Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (éd.), L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements

Édité avec Maria De Cillis, Daniel de Smet et Orkhan Mir-Kasimov
Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études,
Sciences religieuses », 2016, 857 p.

Hocine Benkheira

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/44480>

DOI : 10.4000/assr.44480

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 175-178

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Hocine Benkheira, « Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (éd.), L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 14 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/44480> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.44480>

Ce document a été généré automatiquement le 14 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (éd.), L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements

Édité avec Maria De Cilis, Daniel de Smet et Orkhan Mir-Kasimov
Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études,
Sciences religieuses », 2016, 857 p.

Hocine Benkheira

RÉFÉRENCE

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (éd.), L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements.
Édité avec Maria De Cilis, Daniel de Smet et Orkhan Mir-Kasimov Turnhout, Brepols,
coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses », 2016, 857 p.

- 1 Voici un volume impressionnant par son poids. Outre une introduction de dix pages, où Mohammad Ali Amir-Moezzi expose ses vues, cette compilation comprend 85 contributions réparties en trois parties : « Les racines » ; « L'ésotérisme shi'ite ancien » ; « Les prolongements ». On observe que ces trois titres reprennent le titre global de l'ouvrage, hormis l'ajout de l'épithète « ancien ». Il est très difficile de rendre compte d'un ouvrage pareil. C'est pour cela que nous avons choisi de le considérer sous un angle, qui en dévoile, nous semble-t-il, la problématique d'ensemble : il s'agit de « l'emprunt » ou des « transferts culturels » entre aires.
- 2 Nous pouvons distinguer trois « transferts » : 1) les échanges entre religions moyen-orientales tardo-antiques et l'islam naissant ; 2) les échanges entre les diverses formes de shi'isme au cours de l'Histoire ; 3) les échanges entre shi'ismes et soufisme (sunnite).
- 3 S'agissant du premier ensemble de problèmes, Amir-Moezzi ainsi que quelques contributeurs soulignent le rôle joué par des courants religieux « marginaux » (gnosticisme, manichéisme, hermétisme, docétisme). Mais étrangement, Amir-Moezzi a fait le choix d'incorporer des contributions qui ne traitent pas des échanges réels entre

l'islam en formation et ces courants, mais une présentation de certaines conceptions qui leur sont propres. Seules font exceptions les contributions de Alain Le Boulluec et de Michel Tardieu : tandis que le premier discute les relations entre écrits pseudo-clémentins et prophétologie islamique (notamment le thème du « vrai prophète »), le second se penche sur l'emprunt d'une parabole manichéenne par l'imâmite Ibn Bâbûyah (x^e s.). Les autres contributions (J. D. Dubois, M. Scopello, A. Van den Kerchove) ne concernent pas l'islam. Elles semblent avoir pour fonction de suggérer au lecteur des rapprochements entre l'univers shî'ite et les autres univers religieux avec lesquels il est censé partager des notions et des idées (manichéisme, gnosticisme chrétien, hermétisme). La contribution de M. Tardieu est de ce point de vue éclairante : avec son érudition habituelle, l'auteur apporte un éclairage très instructif sur la parabole de l'oiseau représentant le Sauveur. Il apparaît que Ibn Bâbûyah s'empare de la parabole pour s'en resservir afin d'illustrer l'absence de l'Imâm et son retour à la Fin des temps, mais cela ne veut nullement dire qu'il emprunte quoi que ce soit au manichéisme. De plus, observons que dans ce cas, il s'agit d'une période fort tardive : nous sommes au iv^e siècle de l'ère musulmane, donc loin de l'instant fondateur de l'islam. Il n'est pas d'ailleurs certain que Ibn Bâbûyah ait fait cet emprunt directement à une source manichéenne : la parabole pouvait être un lieu commun partagé. D'ailleurs l'idée de l'occultation de l'Imâm ne vient pas du manichéisme. Quant à A. Le Boulluec, il observe que les ressemblances entre traditions pseudo-clémentines et shî'isme ne signifient nullement une continuité entre les deux religions : « Des circonstances historiques similaires, caractérisées par les contraintes subies par des minorités religieuses, ont pu produire des effets analogues, compte tenu de l'ampleur des héritages culturels communs » (p. 161). La contribution de R. Marasescu sur H. Corbin et son interprétation du shî'isme aurait pu être plus historique et plus critique et moins apologétique. Car Corbin n'y allait pas de main morte en reprenant à son compte certaines idées d'Eliade comme la permanence de la gnose par-delà les époques et les sociétés (il n'hésitait pas à comparer Swedenborg et Ibn 'Arabî). Mais sans doute est-il difficile pour des spécialistes francophones du shî'isme d'entamer la critique du Maître.

