



HAL
open science

**”Nul ne sera sauvé si tous ne le sont” - Le
complémentarisme des Iḥwān al-Şafā. Contribution à la
théologie des religions**

Guillaume de Vault D'arcy

► **To cite this version:**

Guillaume de Vault D'arcy. ”Nul ne sera sauvé si tous ne le sont” - Le complémentarisme des Iḥwān al-Şafā. Contribution à la théologie des religions. MIDEO - Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales , 2018. halshs-01940520

HAL Id: halshs-01940520

<https://shs.hal.science/halshs-01940520>

Submitted on 30 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INSTITUT DOMINICAIN
D'ÉTUDES ORIENTALES
AU CAIRE

Mélanges

33

MIDEO



INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

2018

Sommaire

<i>Liminaire</i>	VII
------------------------	-----

DOSSIER

Anne-Sylvie BOISLIVEAU

Qurʾānic Discourse on the Bible. Ambivalence and <i>taḥrīf</i> in the Light of Self-Reference	3
--	---

David THOMAS

The <i>mutakallimūn</i> and Non-Muslim Religions	39
--	----

Emmanuel PISANI

Le statut du <i>ḍimmī</i> chez al-Ġazālī. Un inclusivisme éthique et légaliste ?	63
---	----

Géraldine JENVRIN

L'offense à l'islam dans le <i>Tafsīr</i> d'al-Qurṭubī (m. 671/1273). Musulmans et non-musulmans en perspective	95
--	----

Guillaume DE VAULX D'ARCY

« Nul ne sera sauvé si tous ne le sont ».

Le complémentarisme des *Iḥwān al-Ṣafā*.

Contribution à la théologie des religions 137

Mathieu TERRIER

Le rôle des juifs et des chrétiens dans l'historiosophie

du šī'isme imamite 183

ARTICLE

Mina-Raouf AMGAD

Un traité du chrétien Arabe 'Īsā b. Zur'ā (m. 398/1008).

Réfutation d'Abū al-Qāsim al-Balḥī (m. 319/931) 223

Recensions 275

« Nul ne sera sauvé si tous ne le sont »

Le complémentarisme des *Iḥwān al-Ṣafā*
Contribution à la théologie des religions

GUILLAUME DE VAULX D'ARCY

SPHERE – IDÉO

« L'entraide n'existe qu'entre deux ou plusieurs. »
Parabole du riche voyant et de l'aveugle vigoureux,
épître 45, IV 55.

LES *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā* constituent une entreprise visant au salut, qui érige les sciences en voie vers Dieu (*al-ṭarīq ilā Allāh*) et les Frères en Pureté en navire du salut (*safīnat al-naǧā*). Autrui y tient une place essentielle : il n'y a nul salut sans le salut d'autrui :

Sache frère – que Dieu te soutienne et nous aide de son souffle divin – qu'il faut que tu te convainques que tu ne peux pas parvenir *seul* au salut dans l'épreuve que constitue ce monde, que tu as besoin pour ton salut et ta délivrance de ce monde du soutien de tes frères (épître 2, I 99-100).

Nous procéderons à l'analyse détaillée de ce texte, mais retenons qu'il situe immédiatement la perspective du salut dans une dépendance à autrui. Or, la question de l'accès d'autrui au salut est l'objet de la réflexion de la théologie des religions. Peut-on ramener la doctrine des Frères en Pureté à une des positions déjà recensées par cette discipline ou ouvre-t-elle au contraire une perspective nouvelle ? Il convient, pour le comprendre, de reprendre et d'adapter le problème structuré dans un contexte tout autre, celui de la théologie chrétienne contemporaine.

Présentation de la théologie des religions

Status quaestionis

Les religions dogmatiques, dans le sens des communautés de croyance qui requièrent l'adhésion exclusive à leur représentation du monde et pratique du culte, sont confrontées au problème du pluralisme : une communauté de croyance peut-elle penser l'autre autrement que sous la catégorie de l'égaré ? Le problème est aussi bien logique : le gentil est-il condamné même lorsqu'il n'a jamais eu la possibilité d'adhérer à la communauté en question ?, que moral : est-il condamné malgré sa vertu ?, que politique : confrontée à la diversité à l'intérieur de la cité¹, comment la communauté de croyance peut-elle coexister avec autrui si elle part du présupposé qu'il est voué à l'anéantissement, du moins post-mortem ?

Ce problème a donné lieu à une réflexion très active dans la théologie chrétienne depuis un demi-siècle. Les solutions ont depuis été constamment ramenées à trois positions : l'exclusivisme (hors de l'Église, point de salut), l'inclusivisme (la grâce du Christ dépasse les frontières du christianisme) et le pluralisme (Dieu parle à tous) qui, malgré leurs différentes reformulations et ramifications, semblent bien épuiser le système².

Les positions sotériologiques ont ainsi d'une part été éclairées par un objet théologique : l'exclusivisme s'est révélé être un ecclésiocentrisme, insistant sur l'appartenance à l'institution qu'est l'Église ; l'inclusivisme est un christocentrisme, puisqu'il permet de retrouver en dehors l'action du Christ ; le pluralisme est un théocentrisme, il s'ouvre aux différents systèmes issus de la profession de foi dans le Créateur³. Knitter, dans *Introducing Theologies of*

1. Dimension particulièrement d'actualité. Voir Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », p. 104 : « Le pluralisme religieux tend à devenir l'horizon de la théologie du 21^e siècle et nous invite à revisiter les grands chapitres de toute la dogmatique chrétienne. »

2. Le système a été synthétisé par Alan Race dans Race, *Christians and Religious Pluralism*. On le retrouve très officiellement repris par la Commission Théologique Internationale, *Le christianisme et les religions*. Pour un état des lieux de la question, lire par exemple Aveline, « Évolution des problématiques en théologie des religions ». Pour une critique de ce système, lire Markham, « Christianity and Other Religions », p. 405-417, ou déjà Hebblethwaite, « Review of Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions by Alan Race », p. 515-516.

3. On a certes pensé d'autres centralités : régnocentrisme, pneumatocentrisme, ou logocentrisme. Cependant, il s'agit là de notions de remplacement ne changeant pas la structure de

Religions, a d'autre part manifesté la façon dont le christianisme se conçoit historiquement par rapport aux autres religions. L'exclusivisme pense ce lien sur le modèle du remplacement : toute vérité est contenue dans le christianisme, loin des errances des autres religions ; l'inclusivisme de Rahner l'appréhende sur le modèle de l'accomplissement : la grâce de Dieu est sans borne, elle est réalisée dans toutes les religions, mais « toute grâce est grâce du Christ », la compréhension de sa nature n'est accomplie que dans le christianisme⁴ ; le pluralisme conçoit les autres religions soit sur le modèle mutualiste⁵ : la compréhension de soi, en l'occurrence la singularité du Christ, n'est possible que par confrontation discursive avec les autres figures du Sauveur⁶, soit plus radicalement sur le modèle de l'acceptation : mieux la diversité se porte, mieux se porte l'humanité ; il y a une pluralité de saluts, c'est-à-dire que les finalités, et non seulement les voies, diffèrent⁷.

Le système aporétique en théologie des religions

Ce système triadique qui semble bien intégrer toutes les positions possibles n'a pourtant pas explicité ses axiomes. Il convient donc de partir de là. Les communautés de croyance sont confrontées au problème du pluralisme du fait à la fois de leur prétention universelle : tout homme a légitimement droit au salut, et de leur caractère restrictif : il faut suivre la voie particulière

pensée : le logocentrisme conduit à l'exclusivisme, le régnocentrisme ouvrant le royaume de Dieu aux justes mène à l'inclusivisme ou à un pluralisme restreint, le pneumatocentrisme, mystique de la participation de l'esprit humain à l'Esprit divin ouvre au pluralisme.

4. Voir Rahner, *Traité fondamental de la foi*, VI 10, p. 358-369. Présenté par Knitter, *Theologies of Religions*, p. 72.

5. Le terme ne renvoie pas ici au concept biologique de complémentarité des espèces, mais au simple besoin de comprendre l'autre pour se comprendre soi-même, sans la dimension de réciprocité présente dans le terme. Cette utilisation peu rigoureuse du mot le confisque et nous forcera à employer, quant à nous, le terme de complémentarisme.

6. Knitter, *Theologies of Religions*, p. 110 : « What they want to foster is not just the multiplicity and identity of other religions but also and especially a conversation among them. That's why we're calling this the Mutuality Model rather than its frequently given (and misleading) name, the Pluralist Model. »

Nul ne comprend alors véritablement sa foi et ne trouve la voie du salut que par l'examen des autres qui l'éclairent. Knitter écrit ainsi *Without Buddha I could not be a Christian* dans lequel il affirme que le bouddhisme peut aider à résoudre le dualisme Dieu/monde dans lequel le christianisme s'est fourvoyé.

7. Knitter, *Theologies of Religions*, p. 192-194. Le représentant le plus radical de « the Acceptance Model » est Lindbeck, *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Postliberal Age*.

qu'elles proposent. On peut ramener le problème de la théologie des religions à trois axiomes :

1. Dieu veut le salut de tous les hommes.
2. Il a tracé une voie du salut.
3. Celui qui ne suit pas cette voie ne peut être sauvé.

On peut appeler le premier l'axiome du salut, le deuxième l'axiome de la méthode, le troisième l'axiome de la vérité. On est confronté ici à un système aporétique : comment le salut peut-il être une possibilité universelle s'il dépend de l'adhésion à une communauté dont l'existence est particulière à une époque et à une contrée⁸ ? C'est cette aporie que la théologie des religions entreprend de résoudre.

L'exclusivisme, qui tient avec force les 2^e et 3^e propositions, achoppe sur la 1^{re} et doit répondre du statut de ceux qui n'ont pas eu la possibilité d'accéder à la communauté du salut⁹.

Quant à l'inclusivisme, il garantit aussi la possibilité pour tout homme d'être sauvé, mais tenant au privilège d'une certaine voie, il l'établit en dehors des limites de la communauté vraie et modifie la 3^e proposition : même celui qui n'appartient pas à l'institution religieuse peut être habité par l'esprit saint et disposer son âme au salut¹⁰.

8. Et les « grandes religions » qui ont une expansion mondiale ne sont pas épargnées, car la réputation ne fait pas la connaissance, comme l'indique bien le texte suivant d'al-Ġazālī, *Le critère de la distinction entre l'islam et l'incroyance*, p. 100-102 (texte arabe 101-103) :

« Je pense que la plupart des chrétiens de Byzance et des Turcs seront l'objet de la miséricorde [de Dieu]. [Il est une catégorie de ces gens pour lesquels] le nom de Muḥammad, que Dieu le bénisse, leur est parvenu, mais ils ignorent tout de sa personnalité et de ses qualités. Au contraire, ils ont surtout entendu dire, depuis leur enfance, qu'un menteur et un mystificateur (mulabbis) dont le nom est Muḥammad s'est prétendu prophète, de la même façon que nos enfants ont entendu dire qu'un menteur dénommé al-Muqaffa' s'est prétendu prophète. »

9. C'est la question par exemple du nouveau-né pur de tout péché mais non baptisé dans la théologie chrétienne. On retrouve cela en islam avec la question de *ahl al-fitra* : quel est le statut de ceux qui n'ont connu aucune religion céleste ? Et en particulier ceux précédant la révélation de Muḥammad, comprenant ses propres parents : peut-on légitimement considérer comme damnés ceux qui ont donné vie au messager de Dieu ?

10. Les termes mêmes de Rahner, *Traité fondamental de la foi*, p. 350-351, sont proches de la formulation de notre aporie, puisqu'il pose deux présupposés : a- « est présupposée une volonté salvifique de Dieu, universelle et réellement efficace dans le monde » (ce qui correspond à la 1^{re} proposition) ; b- « dans l'acquisition du salut par un non-chrétien, par la foi, l'espérance et l'amour, les religions non chrétiennes ne peuvent pas se concevoir comme ne jouant aucun rôle ou seulement un rôle négatif » (modération de la 2^e proposition), ce qui ne l'amène pas à

Le pluralisme, lui, est l'attitude qui veut garantir à tout homme, en tout temps, en tout lieu, la possibilité d'être sauvé. Or, comme il tient en même temps à la 3^e proposition sur l'institution sociale du salut, il est amené à refuser la 2^e proposition et accepter une pluralité de voies de salut, soit parce qu'il y a un fondement commun aux différentes voies (pluralisme libéral), soit parce que les saluts sont pluriels et les voies en conséquence incommensurables (pluralisme post-libéral).

Transcription de la théologie des religions en islam

L'avantage de cette systématité est qu'elle permet d'appliquer la réflexion à l'ensemble des communautés de croyance. Nous voulons l'appliquer ici à la théologie islamique dans laquelle on retrouve *grosso modo* la même structure de pensée.

Concernant la première position, si l'exclusivisme ecclésiocentrisme (« en dehors de l'Église, nul salut »), peut sembler avoir peu d'équivalent dans une tradition à l'organisation ecclésiastique plutôt lâche, le débat autour de l'exclusivisme surgit en réalité en islam dès que la vérité religieuse est ramenée à la confession du caractère prophétique de Muḥammad. On peut parler à cet endroit d'un coranocentrisme (« hors de l'islam point de salut »¹¹) rejetant l'humanité précédant la révélation mecquoise dans *ahl al-ḡāhiliyya*.

On retrouve aussi un inclusivisme clair, fondé sur l'ambiguïté du terme *muslim*, nom propre de la communauté musulmane ou nom commun désignant l'attitude de soumission au Créateur. C'est que le coranocentrisme a rapidement fait débat et s'est posée la question du statut des *hunafā'* d'une part, pensés comme monothéistes originaires¹², de *Ahl al-Kitāb* d'autre part, compris comme les communautés prophétiques confessant l'existence du

poser plusieurs voies, mais « la présence du Christ dans les religions non chrétiennes » (réforme radicale de la 3^e proposition).

Notre ordonnancement des trois positions est logique. Historiquement, l'inclusivisme semble précéder le pluralisme dans un mouvement d'ouverture de plus en plus large à la pluralité des voies.

11. Formule reprise à Emmanuel Pisani, « Hors de l'islam point de salut ? Eschatologie d'al-Ghazālī ». Pisani rapporte les traditions coraniques qui fondent son exclusivisme en p. 150.

