*Philosophie en islam***L'hégémonie prophétique selon le commentaire du Livre de la Preuve de Kulaynī par Mullā Ṣadrā**

Conférences de l'année 2014-2015

Christian Jambet

Édition électroniqueURL : <https://journals.openedition.org/asr/1458>

DOI : 10.4000/asr.1458

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 285-292

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christian Jambet, « L'hégémonie prophétique selon le commentaire du Livre de la Preuve de Kulaynī par Mullā Ṣadrā », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 19 juillet 2016, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1458> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1458>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2022.

Tous droits réservés : EPHE

Philosophie en islam

L'hégémonie prophétique selon le commentaire du *Livre de la Preuve* de Kulaynī par Mullā Ṣadrā

Conférences de l'année 2014-2015

Christian Jambet

- 1 Nos conférences ont porté cette année sur l'un des textes philosophiques majeurs produits au temps des Safavides par le grand métaphysicien Ṣadr al-Dīn Muḥammad Shīrāzī, surnommé « Mullā Ṣadrā » : son commentaire des neuf premiers chapitres du *Livre de la Preuve*, ensemble de traditions des imāms composé par Abū Ja'far al-Kulaynī (m. 329/941)¹ et placé dans la première partie de son *Livre qui suffit* (*kitāb al-kāfī*), les « Principes » (*al-uṣūl*)². Le commentaire rédigé par Mullā Ṣadrā participe d'un plus vaste élan de retour aux traditions, et il prend place parmi d'autres livres consacrés à l'explication du *Livre de la Preuve* par les ulémas shī'ites de son temps. Il est cependant au-dessus du lot, quoiqu'il soit inachevé, il met en scène une réflexion portant sur l'autorité religieuse et politique, si riche qu'elle permet l'exposition cohérente d'une théologie politique intégrale à moins que l'on y reconnaisse les éléments propre à rendre impossible toute forme de théologie politique imamite³. Nous avons expliqué entièrement l'introduction générale au commentaire, les quatre premiers chapitres, essentiellement consacrés à la justification de l'autorité absolue et universelle des hommes élus par Dieu, chargés de manifester dans le monde, tels des « preuves » visibles, la puissance de la « preuve » invisible de l'intellect, les prophètes et leurs successeurs, les imāms. Puis nous avons expliqué nombre de commentaires des ḥadīth-s portant spécifiquement sur la nature et la fonction de l'imamat, du chapitre 5 au chapitre 7 du *Kitāb al-ḥujja*. Nous avons traduit l'ensemble de l'ouvrage et préparé ainsi une éventuelle version française qui pourrait venir en renfort de la traduction annoncée par M. Amir-Moezzi du *Kitāb al-ḥujja*.
- 2 Nos conclusions, au terme de ce travail d'explication, diffèrent quelque peu de celles que Henry Corbin avait tirées de sa lecture magistrale et pionnière. Tout en relevant, à

notre tour, nombre de passages où Mullā Ṣadrā situe la *walāya* des imāms dans un espace supérieur au domaine sensible de la gestion des biens et des hommes dans la cité, tout en montrant comment Mullā Ṣadrā interprète la fonction de l'imamat en un sens où l'autorité absolue de l'imām ne se limite pas au domaine politique, nous avons constaté que ces passages n'excluaient aucunement une autorité intégrale, au sens premier du terme. Mullā Ṣadrā intègre, en effet, les divers niveaux, du plus bas au plus haut, dans une structure unifiée de l'autorité religieuse, exégétique et politique, la structure de la « politique divine » universelle. Nous avons proposé, pour dénoter la fonction de l'homme de dieu, ou « dieu humain », qu'il soit prophète ou imām, l'expression « hégémonie prophétique ». Ce terme nous semble propre à désigner les deux fonctions indissociables de la prophétie, de quelque nature qu'elle soit : guider les hommes vers ses fins suprasensibles dans la vie dernière et exercer le pouvoir seul à être légitime aux yeux de Dieu, en toute affaire concernant ce monde et ses fins propres.