- 4 Le titre de la compilation est en porte-à-faux avec la substance des contributions : ainsi ce n'est pas l'ésotérisme qui est au cœur de l'ouvrage, mais ce que l'hérésiographie musulmane appelle « exagération » (*ghuluww*), afin de désigner des doctrines shî'ites extrémistes, notamment celles qui soutiennent la supériorité de l'Imâm sur le Prophète Muhammad, voire sa divinisation, y compris dans une perspective incarnationniste. C'est pour cela que la plupart des contributions concernent l'ismaélisme, la religion nusayrie (alaouite) et les Alevites. L'ismaélisme sous ses différentes formes se taille la part du lion : au moins dix contributions ont trait directement à l'ismaélisme et à son impact sur la culture islamique, y compris dans le domaine alchimique (P. Lory) et celui de la magie (J. Ch. Coulon). Ce dernier montre bien les emprunts faits par al-Bûnî (xiii^e s.), un auteur sunnite, aux *Epîtres* des « Frères de la Pureté » (*Ikhwân al-Safâ*), compilation qui date des x^e-xi^e s. De manière générale, on peut observer que cette compilation a joué un rôle important dans la mesure où elle se présente comme une encyclopédie du savoir de l'époque, traitant de tous les sujets et empruntant notamment aux sources grecques. Par exemple, on y trouve un résumé, qui n'a rien à voir avec l'ismaélisme, des conceptions zoologiques d'Aristote, de même qu'un traité sur la musique (traduit en français il y a quelques années par Ammon Shiloah). Ainsi ce type d'ouvrage pouvait être lu par des sunnites – ce qui est le cas de al-Bûnî – mais sans adhésion au dogme shî'ite quelle que soit sa version. Indiquons que deux contributions

abordent directement les *Epîtres* des « Frères de la Pureté » : celles de Carmela Baffioni et de Ehud Krinis.

- 5 Comme le remarque D. de Smet (p. 88-92), il est difficile de dissocier complètement l'histoire de l'ismaélisme de celle de la religion nusayrie ou de celle de l'imâmisme. Nous pouvons même aller plus loin : il faut éviter de parler *du* shî'isme mais plutôt parler *des* courants shî'ites. Ces courants, qui se sont formés dans la même « matrice », entretiennent entre eux des relations, se rejoignent sur certains points, tout en s'opposant sur d'autres. Ils partagent aussi plusieurs idées avec le soufisme naissant, voire avec les autres familles religieuses de l'islam. La structuration en communautés, donc en religions distinctes, est tardive : vraisemblablement, pas avant la fin du ix^e siècle pour le zaydisme (totalement absent dans cet ouvrage) et pas avant le x^e siècle pour l'ismaélisme fâtimide et l'imâmisme. D'ailleurs, on peut se demander s'il faut parler de communauté pour l'ismaélisme. Quant à la religion nusayrie, le processus est plus obscur et demeure pour le moment méconnu. L'existence de textes anciens ne signifie pas forcément que ceci est le reflet de communautés religieuses significatives. De même, les nombreuses révoltes shî'ites ne doivent pas être toutes rattachées arbitrairement aux fameux « extrémistes » (*Ghulât*). Plusieurs révoltes appartiennent au courant zaydite, qui est étranger à toute « exagération ».
- 6 Dans leur contribution sur les *Ghulât*, M. Asatryan et D. M. Burns font preuve d'une certaine prudence. Selon eux, c'est parmi ces groupes, qui ont été marginalisés, que sont sortis des hommes qui se sont réfugiés sur les monts de Syrie et ont fondé la religion nusayrie, que l'on désigne depuis le début du xx^e siècle par le terme « alaouite ». Cette affirmation doit être considérée avec précautions. La question à laquelle les deux auteurs cherchent à répondre a trait au lien entre ces *Ghulât* et le gnosticisme. Après avoir examiné plusieurs textes, surtout de caractère hérésiographique – car nous ne disposons pas de documents originaux, produits par ces mouvements ou certains de leurs membres et nous informant sur ces courants –, les auteurs concluent que les doctrines prêtées aux *Ghulât*, que ce soit sur la Création, la salut grâce à la connaissance et le libertinage, rappellent seulement *superficiellement* les doctrines de la gnose chrétienne à propos de ces mêmes sujets (p. 85). Mais ils admettent tout de même que des traditions manichéennes et gnostiques circulaient sous certaines formes et étaient ainsi à la disposition des auteurs *ghulât*, « who created a mix af these pre-Islamic ideas and the teachings of the newly emerged Muslim religion » (p. 86). On retrouve là le thème du « bricolage ». En avançant cette notion, Lévi-Strauss n'invitait pas à mettre l'accent sur les origines ou l'emprunt, mais sur la *nouvelle* structure constituée. Car ce serait une erreur de considérer les éléments indépendamment de la structure, comme s'ils pouvaient prendre une signification indépendamment de cette dernière, oubliant que c'est *la place dans la structure*, qui implique des relations d'opposition et de symétrie avec les autres éléments, qui est déterminante. D'ailleurs, comme l'indique Hassan Ansari, un autre contributeur de l'ouvrage, la communauté Nusayrie ne s'est effectivement constituée qu'au xi^e siècle (soit le v^e s. de l'ère musulmane). Certes il y a des *ressemblances* entre certaines conceptions des Nusayris (=Alaouites) et des conceptions attribuées aux fameux *Ghulât* du viii^e siècle. Mais peut-on tirer une thèse certaine à partir de vagues ressemblances ?
- 7 La thèse qui est défendue par quelques auteurs de la compilation – principalement M. Amir-Moezzi et D. de Smet – est que le shî'isme primitif est plutôt « radical » ou « extrémiste », alors que le shî'isme tardif a tendance à être « modéré ». Cette

différence n'est-elle pas un effet des sources ? En effet, nous connaissons mieux ce qu'ils appellent shî'isme « modéré », car nous possédons de nombreux textes, alors que nous connaissons très peu le shî'isme « extrémiste », sauf quelques rares textes qui se rattachent au proto-ismaélisme (p. 89-90, D. de Smet rejette ce rattachement pour certains d'entre eux). Il y a probablement une autre raison à cette « modération » : c'est la constitution de communautés religieuses d'importance. C'est pour cela que D. de Smet voit dans l'établissement d'une doctrine juridique ismaélienne le signe de la « standardisation aux normes de l'islam dominant » (p. 89). Ainsi l'extrémisme (*ghuluww*) serait l'indice d'une existence précaire, souvent dans la clandestinité et la marginalité, enfin un caractère ultra-minoritaire et souvent élitiste. Une des principales différences entre l'ismaélisme et l'imâmisme est que si le premier, en s'hellénisant, fait le choix de se réserver à une petite élite, le second, en s'adressant à une population urbaine plus indifférenciée, fait le choix opposé. C'est pour cela que si l'imâmisme est devenu une religion au sens fort du mot, le premier n'a jamais réellement réussi cette transformation.

- 8 Venons-en à la troisième dimension de l'ouvrage : les relations entre shî'isme et soufisme (sunnite). Quelques contributions abordent cet aspect. On sait que H. Corbin a défendu avec constance la thèse selon laquelle le soufisme (sunnite), notamment celui de Tirmidhî et de Ibn 'Arabî, serait issu d'une « influence » directe du shî'isme. Cette thèse a été contestée, notamment, par M. Chodkiewicz. Il faut ajouter que Corbin avance sa thèse sans apporter aucune preuve : parce qu'il croit reconnaître des ressemblances entre les deux doctrines, il en déduit que c'est forcément Ibn 'Arabî qui a emprunté au shî'isme. Les deux contributions de M. M. Dakake et de M. Ebstein s'écartent nettement de cette thèse. Afin de comprendre les échanges entre soufisme et shî'isme, il faut voir les choses d'un point de vue d'ensemble. Les membres des deux courants appartiennent à la même culture ; ils vivent dans les mêmes cités ; fréquentent parfois les mêmes cercles. Par exemple, si dès le IX^e siècle, les sunnites, qui sont un groupe nouveau en formation – d'abord à Bagdad –, abordent la question de la « connaissance » (*'ilm*) et de « l'intellect » (*'aql*), il n'est pas surprenant de voir les shî'ites donner leurs propres définitions de ces deux notions, notamment dans la compilation de Kulaynî au X^e siècle. Shî'isme et sunnisme s'enracinent dans les mêmes discussions et font usage souvent des mêmes notions. Toutefois, très tôt, le sunnisme s'orienta vers un retrait du divin, la Loi occupant tout l'espace religieux. Le soufisme s'est développé, au sein du sunnisme, pour réagir à cette évolution : il fallait, comme le shî'isme, insister sur les liens entre le divin et l'humain, par l'intermédiaire des « amis de Dieu » (*awliyâ' Allâh*), expression qu'on traduit souvent par « les saints » et qui est réservée au sein du shî'isme aux seuls imâms.
- 9 Parmi les outils d'analyse mis en œuvre dans cette compilation, on en pointera un seul, dans la mesure où, abondamment utilisé par les islamisants de tous bords, il demeure « impensé » : il s'agit de la notion de *milieu* (par ex., p. 23, 30, 391, 543). La « culture ambiante » (p. 251) est sans doute une autre manière de désigner le « milieu ». On se rappelle du livre de Charles Pellat sur al-Jâhiz et « le milieu basrien » ou du *sectarian milieu* de J. Wansbrough. Selon Georges Canguilhem, la notion de « milieu » vient de la physique newtonienne, où son « archétype » est « l'éther ». Il s'agit pour les mécaniciens de résoudre le problème de « l'action à distance d'individus physiques distincts » (*La connaissance de la vie*, Vrin, 1965, p. 130). Dans les études islamiques,

généralement quand on veut expliquer la relation entre un individu et un corpus d'idées, on fait intervenir le « milieu ».

- ¹⁰ Nous sommes ainsi en présence d'un ouvrage qui, malgré certaines hypothèses fragiles (définir l'islam initial comme un messianisme, comme le fait Amir-Moezzi), contient des études très savantes et apporte des éclairages très utiles sur des courants religieux peu connus, notamment les Nusayris de Syrie. Nous pouvons cependant regretter que l'ouvrage conforte l'idée qu'une religion se réduit à des idées, voire à sa théologie, faisant ainsi l'impasse sur le fait qu'il s'agit d'un système, articulant des idées, sur des rites et une communauté de fidèles. Car sans ces deux derniers aspects, en quoi une religion se distinguerait-elle d'une philosophie ? On peut regretter aussi que la méthode historique ne soit pas appliquée avec plus de force à des textes et des traditions qui brouillent les pistes en instaurant de pseudo-chronologies et en fabriquant des filiations imaginaires. Il serait souhaitable que le shi'isme fasse comme le sunnisme l'objet de la critique historique, car on ne peut continuer à soutenir l'authenticité des traditions attribuées à Ja'far al-Sâdiq (m. 765) ou celle de la compilation de Sulaym b. Qays (m. 695 !). Une telle perspective ouvrirait l'horizon et permettrait d'y voir plus clair dans l'histoire du shi'isme.