Christian JAMBET, Le Gouvernement divin. Islam et conception politique du monde. Théologie de Mullâ Sadrâ

Paris, CNRS Éditions, 2016, 471 p.

Mohammed-Hocine Benkheira

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/33861>

DOI : 10.4000/assr.33861

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 363-367

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mohammed-Hocine Benkheira, « Christian JAMBET, Le Gouvernement divin. Islam et conception politique du monde. Théologie de Mullâ Sadrâ », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 22 septembre 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/33861> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.33861>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Christian JAMBET, Le Gouvernement divin. Islam et conception politique du monde. Théologie de Mullâ Sadrâ

Paris, CNRS Éditions, 2016, 471 p.

Mohammed-Hocine Benkheira

RÉFÉRENCE

Christian JAMBET, Le Gouvernement divin. Islam et conception politique du monde. Théologie de Mullâ Sadrâ, Paris, CNRS Éditions, 2016, 471 p.

- 1 La doctrine islamique en général est que Dieu, ayant créé le Monde, en est le seul Maître : par conséquent, le gouvernement légitime ne saurait être que celui qui est exercé au nom du Souverain, à savoir la divinité. Sunnisme comme chiisme – dans leurs différentes variétés – admettent que Dieu ne gouverne pas directement le Monde, mais toujours grâce à des « messagers » ou des « intermédiaires ». La différence entre le sunnisme (avec l'ibâdisme) et les chiismes (il y a au moins trois variantes du chiisme) est que si le premier estime qu'il n'y a pas de « messager » après la disparition du Prophète, donc pas de pouvoir qui puisse se revendiquer de Dieu, les chiïtes – surtout imâmites et ismaéliens – considèrent que le Prophète avait désigné son cousin paternel Ali pour lui succéder. Plus tard, ce chiisme « politique », fondé sans doute sur une conception agnatique de la transmission du pouvoir – celui-ci devant demeurer une prérogative, voire un patrimoine, de la maison des Banû Hâshim (à laquelle appartenaient le Prophète et 'Alî) –, se para de conceptions religieuses singulières, jusqu'à aboutir après le x^e siècle à l'élaboration de la doctrine de l'occultation de l'Imâm. C'est d'ailleurs à la même époque, à la faveur de l'avènement de la dynastie turcophone des Buwayhides, que se constitue véritablement une communauté des fidèles imâmites, opposée à la fois aux Sunnites mais aussi aux Fâtimides (ismaéliens) qui se sont emparés de l'Égypte et vont édifier la ville du Caire. Le Sunnisme avait déjà

amorcé une évolution singulière sous les derniers grands Abbâsides (IX^e siècle) en déplaçant l'instance de l'autorité légitime du Calife au corps collectif des docteurs de la Loi. Il connaîtra une autre évolution importante au cours de la période mamelouke (XIII^e-XIV^e siècle), quand il fera des « amis de Dieu » (*awliyâ'*) – qu'on appelle habituellement « les saints » – les titulaires de la souveraineté sur la terre au nom de Dieu.