- 3 Telles sont les raisons pour lesquelles certains des prédicats de toute théologie politique se retrouvent chez Mullā Ṣadrā : le corps politique qui est la cité des anges, modèle de la cité mouvante des hommes ; l'image de la caravane des pérégrins dont le chef est l'Homme parfait, le dieu humain ; la distinction entre amis de Dieu et ennemis de Dieu, présente depuis le monde surnaturel jusque dans les formes de lumière et la matière ; la distinction entre le petit nombre des fidèles et la masse des incultes et des ennemis des imāms. Dieu est seul agent, il intervient activement dans les affaires du monde d'en bas, le monde extérieur, comme dans celles de l'autre monde, le monde intérieur, et il fait connaître sa volonté par l'intermédiaire des prophètes et des imāms. Mullā Ṣadrā répète inlassablement que la souveraineté appartient exclusivement à Dieu qui se révèle dans ses preuves. Le prophète, l'envoyé et l'imām sont les seuls dépositaires légitimes de l'autorité s'exerçant dans la société humaine. Dieu règne donc bien « sur le Tout, le monde et l'histoire⁴ ». L'univers est la cité parfaite, il est en quelque façon « politomorphe » pour reprendre l'expression de H. Meier. Cependant la forme politique de l'autorité terrestre n'est pas le souci principal du « gnostique », parce que cette forme n'est que l'écorce du royaume angélique. La forme politique extérieure est la mission des envoyés, qui ont le pouvoir de la décision. La décision est essentiellement l'acte par lequel les envoyés abrogent une législation religieuse pour en instituer une autre. C'est un acte rare dont les conséquences réduites à l'exercice juridique de la décision sont les aspects extérieurs de la religion. Ces aspects extérieurs de la religion juridique concernent le culte et l'application des commandements divins. Ils sont importants, mais la religion législatrice privée d'esprit est comme prisonnière des préoccupations de ce bas-monde, considéré par Mullā Ṣadrā comme la geôle de l'âme. Le domaine de la politique divine est bien autrement étendu que ne l'est ce monde inférieur.
- 4 Les raisons qui font dire à Henry Corbin que l'histoire prophétique se transforme en une métahistoire sont celles-là mêmes qui nous font examiner le système de la « gnose shī'ite » sous un angle quelque peu différent du sien. La métahistoire, le déroulement de l'histoire des prophètes et des imāms est l'extension de l'histoire au domaine complet des émanations de l'Intellect cosmique. La politique divine englobe l'histoire temporelle et elle la domine, loin d'être étrangère au gouvernement de l'univers comme ferait une zone de réalité non politique. En montrant que l'achèvement de la métaphysique des autorités prophétiques se trouve dans la doctrine de la direction spirituelle exercée par le gnostique, la pensée de Mullā Ṣadrā illustre la manière dont la

théologie politique du shī'isme imamite éprouve tout à la fois sa perfection spirituelle et son impuissance historique ici-bas. Mullā Ṣadrā est, selon nous, le penseur imamite qui a le plus profondément perçu ce drame de la théologie politique du shī'isme parce qu'il en a compris la doctrine et qu'il en a conçu la fondation métaphysique la plus cohérente.