12. Voir Watt, *Muhammad at Medina*, p. 303-304 : « On Muhammad's break with the Jews he claimed to be following the religion of Abraham, the ḥanif; and for some time Muḥammad's religion has been known as the Ḥanifiyah. This word was instead of 'Islam' by Ibn Mas'ūd in Qur'ān 3. 19/17 and was presumably the original reading. »

L'origine de cette réflexion remonte à Coran VI, 161 :

Créateur¹³. La reconnaissance des *ḥunafā'* est celle, dans la *falsafa*, de la possibilité de suivre la voie du salut par le seul règlement de sa raison. On la trouve évoquée par les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* :

Quant à ces mêmes sages qui parlaient de la science de l'âme avant la révélation du *Coran*, des *Évangiles* et de la *Torah*, ils poursuivaient la science de l'âme avec les ressorts de leur cœur et réfléchissaient à sa substance grâce aux seuls résultats que fournit leur raison (épître 1, 177).

Les *Rasā'il* constituent cependant les philosophes en communauté (*ahl*) suivant les livres des sages et parlent alors, à côté du culte légal (*al-ʿibāda al-šarʿiyya*), du culte philosophique (*al-ʿibāda al-falsafiyya*)¹⁴. Les *falāsifa* y forment donc une communauté de croyance comparable aux communautés religieuses et non des figures individuelles vertueuses. C'est donc plutôt dans le roman philosophique d'Ibn Ṭufayl (m. 581/1185), *Ḥayy b. Yuqzān* qu'il convient de trouver l'emblème de cet adorateur rationnel : l'autodidacte induit de l'observation de la nature et de l'exercice de sa raison la connaissance droite de Dieu et en déduit le culte adéquat¹⁵. Cette exception hors de l'histoire culturelle que constitue la figure de Ḥayy représentant le personnage du sage apporte une extériorité compatible avec le message coranique. Citons le récit :

« Dis : Mon Seigneur m'a conduit sur la voie de la rectitude, celle d'une religion droite, le culte institué par Abraham le ḥanif. »

﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾

et *Coran* III, 67 :

« Abraham n'était ni juif ni chrétien, il était ḥanif et muslim, il ne faisait pas partie des associateurs. »

﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

13. Voir *El*, vol. 1 p. 264-266.

L'expression se retrouve à 62 reprises dans le *Coran*. Voir par exemple *Coran* III, 199 :

« Parmi les gens du Livre, il y a en effet ceux qui croient en Dieu et en ce qu'il vous a révélé. »

﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ فِي الْكِتَابِ﴾

14. Voir l'épître 50, IV 261-262.

15. Pour la théologie naturelle de Ḥayy, voir Ibn Ṭufayl, *Risālat Ḥayy b. Yuqzān*, fr. p. 63-68/ar. p. 83-90.

Ce culte est astrolâtre comme dans l'épître 50 des Frères en Pureté. Voir Ibn Ṭufayl, *Risālat Ḥayy b. Yuqzān* : « Lorsqu'il eut compris en quoi, seul entre toutes les espèces animales, il ressemblait aux corps célestes, il vit qu'il était obligatoire pour lui de les prendre pour modèles, d'imiter leurs actions, et de faire tous ses efforts pour se rendre semblable à eux » (fr. p. 77/ar. p. 105).

[Aṭāl] lui parla de son île, des gens qui s’y trouvaient, de leur manière de vivre avant d’avoir reçu leur religion, et depuis qu’ils l’avaient reçue. Il lui relata toutes les descriptions tracées par la Loi religieuse [...]. Ḥayy ben Yaḡzān comprit tout cela, et n’y vit rien qui fut en opposition avec ce qu’il avait contemplé dans sa station sublime (Ibn Ṭufayl, *Risālat Ḥayy b. Yuḡzān*, fr. p. 107/ar. p. 145)¹⁶.

Cet inclusivisme islamique dérive de ce qu’on peut appeler un angélocentrisme, ou un pneumocentrisme pour reprendre le terme consacré, dans le sens d’un accès à l’inspiration divine. Le sage est, dans la *falsafa*, celui qui atteint une intuition intellectuelle des vérités premières, par induction à partir de la nature, là où le musulman l’atteint par approfondissement du texte sacré.

Quant à la reconnaissance de *Ahl al-Kitāb*, la question s’est posée en termes de prophétie : quel est le statut des autres prophéties reconnues par le Coran sachant que celui-ci à la fois les reconnaît et en même temps prétend être le sceau des prophéties¹⁷ ? Mais si elle a pu donner lieu à des degrés plus ou moins timides de pluralisme avec le statut légal des *ḡimmī*-s, elle est restée dans l’horizon du modèle exclusiviste du remplacement.

Quant au pluralisme, il est bien permis par ce que Knitter appelle « the mystical bridge ». L’expérience intime de Dieu est reconnue avoir une certaine universalité chez des auteurs proches du panthéisme comme Ibn ‘Arabī : « Le monde de la Nature : des formes dans un miroir unique... Non ! Plutôt une forme unique dans des miroirs multiples. Il n’y a que perplexité à cause de la division des perspectives¹⁸. » Il importe de comprendre que la pluralité des perspectives ne contredit pas l’unité de l’objet.

16. Voir aussi Ibn Ṭufayl, *Risālat Ḥayy b. Yuḡzān*, fr. p. 112/ar. p. 159-160.

17. Coran XXXIII, 40.

« Muḡammad n’est le père de pas même un homme d’entre vous, mais il est l’envoyé de Dieu et le sceau des prophètes. »

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾

18. Ibn ‘Arabī, *Kitāb fuṣūṣ al-ḡikam*, p. 78 ; Ibn ‘Arabī, *Le Livre des Chatons des Sagesse*, « ch. sur la sagesse sacrée dans la parole d’Idrīs », p. 157.

La question du pluralisme se retrouve au sein même des sectes de l'islam. En effet, l'hérésiographie, réflexion sur *al-firaq al-nāğiya*, est la confrontation au fait de la pluralité et à l'exigence d'unité. Elle se fonde sur le *ḥadīṭ* dit des 73 sectes dont nous tenons à restituer les différentes versions :

1. Le prophète, qu'il reçoive les prières à Dieu et le salut, a dit : Les Juifs se sont scindés en soixante-et-onze sectes (*firqa*), ma nation s'est scindée en soixante-treize sectes (3991).

2. Le prophète, qu'il reçoive les prières à Dieu et le salut, a dit : Les Juifs se sont scindés en soixante-et-onze sectes, l'une [ira] au paradis, soixante-dix en enfer ; les Chrétiens se sont scindés en soixante-douze sectes, soixante-et-onze [iront] en enfer, une au paradis ; et celle qui est de la main de Muḥammad lui-même, ma nation se divise en soixante-treize sectes, l'une [ira] au paradis, soixante-douze en enfer (3992).

3. Le prophète, qu'il reçoive les prières à Dieu et le salut, a dit : Les fils d'Israël se sont divisés en soixante-et-onze secte, ma nation se divisera en soixante-douze sectes, toutes [iront] en enfer sauf une, il s'agit de la communauté (*ḡamā'a*) (3993).

a. Il a été établi dans une tradition valide que le Prophète, qu'il reçoive les prières à Dieu et le salut, dit : Les Juifs se sont divisés en soixante-et-onze ou douze sectes ; les Chrétiens en soixante-et-onze ou douze sectes ; ma nation se divise en soixante-treize sectes (4598).

b. Le prophète, qu'il reçoive les prières à Dieu et le salut, a dit : Avant vous, les gens du Livre se sont scindés en soixante-douze églises (*milla*), et cette église se divisera en soixante-treize, soixante-douze [iront] en enfer, une au paradis, il s'agit de la communauté (4599)¹⁹.

19. Les trois premières versions sont d'Ibn Māğā, *Sunan*, III p. 414 ; les deux dernières d'Abu Dawūd, *Sunan*, II p. 772. Pour l'origine hébraïque du *ḥadīṭ*, voir Guinzberg, *The Legends of the Jews*, tome II, p. 214 sq. cité par Brague, *Le propre de l'homme*, p. 97, n. 1.

La deuxième version d'Ibn Māğā (2.), rarement retenue, offre un pluralisme inter-religieux notable tout en maintenant un exclusivisme clair au niveau intra-religieux. Le *ḥadīṭ* constitue un normativisme sévère défenseur de l'idée d'orthodoxie dont différents courants ont essayé de s'extraire. C'est le cas des *bāṭiniyyīn*. Walker rapporte une interprétation originale de ce *ḥadīṭ* tirée du *Kitāb al-šağara* du *dā'ī* Abū Tammām al-Ḥurāsānī :

No doubt exists that for each of these sects there was a chief or a *dā'ī* who called the people for his particular point-of-view or belief. These are the *shayāṭīn*... After the Messenger departed from this world, the *ahl al-zāhir* ('adherents of the External World') split into seventy-two sects, while the *ahl al-bāṭin* remained as they were, no dissension occurring among them nor animosities and doubt as happened among the *ahl al-zāhir*, who curse one another and separate into opposing groups²⁰.

L'unité de *ahl al-bāṭin* n'est pas à comprendre comme celle de la communauté šī'ite, car l'ouvrage porte justement sur ses divisions, mais comme l'unité de ceux qui, dans toute communauté, ont su s'extraire du sectarisme par la recherche d'un sens caché, sens caché que prend en charge véritablement la communauté ismaélienne. On est donc dans un cas clair d'inclusivisme.

A circulé par ailleurs une autre version de ce *ḥadīṭ* ouvrant à un pluralisme interne à l'islam : « Ma communauté se divisera en plus de soixante-dix sectes (*firaq*), toutes iront au paradis, sauf celle des *zindīqs* (*kulluhum fī al-ğannati illa al-zanādiqa*), qui sera effectivement une secte²¹. » L'exclusivisme du *ḥadīṭ* s'inverse en pluralisme quasi-exhaustif, même si la promesse d'être *al-firqa al-nāğiya* unique laisse planer la menace sur chacun d'être *firqa al-zanādiqa*. Nous allons voir que les *Rasā'il Iḥwān al-Şafā* en offrent une autre interprétation différente, insistant sur l'identité de cette secte sauvée, *al-ğamā'a*.

20. Walker, « An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-Two – XI – », p. 163.

21. Rapporté par Suyūṭī, *Corpus de hadiths*, t. 3, p. 261, cité par al-Ġazālī, *Fayṣal al-tafriqa bayna al-islām wa-l-zandaqa*, p. 74 (fr.), p. 75 (ar.). Nous remercions Emmanuel Pisani pour la référence.

La conception sotériologique des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā*

Peut-on réduire la thèse des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā* à un pluralisme ?

Les *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā*, encyclopédie des sciences philosophiques que nous datons de la fin du III^e/IX^e siècle²², s'inscrit, à première vue, dans une position pluraliste. En effet, elles traitent toujours des religions et des prophètes au pluriel²³, utilisent le terme *muslim* majoritairement comme nom commun synonyme de *ḥanīf* et désignant la soumission au Créateur²⁴. Ce pluralisme est un clair théocentrisme. Ainsi, dans la fable des animaux, au rossignol qui affirme l'unité religieuse du règne animal, le persan représentant des hommes justifie la pluralité religieuse :

Nous aussi sommes comme cela [croyants soumis (*muslimūn*) monothéistes], notre Seigneur est unique, notre Dieu, notre Créateur, notre Dispensateur est un, Celui qui nous donne la vie et qui nous donne la mort est un, il n'a pas d'associé.

Le roi demande alors : Pourquoi divergez-vous dans les opinions, les doctrines et les religions si le Seigneur est unique ?

Il dit : C'est que les religions, les opinions et les doctrines sont toutes des chemins, des voies, des alcôves indiquant la prière et des moyens intermédiaires, mais le but est unique. Vers quelque direction où l'on se tourne, se trouve la face de Dieu (épître 22, II 367).

Le représentant des hommes prétend à la piété des hommes égale à celle des animaux. Mais chez l'homme, cette prétention universelle est confrontée à la pluralité des cultes. Le roi des djinns demande ensuite l'origine de telles divergences. Le persan se contente d'innocenter la religion et revient à la

22. Voir de Vaulx d'Arcy, « Aḥmad b. al-Ṭayyib al-Saraḥsī, rédacteur des Épîtres des Frères en Pureté (*Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā*) » (à paraître).

23. Par exemple : « Les livres révélés avec lesquels sont venus les prophètes, qu'ils reçoivent les divines prières, comme la Torah, les Évangiles, le Coran et d'autres ouvrages prophétiques encore dont les idées ont été inspirées par les anges, avec tout ce qu'on y trouve de mystères cachés » (épître 45, IV 42).

24. Voir parmi tant d'autres les occurrences en épître 5, I 213 ; épître 9, I 375 ; épître 22, II 325. Concernant l'assimilation *muslim/ḥanīf*, voir épître 9, I 376 ; épître 42, III 454.

tradition persane de la distinction entre religion et royauté²⁵. Une explication plus précise est donnée en différents endroits et remonte à la diversité des peuples qui requièrent alors des prescriptions spécifiques :

La divergence concernant les voies qui y mènent est due à la différence de natures et aux conditions changeantes dans lesquelles se trouvent les âmes. En raison de cela, les contenus des Lois divergent, ainsi que les traditions religieuses et les exigences des commandements, tout comme diffèrent les médicaments des médecins et leurs remèdes relativement aux différentes maladies, souffrances et douleurs qui arrivent aux corps, et relativement aux différentes époques et contrées.

Pour donner un autre modèle aux divergences entre traditions religieuses prophétiques et philosophiques dans leur ensemble, et aussi les diverses exigences légales, tandis que le but est unique, il faut comparer cela aux différences entre les saintes routes qui mènent au sanctuaire de la maison de Dieu : leurs intersections se font face relativement aux emplacements des pays, des stations et postes partant de la demeure divine vers l'est, l'ouest, le sud ou le nord, conformément à ce que nous avons exposé dans l'épître sur la géographie (épître 28, III 29-30).

La pluralité des cultes est fondée sur la pluralité des hommes, les hommes étant différents, les cultes ne peuvent être similaires. La diversité renvoie ici à celle des sujets sans nier l'unité de l'objet. La preuve est qu'il n'existe pour chaque nation qu'un seul qui lui soit adéquat. Il convient donc de parler ici de distributivisme, d'une seule voie adéquate, mais différente pour chaque nation. La thèse est illustrée par deux comparaisons qui font l'objet de nombreux développements tout au long des *Rasā'il* : celle des traitements médicaux²⁶, et celle des routes²⁷. Ce pluralisme s'étend à la Création toute entière, puisque chaque règne du monde de la génération rend, à sa façon,

25. Il s'agit de la dualité remontant au « testament d'Ardašīr ». Voir Grignaschi, « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », p. 70. Celui-ci est évoqué par l'épître 42, III 495, repris un paragraphe plus loin, III 496 : « Ardašīr affirme : « La royauté et la religion sont des sœurs jumelles. » L'ouvrage d'Ardašīr b. Babkān est évoqué sur un autre point dans l'épître 8, I 291-292 et ce roi acclamé au même rang que Salomon dans l'épître 22, II 280.