- 2 Dans un premier temps, le chiisme imâmite défend l'idée que le pouvoir revient seulement à l'Imâm : c'est à lui qu'il revient de diriger la prière du vendredi, qui réunit la communauté des fidèles ; c'est à lui qu'il revient de prélever l'impôt religieux ; c'est à lui aussi que revient la prérogative de promulguer le *jihâd*, etc. Pendant une période relativement longue, le chiisme revendique le pouvoir pour son titulaire légitime. C'est pour cela d'ailleurs que zaydites et les ismaéliens, dès qu'ils en ont l'occasion et les moyens, instaurent des principautés, voire des empires. C'est tardivement, seulement quand de telles tentatives échouent ou s'enlisent, que les chiïtes qui ont fait le choix de demeurer à Bagdad sous un Calife qui leur est souvent hostile, alors que le douzième imâm, encore jeune enfant, disparaît sans laisser de descendance – qui vont se dire imâmites – vont transformer l'absence de l'imâm en article de foi. La première solution élaborée est qu'il gouverne le monde grâce à des intermédiaires. Mais ce système ne tiendra pas et sera vite abandonné. La difficulté vient de ce que l'imâmisme a conservé la doctrine primitive de l'imâm, commune à tous les courants (y compris le proto-sunnisme), selon laquelle la direction de la prière du vendredi, comme la collecte de la *zakât* ou le *jihâd* sont des prérogatives de l'imâm. Cette doctrine est défendue également par les Fâtimides, les ibâdhites et les Abbâsides. Mais dans tous ces derniers cas, l'Imâm est une personne vivante. Seul l'imâmisme, grâce à la doctrine de la Grande Occultation, a théorisé l'absence de l'Imâm. Mais au fil du temps, les imâmites sont amenés à adopter une conception proche de celle des sunnites : ils vont faire des docteurs de la Loi les « délégués » de l'Imâm caché. Cette évolution va susciter des oppositions.
- 3 Mullâ Sadrâ, qui est un philosophe, est un de ces opposants. La philosophie qu'il pratique n'est pas en conflit ou en rupture avec la théologie ; elle développe ses thèses à partir même de cette base. Si au départ la théologie imâmite est difficilement séparable de la pensée mu'tazilite – d'ailleurs les premiers grands auteurs imâmites comme al-Mufîd (m. 1023), al-Tûsî (m. 1068) ou al-Sharîf al-Murtadhâ (m. 4045) sont tous mu'tazilites –, d'autres ont rejoint l'attitude des ismaéliens, en privilégiant l'opposition entre le sens caché (*bâtin*) et le sens manifeste (*zâhir*). Ce courant s'est également appuyé sur les écrits de certains soufis (rappelons que le soufisme est d'abord un phénomène sunnite), surtout Ibn 'Arabî (XIII^e s.), dans la pensée duquel ils vont puiser largement. Ce qui a conduit Corbin à voir – à tort – en ce dernier un « crypto-shî'ite » : c'est par une lecture anachronique qu'il est parvenu à un tel résultat.
- 4 Depuis longtemps, les spécialistes savent que le gouvernement en islam est à ranger dans le modèle théocratique, avec les réserves sur cette notion inventée par Flavius Josèphe (voir Marie-Françoise Baslez et Ch.-G. Schwentzel (éd.), *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Rennes, 2016). On peut citer à ce sujet Louis Gardet et Gustav von Grunebaum, auteurs qui mériteraient d'être réhabilités et relus aujourd'hui.
- 5 Dans sa typologie des gouvernements, Aristote ignore la théocratie (*Les politiques*, III-7). Montesquieu, qui suit son illustre prédécesseur, fait de même, tout en soutenant que la religion a une influence sur le régime politique (*De l'esprit des Lois*, Livre XXIV). On ne

trouvera non plus rien à ce sujet dans l'œuvre de Raymond Aron. On peut poursuivre ainsi le voyage parmi les traités de la science politique : nulle part, il n'est question de la théocratie. On parle, parfois, dans les ouvrages d'histoire du Moyen Âge de la théocratie pontificale à propos de quelques papes. Quant à l'Empereur byzantin, on parle à son sujet de « césaro-papisme ». Aujourd'hui, sous la plume de certains essayistes, le mot de « théocratie » est lancé comme une injure : dans ce sens, la théocratie relève de la *tératologie* politique, comme le « totalitarisme », le « despotisme oriental » ou le « fascisme ». Or beaucoup de régimes, dans l'histoire de l'Humanité, relèvent de cette catégorie.

- 6 De nos jours, une critique est souvent avancée pour déconsidérer la théocratie : ce serait le pouvoir exercé au nom de Dieu et sur lequel les sujets n'ont aucune prise. Dans le cas de l'islam, on oppose au gouvernement de la *shar'ā* celui du régime parlementaire, dans lequel les citoyens feraient les lois. Sans vouloir dénier les différences entre les deux régimes, on peut aussi en souligner les ressemblances. Dans la théocratie islamique, des hommes gouvernent au nom de Dieu ; dans la démocratie moderne, des hommes gouvernent au nom du Peuple. On peut faire remarquer que personne n'a jamais rencontré ni Dieu ni le Peuple, et que l'un et l'autre n'existent qu'en raison d'un *acte de foi*. Quant à la participation de tous à la production de la Loi, il s'agit également d'une *fiction juridique* : dans le régime parlementaire, les membres du corps politique désignent périodiquement des représentants qui fabriquent les lois. D'ailleurs, on se plaint ces dernières années du fait que celle-ci échappe de plus en plus aux représentants du peuple et soit de plus en plus une prérogative de la « technocratie ».
- 7 Christian Jambet a réuni, dans cet ouvrage, un certain nombre d'études, qui toutes traitent de la pensée de Mullâ Sadrâ (XVII^e s.). Ce penseur est important à plus d'un titre. D'abord, il est un des principaux responsables de la forme définitive prise par le chiisme imâmite du point de vue théologique. La pensée de Khumaynî y trouve une de ses origines. Ensuite, l'interprétation de la religion imâmite en termes théo-philosophiques par ce penseur a fourni à Henry Corbin le cadre pour relire cette tradition religieuse, quitte à commettre de nombreux anachronismes. La présentation du chiisme par cet auteur doit beaucoup au philosophe iranien (mais écrivant essentiellement en arabe) du XVII^e siècle.
- 8 Dans le premier chapitre, Jambet propose de distinguer onze « modèles de gouvernement » : ontologique, cosmopolitique, liturgique, anthropomorphique, historique, angélologique, « le rôle démiurgique du monde imaginal », théophanique, ésotérique/exotérique, platonicien et théologico-politique. La souveraineté de Dieu découle du fait qu'Il est le Créateur du monde et de toute chose. L'ontologie « est le discours qui expose les fondements métaphysiques de l'autorité légitime des seuls guides agréés par Dieu » (p. 26), qui sont les prophètes, les envoyés et les imâms. Cette souveraineté s'exerce bien sûr dans le monde, mais aussi dans les cœurs, jusqu'à ceux des infidèles (p. 27).
- 9 On peut observer que quand l'Auteur écrit : « Dieu est seul agent », cette assertion est caractéristique de la théologie que critique Mullâ Sadrâ. Déjà Jahm b. Safwân, au début du VIII^e siècle, afin de défendre la toute-puissance de Dieu, soutenait que les actes humains sont créés par Dieu car seul Dieu est agent ! Il se rangeait ainsi dans le parti « coercionniste ». La pensée soufie a été la continuation de ce courant de pensée d'une certaine façon.

- 10 À la différence de Corbin, Jambet montre que Mullâ Sadrâ doit beaucoup à de nombreux auteurs sunnites, par exemple à Ibn 'Arabî auquel il emprunte la notion de Réalité muhammadienne. Dans la perspective imâmite primitive, l'Imâm succède au Prophète et de ce fait le remplace, non seulement en assumant certaines de ses fonctions mais aussi en en acquérant d'autres, notamment l'interprétation des paroles et des décisions du Prophète. Mullâ Sadrâ adjoint la figure de l'imâm à celle du Prophète. Les emprunts à Ibn 'Arabî sont divers : ainsi la distinction entre prophétie législatrice et *walâya*. Alors que la première s'interrompt avec le dernier prophète, la seconde demeure jusqu'au jour dernier (p. 149).
- 11 Jambet s'intéresse aussi à la pratique exégétique de son auteur (p. 145-169 et 170-230). Il est intéressant de s'y arrêter. Mullâ Sadrâ n'a pas composé un commentaire systématique, mais seulement des commentaires partiels, de certains versets ou sourates. Pour cet auteur, la parole divine est « comme le souffle de l'impératif créateur » (p. 146). On note de ce point de vue qu'il admet tout de même l'existence d'« une parole divine », c'est-à-dire une parole dont Dieu est l'Auteur. Toutefois il la conçoit de manière particulière : elle « n'est pas faite de sons et de lettres, mais elle a une existence intelligible immatérielle » (*ibidem*). Il s'agit d'une parole « originelle », qui « appartient au monde intelligible, le monde de l'impératif divin qui est la médiation entre Dieu créateur et les êtres créés » (*ibidem*). Mullâ Sadrâ recourt à une notion archaïque, qui avait cours dans les milieux proto-sunnites : « Le Coran est créateur et non créé ». Il voit dans « le Coran créateur » (une autre façon de rendre la formule coranique de « Mère du Livre ») « l'archétype éternel », par opposition au « Coran créé », qui se manifeste dans les livres prophétiques, comme le Coran (p. 146). Ainsi pour lui, le Coran créé c'est le livre qui s'appelle ainsi et qui est constitué de sons et de lettres : c'est celui-là seul auquel les croyants ont accès. Une telle distinction, toutes proportions gardées, rejoint la distinction faite par un théologien sunnite du x^e siècle : Ash'arî. Selon ce dernier, il y a la parole éternelle de Dieu, dans le Ciel, et il y a les livres historiques et singuliers reliés à chaque révélation, qui sont la manifestation terrestre de cette parole céleste éternelle. Nous signalons une proximité, non un lien ou un emprunt. Ash'arî veut sortir de l'impasse que constitue à son époque le débat sur la nature du Coran ; Mullâ Sadrâ cherche à justifier l'interprétation allégorique qui permet de justifier les thèses imâmites.
- 12 Dans cette perspective, « militante », Mullâ Sadra oppose interprétation « spirituelle » et interprétation « corporelle », en partant de l'opposition coranique *muhkam* – *mutashâbih*, qui a donné lieu depuis les commencements de l'exégèse coranique à de nombreuses discussions et polémiques. Est *muhkam* ce qui est clair et univoque, ce qui renvoie, selon lui, au monde sensible. Lorsque les formulations coraniques sont obscures ou ambiguës, elles renvoient au monde invisible, qui est inaccessible aux sens. L'Auteur a choisi de rendre *zâhir* par sens « littéral ». Il aurait été plus exact de dire « manifeste » ou « apparent ». Nous pensons que c'est maladroit, quand on connaît le caractère constitutif de l'opposition « littéral vs spirituel » du christianisme. En traduisant *zâhir* par « littéral », on prend le risque de créer des confusions dans l'esprit des lecteurs imprégnés de notions chrétiennes. Alors que dans la tradition chrétienne, il faut tourner le dos à la Lettre, chez Mullâ Sadrâ, il s'agit de dépasser le *zâhir* pour atteindre le *bâtin* : dans cette opération, le *zâhir* n'est pas aboli ou annulé (ce qui est la thèse ismaélienne : voir à ce sujet p. 163). On peut rappeler que le mot *zâhir* renvoie au « dos » et que le mot *bâtin* renvoie au « ventre », le « dos » couvrant et dissimulant ainsi

le « ventre » : donc point de *bâtin* sans *zâhir*. Ce qui n'est pas le cas de « la lettre » dans la pensée des Pères de l'Église. Comme l'écrit du reste Jambet, précisant la pensée de son auteur : « L'exégèse du gnostique maintient le sens corporel mais il le spiritualise, il le situe à un niveau plus élevé que celui des corps sensibles. Il ne remplace pas le sens littéral par un sens rationnel [c'est la position des théologiens et des philosophes de tradition hellénistique], mais un niveau inférieur par un niveau supérieur de réalité concrète » (p. 164). La critique du « littéralisme » est développée dans un sens original : « Le littéralisme n'est pas le respect indispensable de la lettre, mais sa réduction au monde des corps. Il est une interprétation corporelle de la lettre. Il correspond au degré le plus bas de la foi, l'adhésion aveugle (*taqlîd*) et la soumission (*taslîm*) privée de vue spirituelle apte au dévoilement » (p. 161). Le « littéralisme » est non seulement la doctrine de ceux qui sont incapables de s'élever jusqu'aux vérités spirituelles – en d'autres mots, de la masse des fidèles –, mais elle est également celle des « ennemis des imâms » (ce qui est une manière de désigner les sunnites les plus hostiles aux imâmites). Mais Mullâ Sadrâ vise aussi ceux parmi les imâmites qui voudraient s'en tenir à une compréhension « mondaine » du Coran et des dits des imâms. En vérité, Mullâ Sadrâ n'a pas pour cible les docteurs sunnites, mais les juristes imâmites qui occupent à son époque une position éminente. Son œuvre s'inscrit dans une compétition pour occuper la position de l'interprète légitime.

- 13 Ainsi selon Mullâ Sadrâ, il y a deux aspects dans le gouvernement : un aspect manifeste (*zâhir*) et un aspect non apparent (*bâtin*). Le premier se manifeste dans les prescriptions légales et notamment dans les punitions corporelles. Ce mode de gouvernement concerne la grande masse des croyants, qui ne peuvent être guidés que par la contrainte physique. Le second aspect du gouvernement concerne la dimension non coercitive. Ainsi selon Mullâ Sadrâ, la *sharî'a* a un sens obvie et un sens caché. Selon le sens obvie, elle est une « forteresse » qui protège les fidèles contre le mal, les croyances fausses et les doctrines néfastes (p. 58). Dans ce sens, la *sharî'a* est « un enseignement purement privatif » (*ibidem*), qui empêche le fidèle de mal tourner. Du point de vue de son sens caché, elle est semblable à un fouet. Le fidèle commun, qui n'en saisit que la face apparente, n'y voit qu'un frein dont le sens lui échappe : tel un fouet, elle le guide, étant totalement extérieure à lui. La religion ici est pure obéissance. Si le fidèle appartient à l'élite, qui a accès à l'enseignement des imâms, qui l'instruisent sur le sens caché de la *sharî'a*, il peut goûter « l'augmentation de la lumière dans son cœur » (*ibidem*). C'est pour cela que Jambet peut écrire : « La *sharî'a* est un fardeau pour l'homme du commun, elle est légère à l'homme de l'élite intellectuelle qui est informé du but que poursuit la pédagogie dont elle est l'instrument » (*ibidem*). L'enseignement des imâms et l'accès au sens caché permettent de surmonter la séparation initiale entre le croyant et la *sharî'a*. On voit ici que pour que ce schéma fonctionne, la présence de l'imâm n'est pas indispensable, car ce qui est déterminant c'est l'accès aux significations cachées. On observe par contre que si l'imâm peut être remplacé par un maître en général, la dichotomie peuple/élite, qui coïncide avec l'opposition ignorance/savoir, est fondatrice.
- 14 L'opposition caché/manifeste permet de lire et d'interpréter tout texte, voire toute réalité, selon cette double perspective. Mais alors que l'ismaélisme interprète les prescriptions légales sous un angle allégorique, Mullâ Sadrâ tente de maintenir les deux pôles en même temps. Évoquant les lois pénales (punition de l'adultère, etc.), Jambet précise que Mullâ Sadrâ ne les remet pas en question. Fidèle à la tradition soufie (Ghazzâlî déjà soutenait que le juriste n'avait d'autorité que sur les actes visibles des

croyants), Mullâ Sadrâ refuse « d'octroyer au savant juriste l'autorité supérieure à laquelle ce dernier aspire » (p. 367). Cette position doit être située également dans le contexte de la Perse du XVII^e siècle, où les oulémas sont la force montante (voir d'ailleurs la remarque de Jambet p. 310).

- 15 Selon l'Auteur, Mullâ Sadrâ se distingue des philosophes comme Avicenne ou Fârâbî dans la mesure où il ne pratique pas « l'exégèse rationnelle », par laquelle il désigne sans doute l'allégorisme. La caractéristique de cette exégèse est qu'elle « annule le sens corporel ». Au lieu de cela, il pratique une exégèse qui « maintient le sens corporel » en le « spiritualisant » : elle « le situe à un niveau plus élevé que celui des corps sensibles ». Ainsi elle « ne remplace pas le sens littéral par un sens rationnel, mais un niveau inférieur par un niveau supérieur de réalité concrète » (p. 164). Ainsi on retrouve l'exégèse que Corbin avait appelée « symbolique ». Cette distinction entre niveaux est à mettre sans doute en relation avec la conception hiérarchique de la société, notamment l'opposition entre « élite » et « peuple » (voir p. 405 et *sq.*).
- 16 Contrairement à une légende, qui a la vie dure, l'islam n'est pas une religion qui affirme l'égalité entre tous les croyants. Cela entrerait d'ailleurs en contradiction avec un de ses principaux dogmes – la prophétie. L'opposition entre « le vulgaire » (*al- 'amma*) et « l'élite » (*al-khâssa*) est ainsi une donnée répandue, aussi bien dans le sunnisme que dans le chiisme. Si les docteurs de la Loi n'ont que condescendance pour la masse des fidèles, qui se caractérisent par l'ignorance des vérités religieuses, le philosophe Mullâ Sadrâ ne s'en distingue guère si ce n'est qu'il juge les docteurs de la Loi également ignorants. Cette hiérarchisation n'a rien à voir avec la possession des biens économiques, voire avec la généalogie (qui est pourtant importante) ou avec le statut social en général. On peut dire que la hiérarchie religieuse – qui est donc la seule « vraie » – est inverse de la hiérarchie sociale.
- 17 Avec cet ouvrage, Jambet permet au lecteur d'entrer dans l'univers de la pensée imâmite telle qu'elle s'est développée au XVII^e siècle et dont la forme continue d'exister. On pourra exprimer deux regrets pour finir. La lecture de l'œuvre de Sadra n'est pas suffisamment historique : il ne s'efforce pas de comprendre son insertion dans les traditions imâmite et islamique, même si çà et là il fournit quelques indications. C'est d'autant plus important que Corbin avait déconnecté le chiisme de toute historicité en en faisant une réalité « méta-historique », ce qui vaut sans doute pour des fidèles, non pour des historiens. On doit aussi indiquer que Jambet s'efforce de montrer que la philosophie ne se réduit pas dans le monde islamique aux seuls philosophes hellénisants (Kindî, Fârâbî, Avicenne, Averroès, pour citer les plus célèbres).
- 18 Enfin, on s'interrogera sur les choix de l'Auteur s'agissant de la traduction de certains termes techniques. Faut-il, dans la ligne de Corbin, rendre *'ârîf* par « gnostique » ? Certes, la *ma'rifa* (ou le *'irfân*) désigne la connaissance des vérités profondes, qui échappent tant à la connaissance par les sens qu'à la connaissance rationnelle, mais rabattre ce type de connaissance sur la « gnose », c'est créer une réalité sans inscription historique et faire croire qu'il y aurait une continuité entre la « gnose » chrétienne et la *ma'rifa* en islam. Or une telle continuité fait plus penser à un comparatisme à la Mircea Eliade, qui envisage les formations religieuses comme si elles n'avaient pas d'inscription historique. Dans le même ordre d'idées, on doit observer que prendre le parti de traduire systématiquement *bâtîn* par « ésotérique » comme l'a fait Corbin peut induire le lecteur en erreur. Si on peut opter pour un tel choix pour des écrits tardifs, on ne le peut quand on rencontre cette opposition dans la tradition d'un

imâm. Certes Mullâ Sadrâ relit et réinterprète la totalité de la tradition imâmite pour échapper à ce qui lui paraît être « la religion des ignorants ». Il appartient à cette lignée de penseurs imâmites qui ont tenté de faire de l'imâmisme une religion « spirituelle », tout en restant en-deçà des positions « radicales » de l'ismaélisme.