- 5 La cité gouvernée par Dieu et ses représentants est la cité angélique des âmes pures, la communauté spirituelle environnée d'une majorité d'hommes démoniaques et hostiles ; elle est gouvernée par l'enseignement des prophètes, l'activité législative des envoyés, la pédagogie des imāms. La philosophie et les sciences religieuses, culminant dans l'exégèse, le dévoilement du sens caché, l'emportent en dignité sur les disciplines juridiques. On ne saurait surestimer l'importance de la mise à la marge du juriste par la religion du gnostique, qui relègue le droit au bas niveau de l'exotérique. Cette cité spirituelle a un reflet en son image, la cité des âmes attachées à leurs corps physiques matériels. Cette cité extérieure et sensible n'est pas à elle-même sa propre fin, même si elle a en charge la lutte contre les puissances du mal, le plus souvent présentes dans les « savants de ce bas-monde » ou les « guides tyranniques ». Pour combattre le mal en ce monde, il faut *ne pas être* un savant « de ce monde », mais être un savant « de l'autre monde ». Ainsi le combat théologico-politique conduit-il à une scission, ou du moins à une contradiction. Le royaume n'est pas *de* ce monde, mais le combat a bien lieu *en* ce monde. Dieu ne crée le monde et, dans le monde, les sociétés légiférées par les prophètes qu'en vue de sa propre perfection. La cité gouvernée par l'hégémonie prophétique est celle que l'imām instruit en vue du rapprochement avec Dieu. Dieu n'est pas seulement l'origine, le Premier, mais il est aussi la fin, le Dernier. C'est dire si le gouvernement légitime est aussi difficile que rare, aussi précaire qu'il est indispensable.
- 6 Le gouvernement du monde est une vaste hiérarchie invisible, à laquelle les ennemis de Dieu rendent difficile de se rendre visible, car se rendre visible serait *ipso facto* tendre à devenir la proie de ceux qui aiment ce monde et sont les ennemis de Dieu. Dans la perspective de Mullā Ṣadrā, la communauté des fidèles est une communauté cachée, non par l'effet de persécutions sunnites que le pouvoir safavide a fait cesser là où il règne, mais par l'effet de sa propre rigueur morale et spirituelle. Cette conception de l'inévitable et préférable discrétion du sage provoque les objections et les condamnations des théologiens exotériques, volontiers hostiles à l'exégèse, et des juristes qui sont accusés par Ṣadrā d'être privés de vue spirituelle. Combattre est un devoir, mais le combat est d'abord un combat eschatologique pour l'édification en soi-même du Trône de Dieu.
- 7 Il est des plus remarquables que l'autorité des imāms soit tout entière centrée dans ce pouvoir de décision eschatologique et que Mullā Ṣadrā passe sous silence les prérogatives matérielles des imāms, leurs pouvoirs économiques et judiciaires ici-bas, qu'il mentionne le droit pénal de façon conventionnelle dans le cadre de la religion législative et non pas dans celui de l'enseignement et de la guidance des imāms. Tout en acceptant la responsabilité collective des *mujtahids*, il n'a qu'indifférence pour cet aspect essentiel de la politique safavide qu'est la gestion économique des biens des imāms. Il insiste au contraire sur l'autorité religieuse déléguée aux savants. Sans doute, Mullā Ṣadrā, fidèle sur ce point à Avicenne, refuse-t-il toute autonomie à la sphère du politique par rapport à la sphère de la norme prophétique. Il adopte les positions les plus rigoureuses, il refuse ainsi toute laïcisation de l'autorité temporelle, et il s'appuie

sur l'exemple supposé des *Lois* de Platon afin de justifier la sujétion de la législation civile et pénale envers la Loi religieuse. Ce faisant, Mullā Ṣadrā ne se sent guère concerné par les initiatives du *mujtahid*, du savant juriste. Il est favorable à l'idée selon laquelle le savant gnostique est le représentant de la science des imāms et son interprète. La législation civile et pénale concerne l'ordre exotérique, la défense contre la corruption et l'égarément, elle n'est qu'un aspect inférieur de la véritable activité gouvernementale, qui s'étend au domaine majeur, la direction intime des âmes. Loin de libérer l'espace de l'initiative juridique et politique, Mullā Ṣadrā le raréfie au profit de l'espace infini de l'exégèse et de la direction spirituelle.