26. Voir épître 20, II 141 ; épître 22, II 325 ; épître 27, III 11-12 ; *épître récapitulative*, p. 506.

27. Celle-ci est fondée en géométrie :

« Les formes ne s'entremêlent pas dans la substance de l'âme, mais toutes sont rassemblées dans un seul point, de la même façon que les lignes se rencontrent au centre du cercle en un seul

un culte au Créateur. La fonction adoratrice du monde : « Le monde, pris dans son entièreté, à l'instar d'un seul homme, se soumet au créateur » (*Épître récapitulative*, p. 354), se réalise différemment suivant le degré d'organisation de la matière. C'est ce qui transparaît de l'interprétation que font les *Rasā'il* du verset « l'étoile et l'arbre se prosternent » (Coran LV, 6) :

Sache, frère, que l'homme qui néglige l'adoration [de Dieu], absorbé par sa rébellion, est plus vil que l'animal, plus vil que la plante, plus vil que le minéral, revenu au plus bas des niveaux inférieurs. Car les substances minérales accueillent la forme et lui ne le fait pas ; *l'arbre se courbe et se prosterne pour son Seigneur*, et lui ne se prosterne pas ; l'animal obéit à l'homme et lui n'obéit pas à son Seigneur et ne lui reconnaît pas même l'existence (*épître 49, IV 212*)²⁸.

La voie minérale de la soumission à Dieu est l'accueil de la forme, la voie végétale est la prosternation, la voie animale est l'obéissance et le service de l'homme, la voie humaine est l'adoration proprement dite dans la louange et la prière. Il s'agit donc d'une conception hiérarchisée de l'adoration. Les différentes voies sont ordonnées dans une succession et non simplement parallèles. La pluralité des voies n'implique pas un pluralisme. Et c'est ce qui apparaît d'une étude plus approfondie des voies humaines.

Peut-on réduire la thèse des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā* à un mutualisme ?

La prise en compte de la pluralité des communautés de croyance n'implique pourtant pas un pluralisme. Le caractère régional des religions n'implique

point, et de la même façon que toutes les formes des choses visibles, malgré leur différence de genre, se rencontrent sur le miroir et sur la pupille qui est le point de l'œil » (*épître 35, III 244*). Remarquons que l'analogie avec les rayons du cercle donne ici lieu à une seconde analogie, avec les rayons de lumière, conformément à la fondation géométrique de l'optique défendue par les *Rasā'il* (*épître 42, III 437-438*). Voir aussi *épître 44, IV 16-17*.

28. Il convient de lire cette interprétation dans la ligne de celle de d'al-Kindī, *Risāla fī al-ibāna 'an suḡūd al-ġirm al-aqṣā*, p. 260 ; *Épître d'al-Kindī à Aḥmad b. al-Mu'tasim pour expliquer ce qu'est la prosternation du corps extrême et son obéissance à Dieu, le puissant, l'exalté*, p. 196-198.

On retrouve cette hiérarchie en termes noétiques. Voir l'*épître 40, IV 369* : « Et Il mit l'âme végétative en cela au service et sous la domination (*muṣaḥḥara lahā*) de l'âme animale. Et de la même façon, comme le rang de l'âme animale est au-dessous et inférieur au rang de l'âme humaine, Il mit l'âme animale au service et sous la domination de l'âme humaine rationnelle (*nāṭīqa*). »

pas leur régionalisation et leur enfermement dans un pré carré local ou dans des perspectives isolées les unes des autres²⁹. Ainsi, nous avons aperçu que les *Rasā'il* distinguent deux grands types de cultes : le culte légal (*al-'ibāda al-šar'iyya*) hérité des prophètes qui l'ont reçu par révélation, et le culte philosophique (*al-'ibāda al-falsafiyya*) hérité des sages anciens qui l'ont élaboré par examen de la nature et en vertu de la pureté de leur âme. On peut certes trouver ces deux voies indépendantes. La voie philosophique du salut existait chez les Anciens d'avant les trois grandes révélations, seulement son indication devenait progressivement obscure à la plupart des hommes qui en oublièrent la finalité salvatrice³⁰, comme c'est le cas des contemporains³¹. Quant à la voie prophétique, les nations qui l'ont reçue sont peu disposées à la philosophie³², se restreignent alors à une représentation poétique sensible, ne peuvent comprendre adéquatement le message des prophètes³³, et, sans philosophie, tombent alors soit dans une conception matérialiste du salut³⁴, soit dans le doute et le scepticisme³⁵.

Les sciences philosophiques nécessitent la guidance prophétique et la révélation la régulation philosophique. C'est la thèse de l'héritage des prophètes : « Les prophètes, qu'ils aient le salut, sont les ambassadeurs de Dieu Très Haut entre Lui et ses créatures, les savants sont l'héritage des prophètes et les sages sont les meilleurs (*afāḍil*) des savants » (épître 41, III 384)³⁶. Le terme de savant est pris dans l'usage rigoureux de celui qui a la maîtrise des sciences philosophiques et non celui bien lâche du traditionaliste : « [Les protégés de Dieu et ses serviteurs sains et perspicaces] sont les savants dans les mystères des prophéties, ceux qui sont passés par les propédeutiques (*riyāḍiyyāt*) philosophiques, forment l'héritage des prophètes et leur art est

29. Pour une réflexion sur cette distinction entre régionalité, au sens de spécificité locale, et régionalisation, au sens d'éclatement et d'isolement local des religions, voir Chéno, *Dieu au pluriel*, p. 135-142.

30. Voir l'épître 1, I 77.

31. Voir l'épître 3, I 144 : « La plupart de ceux de notre époque qui étudient l'astrologie doutent du principe (*amr*) de l'au-delà, restent perplexes quant aux commandements de la religion, ignorent les secrets des prophéties, nient le jugement dernier et la résurrection. »

32. C'est le cas des Kurdes, des Arabes, des Zang̃ et des Turcs. Voir l'épître 37, III 277.

33. Voir l'épître 5, I 210-211.

34. Voir l'épître 38, III 293.

35. Voir l'épître 27, III 13-14 : « Les traditionalistes, ne connaissant le commandement religieux que par la voie de l'audition, se tiennent alors entre le doute et la certitude. »

36. Cette thèse prend sa source dans le Coran (Cor. XXXV, 32) et se trouve à la même époque chez Abū Dāwūd, *Sunan*, vol. 2, p. 620, n° 3641.

l'appel vers Dieu et vers la demeure finale » (épître 8, I 375). Les deux voies, prophétique et philosophique, s'ordonnent donc en réalité hiérarchiquement et se complètent dans la recherche du salut.

Il semble qu'on retrouve ainsi ici le modèle mutualiste théorisé par Knitter. Or, Knitter n'entend pas par mutualisme, la dépendance réciproque profitable entre deux espèces comme le fait la biologie, mais la simple comparaison intellectuelle unilatérale avec l'altérité religieuse. C'est là toute la distance qui sépare le mutualisme de Knitter de la doctrine des Frères en Pureté chez qui le salut d'une communauté ne peut plus être pensé hors de celui des autres.

Le complémentarisme des Frères en Pureté

Les *Épîtres des Frères en Pureté* partagent avec la pensée pluraliste une conscience aigüe de la diversité³⁷. Celle-ci se fonde sur le principe d'individuation qui implique une ontologie du singulier :

Nous disons qu'il n'y a aucune montagne, ni mer ni terre ni île ni fleuve ni région ni pays sur Terre, qu'il soit grand ou petit, apparent ou caché qui n'ait une ou de nombreuses propriétés qui lui soient propres à l'exclusion des autres. Parmi les propriétés de chaque pays et de chaque région, il y a le fait qu'y sont engendrés un ou de multiples spécimens de substances minérales, de plantes qui poussent ou d'espèces animales qui naissent et qui n'existent pas dans d'autres pays ni dans d'autres régions, n'y poussent pas, ni naissent pas. Par exemple, l'éléphant ne naît que dans les îles de la mer du sud, sous le tropique du capricorne, la girafe ne naît que dans les contrées éthiopiennes [...] (épître 19, II 102).

Il peut être étonnant de voir traité l'éléphant bien individualisé sur le même plan que l'unité plus floue de la montagne ou de la région, mais c'est que toute individualité est elle-même, dans les *Rasā'il*, une diversité, « un ensemble regroupé de choses diverses ou composé de nombreuses parties, singulières et distinctes des autres êtres » (épître 14, I 430). Les *Rasā'il* constituent une « pensée de la totalité³⁸ », c'est-à-dire que cette diversité ne vaut que dans l'unité qu'elle produit et qui la conserve. Le souci est celui du tout et non des

37. Voir l'épître 14, I 430 et l'épître 22, II 267-268, II 275-276.

38. Telle est la thèse philosophique de notre doctorat intitulé « *Les Épîtres des Frères en Pureté (Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā)*, une pensée de la totalité ».

parties. C'est ce qu'exprime à merveille l'épître 22, d'abord dans la bouche de la vipère qui expose à la cigale l'utilité des animaux rampants malgré leur réputation de nocivité. La cigale demande plus d'explication :

La vipère répondit : Bien sûr. Dieu, que ses louanges soient magnifiées, inventa ce qu'il a créé et le forma par sa propre puissance, il ordonna les choses par sa propre volonté, puis il fit subsister les créatures les unes par les autres, les érigeant en causes et principes [les unes des autres], de telle sorte qu'il vit que cela était en accord avec la perfection de la sagesse, le bien du tout et l'utilité générale (épître 22, II 283-284)

On retrouve ce souci de l'ordre cosmique dans la bouche du persan : « Et dans l'ensemble, le monde subsiste (*qiwām*) grâce à nous et en vertu de notre existence si c'est bien assurément cet ensemble de métiers que nous avons évoqués et les différences entre les individus qui sont la cause de la subsistance (*qiwām*) du monde et de sa pérennité (*baqā'*) » (épître 22, II 338).

Qu'il s'agisse de la pluralité des espèces animales ou de la pluralité des corporations humaines, cette pluralité doit être pensée au service du tout, elle s'inscrit dans une économie du tout, cosmique d'une part et globale d'autre part³⁹, une pensée de la totalité dont chaque partie ne peut être pensée indépendante des autres. On n'est résolument plus dans un modèle pluraliste. La pluralité des voies pensée au service de l'ordre du tout, c'est ce qui caractérise une pensée organique, qu'on peut appeler aussi un complémentarisme⁴⁰.

39. Les *Rasā'il* proposent une véritable théorie de la division internationale du travail, théorie qui n'est pas sans évoquer celle d'Adam Smith et qui se fonde sur la spécialisation économique de chaque nation. Voir la thèse générale dans l'épître 22, II 338, le cas de la fonction commerciale du pèlerinage à la Mecque dans l'épître 20, II 142, et surtout l'*Épître récapitulative*, p. 41-43, traitant de la complémentarité entre les contrées productrices de perles et celles de corail, sorte de préfiguration de la loi des avantages absolus.

40. Ce terme est déjà employé en psychologie pour désigner une approche pluridisciplinaire, voir par exemple Mansouri et Sturm, « Le complémentarisme dans la recherche en psychologie clinique interculturelle », ou en art pour désigner une représentation associant tous les aspects d'un objet.

Le complémentarisme doctrinal

C'est que la doctrine des Frères en Pureté ne se satisfait pas d'une guérison partielle de l'humanité, et la route du salut est bien plus longue que celle que trace une religion particulière. Les religions et doctrines ont certes chacune raison distributivement, mais elles n'ont raison que partiellement.

Il convient, pour comprendre cela, d'en revenir au cœur du système des *Rasā'il*. Encyclopédie des sciences philosophiques, nous les lisons comme le premier effort de totalisation du réel, des savoirs positifs et des communautés humaines. L'outil logique qui permet d'unir le divers est fourni par les notions mathématiques fondamentales, et en premier lieu l'idée de suite arithmétique. La doctrine élaborée est alors surnommée pythagoricienne, non pas tant par référence à une école historique qu'en vertu de cet arithmétisme. Au niveau ontologique, les *Rasā'il* conçoivent la création comme une émanation continue des êtres par le Dieu créateur assimilé à l'un véritable, émanation pensée sur le mode du développement de la suite à partir de l'un⁴¹. Cette considération du réel en termes de suite diffère de l'arithmétisme kindien pensé en termes de nombres. Il ne s'agit plus seulement d'attribuer à chaque doctrine métaphysique un nombre particulier pour revenir au monothéisme qu'elle présuppose et outrepassé exagérément comme cela avait lieu chez al-Kindī⁴², mais il s'agit de penser le concept qui englobe et conserve tous les nombres.

41. Par exemple : « Sache frère que les formes de tous les êtres se suivent les unes les autres dans l'avènement et la subsistance à partir d'une cause unique qui est le Créateur, Grandeur et Majesté, à la manière dont se suivent les uns les autres les nombres pairs et impairs dans l'avènement et l'ordre depuis l'un qui est avant le deux » (épître 35, III 234). La compréhension arithmétique de Dieu se trouve exposée en détails dans l'épître 1, I 54. On la trouve encore dans l'épître 32, III 181.

42. C'est ce qui apparaît de l'apologétique kindienne. Voir Ibn 'Adī (391/974), « Exposition de l'erreur... », p. 127. Al-Kindī réfute la validité du christianisme en tant que doctrine de la Trinité dans sa contradiction avec celle de l'unité. Le titre de l'épître perdue de polémique interreligieuse est clair sur la stratégie argumentative : elle concerne « la divergence sur le *tawhīd* entre les religions instituées, qu'elles se rassemblent sur l'unicité divine tout en restant séparées de ceux qui l'affirment (*risāla fi iftirāq al-milal fi al-tawhīd wa-annahum maǧmū'ūn 'alā al-tawhīd wa-kull qad ḥālafa šāhibah*) ». Les différentes religions sont manifestées dans leur participation au *tawhīd*, et critiquées dans leur associationnisme. Voir *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 1, p. 746-750.

