion légale comporte bel et bien une dimension ésotérique (*bāṭin*) que l'on peut atteindre par la connaissance (*ma'rifat*) et la purification de soi (*tabḍīb-e nafs*). Pratiquer une telle discipline tout en respectant les devoirs canoniques (*ādāb-e dīn*) peut aboutir à la proximité de Dieu (*taqarrub-e ḥaqq*) et ses conséquences ultimes, c'est-à-dire l'effacement en Dieu (*fanā' fi llāh*) et des pouvoirs surnaturels (*karāmāt*) sur lesquels il convient de garder le silence.²⁶ Ailleurs, dans le même ouvrage, il n'hésite pas à énumérer quelques grands noms de la pensée imamite en les appelant explicitement des "soufis imamites" (*ṣūfiyye-ye imāmiyye*) et en présentant leurs ouvrages comme contenant "les subtilités des secrets du soufisme" (*daqā'iq-e asrār-e ṣūfiyye*): Raḏī al-Dīn 'Alī Ibn Ṭāwūs, Ibn Fahd Ḥillī, Zayn al-Dīn b. 'Alī dit le Second Martyr ou encore Ṣafī al-Dīn Ardabilī, ancêtre des Safavides.²⁷ Dans ses réponses à Mullā Ḥalīl Qazwīnī, Maḡlisī raconte comment son père Mullā Muḥammad Taqī fut initié aux pratiques soufies de *dīkr* (pratique rythmique et répétitive des mots et formules sacrées) et *fīkr* (méditation) par son maître spirituel, le célèbre Bahā' al-Dīn Muḥammad 'Āmilī dit Ṣayḥ Bahā'ī (m. 1031 ou 1032/1622 ou 1623). Il ajoute ensuite que lui-même a été initié aux mêmes pratiques et qu'il avait accompli à plusieurs reprises des "retraites de quarante jours" (*arba'ināt*)²⁸. Enfin, dans un autre écrit de tendance mystique, le *Kitāb al-arba'in*, le grand muḡtahid critique sévèrement les fidèles šī'ites, surtout parmi les savants, qui se contentent des aspects exotériques (*zāhir*) de la religion et qui ne cherchent pas à découvrir les secrets subtils des enseignements des Imams.²⁹

Mais les tendances aḥbārī-es (dans le sens littéral du terme) de Maḡlisī se manifestent de la manière la plus impressionnante dans son *opus magnum*, l'œuvre de sa vie, la monumentale

²⁴ Sur lui voir l'article de R. Brunner dans *Encyclopaedia Iranica*, s.n. (2002), et surtout la monographie de Ḥ. Mīr Khandān, *Muḥammad Taqī Maḡlisī*, Dāneshgāh-i Tehrān, Téhéran 1374/1995. Sur l'hommage que ce dernier rend à Astarābādī et son œuvre, voir son *Lawāmi' ṣāhibqarānī*, Āl al-bayt, Qumm 1416/1995, vol. 1, p. 47; il s'agit d'un commentaire en persan du *Kitāb man lā yaḥḍuruhu l-faqīh* d'Ibn Bābūye; dans la version arabe de ce commentaire, *Rawḍa al-muttaqīn* (Mar'ashī, Qumm 1399/1979, 1, 21), Muḥammad Taqī Maḡlisī est moins élogieux au sujet des méthodes de critique des Rationalistes d'Astarābādī (nous y reviendrons).

²⁵ Voir par ex. N. Pourjavady, "Opposition to Sufism in Twelver Shiism", in F. de Jong - B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden [etc.] 1999, pp. 614-23; Newman, "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran" (cité à la n. 16), pp. 98-9; R. Gleave, "Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism: Theology and Mysticism Amongst the Shī'i Akhbariyya", in A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology*, Edimbourg U.P., Edimbourg 2007, pp. 158-76.

²⁶ Maḡlisī, *'Ayn al-ḥayāt*, p. 49-57 Rafī'ī.

²⁷ *Ibid.*, p. 238sqq Rafī'ī.

²⁸ Traité cité et analysé par Ja'fariyān in "Rūyārūyī-ye faqīhān va ṣūfiyān dar 'aṣr-e ṣafaviyān" (cité à la n. 12), p. 123sqq.

²⁹ Maḡlisī, *Kitāb al-arba'in* ou *Sharḥ-e 'Arba'in*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Qumm 1358/1977, p. 101 et 179.

encyclopédie des traditions (*abḥār*) šī'ites, les *Bihār al-anwār*.³⁰ Dans sa dernière édition, dite celle de Kumpānī Amīn Dār al-Ḍarb, l'ouvrage comprend 110 volumes avec une taille moyenne de 450 pages par volume. Unique en son genre dans toute la littérature du *Ḥadīṯ* šī'ite, il est le résultat d'une héroïque tentative de réunir, sous un même titre, l'ensemble des enseignements des Quatorze Impeccables, le prophète Muḥammad, sa fille Fāṭima et surtout les douze Imams, rapportés par toutes les sources disponibles. L'essentiel du travail semble avoir été effectué par Maḡlisī lui-même, mais il eut également recours à l'aide d'autres savants, notamment celle de deux de ses principaux disciples, Nī'matullāh Ġazā'irī (m. 1112/1701) et 'Abdallāh b. 'Īsā Afandī/Efendī (m. entre 1130/1717 et 1140/1727) ainsi qu'une équipe de scribes copistes patentés. Le projet était soutenu par le Trésor royal safavide, principalement pour financer les nombreux et parfois très longs voyages à la recherche des manuscrits à travers les terres d'islam et pour payer le salaire des copistes. La rédaction aurait pris près d'une quinzaine d'années, de 1077/1666 à 1091/1681. Etan Kohlberg a divisé les innombrables sources des *Bihār* en cinq groupes selon leurs époques: l'époque des Imams historiques, jusqu'au début de l'Occultation mineure (survenue en 260/874 selon la Tradition imamite); le temps de l'Occultation mineure jusqu'au début de l'Occultation majeure en 329/941 et puis la période buwayhīde; en troisième lieu, l'époque qui va de la fin de la période abbasside jusqu'à l'invasion mongole et à la chute de Bagdad en 656/1258; de la fin du califat abbasside jusqu'à l'avènement des Safavides au début du 10^e/fin 15^e siècle; enfin, les sources d'époque safavide jusqu'à Maḡlisī lui-même. Les traditions rapportées concernent tous les chapitres religieux, des doctrines fondamentales au droit, des prières aux sermons, des récits historiques aux recettes médicales, de l'éthique aux rituels et pratiques canoniques. Ce qui est remarquable et touche notre propos, c'est que dans ces "Océans des Lumières" des enseignements des Impeccables, presque aucune source n'a été mise de côté, y compris les compilations contenant des traditions des plus ésotériques ou celles dont l'authenticité ou la légitimité imamites ont été mises en doute par les Docteurs rationalistes (des livres comme le *Kitāb Sulaym b. Qays*, le *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*, les *Tuḥaf al-'uqūl* d'Ibn Šuba al-Ḥarrānī, la *Hidāya al-kubrā* d'al-Ḥašībī, le *Iḥbāt al-wašīyya* attribué à al-Mas'ūdī ou encore les *Mašāriq al-anwār* de Raḡab al-Bursī). Aucune tradition, même la plus 'subversive', ne semble avoir été supprimée ou censurée, par exemple celles concernant la thèse de la falsification du Coran officiel (*tahrīf al-Qur'ān*), celles sur la pratique d'injurier les Compagnons non-Alides du Prophète (*sabb al-ṣaḥāba*) ou encore les dimensions divines des personnes des Imams, les mystères de leur connaissance et de leurs pouvoirs surnaturels (notion de *tafwīd* et ses implications); sujets que la tradition des Uṣūliyya rationalistes a toujours considérés comme embarrassants, sujets attribués souvent aux Šī'ites extrémistes et donc rejetés. Il est vrai en même temps que, pour ce genre de traditions, Maḡlisī cherche souvent à justifier ses choix et à anticiper les critiques éventuelles de ses détracteurs.

Certes, certaines circonstances historiques expliquent aussi les choix de Maḡlisī, par exemple la promotion de la détestation du Sunnisme dans l'ambiance d'incessantes guerres entre Safavides et Ottomans ou encore la légitimation de la nature divine des Imams et de leurs miracles pour exhorter les fidèles au pèlerinage sur leurs tombes avec les retombées économiques qui en découlaient.³¹

³⁰ Voir par ex. K.-H. Pampus, "Die theologische Enzyklopädie" (cité à la n. 2); E. Kohlberg, "Behār al-anwār", *Encyclopaedia Iranica*, s.v. (article de 1989); Ḥ. Ṭaramī, *al-'Allāma al-Maḡlisī wa kitābuhu Bihār al-anwār*, Payām-i nūr, Téhéran 1999; Ḥ. Anṣārī (= H. Ansari), "Zendeḡi, āthār va andīshe-ye yek muḥaddith-e imāmī dar nīme-ye avval-e sade-ye sīzdahom-e hijrī", in Id., *Tashayyo 'e imāmī dar bastar-e taḥavvol* (cité à la n. 3), p. 81-120 (l'article porte sur le savant imamite Sayyid 'Abdullāh Shubbar mais comporte des études importantes sur la structure et la méthode des *Bihār al-anwār*).

³¹ E. Kohlberg, "Behār al-anwār" (cité à la n. 30), conclusion.

Cependant il semble que l'objectif principal de notre auteur a été le recueil, la sauvegarde et la transmission de l'ensemble du patrimoine du *Ḥadīṭ* šī'ite, dans toute son ampleur et sa densité historique sans aucune considération d'ordre idéologique ou technique. En effet, sur le plan technique, il arrive assez fréquemment à Maḡlisī de ne pas respecter les règles critériologiques de la Science du *Ḥadīṭ* et notamment de ne pas prendre en compte les facteurs déterminant conventionnellement la solidité des chaînes de transmetteurs (*sanad, isnād*).³² La négligence partielle des aspects purement techniques au profit du contenu des traditions lui attira les critiques, parfois sévères, de certains Docteurs rationalistes, comme Muḥammad Ḥusaynī Mīr Lawḥī (son contemporain qui était également son rival politique) dans sa *Kifāya al-muḥtadī* ou plus tard Sayyid Muḥsin al-Amīn al-'Āmilī (m. 1952) dans ses *A'yān al-šī'a*.³³

Recherche d'équilibre ou ambiguïté volontaire?

Dans *al-Ḥadā'iq al-nāḍira*, Yūsuf al-Baḥrānī (m. 1186/1773) déclare que Muḥammad Bāqir Maḡlisī a été un Aḥbārī convaincu pendant toute sa jeunesse, avec une attitude très critique à l'égard des *muḡtabid-s*. Ensuite, à la suite de très nombreuses études, réflexions et fréquentations, il arriva à la conclusion qu'il fallait dépasser les clivages sévissant entre les différentes tendances immites. Baḥrānī présente ainsi notre auteur parmi les précurseurs de ceux qui cherchent à trouver un équilibre apaisant entre les savants.³⁴ Ce que nous venons d'examiner dans les pages précédentes va effectivement dans ce sens. Maḡlisī pousse son effort de modération et d'équilibre jusqu'à inclure de grands commentaires coraniques sunnites ou mu'tazilites parmi les sources de ses exégèses des *ḥadīṭ-s* šī'ites dans les *Bihār al-anwār*; des ouvrages comme les *Mafātīḥ al-ḡayb* de Faḥraddīn al-Rāzī, les *Anwār al-tanzīl* d'al-Bayḍāwī, *al-Kaššāf* d'al-Zamaḥsharī, les *Mā'ālim al-tanzīl* d'al-Baḡawī ou encore *al-Durr al-mantūr* d'al-Suyūfī. On peut également y ajouter les grandes compilations de *Ḥadīṭ* sunnites et leurs commentaires (les *Šiḡāḥ sitta* et les commentaires tels que ceux d'Ibn Ḥaḡar, d'al-Nawawī ou d'al-Kirmānī), les ouvrages sunnites d'histoire (al-Ṭabarī, Ibn Aṭīr, Ibn al-Ġawzī, Ibn Ḥallikān...) ou encore de grands penseurs sunnites comme al-Ġazālī, al-Ṭaftāzānī, Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī et beaucoup d'autres.³⁵

Par ailleurs, Maḡlisī n'hésite pas à dire son admiration pour le grand penseur aḥbārī Muḥammad Amīn Astarābādī, comme le faisait déjà son père, en l'appelant "le chef des transmetteurs de *ḥadīṭ-s*" (*ra'īs al-muḥaddiṭīn*), tout en critiquant les attaques de ce dernier contre les Rationalistes.³⁶ On peut également souligner le fait qu'il expose parfois longuement, en bon auteur Uṣūlī, la méthodologie critique de la Science du *Ḥadīṭ*, égrenant patiemment les critères d'authenticité ou d'inauthenticité des traditions ou ceux de la crédibilité de tel ou tel compilateur et en même temps,

³² Voir ce qu'en dit Maḡlisī lui-même in *Bihār*, vol. 1, p. 10, 26-30, 42.

³³ Voir M.T. Dāneshpazūh, *Fehrest-e ketābkhāne-ye eḥdā'i-ye āqā-ye Sayyid Muḥammad Mishkāt be ketābkhāne-yedāneshgāh-e Tebrān*, vol. 3, Dāneshgāh-i Tehrān, Téhéran 1334/1956, p. 1497-507; K. Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiah: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge U.P., Cambridge 2002, p. 465, 470-1; R. Brunner, "Majlesi, Moḥammad Bāqer", *Encyclopaedia Iranica*; M. al-Amīn, *A'yān al-šī'a*, Beyrouth 1403/1983, vol. 9, p. 183.

³⁴ Y. al-Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq al-nāḍira*, Intishārāt-i islāmī, Qumm 1363-67/1985-1997, volume 1, 2 *Introduction (Muqaddīma)* de l'auteur.

³⁵ Maḡlisī, *Bihār*, vol. 1, p. 24sq. (présentation des sources des *Bihār*).

³⁶ Pour l'éloge d'Astarābādī, voir Maḡlisī, *Bihār*, vol. 1, p. 20; pour sa critique, *ibid.*, vol. 2, p. 284 (Astarābādī y est appelé discrètement *bā'ḍ al-muta'abhirīn*, mais les allusions sont limpides pour celui qui connaît l'œuvre du chef de file des Néo-Aḥbārī-s).

comme on l'a déjà dit, il utilise des dizaines de sources et rapporte des milliers de traditions que seuls les Aḥbārīyya, voire les mystiques šī'ites, admettent comme authentiques.³⁷

Enfin, comme tout penseur Uṣūlī digne de ce qualificatif, Maḡlisī a très souvent recours à l'argumentation de la théologie scolastique du Kalām.³⁸ En même temps, notre auteur se présente comme un Aḥbārī modéré suivant ce que Yūsuf Baḥrānī appelle "la voie médiane" (*ṭarīq wuṣṭā*).³⁹ Effectivement, dans un traité intitulé "Réponse à la question d'un homme cher" (*Pāsokh-e su'āl-e mard-e azīzī*), édité par Rasūl Ja'fariyān, Maḡlisī écrit: "...Cependant pour ce qui concerne la voie des *muḡtabid*-s et des Akhbārī-s, ma méthode consiste en un 'seuil médian' (*bāb-e wasaṭ*) entre les deux groupes. Les exagérations par excès ou par défaut en quoi que ce soit sont toutes deux condamnables. Je considère comme erronée l'opinion de ceux qui accusent les Docteurs imamites de réductionnisme car ils ont été tout de même les grandes figures de notre religion. De même, je réfute ceux qui considèrent ces derniers comme des guides et des sources d'imitation irréprochables et présentent leurs adversaires comme des bons à rien (...). Je crois fermement que faire usage des arguments rationnels non soutenus par le Coran et le *Ḥadīṭ* c'est faire fausse route; dans l'autre sens, je pense qu'il est licite de suivre des directives rationnellement déduites du Coran et du *Ḥadīṭ* si celles-ci ne sont pas en contradiction avec la lettre des textes sacrés".⁴⁰

Il est indéniable que Maḡlisī cherche à être l'artisan par excellence de la diffusion et de l'expansion les plus larges du šī'isme imamite. Le fait qu'il a écrit un grand nombre d'ouvrages doctrinaux en persan pour être mieux compris par la population iranienne et surtout sa monumentale encyclopédie des traditions šī'ites font de lui un des plus efficaces facteurs de la renaissance šī'ite à l'époque safavide, aussi bien auprès de l'élite que dans la masse des fidèles. Il est vrai qu'avec Maḡlisī un nombre considérable de doctrines fondamentales mais aussi de croyances populaires voire de superstitions rapportées par toutes sortes de sources va être largement diffusé. À cet égard, Ḥojjat Balāghī a raison de dire que notre auteur cherche avant tout à recueillir, sauvegarder et répandre parmi la population le plus de textes šī'ites possibles même s'il ne croit pas à l'authenticité de certains d'entre eux.⁴¹

C'est en poursuivant cet objectif que Maḡlisī cherche à trouver le bon équilibre entre l'Uṣūlisme et l'Aḥbārisme. Mais il est tout aussi vrai que la recherche d'équilibre entre deux tendances de forces inégales sert presque toujours celle qui est plus puissante, en l'occurrence les Uṣūliyya-s à l'époque de Maḡlisī. Dans une telle situation, l'équilibre frise l'ambiguïté. Il est en effet nécessaire de protéger en même temps la spiritualité šī'ite fondée sur le culte individuel des Imams et la dimension communautaire de la religion mais il est tout aussi nécessaire que cette communauté demeure sous le contrôle de ses Docteurs qui, dans un contexte d'exercice de pouvoir, ont été presque toujours des Rationalistes.⁴² Cette ambiguïté paraît d'autant plus manifeste lorsqu'on prend en compte la vie

³⁷ Voir les analyses fines de Ṭarāmī, *Allāma Maḡlisī* (cité à la n. 2), p. 185-96; Id., *al-'Allāma al-Maḡlisī wa kitābuhu Biḥār al-anwār* (cité à la n. 30), chapitre 5.

³⁸ Voir parmi d'innombrables autres exemples, *Biḥār*, vol. 1, p. 85, 124; vol. 3, 144 et 231-234; vol. 4, 28-33, 62, 137; vol. 5, 43, 223-226, 332-334; vol. 6, 110, 326-328, etc.

³⁹ Yūsuf al-Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq al-nāḍira* (cité à la n. 34), *ibid*.

⁴⁰ Voir Ja'fariyān, "Rūyārūyi-ye faqihān va šūfiyā" (cité à la n. 12), p. 120-5; voir aussi de longs extraits de cette lettre de Maḡlisī in Ma'sūm 'Alī Shāh, *Tarā'iq al-ḥaqā'iq*, éd. M.J. Maḡjūb, Sanā'ī, Téhéran 1339/1961, 1, p. 280-4.

⁴¹ H. Balāghī, *Golzār-e Ḥojja (sic) Balāghī*, Téhéran 1350/1931, chapitre 3 sur Maḡlisī.

⁴² J'ai déjà examiné une telle ambiguïté chez le Shayḥ al-Mufid, "père fondateur" de la tradition rationaliste dans "Al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran", *Rivista degli Studi Orientali* 87 (2014), p. 155-76 (publié également dans: D. De Smet - M.A. Amir-Moezzi (éds), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Éditions du Cerf, Paris 2014, p. 199-229).

politique de Maḡlisī, sa proximité avec le pouvoir safavide ou encore sa sévérité répressive, comme on l'a vu précédemment, à l'égard des Ši'ites considérés comme "déviant" et les non-Ši'ites, comme les Sunnites, les Zoroastriens, les Juifs ou les Hindous.

A cet égard, deux textes de Maḡlisī sont particulièrement symptomatiques. Le premier est le sermon du couronnement du Shāh Sulṭān Ḥusayn. Maḡlisī y cherche à prouver que rationnellement parlant, et contrairement à ce qui est déclaré dans certaines traditions, un gouvernement autre que celui du Sauveur (il vise ici évidemment le pouvoir safavide) peut être juste.⁴³ Ensuite, dans son *'Ayn al-ḥayāt*, il reprend les mêmes arguments en ajoutant qu'il est vrai que les responsables d'un tel pouvoir n'étant pas infaillibles (*ma'ṣūm, mut'abhar*), l'obéissance ou la désobéissance à leur égard ne reviennent pas à obéir ou à désobéir à Dieu, mais comme ils ont le souci d'établir la justice (*'adāla, 'adl*), leur gouvernement représente celui de l'Imam caché et peut être considéré comme légitime. Maḡlisī parle alors de deux sortes de "droit au pouvoir": celui des Imams, fondé sur leur élection divine et celui de ceux qui gouvernent avec justice (*ḥākemān-e 'adl*) qui, comme l'exige la raison, cherchent à "appliquer ce qui est bon pour la cité" (*ri'āyat-e maṣāliḥ-e madīna*).⁴⁴ Or, la condition *sine qua non* d'un gouvernement juste c'est la conformité absolue avec les règles et les lois religieuses; ce qui ne peut être possible qu'en présence d'un contrôle strict du pouvoir par les Docteurs de la Loi (*'ulamā-ye dīn*).⁴⁵ Autrement dit, selon Maḡlisī, un pouvoir légitime, et donc doctrinalement acceptable pendant l'Occultation majeure, est un pouvoir fondé sur deux piliers: la justice (*'adl*), garantie par le souverain et son gouvernement, et le droit canon (*fiqh*) appliqué par le juriste-théologien.⁴⁶

Recherche d'équilibre et de modération ou bien ambiguïté stratégique? L'attitude complexe de Maḡlisī le Second doit être mise en perspective historique dans l'articulation délicate qu'ont toujours cherché à atteindre la plupart des savants imamites après l'Occultation du dernier Imam; articulation entre une religion toute individuelle de relation mystique liant le fidèle à ses Imams et notamment à l'Imam qui est désormais 'caché' d'une part, la sauvegarde d'une religion collective et institutionnelle nécessaire à la survie d'une communauté de croyants d'autre part.

⁴³ Pour ce texte voir ci-dessus note 18. Aussi, Ja'fariyān, "Rūyārūyī-ye faqīhān va šūfiyān" (cité à la n. 12), pp. 124-5.

⁴⁴ Maḡlisī, *'Ayn al-ḥayāt*, p. 488-99.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 487 et 490-91.

⁴⁶ Voir aussi Maḡlisī, "Ādāb-e sulūk-e ḥākīm bā ra'yat", dans *Bīst o panj resāle-ye fārsī*, pp. 176sqq.