- 8 Aucune pratique nouvelle de la politique, aucun combat historique ne vient troubler la quête de la félicité et l'enseignement de cette quête. C'est que cette direction spirituelle ne saurait prendre une forme coercitive puisqu'elle est un enseignement divin et parce que Dieu ne contraint pas les intériorités mais effuse librement en elles. La théologie morale de Mullā Ṣadrā est fidèle à la distinction faite par lui entre la politique divine authentique, s'exprimant dans le libre flux de la science divine et la contrainte, synonyme de limitation. Si Dieu n'agit pas par contrainte, comment la contrainte, indispensable à l'ordre juridique serait-elle le mode de l'action divine dans les degrés plus élevés de la vie spirituelle ? Le gouvernement divin est très exactement le contraire de la politique, si la politique est impensable sans la contrainte. Il n'exerce la contrainte juridique la plus rigoureuse qu'au plus bas degré, là où l'indispensable châtiment de quelques-uns permet à tous de respecter la loi divine. Le châtiment ici-bas préfigure le châtiment dans l'autre monde, et le véritable juge est Dieu dont deux attributs sont la satisfaction et le mécontentement.
- 9 La communauté des vrais fidèles est celle des enseignants et de leurs disciples, concentrée dans l'espace restreint de la *madrasa*, non dans la visibilité éclatante du pouvoir royal. Elle se sépare de la communauté des ignorants. Elle est sans illusion quant à son pouvoir sur les mœurs et sur les conduites du tout venant, à commencer par les hommes de cour ou les amoureux du pouvoir. Si la forme politique du shī'isme imamite postérieure à la révolution safavide est une forme étatique et cléricale, puisque la communauté religieuse se rend visible dans le culte organisé par les théologiens et les juristes intégrés au pouvoir politique, la visibilité du commun des fidèles a pour conséquence inattendue l'invisibilité des « gnostiques », retirés à leur marge. Une telle discrétion laisse pressentir que le fondement spirituel de l'imamat est lui aussi invisible. L'occultation du Mahdī, l'imām attendu, est indéfiniment prolongée par la visibilité sociale et culturelle des représentants de son autorité et par la clôture universitaire qui entoure la transmission du savoir. L'eschatologie s'efface ou bien, comme chez Mullā Ṣadrā, elle nourrit l'enseignement du guide intérieur et de celui qui s'unit à lui, s'unifie avec lui, ne fait plus qu'un avec lui, le « gnostique ».
- 10 Qu'en est-il de la relation entre visibilité et invisibilité du corps mystique dans le cadre d'une religion comme le shī'isme imamite ? La question nous paraît digne d'être étudiée, ce qu'il nous est impossible d'entreprendre en détail. Rappelons du moins quelques faits : Après avoir été une « secte spiritualiste » la religion du prince safavide a cessé de l'être, en donnant au shī'isme imamite une forme canonique valable pour tous les fidèles, ceux du commun comme ceux de l'élite. La distinction entre la foi shī'ite, refusant toute forme d'incarnation de l'essence divine en l'homme de Dieu, n'y fait pas obstacle. L'adoption des modèles néoplatoniciens par les philosophes et théologiens imamites permet, en effet, que l'absence de la théologie de l'Incarnation

n'interdise pas toute visibilité de la Réalité muhammadienne. La visibilité est permise par une théologie du Verbe ou théophanie de l'essence divine, et par une théologie du prophète et de l'imām fondée sur l'incorporation du Logos/Intellect.