Sache frère, que Dieu te vienne en aide et nous soutienne de son esprit divin, que les philosophes, les savants et les sages ont entrepris des recherches sur les principes des êtres à partir des fondements des [seuls] êtres générés. Mais chacun des groupes a conçu (*sanaḥa*) les choses différemment des autres. Ainsi, un groupe venu du manichéisme (*tanawiyya*) a conçu les choses selon la dualité (*muṭanawiyya*), un groupe venu du christianisme selon la Trinité, un groupe de naturalistes selon la quadrité, [...] un groupe de corporalistes (*ǧirmiyya*) selon la quintité, un groupe venu d'ailleurs selon la sénarité, un autre selon la septenarité, le groupe d'autres venus de la musique selon l'octonarité, un autre groupe venu d'Inde selon la nonarité. Mais chaque communauté exagérait (*aṭnabat*) dans l'exposition de ce qu'elle avait conçu, s'y attachait (*šajafat*) et en négligeait ce qui ne s'y réduit pas.

Quant aux sages pythagoriciens, ils rendirent à chacun ce qui lui était dû (*fa-ʿtū kulla dī ḥaqqⁱⁿ ḥaqqahu*), en disant : les êtres existent relativement à la nature des nombres, ainsi que nous l'exposerons en partie dans cette épître. Et cette doctrine est celle de nos Frères, que Dieu les soutienne (épître 33, III 199)⁴³.

Il faut entendre ici philosophes au sens de ceux qui font l'effort de comprendre la nature par le moyen de leur entendement. Mais le contexte culturel, et en particulier religieux, est déterminant : il oriente vers un nombre de principes organisant le réel. Ainsi, la sacralisation chrétienne sur la Trinité oriente les philosophes chrétiens vers la recherche des réalités trinitaires, la sacralisation ismaélienne du sept oriente les philosophes ismaéliens vers la recherche des réalités septénaires, etc. Chaque groupe a alors découvert une partie de la vérité, et seul celui qui les réunit tous accède à la vérité toute entière. C'est ce que fait le pythagorisme, rendant à chacun ce qui lui était dû, selon une expression reprise au monde du *ḥadīṭ*⁴⁴. Il ne parvient à la vérité toute entière que parce qu'il emprunte la voie propre de toutes les doctrines, celles de l'unité, de la dualité, de la Trinité, etc. Nous appelons complémentarisme cette doctrine baptisée par les Frères en Pureté du nom de pythagorisme, car chaque doctrine complète à son rang propre les autres doctrines métaphysiques. Ainsi, la septenarité des Ismaéliens est adéquate pour penser

43. On retrouve approximativement la même suite dans l'épître 5, I 217. Et l'épître 32 (III 180-181) offrait quasiment le même paragraphe.

44. Il s'agit du *ḥadīṭ* sur Salmān et Abū al-Dardā' qui se termine ainsi : « Salmān lui dit alors : Dieu a des droits sur toi, tu as également des droits sur toi-même, et ta famille a aussi des droits sur toi. Donne donc à chacun ce qui lui est dû (*fa-ʿti kulla dī ḥaqqⁱⁿ ḥaqqahu*) », voir Buhārī, *al-Ġāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, vol. 12, p. 209-210.

les sept causes de l'action humaine, la quadrité des Aristotéliens pour penser les quatre causes de l'action naturelle, la dualité des Manichéens les deux causes de l'action spirituelle et l'unité des monothéistes l'action spirituelle⁴⁵.

La conséquence morale pour le savant est son ouverture à toutes les doctrines.

Et en résumé, il convient que nos frères, que Dieu Très Haut leur vienne en aide, n'écartent aucune des sciences ni ne repoussent aucun livre ni ne se braquent (*yata'aşşabū*) sur aucune des doctrines existantes.

Car notre point de vue et notre doctrine englobent toutes les doctrines, regroupent toutes les sciences, pour la raison qu'ils consistent en l'étude de l'ensemble des êtres sans exception, sensibles et intelligibles, du premier au dernier, apparent ou intérieur, manifeste ou caché, selon la vérité dans la mesure où tous dérivent d'un seul principe, d'une seule cause, d'un seul monde, d'une seule âme qui en englobe les différentes substances, les genres divergents, les espèces variées et les parties variables (épître 45, IV 41-42).

L'obligation faite d'aborder toutes les sciences n'est pas une simple exigence de diversité, l'invitation à un papillonnage dans les différentes traditions intellectuelles, mais l'initiation d'une étude ordonnée du réel qui amène à passer par tous les savoirs positifs et toutes les doctrines métaphysiques.

Le complémentarisme politique

On retrouve logiquement le même complémentarisme au niveau politique. La conscience de la finitude individuelle constitue d'abord une condition de l'organisation politique : « Les hommes, eux, se sont rassemblés dans les villes et les villages et s'y sont agglutinés en raison de leur besoin pressant les uns des autres, car l'homme ne peut vivre seul à moins de vivre misérable » (épître 40, III 375). L'homme complet n'est que l'homme collectif, l'individu n'est qu'un aveugle ou un cul-de-jatte, comme l'illustre la parabole⁴⁶, qui requiert son congénère pour former un organisme complet collectif. La finitude

45. Voir épître 8, I 278. La logique de l'exemple manque de rigueur, puisque la création divine est posée sans cause, sans pour autant que les *Rasā'il* pensent jamais le rang zéro. Le rang zéro est, dans les *Rasā'il*, celui de l'athéisme, voir l'épître 42, III 483-484.

46. Voir épître 31, III 156-160.

individuelle est au fondement de la constitution de la cité, et elle est également au fondement de l'organisation du savoir :

Puis sache que les disparités entre les hommes quant au niveau de leur intellect ont plusieurs causes et divers motifs. L'une de ces causes est la quantité des vertus des intellects et des qualités des hommes de raison, quantité dont nul ne peut recenser le nombre si ce n'est Dieu Très Haut.

Et il est impossible que ces vertus soient rassemblées dans un seul individu, [mais elles sont] dispensées avec parcimonie ainsi que nous l'avons montré, empêchant une âme unique de s'exercer à l'ensemble des types de sciences, du fait aussi de la brièveté de la vie et des obstacles auxquels on y est confrontés. [Et nous avons montré aussi] que la totalité des sciences est un objet qui concerne les facultés de l'ensemble des hommes, et que la totalité des arts et un objet qui concerne les facultés de l'ensemble des artisans.

Mais il faut que l'homme choisisse le plus important, le plus noble et le meilleur. Car les hommes de raison sont les meilleurs des hommes, et l'homme le meilleur des animaux, les animaux plus nobles que les végétaux, les végétaux [ont la primauté] sur les éléments et la moelle de leurs composants naturels. L'homme est une forme qui résume toutes les formes animales et s'y trouve rassemblé un mélange de facultés végétales, de propriétés minérales et les composants élémentaires et l'ensemble de ce qui en est engendré.

Or, tout ceci ne peut être rassemblé dans une seule personne, ces formes ont donc été réparties dans l'ensemble des personnes, plus ou moins, afin d'en construire l'ici-bas (épître 42, III 425-426).

Après avoir énuméré cinq autres causes de disparité, le texte confirme la conséquence politique : « Il n'est pas possible que ces qualités [intellectuelles] soient réunies chez une seule personne en abondance, tout comme nous avons montré l'impossibilité pour une seule âme de s'exercer à l'ensemble des sortes de sciences » (épître 42, III 426-427).

Cette finitude individuelle détermine en outre le régime de commandement politique. Or, qu'il soit prophète ou imam, le monde islamique est hanté par la figure du chef unique, dépositaire de la loi divine. Il faut donc réussir à penser l'alternative. L'épître 45 suggère ainsi de sortir de cette vision unitaire : « Toute chose ne s'accomplit pas dans l'unité, mais peut requérir un grand nombre, en particulier ce qui concerne la loi. Le minimum requis y est de quarante qualités réunies dans un seul individu ou de quarante individus

réunis dans l'affection de leur cœur » (épître 45, IV 60)⁴⁷. L'alternative est posée. L'épître 47 va plus loin et l'historialise :

Sache frère que si ces [quarante-six] qualités [qui accomplissent la personnalité prophétique] se trouvaient bien rassemblées dans un individu de la race humaine, à une certaine occurrence des conjonctions astronomiques, à un moment précis du temps, cette personne était l'envoyé (*al-mab'ūt*), le maître du temps et le meneur des hommes, tant qu'il était vivant (*mā dāma ḥayy^{an}*). Mais s'il fit parvenir le Message divin, conduisit à la probité et conseilla la nation, transcrivit la révélation, en écrivit l'exégèse, établit la loi religieuse, en explicita la méthode, instaura la tradition et réunit l'ensemble de la nation, il en vint cependant à mourir et son temps s'acheva.

Ces facultés restèrent alors dans sa nation en guise de legs. Si [toutes] ou la plupart des facultés se retrouvaient chez l'un d'eux, alors il était celui qui était approprié à en prendre la succession dans la nation après son décès. Mais si on ne s'accordait pas sur le regroupement des facultés chez un seul mais qu'elles étaient dispersées dans la communauté, ce groupe se rassemblait autour d'un avis et ils unissaient leurs cœurs dans un amour réciproque et coopéraient à la victoire de la religion, à la conservation de la Loi, à l'établissement de la tradition et la conduction de la nation dans la voie de la religion. Leur État se perpétuait alors pour les affaires du monde, ce qui les ouvrait à l'au-delà. Mais si cette nation se divisait à la mort de son prophète et divergeait sur la voie religieuse à suivre, toute leur affection se dispersait, le commandement pour l'au-delà s'y dégradait et leur État prenait fin... (épître 47, IV 125).

L'existence d'un individu possédant seul les quarante-six qualités nécessaires à l'instauration de la Loi suppose une conjonction astronomique exceptionnelle, d'où la rareté des prophètes. Il faut entre les cycles prophétiques gérer la cité des hommes. La solution réside alors dans la réunion des hommes possédant chacun une des qualités nécessaires. Le schème historique donné est construit bien entendu sur la succession du prophète Muḥammad. L'épître 50 le fait plus explicitement⁴⁸, mais n'en efface pas les ambiguïtés : il est consenti qu'ont succédé au prophète quatre califes possédant les

47. On retrouve un texte équivalent dans l'épître 48, IV 177 : « Toute chose ne se réalise pas complètement dans un seul homme mais en requiert bien souvent un grand nombre, surtout quand il s'agit de la Loi ; le minimum nécessaire est de quarante vertus réunies en un seul homme, ou de quarante individus aux cœurs unis. »

48. Voir épître 50, IV 269, l. 13-19.

qualités exigées, mais ensuite, deux modèles s'opposent, celui de l'*iğmā'* des compagnons bien dirigés (*ṣaḥāba*) et celui de la division entre factions. Les *Rasā'il* constatent le fait regrettable de la guerre fratricide et de la dispute doctrinale⁴⁹. Ces conflits sont estimés avoir provoqué « la disparition des Frères en Pureté » (épître 50, IV 269). C'est alors leur régime qu'il s'agit de rétablir. L'alternative à la guerre civile est bien l'*iğmā'* des hommes de vertu : « Soyons donc résolus à chercher le bien de la religion et de la vie mondaine, allons, regroupons-nous dans la communauté de frères vertueux et suivons le modèle de la tradition de la Loi dans la sincérité des actions, la clarté du conseil et la pureté de la fraternité » (épître 47, IV 126). L'épître recense alors les vertus et facultés qu'il va falloir réunir pour constituer cette direction de la cité en collège de savants. À l'issue de ce recensement, la conclusion est la même, mais le ton n'est plus à la nostalgie de l'homme providentiel mais à l'assurance en ce nouveau modèle politique :

Sache que les hommes de raison et de bien, si l'on ajoute à leur raison la faculté d'instituer les lois, ils n'ont pas besoin d'un chef qui les dirige, leur impose des devoirs et interdits, les réprimande et les juge, car *la raison et la faculté d'instaurer les lois tiennent place du chef-imam*.

Joins-toi donc à nous pour que nous nous réglions sur une tradition légale et que nous l'instaurions en imam pour nous dans ce que nous avons décidé, et Dieu y consent car il est bienveillant et bienfaisant (épître 47, IV 137).

L'appel à devenir un Frère en Pureté est l'invitation à établir un nouveau type de direction politique, à incarner *al-ra'īs al-imām*, chef suprême nécessairement absent, en vertu de l'impossibilité même pour un individu de posséder les vertus requises par la fonction. Les *Rasā'il* donnent à l'expression d'inspiration coranique (Coran XXXVIII, 26), *ḥalīfat Allāh fī al-arḍ*, un sens à la fois anthropologique et politique : c'est l'espèce humaine qui hérite

49. Respectivement « Après la disparition du maître de la loi (*ṣarī'a*), qu'il reçoive les prières à Dieu et le salut, furent tués en son nom certains de ses compagnons qui le soutenaient » (épître 50, IV 269) ; « Les partisans des législations religieuses différentes s'entretuent et se maudissent, comme le firent les Naṣībī et les Rāfiḍites, les Ğabrites et les Qadarites, les Ḥārīġites et les Aṣ'arites, et d'autres encore » (épître 31, III 161).

du pouvoir divin⁵⁰, mais c'est l'espèce humaine réunie dans sa diversité en instance politique.

Le complémentarisme sotériologique

Nous en arrivons enfin à notre objet en propre, la doctrine du salut.

Sache frère généreux et compatissant, que Dieu te vienne en aide et nous soutienne de son souffle divin, qu'aucune communauté (*ġamā'a*) ne s'assemble dans l'entraide par un conseil mutuel pour tout ce qui concerne l'ici-bas et l'au-delà plus fort que l'entraide des Frères en Pureté. Et il faut que tu saches que la cause qui rassemble les Frères en Pureté est que chacun considère et sait qu'il n'accomplit (*yatimmu*) pas le bien qu'il souhaite dans la survie ici-bas ni n'achève (*nayl*) la victoire et le salut dans l'au-delà que par le soutien de chacun d'eux à son ami (épître 48, IV 170).

Ne séparant pas religion et politique, les *Rasā'il* posent en toute logique la même doctrine complémentariste au niveau sotériologique. Deux textes importants exposent cette affirmation. Le premier est tiré de l'épître 2 :

50. Voir l'épître 22, II 179 : « La forme humaine est le gouverneur de Dieu sur Terre. »

Le texte principal sur ce sujet est situé dans l'épître 9, (p. 118/I 306) : « Si un homme seul était disposé par nature à tous les mœurs, il aurait la charge de manifester toutes les actions et l'ensemble des arts, mais c'est l'homme absolu universel (*al-insān al-muṭlaq al-kullī*) qui est ainsi disposé à recevoir tous les mœurs et à manifester l'ensemble des arts et des travaux, non pas l'homme individuel.

Sache que tous les hommes sont des individus de cet homme absolu qui est celui que nous avons désigné comme étant le calife de Dieu sur Terre depuis le jour de la création d'Adam, le père de l'humanité, jusqu'au jour de la grande résurrection qui est [celle de] l'âme universelle humaine présente dans tous les individus humains, tel qu'il, que ses louanges soient magnifiées, l'évoque dans Son propos : (Vous n'avez été créé et ne serez ressuscités que comme une seule âme) (31: 28), ainsi que nous l'avons exposé dans l'épître sur la résurrection.

Sache frère, que Dieu te vienne en aide de son souffle divin, que cet homme absolu (*al-insān al-muṭlaq*) dont nous avons dit qu'il est le calife de Dieu sur Terre, qu'il est naturellement disposé à recevoir l'ensemble des mœurs humaines, l'ensemble des sciences de l'humanité et des arts de la Sagesse, existe de tout temps, à toute époque et avec tous les individus humains. C'est de lui que surgissent (*taẓharu*) ses actions, ses connaissances, ses mœurs et ses arts, bien qu'il y ait des individus dont la disposition à recevoir certaine science, ou certain art, ou certains mœurs ou œuvres, soit plus difficile. Et c'est pour cela que leur surgissement nécessite l'éducation. »

Sache mon frère – que Dieu te soutienne et nous aide de son souffle divin – qu'un homme n'a pas la puissance de vivre seul si ce n'est misérablement, car il a besoin pour bien vivre de la maîtrise des différents arts, ce à quoi l'individu seul ne peut parvenir, en raison de la brièveté de sa vie et de la multiplicité des arts. C'est ainsi que de nombreux hommes se sont rassemblés dans les villes et les villages afin de s'entraider. Il a fallu la Sagesse divine et la Providence pour qu'un groupe maîtrise les arts, un le commerce, un autre la construction, un autre l'administration de la cité, un autre encore les sciences et leur enseignement, un autre enfin le service de l'ensemble et le travail à satisfaire leurs besoins. Ils sont tous ainsi comme les fils d'un père unique dans une maison unique s'entraidant au nom de la vie en commun, chacun à sa façon propre. La balance (*kayl*), les poids, les prix et les salaires sur lesquels ils s'accordent constituent une sagesse et un principe de gouvernement qui les incite à l'effort dans leur travail, leur production et leur entraide, afin que chaque homme mérite un salaire conforme à son effort dans le travail et son dynamisme dans l'art. Sache frère – que Dieu te soutienne et nous aide de son souffle divin – qu'il faut que tu te convainques que *tu ne peux pas parvenir seul au salut dans l'épreuve que constitue ce monde* et ses fléaux en raison des crimes qu'a commis notre père Adam – qu'il soit sauvé – et que tu as besoin pour ton salut et ta délivrance de ce monde qui est l'univers de la génération et de la corruption, des châtiements infernaux et de l'entourage des démons et des suppôts d'Iblis, pour ton ascension vers le monde des sphères et de la voûte céleste, ta résidence dans les hauteurs et dans l'entourage des anges proches du Clément, du soutien de tes frères de bon conseil, de tes amis vertueux envers toi qui voient avec le regard de la foi, qui sont savants de ce qui peut te permettre de connaître la voie vers l'au-delà et comment y parvenir, et comment se sauver du pétrin dans lequel les crimes de notre père Adam – qu'il soit sauvé – nous a tous plongés. Considère ainsi l'aventure de la colombe à collier évoquée dans le livre *Kalila et Dimna* et de son salut du filet pour que tu saches enfin la vérité de notre propos. Car sache que les sages lorsqu'ils prennent un exemple dans les choses du monde, leur objectif vise en réalité les choses de l'au-delà et leur signalement en se servant d'exemples qui atteignent les raisons des hommes quel que soit leur lieu et leur temps (épître 2, 1 99-100).

On pourrait s'étonner de trouver un tel texte au milieu de l'épître consacrée à la géométrie. C'est qu'il faut comprendre que, dans le système des *Rasā'il*, la géométrie est à la sotériologie ce que l'arithmétique est à la théologie : le principe logique. Elle est « l'une des portes d'accès (*aḥad al-abwāb*

allatī tū'addī) à la connaissance de la substance de l'âme qui est la racine des sciences, le matériau de la sagesse et l'origine des arts théoriques et religieux tous compris » (épître 2, I 101). L'épître *récapitulative* expose clairement cette fonction d'ascension spirituelle de la géométrie :

Le but y est la guidance depuis les sensibles vers les intelligibles, depuis les corporels naturels et composés vers les spirituels, de ce qui est fait de matière vers ce qui en est abstrait, et la [compréhension] des [êtres] simples, de la façon de s'y unir, de s'élever jusqu'à eux, d'entreprendre une ascension à leur destination, de s'adjoindre à leur monde qui ne contient ni reproduction ni ajout (épître *récapitulative*, p. 93).

On comprend alors pourquoi ce texte se situe justement à la transition entre la géométrie sensible, qui étudie les figures dans la matière, et la géométrie rationnelle qui étudie les figures existant dans l'âme seule, abstraites de la matière. Cette dualité des figures géométriques anticipe la dualité de la situation de l'âme, incarnée puis séparée de la matière.

Le texte lui-même, après avoir posé le principe général du complémentarisme, l'applique au niveau de l'économie politique avec la détermination du prix des choses⁵¹. Puis il l'applique au niveau religieux et définit qui sont les frères aptes à se soutenir en vue du salut éternel. Enfin, il renvoie à la fable d'Ibn al-Muqaffa^c pour éclairer ce dernier propos. Car, en effet, la fable, dont l'objet est précisément d'illustrer ce que sont les « Frères en Pureté⁵² », constitue l'image adéquate à l'idée de complémentarisme. Elle commence par raconter que des colombes sont prises au piège d'un chasseur et s'agitent en vain pour se dégager du filet jusqu'à ce que la colombe à collier s'adresse à elles : « L'âme (*nafs*) de chacun d'entre vous n'importe pas plus que celle de son ami. Entraidons-nous, ainsi peut-être nous partirons à la voile avec ce filet et nous nous sauverons mutuellement⁵³. »

51. On trouve un magnifique développement d'économie politique dans l'Épître *récapitulative*, p. 41-43.

52. « Renseigne-moi sur les Frères en Pureté, comment commence leur relation, et comment ils se complaisent mutuellement », Ibn al-Muqaffa^c, *Kitāb Kalīla wa Dimna*, p. 143 ; *Le pouvoir et les intellectuels*, p. 204.

Cette filiation Ibn al-Muqaffa^c-Rasā'il est évidente et a été notée très tôt. Voir Ignaz Goldziher, « Über die Benennung der Ichwan al Safa ».

53. Ibn al-Muqaffa^c, *Kitāb Kalīla wa Dimna*, p. 144. René Khawam traduit *nafs* par « vie » et perd ainsi toute la portée sotériologique de la fable. Voir Ibn al-Muqaffa^c, *Le pouvoir et les intellectuels ou Les aventures de Kalīla et Dimna*, p. 206.

C'est la fraternité qui prend son envol, fraternité à l'unité non réductible à la somme des parties, qui prend conscience de ne former qu'un seul être (le groupe pris dans le filet). Les différentes colombes à l'unisson ne produisent alors plus qu'un seul grand battement d'ailes, celui d'un organisme collectif aux organes liés par le filet dont les âmes s'accordent pour fuir la menace du chasseur. La fraternité prend bien ici un sens politique, puisqu'il s'agit de former un corps collectif dont la tête est le noble guide, et il n'y a pas d'émancipation du corps politique sans élévation spirituelle⁵⁴. La mutation du corps individuel en corps collectif se fait par la purification qui annule l'individualisme de chacun et produit l'élévation dans les airs qui sera dans les *Rasā'il* l'arrachement à la « mer de la matérialité » et accès au monde spirituel.

Si la première partie de la fable porte sur la fraternité des semblables, les colombes prises au filet, la fraternité est confrontée ensuite au problème de la différence, puisque ce sont la colombe à collier, l'antilope, le corbeau, le rat et la tortue qui sont nommés Frères en Pureté et c'est leur alliance qui constitue le véritable miracle de l'amitié. À la fraternité des semblables succède donc celle des contraires. Les colombes ne peuvent s'émanciper seules, elles requièrent l'aide du rat auquel la colombe à collier se présente comme son « amie intime (*halilatuka*) ornée d'un collier », terme que reprendront aussi les *Rasā'il* surnommant les Frères en Pureté « intimes dans la loyauté (*hillān al-wafā'*) ». L'aide apportée par le rat qui rongé le filet et libère les colombes provoque l'admiration du corbeau qui désire alors se lier au rat, formant un troisième degré d'amitié, celle des antagonismes.

Quand j'ai vu ta loyauté envers tes amis, j'ai désiré ta fraternité et je suis venu te la demander. Le rat dit : il n'y a aucun lien possible entre toi et moi. L'homme de raison doit saisir des choses ce qui s'offre à lui et abandonner la recherche de ce qui est impossible sous peine de compter pour ignorant, comme un homme qui voudrait faire voguer son navire sur la plaine ou faire rouler ses chariots sur l'eau. Pour cela, il n'existe aucun moyen. Comment pourrait-il y avoir un moyen de nous lier alors que je suis de chair et que tu es carnassier, je ne suis pour toi que nourriture !

Le corbeau répondit : use de ta raison. Si je te mange, si tu es pour moi un simple plat, je n'y gagne rien. En revanche, que tu demeures, et ton affection me sera agréable (*unsan li*). Pense à ce dont tu as fait l'expérience tout au long

54. Jambet dans *La convocation d'Alamut* a étudié en détail cette conception de la liberté dans ses prolongements ismaéliens.

de ton existence : se peut-il que quelqu'un cède ce qui lui est utile pour une nuisance, et cela en connaissance de cause ? Si je te désire, ce n'est que pour le bien de mon âme. [...] Le rat répondit : la pire des adversités est l'adversité par essence qui est de deux sortes. L'une est l'adversité dont les deux sont capables, comme celle du lion et de l'éléphant, car le lion peut tuer l'éléphant et l'éléphant peut tuer le lion. L'autre est la nuisance d'une des parties envers l'autre, comme l'adversité qui existe entre moi et le chat et entre toi et moi, car si je ne puis pas vous nuire, par le malheur écrit par Dieu, en revanche vous le pouvez contre moi. Et il n'y a pas de solution à l'adversité par essence⁵⁵.

Mais l'ami devant l'amitié aux amis de ses amis, le rat consent à sortir de son terrier et à se lier avec le corbeau. C'est que si les espèces animales peuvent être antagonistes par essence, l'âme rationnelle est d'une seule sorte, l'amitié des êtres de raison est alors une amitié essentielle. À l'issue de la fable, le roi est satisfait, puisqu'il déclare :

Tu m'as donné un exemple de frères au cœur pur, solidaires et affectueux (*iḥwān al-ṣafā muta'āwinīn mutaḥābbīn*)⁵⁶.

L'autorité d'Ibn al-Muqaffa^c qui lie intimement élévation de l'âme et unification politique des êtres se retrouve dans la fable des animaux dont nous étudierons le sens plus bas.

Avant cela, étudions le second texte exposant directement la thèse du complémentarisme sotériologique. Il se situe dans l'épître 45 sur l'entraide que se doivent les Frères en Pureté.

C'est ainsi qu'il faut que l'assistance des Frères en Pureté se fasse en vue du bien dans l'ici-bas et dans l'au-delà. L'aide matérielle du frère qui possède les biens envers le frère qui possède la science et le soutien intellectuel du frère possédant la science envers le frère possédant les biens pour le bien de la religion est comme le cas de deux hommes qui firent route commune à travers une terre aride. L'un était voyant mais de faible constitution et avait avec lui un lourd barda de provisions outrepassant ses forces, l'autre était aveugle mais

55. Nous traduisons. Ibn al-Muqaffa^c, *Kitāb Kalīla wa Dimna*, p. 146. Pour une autre traduction, voir Ibn al-Muqaffa^c, *Le pouvoir et les intellectuels*, p. 207-208.

56. Ibn al-Muqaffa^c, *Kitāb Kalīla wa Dimna*, p. 160. René Khawam traduit : « J'ai entendu l'exemple des frères au cœur limpide et de leur assistance mutuelle », Ibn al-Muqaffa^c *Le pouvoir et les intellectuels ou Les aventures de Kalīla et Dimna*, p. 226.

vigoureux et était dépourvu de toute provision. Le voyant prit donc l'aveugle par la main et le conduisit, l'aveugle chargea sur son épaule le barda du voyant. Ils partagèrent ainsi les provisions, accomplirent leur voyage et furent sauvés ensemble. Aucun n'était redevable à l'autre pour son soutien et son salut de l'anéantissement car les deux s'étaient sauvés ensemble grâce au soutien de l'un pour son partenaire (épître 45, IV 55).

La parabole illustre bien sûr l'entraide matérielle, mais tout le champ lexical (la terre aride, les provisions, le salut) renvoie en même temps à l'épreuve de l'ici-bas en vue du salut éternel. Il convient de comprendre l'origine de cette fable. Elle provient de la tradition du *Pythagorus arabus*. Voici notre traduction du récit retrouvé par Gutas⁵⁷ :

Il vit deux hommes qui ne manquaient pas de différer l'un de l'autre. Il demanda : qu'est-ce qui les rapproche ? On lui répondit : il n'y a entre eux aucun point commun, pourtant ils se portent une affection sincère (*lakinnahumā mutaṣāfiyān*). L'un n'est donc pas (*lam*) pauvre et l'autre riche [répondit Pythagore]⁵⁸.

Selon Gutas, Pythagore ne pouvait accepter la différence entre amis, il dénie donc l'existence de cette amitié. C'est qu'il accentue le terme l-m sous la forme de l'interrogatif *lima* ? Il nous semble plus cohérent d'y voir la négation *lam*. Nous sommes certes d'accord avec Gutas pour attribuer la dernière réplique à Pythagore mais, dans sa version, l'intervention de Pythagore n'apporte rien, elle ne fait que confirmer l'impossibilité de l'amitié entre gens différents. Dans notre version, le sage résout le problème et le texte se compose alors de trois étapes : le fait exposé de l'amitié des contraires, l'étonnement de la foule face à ce paradoxe et la solution de Pythagore : chacun complète les manques de l'autre, il est donc normal qu'un riche ait pour ami un pauvre.

57. Notre traduction diffère de celle proposée par Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, p. 71, qui propose : « Observing to men who hardly ever separated, he asked, “What is the relationship between them?” “There is no relationship between them,” he was told, “but they are sincere friends.” “Why (*lima*), then,” said Pythagoras, “is one of them rich and the other poor?” » Gutas fait la remarque suivante dans sa note 2., « He meant: if they had really been friends, they would have helped each other out ».

58. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, p. 70.

Maintenant, que nous apprend cette origine pythagoricienne ? Pythagore est, dans les *Rasā'il*, le fondateur des sciences philosophiques⁵⁹, dont elles disent par ailleurs qu'elles ont été établies pour manifester à l'homme sa destinée spirituelle⁶⁰. Il est le sage penseur de la voie du salut⁶¹. Or, on apprend d'Ibn al-Ṭayyib (434/1043) que « l'amitié était glorifiée dans le parti de Pythagore et ils faisaient de l'amitié un modèle de l'union à Dieu⁶² ». Il est difficile de savoir si les variantes arabes, et en particulier les *Rasā'il*, sont visées par cette référence aux partisans de Pythagore. Quoi qu'il en soit, l'amitié est bien manifestée comme un concept-clef de leur sotériologie et il s'agit, comme dans première source, celle d'Ibn al-Muqaffa', d'une amitié des contraires élevée en condition nécessaire au salut de l'âme.

C'est donc la fraternité humaine seule qui accède à l'au-delà. Mais comment comprendre cette unité sachant la dispersion d'une part géographique et d'autre part temporelle des hommes ? La première requiert des cellules locales où les Frères en Pureté se rassemblent et explique les appels constants des *Rasā'il* au rassemblement de « tous les frères où qu'ils se trouvent (*ḡamī' ihwāninā ḥayṭu kānū fī al-bilād*) » (27 occurrences)⁶³. La seconde est résolue par la distinction, mise dans la bouche de Socrate, entre les frères vertueux, actuels, et les frères distingués, ceux qui ont vécu dans le passé et qui ont maintenant ressuscité : « Quant à moi qui vous tenais compagnie, frères vertueux (*al-fuḍalā'*), je m'en vais auprès de frères distingués (*al-kirām*) qui nous ont précédés » (épître 45, IV 58)⁶⁴. Ceux qui ont été sauvés sont désormais ceux qui soutiennent les vivants actuels dans leur quête du salut⁶⁵.

Critique complémentaire du fanatisme

En conformité avec leur complémentarisme du salut, les *Rasā'il* posent deux figures du damné. Il s'agit d'une part de l'athée qui refuse de chercher même le salut⁶⁶, et d'autre part du fanatique (*muta'aṣṣib*), sujet d'une crispation sur soi qui implique le refus du soutien mutuel avec les autres communautés de

59. Voir l'épître 5, I 208 ; épître 31, III 94.

60. Voir l'épître 1, I 77.

61. Voir l'épître 44, IV 35-36.

62. Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary*, p. 24.

63. Significativement l'épître 48, IV 145 ; l'épître 5, I 241.

64. Citation inspirée de Platon, *Phédon*, 63 b-c.

65. Voir l'épître 50, IV 269.

66. Voir l'épître 3, I 44.

croyance. Le fanatisme est figuré dans les *Rasā'il* par le personnage du juif, celui du peuple élu⁶⁷, qui professe : « Je veux de [Dieu] le bien pour moi et pour ceux qui s'accordent avec moi dans la religion et la doctrine. En revanche, de celui qui ne les partage pas, le sang et les possessions me sont licites, me sont illicites de le rendre victorieux, de lui donner des conseils, et de lui être clément et compatissant » (épître 9, II 308)⁶⁸. Le fanatique n'a pas de salut à espérer, il est le damné lui-même, comme le manifeste le dialogue de l'épître 38 qui met en scène un homme pieux stupéfait d'être damné. Mais sa vie explique tout : « J'ai vécu dans les bienfaits de Dieu, les cherchant toujours davantage, les désirant sans cesse, avide de les avoir tous entiers, guerrier de la religion de Dieu, ennemi des ennemis de Dieu, combattant s'il le faut » (épître 38, III 312). Le fidèle loyal à sa communauté et ennemi des autres communautés est damné parce qu'il n'y a pas de salut possible d'une communauté seule. Le salut n'est pas du registre de la victoire.

Analyse de la fable des animaux

Nul ne sera sauvé si toute la création ne l'est

Les *Rasā'il* produisent une expression allégorique de leur conception du salut, il s'agit de la célèbre fable des animaux de l'épître 22. Cette fable, véritable allégorie de la caverne du système des Frères en Pureté, doit être comprise à trois niveaux : la question est celle, moderne, de la légitimité de la domination⁶⁹. Il s'agit explicitement de la domination cosmique de l'homme sur les animaux (plus précisément du bétail – *bahā'im*), mais elle doit être également transcrite à la relation politique entre l'élite au pouvoir et la masse laborieuse, ainsi qu'à la relation individuelle entre l'esprit et le corps⁷⁰.

Dans le procès intenté auprès du roi des djinns par l'homme contre le bétail fuyard, c'est l'homme qui a la charge de la preuve. Il doit avancer une qualité qui le distingue dans la création. La réflexion se rattache à la tradition

67. Voir l'épître 38, III 289.

68. Cette profession de foi est tirée de la parabole édifiante du mage et du juif. Sur cette propriété sectaire du juif, voir aussi l'épître 45, IV 44.

69. Cette question marque le tournant hobbesien de la philosophie politique. Voir Hobbes, *Du citoyen*, p. 30.

70. Voir l'épître 22, II 178 : « Nous montrerons encore que le rapport de la forme de l'homme avec les formes des autres animaux est comme le rapport de la tête avec le corps, de même pour le rapport de leurs âmes comparable au rapport du gouvernant et des gouvernés. »

du *tashīr* qui prend sa source dans différents versets coraniques⁷¹. Mais c'est surtout al-Ġāhīz qui théorise la question et légitime cette domination dans la possession exclusive par l'homme de l'intellect⁷². Cette affirmation fit sûrement l'objet d'une réfutation par ʿĪsā b. al-Warrāq⁷³. On retrouve la réfutation d'abord dans la bouche de Yaʿsūb, le roi des abeilles : l'animal possède lui aussi la science, mais de nature à l'instar de l'abeille possédant la géométrie, puis dans celle du perroquet qui affirme que, chez l'homme, les faibles d'esprits ont leur pensée ruinée par la science et ceux qui la méritent n'y ont pas accès, l'animal, lui, a la science droite par révélation innée⁷⁴.

De même, à chaque qualité avancée par l'homme pour justifier *al-tashīr*, une famille animale en manifeste la possession. Tout se joue alors sur la question du salut : seule l'immortalité de l'âme humaine lui permet de légitimer sa domination : « L'homme du Hedjaz dit : Comment peux-tu niveler nos destinées respectives, alors que nous, dans tous les cas, nous demeurons pour l'éternité des temps et l'infinité des cycles ? » (épître 22, II 374). L'homme a le privilège sur l'animal, en ce qu'il est un ange en puissance⁷⁵. Il semble bien qu'on soit en présence d'un certain exclusivisme. Si ce n'est pas une secte à l'exclusion des autres, du moins est-ce l'espèce humaine à l'exclusion du reste de la création.

71. Les versets coraniques sur *al-tashīr* font l'objet de la première joute dialectique entre l'abbasside, premier représentant des hommes, qui cite cinq versets (Cor. XVI, 5 ; XVI, 7 ; XVI, 8 ; XXIII, 22 ; XLIII 13) en faveur de la domination humaine sur l'animal et le mulet qui en cite deux (Cor. XXII, 37 ; XIII, 1) pour montrer qu'il ne s'agit là que de bienfaits.

72. Al-Ġāhīz, *Kitāb al-ḥayawān*, tome 2, 5^e partie, p. 157.

73. C'est du moins ce qu'on peut supposer en croisant deux informations : d'une part l'existence d'une polémique entre les deux auteurs, voir al-Warrāq, *Anti-Christian Polemic in Early Islam*, p. 17 ; d'autre part la rédaction par al-Warrāq d'un ouvrage intitulé *Kitāb al-nawḥ ʿalā al-bahāʾim*, ou *Kitāb ḥanīn al-bahāʾim*.

74. Voir respectivement l'épître 22, II 301-302 et II 345-348. L'argument de Yaʿsūb est sûrement hérité de Ṭābit b. Qurra, voir Rashed, « Ṭābit ibn Qurra, la Physique d'Aristote et le meilleur des mondes », p. 703-704 ; celui du perroquet d'Ibn al-Rāwandī, voir Stroumsa, « The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Zumurrud* », p. 181-182.

75. Et ce, en vertu du continuisme naturel des *Rasāʾil* régulièrement exposé (par continuisme, nous entendons la gradation progressive dans l'organisation de la matière chez les êtres soumis à la génération depuis les éléments jusqu'à l'homme). La fable le rappelle : « Le dernier degré d'animalité est lié au premier degré humain comme le dernier degré d'humanité est lié au premier degré des anges » (épître 22, II 179).

Or, l'affaire est plus complexe car, si c'est la destinée angélique de l'homme qui justifie sa domination, comment peut-il travailler à son salut ? Les *Rasā'il*, dans la lignée de la *République* de Platon⁷⁶, posent que la domination vise le bien du dominé :

Quand l'âne eut fini de parler, le bœuf prit la parole et dit : il faut pourtant que celui à qui ont été octroyés avec abondance les dons de Dieu Très Haut lui adresse leurs hymnes de louange et offre charitablement ce qui lui a été donné à qui en a été privé et n'en a reçu aucun bénéfice.

Ne vois-tu pas le Soleil propager partout en abondance sa lumière et comment elle en émane jusque sur les créatures sans parcimonie ? Il en va de même pour la Lune et les astres, de chacun selon sa puissance. Que les hommes suivent cette voie avec ce qu'ils ont reçu des divines qualités et qu'ils soient généreux avec ceux des animaux qui en ont été privés (épître 22, II 222)⁷⁷.

La doctrine de l'émanation est généralisée : de tout rang d'être dans la hiérarchie cosmique émane un bien sur le rang inférieur. Nous verrons dans l'interprétation noétique de la fable qu'il ne s'agit pas simplement d'un devoir complémentaire aux bienfaits reçus, une sorte de contre-don cosmique, mais que cela appartient au processus même de rédemption de l'homme. Pour le moment, constatons que la possibilité du salut implique pour l'homme l'obligation de donner au reste de la Création l'opportunité de réaliser en acte ses facultés.

Aucune secte ne sera sauvée, si toutes ne le sont pas

Concentrons-nous maintenant sur la personnalité des représentants des hommes afin de comprendre la dimension politique de la fable. Voici comment est présentée la communauté des hommes : « Quand le sage eut terminé son discours, le roi [des djinns] observa la communauté des hommes. Se tenaient là environ (*nahwa*) soixante-dix hommes aux compositions physiques, habillements, langues, allure et couleurs différents » (épître 22, II 278). Ce sont donc environ soixante-dix communautés qui sont représentées, et sept délégués

76. Platon, *République*, I. 345d-346d, p. 102-105.

77. On retrouve un écho politique de cela dans la description du système de la cité vertueuse : « Il faut que l'organisation de ceux qui sont possesseurs des arts se répande chez leurs subordonnés comme se propage la lumière dans l'air » (épître 48, IV 172).

prendront la parole. On a là une évocation claire du *ḥadīṭ* sur les soixante-treize sectes. L'approximation de la description dans la fable interdit de choisir entre les trois communautés religieuses du *ḥadīṭ*. Certes, c'est le porte-parole mecquois médinois du Hedjaz qui apporte l'argument décisif de la résurrection, mais celui qui reçoit le jugement du roi des djinns est le représentant de la communauté de toutes les communautés⁷⁸ :

C'est alors que se leva le savant expérimenté, plein de son intelligence vertueuse, le clairvoyant, persan par sa généalogie, arabe par sa religion, *ḥanafi* de doctrine, irakien par ses lettres, hébreux par son expérience, chrétien par sa voie, syrien (*šāmī*) par son ascèse, grec par ses sciences, indien de vision, soufi de cheminement, angélique (*malakī*) quant aux mœurs⁷⁹, seigneurial (*rabbānī*) dans ses opinions, divin dans sa gnose, éternel. Il dit : par la grâce de Dieu, seigneur des mondes, que ceux qui craignent Dieu prennent garde aux châtiments divins, nulle adversité si ce n'est vis-à-vis des méchants, que Dieu bénisse le sceau des prophètes, et le terme des plus purs, Muhammad et tous les siens (épître 22, II 376).

Son portrait n'est pas celui d'un Arlequin comme le fait la lecture synchrétique habituelle⁸⁰ : il n'est pas un peu grec, un peu syriaque, un peu arabe, etc. Il s'agit plutôt de retenir de lui une faculté universelle, une vertu valable absolument : la science, la piété, la rectitude, etc. Seulement chacune de ces vertus ne se réalise empiriquement avec perfection que dans une nation particulière à l'exclusion des autres⁸¹. La réconciliation des sages de ces nations permet seule la réunion de ces vertus éparpillées, réunion qui ouvre au salut. On voit alors comment les *Rasā'il* interprètent le *ḥadīṭ* en question : *al-ḡamā'a* qui sera sauvée est la communauté des communautés. L'Église est divisée, il

78. L'Épître récapitulative le nomme « l'homme complet par les religions (*al-insān kamāl al-adiyān*) » (Épître récapitulative, p. 494).

79. *Ikhwān al-Ṣafā'*, *The Case of the Animals Versus Man*, p. 278. Les éditeurs vocalisent en *malikī* et traduisent en conséquence par « regal in character », p. 314. Or, nous pensons qu'il s'agit ici plutôt de la reprise d'une expression courante dans les *Rasā'il* renvoyant clairement au rang angélique. Voir épître 25, II 437.

80. De Callataj, *Ikhwan Al-Safa'*, p. XIV.

81. « Sache frère, que Dieu te vienne en aide et nous soutienne de son souffle divin, que toute communauté de croyants et tout groupe de religieux possèdent un art qui les singularise et que ne possèdent pas les autres, un métier où ils excellent et se distinguent des autres... » (épître 9, I 374).

n'y a pas de retour à l'unité possible, mais le salut n'advient qu'avec l'entraide des différentes sectes.

Une cosmo-sotériologie

L'âme ne sera sauvée que si la matière est réalisée

L'épître 22 annonçait trois niveaux d'interprétation, le troisième se fait en termes de relation psycho-physique. La domination de l'âme sur le corps n'est légitime que parce que l'âme est destinée à mener une vie éternelle séparée du corps périssable. Mais cela n'implique en rien un délaissement de la vie physique. Bien au contraire : le corps est l'instrument de réalisation de l'âme qui ne connaît sa nature que par l'intermédiaire du corps. Nous avons ainsi vu que la connaissance de la géométrie rationnelle qui manifeste la nature séparée de l'âme suppose d'avoir appris la géométrie sensible, usant donc des représentations fournies par le corps sensible. Les *Rasā'il* défendent un véritable mutualisme psycho-physique, au sens où la réalisation par l'âme de ses facultés, suppose qu'elle travaille à la réalisation des facultés du corps :

L'âme gouverne [le corps] en le mouvant, le modelant, l'informant, y inscrivait et le teintant afin que le corps s'accomplisse et que l'âme atteigne par là-même sa perfection en réalisant en acte et de façon apparente et explicite la sagesse et les arts qui relèvent de ses puissances. [...] C'est pour cela que l'âme universelle s'est liée au corps universel absolu qui est le tout du monde (épître 29, III 36)⁸².

Ce mutualisme vaut au niveau individuel puisque les sciences philosophiques, origine de la connaissance du caractère séparé de l'âme, ont leur origine dans les perceptions du corps⁸³, mais il vaut surtout au niveau cosmique.

82. Ou encore : « Sache que les âmes particulières sont unies [au corps] afin de se parfaire par l'exercice et de réaliser en acte la sagesse, les arts et les vertus qui sont dans leur substance en puissance, pour accomplir la matière particulière et se parfaire elles-mêmes, la partie ressemblant alors au tout » (épître 29, III 41).

« Les âmes particulières ne peuvent atteindre les états les plus accomplis et les rangs les plus parfaits qu'en s'accouplant avec les corps particuliers que sont les corps animaux » (épître 30, III 57).

« L'âme humaine ne se serait pas développée ni accomplie ni perfectionnée sans l'intermédiaire du corps rempli des traces de la sagesse » (épître 30, III 58).

83. « Sache frère que ces connaissances qu'on nomme les principes de la raison arrivent les unes après les autres dans l'âme des êtres de raison par induction à partir des choses sensibles » (épître 14, I 439).

C'est qu'il s'agit de justifier le fait même de l'incarnation : pourquoi l'âme s'unirait-elle à la matière si sa destinée est de s'en séparer ? La solution des *Rasā'il* consiste en la transmutation des êtres. La réalisation en acte des puissances intellectuelles de l'âme nécessite son plongeon au cœur de la matière. L'histoire du monde est alors celle de la remontée progressive de l'âme universelle acquérant progressivement des degrés supplémentaires d'organisation et de formation⁸⁴. Elle forme d'abord les éléments, puis les minéraux, les végétaux, les animaux et l'homme. C'est à partir du rang humain qu'elle se sépare enfin de la matière. Si la séparation de l'âme individuelle est le fait de la petite résurrection (*al-qiyāma al-suġrā*), la grande résurrection (*al-qiyāma al-kubrā*) est celle de l'âme universelle⁸⁵.

Le point est important, car cela signifie qu'il n'existe finalement qu'une seule âme. C'est la théorie du macrocosme et du microcosme : l'homme n'est un microcosme que parce qu'en retour le monde est un *macrozoon*. Le monde, c'est l'homme absolu universel (*al-insān al-muṭlaq al-kullī*). L'épître récapitulative, dans la partie consacrée justement à l'épître sur le macrocosme anthropomorphe, est sans ambiguïté sur ce point :

Section sur l'homme universel. Sache frère, que Dieu te vienne en aide et nous soutienne de son souffle divin, que notre propos a précédé et sa démonstration a été vérifiée, selon lequel le monde des orbes et la résidence des niveaux célestes au-dessous de l'orbe englobante jusqu'à la limite de l'orbe de la Lune, est un monde spirituel, noble et lumineux, subsistant par lui-même, aux instruments parfaits, bénéficiant d'une essence pure, d'une substance raffinée. *Il est comme un homme obéissant à son Créateur*, confessant l'unicité de son Auteur, prononçant dans une langue sincère ses louanges, sa sainteté, la grâce, la grandeur, la majesté et les remerciements pour des temps infinis. [...] Il est l'homme universel et vertueux (*fāḍil*), car ce qui est en dessous de lui est à son image (*épître récapitulative*, p. 276-277).

Cet homme universel est homme de façon analogique, il est le modèle cosmique. La suite du texte aborde l'homme particulier, exemplaire individuel de l'union de l'âme avec le corps, puis l'homme savant et religieux par lequel l'âme retrouve sa position céleste. L'humanité dans son ensemble, que l'épître 9

84. L'exposé le plus synthétique de cette doctrine se trouve dans l'épître introductive, I 28. Pour une présentation en français, voir De Smet, *La philosophie ismaélienne*, p. 153-156.

85. Voir l'épître 9, I 306.

appelle l'homme absolu (*al-insān al-muṭlaq*)⁸⁶, est donc replacée dans l'histoire cosmique de l'âme dont elle est le moment négatif, au sens hégélien du terme.

Conclusion

Synthèse sur le complémentarisme des *Frères en Pureté*

Replacée dans sa dimension cosmique, la question du salut prend un sens nouveau : il s'agit de permettre à l'âme universelle d'accomplir son passage dans la matière et d'être apte à la séparation. Or, cela n'est possible qu'à condition d'une mobilisation de toute la création à son endroit. De la question du salut individuel, la compréhension de l'incomplétude des facultés individuelles la fait accéder à celle du salut collectif. Or, cette incomplétude est aussi celle des nations, le salut ne peut alors pas être celui d'une communauté particulière, mais de la communauté des communautés. Enfin, l'humanisme sous-jacent à la doctrine classique du salut est lui-même englobé dans un mouvement plus large de l'âme universelle dont l'âme humaine est le dernier degré d'organisation lors de son incarnation, celui par lequel elle acquiert la connaissance des formes abstraites et se dispose ainsi à la séparation.

À partir de cela, on peut redéfinir le cadre dans lequel la théologie des religions s'est développée pour inclure le complémentarisme rasāélien. Pour les Frères en Pureté, le salut est collectif, voir universel. Est révélé alors un présupposé caché sur lequel s'accordaient inconsciemment les trois positions classiques. Il convient donc d'ajouter cette thèse sous-jacente aux trois autres propositions pour obtenir l'aporie complète :

1. Dieu veut le salut de tous les hommes.
2. Il a tracé une voie du salut.
3. Celui qui ne suit pas cette voie ne peut être sauvé.
4. *Dieu consent à n'en sauver que certains.*

Dans ce système, les Frères en Pureté se distinguent par le refus du présupposé implicite selon lequel le salut serait individuel, soit la proposition 4), à laquelle ils substituent alors la proposition suivante : nul ne sera sauvé si tous ne le sont. Ce qui amène à réinterpréter la proposition 2) : la voie du salut est celle qui contient toutes les voies comme des portions de route, celui qui est

86. Voir l'épître 9, I 118.

sauvé, c'est, conformément au *hadīṭ*, *al-ġamā'a*, la communauté prise au sens large : la communauté qui réunit toutes les communautés.

Cette position implique une redéfinition de la nature même du salut : celui-ci n'est plus une récompense pour les bienfaits, isolée du sort du monde, mais, plus pragmatiquement, la faculté à mener l'âme à sa séparation avec le corps. C'est pourquoi l'*épître récapitulative* substitue à la représentation judiciaire de la balance sous-pesant bienfaits et méfaits, la représentation épique de l'astrolabe orientant dans l'ici-bas sur la voie de la résurrection⁸⁷. On change ici d'imaginaire sotériologique. Les bienfaits ne sont plus comptabilisés en soi, mais plus pragmatiquement dans leur efficacité à avancer sur la voie du salut, sur laquelle la réussite n'est possible que par l'entraide⁸⁸. Il convient de chercher partout les indications de cette voie :

Sache que la vérité est présente en toute religion et qu'elle court sur toutes les langues, mais que la confusion (*al-šubha*) peut survenir en tout homme. Efforce-toi donc, frère, de manifester la vérité à tout individu s'adonnant (*ṣāhib*) à une religion et à une doctrine, à partir de ce dont il dispose ou à quoi il est attaché, et de découvrir la confusion qui y a pénétré, si jamais tu excelles en cet art. Sinon, [il convient] de ne pas t'y adonner et t'en réclamer si tu n'y entends rien.

Et ne te crispe pas sur ta propre religion et ta propre doctrine, mais cherches-y ce qu'il y a de bien. Si tu l'y trouves, ne perds pas ton temps à porter ton attention sur ce qui lui est inférieur, mais il est dans ton devoir de prendre les biens et les vertus et de les y transférer. Ne te préoccupe pas de parler des défauts des doctrines des hommes, mais examine si tu as bien une doctrine sans défaut (épître 42, III 501).

La finalité de l'amélioration générale de l'humanité oblige à un principe de bienveillance intellectuelle, charité critique envers la doctrine de l'autre et fidélité critique envers la sienne, avec pour enjeu l'enrichissement spirituel universel.

87. Voir l'*Épître récapitulative*, p. 362-363.

88. Il n'y a pas ainsi de sens à punir *a posteriori*. Ainsi, dans la parabole du mage et du juif, les deux réussissant finalement à franchir le désert de l'ici-bas, il n'y a de place que pour la miséricorde. Voir *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā*, I 308-310.

Ce complémentarisme aura une autre occurrence, semble-t-il, dans la tradition islamique, avec Ġalāl al-Dīn al-Rūmī⁸⁹. Notons qu'à la fois les *Rasā'il* par l'intermédiaire d'Ibn al-Muqaffa^c et sa fable de la colombe à collier, et al-Rūmī avec l'allégorie de l'éléphant⁹⁰, nous conduisent en amont vers la pensée indienne, véritable lieu historique, peut-être, d'expression de ce complémentarisme. Il convient donc de tirer la leçon du complémentarisme sur le mode de la fable : comme les deux résidents du jardin dans l'épître 30, l'un mal-voyant, l'autre infirme, unissent leurs facultés pour former un homme complet et, l'aveugle prenant l'infirme sur ses épaules, parvenir à attraper les fruits des arbres, il est urgent de comprendre que nous ne sommes que des aveugles requérant l'aide impérative de culs-de-jatte.

Remarques finales

Primo, on pourrait poser pour finir la question du statut de cet article dans le cadre de la théologie des religions. La tentative de lire dans une autre tradition religieuse une réflexion développée dans la tradition catholique, n'appartient-elle pas plutôt à une attitude inclusiviste ? Non, mais elle révèle l'universalisme sous-jacent à la position inclusiviste : s'il y a des « chrétiens anonymes », c'est peut-être qu'en réalité est dissimulé derrière le nom propre « chrétien » un concept universel, qu'il s'agisse de celui de la compassion ou d'un autre, indépendant de son occurrence historique particulière qu'est la figure du Christ, même si celle-ci en est la réalisation la plus brillante. Du point de vue philosophique, la théologie des religions est fondée sur une confusion entre la forme séparatrice des communautés religieuses et leur contenu spirituel universel, entre l'appartenance au christianisme par exemple et l'idée de compassion radicale incarnée par le Christ.

Secundo, c'est pourquoi il conviendrait peut-être de poursuivre la réflexion et se demander si les quatre positions désormais recensées (l'exclusivisme, le pluralisme, l'inclusivisme et le complémentarisme) ne partagent pas encore un présupposé commun dont l'inconscience implique le déni d'autres positions théologiques légitimes. Ce présupposé est celui de l'essentialisme culturel, qui implique l'identification historique des concepts à une figure

89. « La vérité est un miroir tombé de la main de Dieu et qui s'est brisé. Chacun en ramasse un fragment et dit que toute la vérité s'y trouve. » Nous n'avons cependant pas retrouvé l'origine exacte de ces vers (absents des *Rubā'iyyāt*).

90. Cité par exemple par Sinoué, *Le livre des sagesse d'Orient*, p. 165-166. Le lieu précis du texte si célèbre s'avère pour nous un mystère.

civilisationnelle particulière et le découpage conséquent de la vie religieuse en communautés closes, présumé assumé explicitement par les *Rasā'il* qui pensent toute réalité en termes de corporation (*ahl*) et de communauté (*tā'ifa*)⁹¹. Or, le paganisme, en tant qu'attitude théologique qui affirme la perméabilité des pratiques et ne pose pas de frontière communautaire, est peut-être la forme religieuse qui refuse ce présumé. Cela pourrait constituer une manière de revisiter le débat Lynn White sur le rôle des religions dans la crise écologique. Si ce dernier mettait en accusation l'anthropocentrisme du monothéisme, la théologie des religions a pointé, elle, très justement le danger de son exclusivisme. Or, celui-ci est tout autant un péril écologique : que l'humanité continue à vivre n'est plus un processus démographique aveugle, c'est un engagement requérant des mesures politiques et suppose une action concertée de toutes les nations. Le complémentarisme des Frères en Pureté rejoint bien la problématique d'une telle survie, ce que Hans Küng avait remarqué bien avant nous : « Pas de survie sans *ethos* planétaire. Pas de paix mondiale sans paix religieuse. Pas de paix religieuse sans dialogue entre les religions⁹². » La spécificité du péril écologique est d'être global : je suis autant inquiet par les émissions de gaz à effet de serre des Chinois que de mes émissions propres, nul donc ne peut être sauvé du changement climatique à moins que tous s'engagent dans cette lutte. En même temps, le danger écologique est régional : aucune solution unique ne peut être imposée de façon uniforme, puisque chaque écosystème a ses exigences propres, la spécificité de chacun doit être maintenue. C'est pourquoi Hans Küng défend, contre une éthique de la réussite, une éthique de la responsabilité dans la lignée de Jonas : au niveau des rapports inter-communautaires, à l'âge technologique, l'emporter sur l'autre ne peut plus valoir, puisque cela nécessiterait d'utiliser des moyens qui conduisent à l'autodestruction⁹³. Mais la solution de Küng relève d'une position pluraliste établissant un « *practical ethical bridge* » (Knitter) entre les religions pour le salut de l'humanité : elles contiennent au-delà de

91. Les groupes animaux de l'épître 22 sont des *tawā'if*; chaque science est pensée sur le mode de la communauté de croyance, elle est pratiquée par une corporation dont les membres s'entendent sur les principes communs de cette science. « Nous disons : sache que, pour toute science, toute discipline littéraire, tout art et toute doctrine, il y a une corporation (*ahl*) et pour cette corporation des fondements (*uṣūl*). [Les membres de la corporation] s'accordent sur les principes de leur entendement (*awā'il 'uqūlihīm*) et là-dessus ne divergent pas alors qu'il existe, les concernant, un désaccord avec les autres » (épître 42, III 432). »

92. Küng, *Projet d'éthique planétaire*, p. 9. Lire aussi la « déclaration pour une éthique planétaire » à laquelle ce livre a donné lieu en 1993.

93. Küng, *Projet d'éthique planétaire*, p. 59-60.

leur fondation théologique différente, des injonctions éthiques communes. Ce pluralisme désamorce bien toute concurrence entre communautés religieuses et permet leur entente, mais il ne permet en rien leur coopération.

L'intérêt d'une méditation en compagnie du complémentarisme des Frères en Pureté est non seulement d'interdire de penser le salut en dehors de la coopération, mais aussi de passer d'une considération du salut universel faite en écologie sur le mode de l'impératif, à une considération sur le mode de l'excellence. Ce qui est peut-être le plus grand défi de l'humanité devient par ce biais son plus grand espoir.

Bibliographie

Sources primaires

Abū Dāwūd (275/889), Sulaymān b. al-Aš'at, *Sunan*, Liechtenstein, Ğam'iyat al-Maktaba al-Islāmiyya, 2000.

al-Buḥārī (256/870), al-imām al-ḥāfiẓ, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, Taqī al-Dīn al-Narwī (éd.), Beyrouth, Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, 1983.

al-Ġāḥiẓ (255/867), 'Amr b. Baḥr, *Kitāb al-ḥayawān*, al-Maġribī al-Tūnisī (éd.), al-Qāhira, Matba'at al-Taqaddum, 1906.

al-Ġazālī (505/1111), Abū Ḥāmid, *Fayṣal al-tafriqa bayn al-islām wa-l-zandaqa*, édition bilingue de Mustafa Hogga, *Le critère de la distinction entre l'islam et l'incroyance*, Paris, Vrin, 2010.

Grignaschi, Mario, « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal asiatique* 254, 1966, p. 1-142.

Hobbes (1090/1679), Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Jean-Marie Tremblay (éd.), trad. fr. Samuel Sorbières, Les Classiques des Sciences Sociales, s.d.

Ibn 'Adī (391/974), Yaḥyā, « Exposition de l'erreur commise par Abū Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī dans son "épître pour réfuter les chrétiens" », trad. fr. Roshdi Rashed, Jean Jolivet in al-Kindī, Ya'qūb b. Ishāq, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, Leyde, Boston, Brill, 1998, vol. 2, p. 122-127.

Ibn 'Arabī (638/1240), Muḥyī al-Dīn, *Kitāb fuṣūṣ al-ḥikam*, al-Qāhira, Dār al-Āfāq al-'Arabī, 2006, trad. fr. Charles-André Gilis, *Le Livre des Chatons des Sagesse*, Beyrouth, al-Bouraq, 1997.

- Ibn Māğa (273/887), *Sunan*, Muḥammad Fūʿād ʿAbd al-Bāqī (éd.), al-Qāhira, Dār al-Ḥadīṯ, 1998.
- Ibn al-Muqaffaʿ (142/759), Abū-ʿAmr ʿAbdallāh, *Kitāb Kalīla wa Dimna*, Louis Cheikho (éd.), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1905, trad. fr. René R. Khawam, Ibn al-Muqaffaʿ, *Le pouvoir et les intellectuels ou Les aventures de Kalīla et Dimna*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1985.
- Ibn al-Ṭayyib (369/980), ʿAbdallāh, Neil Linley (éd.), *Proclus' Commentary of the Pythagorean Golden Verses*, New York, University of New York Buffalo, 1984.
- Ibn Ṭufayl. *Risālat Ḥayy b. Yuqzān*, édition et traduction par Léon Gauthier, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1936.
- Ikhwān al-Ṣafāʾ, *Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals Versus Man Before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*, Lenn Evan Goodman, Richard J.A. McGregor (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2009.
- al-Kindī (avant 256/870), Yaʿqūb b. Ishāq, « *Risāla fī al-ibāna ʿan suğūd al-ğirm al-aqṣā* » in *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyā*, ʿAbd al-Hādī Abū Rīda (éd.), al-Qāhira, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1950, p. 238-261, trad. fr. Roshdi Rashed, Jean Jolivet, « *Épître d'al-Kindī à Aḥmad b. al-Muʿtaṣim pour expliquer ce qu'est la prosternation du corps extrême et son obéissance à Dieu, le puissant, l'exalté* » in al-Kindī, Yaʿqūb b. Ishāq, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, Leyde, Boston, Brill, 1998, vol. 2, p. 175-200.
- Platon (-348), *République*, trad. fr. Georges Leroux, Paris, G-Flammarion, 2004.
- al-Saraḥsī, (286/899), Aḥmad b. al-Ṭayyib (l'attribution est nôtre), *Rasāʾil Iḥwān al-Ṣafāʾ*, Buṭrus al-Bustānī (éd.), Beyrouth, Dār Ṣādir, 1957.
- al-Suyūṭī, *Ġāmiʿ al-aḥādīṯ li-l-ğāmiʿ al-ṣağīr wa-zawāʾidihi wa-l-ğāmiʿ al-kabīr*, Le Caire, Dār al-Manār, 6 vol., 1984.
- al-Warrāq (vers 247/861), Muḥammad b. Hārūn, Thomas, David, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ʿĪsa Al-Warrāq's « Against the Trinity »*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1992.

Sources secondaires

- Aveline, Jean-Marc, « *Évolution des problématiques en théologie des religions* », *Recherches de Science Religieuse* 4, tome 94, 2006, p. 496-522.
- Brague, Rémi, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2013.
- Chéno, Rémi, *Dieu au pluriel. Penser les religions*, Paris, Le Cerf, 2017.

- Commission théologique internationale, *Le christianisme et les religions*, 1997.
- De Callataÿ, Godefroid, *Ikhwan Al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Makers of the Muslim World, Oxford, Oneworld, 2005.
- Déclaration pour une éthique planétaire*, www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_french.pdf.
- De Smet, Daniel, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Le Cerf, 2012.
- de Vaulx d'Arcy, Guillaume, « Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḥsī, rédacteur des Épîtres des Frères en Pureté (*Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*) », *Studying Arabic Philosophy: Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline*, Jean-Baptiste Brenet, Olga Lizzini (éd.), Paris, Vrin, 2018 (à paraître).
- Encyclopedia of Islam*, 2^e édition, Leyde, Brill, 1986.
- Geffré, Claude, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », *Raisons politiques* 4, 2001, p. 104-120.
- Goldziher, Ignaz, « Über die Benennung der Ichwan al Safa », *Der Islam* 1, 1910, p. 22-26.
- Guinzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, New York, Jewish Publication Society of America, 1969.
- Gutas, Dimitri, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven, American Oriental Society, 1975.
- Hebblethwaite, Brian, « Review of Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions by Alan Race », *Religious Studies* 20 (3), 1984, p. 515-516.
- Jambet, Christian, *La convocation d'Alamut*, Paris, Verdier, 1998.
- Knitter, Paul F., *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.
- Knitter, Paul F., *Without Buddha I Could Not Be a Christian*, Londres, Oneworld Publications, 2009.
- Küng, Hans, *Projet d'éthique planétaire*, trad. fr. de Joseph Feisthauer, Paris, Seuil, 1990.
- Lindbeck, Georges A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphie, Westminster Press, 1984.
- Mansouri, Malika, Sturm, Gésine, « Le complémentarisme dans la recherche en psychologie clinique interculturelle », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 99-100, 2013, p. 337-350.

- Markham, Ian S., « Christianity and Other Religions », *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Jones Gareth (éd.), Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, p. 405-417.
- Pisani, Emmanuel, « Hors de l'islam point de salut ? Eschatologie d'al-Ghazālī », *MIDÉO* 30, 2014, p. 139-184.
- Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism*, Londres, New York, SCM Press, Orbis Books, 1983.
- Rahner, Karl, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983.
- Rashed, Marwan, « Thābit ibn Qurra, la Physique d'Aristote et le meilleur des mondes » in *Thābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth Century Baghdad*, Rashed Roshdi (éd.), Berlin, New York, De Gruyter, 2009, p. 675-714.
- Robinson, John, *Honest to God*, Londres, SCM Press, 1963.
- Sinoué, Gilbert, *Le livre des sagesse d'Orient*, Paris, Le Grand Livre du Mois, 2000.
- Stroumsa, Sarah, « The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud », *Journal of the American Oriental Society* 114/2, 1994, p. 163-85.
- Thomas, David, Roggema, Barbara (éd.), *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 1, History of Christian-Muslim Relations, Leyde, Boston, Brill, 2009.
- Walker, Paul Ernest, « An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-Two – XI – », *Fatimid History and Ismaili Doctrine*, Burlington, Aldershot, 2008, p. 161-177.
- Watt, Montgomery W., *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- White Jr., Lynn Townsend, « The Historical Roots of our Ecological Crisis », *Science* 10 mars 1967, n° 155/3767, p. 1203-1207.

Résumé / Abstract / كلمات مفتاحية

Les *Rasāʾil Ihwān al-Ṣafā* proposent une pensée du salut préoccupée par le pluralisme doctrinal. Grande est alors la tentation de les situer dans le cadre classique de théologie des religions. Or, il apparaît qu'elles résistent à une telle intégration. Est-ce là le signe d'une incohérence de leur part ou d'une étroitesse de nos conceptions du salut ?

Pour répondre à cette question, nous avons commencé par formuler la structure aporétique sous-jacente aux discussions en la théologie des religions, dégagant trois postulats sotériologiques incompatibles :

1. Dieu veut le salut de tous les hommes ;
2. Il a tracé une voie du salut ;
3. celui qui ne suit pas cette voie ne peut être sauvé.

L'appliquant ensuite au contexte islamique, nous avons identifié des occurrences islamiques tant de l'exclusivisme (refus de 1), du pluralisme (refus de 2) et de l'inclusivisme (refus de 3). Étonnamment, les *Épîtres des Frères en Pureté* échappent à cette classification et réussissent seules à réconcilier ces trois postulats. Comment affirmer que Dieu veut le salut de tous les hommes s'il ne sauve que ceux qui suivent une certaine voie ? C'est que cette voie du salut est celle qui intègre toutes les voies humaines. Nous appelons cela le complémentarisme sotériologique des Frères en Pureté.

Comment la théologie des religions a-t-elle pu passer jusqu'alors à côté d'une telle doctrine ? Par l'accord sourd sur un principe qui se nomme le fanatisme (*taʿaṣṣub*). On découvre que le système comprenait un postulat sombre et accepté de tous : 4. Dieu consent à n'en sauver que certains. Les *Épîtres des Frères en Pureté* prennent le contre-pied le plus radical : nul ne sera sauvé si tous ne le sont. C'est la nature même du salut qui s'en trouve revisitée.

Mots-clefs : *Ihwān al-Ṣafā*, Frères en Pureté, salut, théologie des religions, complémentarisme.



The *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā* build a thinking on salvation preoccupied by ideological pluralism. So huge is the temptation to locate them on the map of theology of religions. But, it appears to resist to such a location. Does it indicate an inconsistent view or reveal the narrow-mindedness of our views on salvation?

To answer this question, we began by formulating the aporetic structure underlying discussions in theology of religion. Like this, we cleared three inconsistent postulates on soteriology:

1. God want salvation for all the people;
2. He indicated a path of salvation;
3. who doesn't follow this very path cannot find salvation.

Applying this structure to Islamic context, we identified Islamic forms of exclusivism (denial of 1), pluralism (denial of 2), inclusivism (denial of 3). But the *Epistles of the Brethren in Purity* still slip out from our grasp and, surprisingly, they're the only ones to reconcile the three postulates. How can we maintain that God wants salvation for all the people if He gives it only to those who followed His path? By understanding that this path includes the human paths as parts of it. We call it the soteriological complementarism of the Brethren in Purity.

How theology of religions missed such a solution of the problem of salvation and pluralism? By its common agreement on the hidden postulate that: 4. God agrees to save only a few. The *Epistles of the Brethren in Purity* take the opposing view: no one will find salvation without all the others. Then salvation's nature is revisited.

Keywords: *Iḥwān al-Ṣafā*, Brethren in Purity, salvation, theology of religions, complementarism.



لقد قدمت رسائل إخوان الصفا فكراً دينياً اهتم كثيراً بتعدد المذاهب وتعايشها، والذي كان حرياً به أن يغرينا بإعطائه مكاناً داخل إطار لاهوت الأديان الكلاسيكي؛ إلا أنه يقاوم لي عنقه. هل ينبع هذا من تناقض مذهب إخوان الصفا وتوتره، أم يأتي من ضيق آرائنا الدينية؟

لقد بدأنا إجابة هذا السؤال انطلاقاً من البنية التناقضية التي تُؤسس عليها مناقشات لاهوت الأديان، واستخرجنا منها ثلاث بديهيات متضادة فيما يخص موضوع البعث والنجاة:

١- يريد الله نجاة البشر كلهم.

٢- أشار الله إلى الطريق النجاة وحدده.

٣- لا ينجو إلا مَنْ سار في هذا الطريق دون سواه.

ثم طبقنا هذه البنية على الإطار الإسلامي، فظهر بداخله المواقف الكلاسيكية الثلاثة، وهي: الاحتكارية (التي ترفض المبدأ الأول)، والتنوعية (التي ترفض المبدأ الثاني)، والإجمالية - أو الاحتوائية الدينية (التي ترفض المبدأ الثالث). وموقف رسائل إخوان الصفا لا يدخل في هذا التصنيف، الأمر الذي يثير الاندهاش أكثر إذا ما أضفنا له حقيقة أنهم يجمعون بين هذه البديهيات الثلاث معاً دون تناقض. فكيف إذن تُثبت أن الله يريد نجاة البشر كلهم في حين أنه اشترط السير في طريق دون غيره؟ إن هذا الطريق يجمع عند إخوان الصفا طرق الديانات كلها تحت لوائه، ويراها كأجزاء له تُكمله، ولهذا سمينا هذا المذهب "تكاملية إخوان الصفا الدينية".

ولكن كيف أغفل لاهوت الأديان هذا الحل لمأزقه؟ لأن كل المذاهب تتفق خفاءً فيما بينها على مبدأ يسميه إخوان الصفا "بالتعصب"، والذي يُجبرنا أن نضيف للنظام السابق فرضية رابعة وهي: ٤- لا يُنحّي الله إلا أشخاص بعينهم، وهذا ما يرفضه إخوان الصفا تماماً، ويقولون الآية بقولهم إنه لا نجاة إلا نجاة الكل، ولذا فإنهم يعاودون النظر في فهم طبيعة النجاة.

الكلمات المفتاحية: إخوان الصفا، النجاة، لاهوت الأديان، التكاملية.