- 11 Bien des traits de la théologie politique sont donc présents chez Mullā Ṣadrā. La conception politique du monde n'est pas absente de la « gnose shī'ite », et cette gnose est le discours ésotérique de la *cosmopolitique* divine. Celle-ci n'est pas une cosmopolitique identique à celle des Stoïciens, quoiqu'elle en conserve des traits essentiels. Elle est une cosmopolitique fondée sur la notion du Nomos divin émanant du Principe et se manifestant dans les degrés de la procession des degrés de l'effusion de l'être divin. En une telle cosmopolitique, le lien entre l'exotérique, le visible, et l'ésotérique, l'invisible, ne saurait prendre la forme d'une dialectique, mais celle d'une hiérarchie.
- 12 Dans la théologie de Mullā Ṣadrā, comme dans d'autres théologies *philosophiques* shī'ites, nous sommes en présence d'un modèle qui s'éloigne de la littéralité des traditions. Dieu règne en toute chose parce *qu'il est toute chose*, et il gouverne par l'intermédiaire de ses propres échelons processifs, ceux de la hiérarchie angélique, ceux qui sont constitués par la médiation des messagers de sa science, de sa volonté, de sa puissance que sont l'Intellect, les âmes, les anges, les prophètes, les envoyés, les imāms. Mullā Ṣadrā n'est pas néoplatonicien, rigoureusement parlant, si l'on accorde une grande importance au fait qu'il identifie l'être absolu et l'Un. Mais le modèle de son univers est emprunté au néoplatonisme quoiqu'il n'interdise pas à Mullā Ṣadrā de refuser à l'Un de se situer au-delà de l'être. C'est pourquoi il peut soutenir l'identité de l'être divin, de son unité et de « toute chose ». Telle est l'assise de sa cosmopolitique.
- 13 En identifiant l'essence, la puissance, la science et la volonté divine à l'existence émanatrice de leurs reflets dans l'être du monde et dans l'être des hommes, Mullā Ṣadrā radicalise et généralise la théologie politique du shī'isme, il universalise la politique divine, mais aussi il la sature de cette spontanéité émanatrice, libre et nécessaire que l'on nomme « effusion » (*fayḍ*). Il la généralise et il raréfie son exercice étatique et sa perspective collective et exotérique. Puisque Dieu est toute chose, Dieu ne laisse aucun espace de décision, aucune forme de contingence et de souveraineté exceptionnelle à son représentant. La décision cesse d'être exceptionnelle, et donc événementielle et politique, quand elle s'exerce en toute éternité, en tout temps et en tout lieu. La gnose dévoile la politique divine intégrale et le gouvernement divin universellement présent dans l'être de toute chose. L'unité du guide, de celui qui est guidé et de la guidance, dont nous montrons qu'elle est le plus authentique enseignement de Mullā Ṣadrā, achève d'éteindre la flamme du politique. Aucune région de l'univers n'est extérieure à la politique divine, si « l'essence de Dieu est toute chose », mais aucun être n'est exempt de la présence divine, qui est toute en tous. En conséquence, aucun élément non politique n'existe, mais l'absence de toute distinction entre l'apolitique et le politique entraîne qu'aucun élément distinct qui puisse être dit politique n'existe plus comme tel. Le seul espace laissé à l'action authentique est celui de la contemplation.
- 14 La visibilité de la cité des âmes pures existe, mais elle est la visibilité de l'intelligible. L'ésotérique s'incorpore dans l'exotérique, comme l'image du modèle apparaît dans l'image reflétée en un miroir, mais le modèle ésotérique ne perd pas en cette incorporation sa supériorité hiérarchique. L'exotérique est un mode d'apparition et non d'incarnation de l'invisible. La guidance spirituelle est la forme la plus achevée et

la plus complète de la politique cosmique et divine, mais en raison de sa *supériorité* elle se renverse en *intérieurité*. Le souci de l'intérieurité conduit à considérer les commandements sous l'aspect où ils sont les normes d'un exercice spirituel. La direction spirituelle se distingue des obédiences cultuelles normées par l'ensemble des recommandations foisonnant dans la littérature du shī'isme. Les ḥadīth-s qui concernent la vie pratique sont en nombre imposant. Mais notre philosophe ne s'y intéresse guère. Sa doctrine morale, ses conseils d'ascèse vont plutôt dans le sens qu'il juge authentique, celui de la séparation de l'âme et du corps, selon une thématique platonicienne radicale. Le détail des préceptes ne l'intéresse pas. Il choisit de présenter l'autorité suprême des imāms et la prophétie ésotérique tout entière sous les traits d'une doctrine philosophique du salut de l'âme obtenu grâce à l'unification entre l'âme et son guide. Son obsession de la vie dernière, inspirée de l'apocalyptique coranique et de son exégèse imamologique parachève et ruine la théologie politique, non parce qu'elle l'empêche, mais par l'extension maximale qu'elle lui offre.

- 15 Notre thèse est celle-ci : l'ordre politique du monde, celui du gouvernement divin, est une cosmopolitique, un ordre providentiel qui anime et conduit à son terme final l'univers entier, mais le gouvernement effectif est voué à demeurer ésotérique, parce qu'il s'exerce dans la cité en un enseignement réservé à un petit nombre d'authentiques fidèles, les disciples de l'enseignement des savants. Ce gouvernement des savants est justifié par une théologie politique étendue à l'échelle du cosmos, et située en son lieu véritable, le monde angélique. Il réduit en poussière l'ordre temporel que pourtant il s'ingénie à fonder. Il n'est peut-être pas exact de dire que le sens de l'islam shī'ite soit *exclusivement* un sens spirituel, comme le faisait H. Corbin. La cosmopolitique de Mullā Ṣadrā nous conduit à la crise intérieure de cette religion, naissant de la non-réconciliation de l'exotérique et de l'ésotérique. Sitôt que la rationalisation et l'institution du shī'isme imamite comme religion de tous les sujets se sont opérées, grâce à l'autorité des princes et des ulémas, cette crise était inévitable.
- 16 Les analyses détaillées des commentaires que Mullā Ṣadrā consacre aux ḥadīth-s présents dans le *Livre de la Preuve* ont permis de nourrir plusieurs chapitres de notre ouvrage, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde. Théologie de Mullā Ṣadrā* (Paris 2016), où l'on trouvera le développement entier des raisons qui nous font ainsi conclure à la présence, chez Mullā Ṣadrā, d'une cosmopolitique intégrale, conduisant, par intériorisation, à une imamologie spirituelle culminant dans l'unité du guide divin et du disciple guidé par sa lumière. Ces chapitres ont été préparés lors de nos conférences, avec l'aide attentive de nos auditeurs et étudiants.

NOTES

1. Sur cette œuvre et sur son auteur, on se reportera aux travaux de notre collègue, M. Mohammad Ali Amir-Moezzi, à son livre *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011, p.159-206 et à ses résumés de conférences dans l'*Annuaire* de notre section, t. 119, 120, 121.

2. Deux éditions du commentaire par Mullā Ṣadrā du *Livre de la Preuve* ont été successivement publiées en Iran, dans le cadre d'éditions complètes du commentaire des *Uṣūl al-Kāfi* : celle de M. KHĀJAVĪ, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, Téhéran, 1367-1370 h., où le commentaire du *Livre de la Preuve* (*Kitāb al-ḥujja*) figure au vol. 2, p. 387-418 et celle de S. KŪSHĀ, supervisée par S. M. KHĀMENE'Ī, *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfi*, vol. V, *Kitāb al-ḥujja*, Téhéran 1387 h.. Cette dernière édition, préfacée et annotée par l'éditeur nous a servi de base, sans rendre inutile celle de M. Khājavi.

3. Henry Corbin a construit son analyse entière des fondements du shī'isme duodécimain sur le commentaire de Mullā Ṣadrā, auquel il accordait une importance considérable et dont il souhaitait procurer une traduction en français. Il en concluait que la religion imamite était tout sauf une théologie politique. Il consacra à ce texte ses conférences à l'EPHE, lors des années 1962-1963 et 1963-1964. On se reportera utilement aux résumés de ces conférences rééditées dans C. JAMBET (éd.), *Henry Corbin, Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'École Pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses) 1955-1979*, Téhéran 1993, p. 65-75.

4. H. MEIER, *La Leçon de Carl Schmitt. Quatre chapitres sur la différence entre la théologie politique et la philosophie politique*, traduit de l'allemand par F. MANENT, Paris 2014, p. 113.

INDEX

Thèmes : Philosophie en islam

AUTEUR

CHRISTIAN JAMBET

Directeur d'études

École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses