



HAL
open science

De l'ésotérisme shi'ite à la philosophie shi'ite. Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād et la question du badā'

Mathieu Terrier

► To cite this version:

Mathieu Terrier. De l'ésotérisme shi'ite à la philosophie shi'ite. Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād et la question du badā'. *Raison et quête de la sagesse*, 188, Brepols Publishers, pp.507-550, 2020, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 10.1484/M.BEHE-EB.5.123378 . halshs-03502418

HAL Id: halshs-03502418

<https://shs.hal.science/halshs-03502418>

Submitted on 28 Nov 2023

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.

De l'ésotérisme shī'ite à la philosophie shī'ite : Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād et la question du *badā'*

Mathieu Terrier

CNRS, PSL, LEM

Parmi les nombreuses questions et pistes de recherche nourries par nos échanges avec Christian Jambet, il y a celles des rapports entre Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, dit Mullā Ṣadrā (m. 1045/1635-6) et son ancien maître Mīr Dāmād (m. 1040/1631), de leur appartenance à une même « école philosophique d'Ispahan »¹, de la nature et des enjeux de la « renaissance philosophique » dont ils furent les principaux acteurs, mais aussi de la qualification de leur pensée comme « philosophie shī'ite »², une pensée qui se rattacherait au shī'isme imāmīte en tant que philosophie. Nous voudrions ici, en hommage à notre professeur et ami, examiner ces questions à travers l'étude d'un texte particulier de Mullā Ṣadrā, tiré de son œuvre exégétique, sur un point de doctrine des plus singuliers de l'imāmisme.

À côté de sa production proprement philosophique, et en étroite relation avec elle, Mullā Ṣadrā entreprit en effet de commenter les deux sources scripturaires sacrées du shī'isme que sont le Coran et le *Ḥadīth* des imāms. Pour ce dernier, il concentra ses efforts sur les *Uṣūl al-Kāfi* d'al-Kulaynī (m. 329/940-41), sans doute le recueil le plus canonique des traditions rapportées des imāms, le plus représentatif aussi de la doctrine originelle du shī'isme³. Mīr Dāmād avait composé une sorte d'ouvrage préliminaire à un commentaire philosophique de ce recueil, ouvrage relevant encore de la science du *Ḥadīth*⁴. Mullā Ṣadrā entreprit un commentaire exhaustif du contenu des *ḥadīths*, projet monumental interrompu par sa mort. Son *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* embrasse tout de même les trois premières parties du recueil d'al-Kulaynī sur la Hiéro-Intelligence ('*aql*), la Science sacrée ('*ilm*) et l'Unicité divine (*tawḥīd*), plus le début de la quatrième sur l'imām comme preuve de Dieu (*ḥujja*). C'est dans le *Kitāb al-tawḥīd* que se trouve un chapitre consacré au *badā'*, l'un des dogmes les plus originaux, mystérieux et controversés du shī'isme imāmīte⁵.

¹ Sur cette notion historiographique, voir Sajjad Rizvi, « Isfahan School of Philosophy », *Encyclopaedia Iranica*, XIV, p. 119-125.

² Tel est le titre donné par Henry Corbin à son édition de deux œuvres de Sayyid Ḥaydar Āmulī (m. après 787/1385-6) : *La philosophie shī'ite*, éd. H. Corbin et O. Yahia, Téhéran, 1989 (1968).

³ Sur l'œuvre exégétique de Mullā Ṣadrā et son Commentaire des *Uṣūl al-Kāfi* en particulier, voir Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 tomes, Paris, 1971-1972, « t. 1, Le shī'isme duodécimain » ; Christian Jambet, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, 2016, deuxième partie, « Exégèses », p. 145-276. Voir aussi Mohammad Rustom, *The Triumph of Mercy : Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā*, Albany, 2012 ; Maria M. Dakkake, « Hierarchies of Knowing in Mullā Ṣadrā's Commentary on the *Uṣūl al-Kāfi* », *Journal of Islamic Studies* 6 (2010), p. 5-44 ; Jari Kaukua, « The Intellect in Mullā Ṣadrā's Commentary on the *Uṣūl al-Kāfi* », dans S. N. Ahmad et S. Rizvi (éd.), *Philosophy and the Intellectual Life in Shī'ah Islam*, Bloomsbury, 2017, p. 158-183. Sur les *Uṣūl al-Kāfi* d'al-Kulaynī, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, 2011, chap. 5, p. 159-206 ; Id., *La preuve de Dieu. La mystique shī'ite à travers l'œuvre de Kulaynī (IX^e-X^e siècle)*, Paris, 2018.

⁴ Mīr Dāmād, *al-Rawāshih al-samāwiyya fī sharḥ al-aḥādīth al-imāmiyya*, éd. litho, Qumm, 1405/1984-5.

⁵ Mohammad Ali Amir-Moezzi, « *Badā'* », *Encyclopaedia of Islam*, Third, 2015. Consulted online on 21 April 2020 http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25083; Mahmoud Ayoub, « Divine

Le terme de *badā'*, littéralement « apparition », signifie, principalement d'après les ouvrages hérésiologiques, l'apparition en Dieu, à certains moments de l'histoire humaine, d'un nouveau décret modifiant un décret précédemment exprimé, comme si Dieu changeait d'avis ou de volonté. Article de foi propre à l'imāmisme, ce dogme concentra depuis la période ancienne les critiques de théologiens sunnites, y voyant une atteinte à l'omniscience et à l'omnipotence de Dieu, mais aussi de shī'ites non imāmites, zaydites ou ismā'īliens, y voyant une preuve de la faillibilité des imāms. Encore défendu fermement par Ibn Bābūya (m. v. 381/991) à l'époque bouyide, il semble embarrasser les théologiens imāmites plus tardifs de tendance rationaliste comme al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022)⁶.

C'est à l'époque safavide et avec Mīr Dāmād que cette notion revient sur la scène de la théologie imāmite. Le maître d'Ispahan lui consacra une épître intitulée *Nibrās al-ḍiyā' wa taswā' al-sawā' fī sharḥ bāb al-badā' wa ithbāt jadwā al-du'ā'* (« La Lampe de la clarté et le maintien de l'équité dans l'explication du chapitre du *badā'* et la démonstration de l'efficacité de la prière votive »), dans laquelle il défend le *badā'* selon trois voies : la théologie dialectique, avec une révision de l'histoire tragique des imāms ; la philosophie, avec la hiérarchie des mondes et des niveaux de réalité ; et la « science des lettres et des nombres » (*'ilm al-ḥurūf wa-l-a'dād*), avec des spéculations alphanumériques sur le *badā'* et les imāms⁷. Mullā Ṣadrā, comme nous le verrons, connaît bien cet ouvrage et inscrit son commentaire dans son sillage jusqu'à un certain point. La question du *badā'* fait déjà l'objet d'un bref chapitre de sa somme philosophique *al-Ḥikma al-muta'aliyya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'a* (« La Sagesse suréminente dans les quatre voyages de l'intelligence »), rédigée avant le *Sharḥ*. Les pages de Mullā Ṣadrā commentant les *ḥadīths* imāmites sur le *badā'* rassemblés par al-Kulaynī sont donc un lieu idoine pour étudier le rapport de ce philosophe à son ancien maître et à la tradition shī'ite, mais encore sa pratique d'une « philosophie shī'ite », à travers l'herméneutique des *ḥadīths* et l'élaboration conceptuelle d'une notion relevant de l'imāmisme primitif, ésotérique et non rationnel⁸.

Le chapitre des *Uṣūl al-Kāfī* sur le *badā'* comprend dix-sept *ḥadīths*, la plupart attribués au sixième imām Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765). Neuf traditions parlent expressément du *badā'*, huit y font allusion en d'autres termes, mais, comme l'on pourra s'en rendre compte, aucune n'en donne une définition précise ou des exemples concrets. Le commentaire de Mullā Ṣadrā est linéaire et détaillé, mais aussi cumulatif et progressif, visant à résoudre une série de problèmes concernant aussi bien la Science divine que la liberté humaine. Nous nous efforcerons de le suivre pas à pas en soulignant les traits originaux de sa démarche.

Preordination and Human Hope : A Study of the Concept of *Badā'* in Imāmī Shī'ī Tradition », *Journal of the American Oriental Society*, 106.4 (1986), p. 623-632.

⁶ Voir Dominique Sourdel, *L'imamisme vu par le cheikh al-Mufīd*, Paris, Geuthner, 1974 [extrait de *Revue des Études Islamiques*, XL/2, 1972], p. 73 [285].

⁷ Mīr Dāmād, *Nibrās al-ḍiyā' wa taswā' al-sawā' fī sharḥ bāb al-badā' wa ithbāt jadwā al-du'ā'*, éd. Ḥ. N. Esfahānī, Téhéran, 1374 h.s./1995. Voir Mathieu Terrier, « The Wisdom of God and the Tragedy of History: the Concept of Appearance (*badā'*) in Mīr Dāmād's *Lantern of Brightness* », dans S. N. Ahmad et S. Rizvi (éd.), *Philosophy and the Intellectual Life in Shī'ah Islam*, Bloomsbury, 2017, p. 94-134.

⁸ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse, 2007 (1992), p. 47-48, notamment n. 82 sur la différence entre le non rationnel et l'irrationnel.

Tradition 1 : Du cinquième ou du sixième imām (‘*an aḥadihimā*) : « Dieu n’est adoré (‘*ubida*) par rien comme par le *badā*’ ».

Tradition 2 : Du sixième imām Ja‘far al-Ṣādiq (désigné par sa *kunya* Abū ‘Abdallāh) : « Dieu n’est vénéré (‘*uzima*) [par rien] comme par le *badā*’ »⁹.

Commentaire

Le commentaire de ces deux traditions, divisé en sept sections, constitue une vaste introduction occupant près de deux cinquièmes du chapitre¹⁰. Comme pour justifier la place du *badā*’ dans le « Livre de l’Unité divine », ainsi que le caractère aussi énigmatique que péremptoire de ces formules, Mullā Ṣadrā affirme d’emblée que « la question du *badā*’ fait partie des questions métaphysiques obscures et des connaissances théologiques épineuses, que nul ne connaît véritablement sinon un sage unitarien ayant consumé sa vie dans la science de l’unicité divine (‘*ārīf muwahḥid afnā ‘umrahu fī ‘ilm al-tawḥīd*) »¹¹. Manifestement, un tel rang exige d’être philosophe et shī‘ite, mais plus encore, d’être un philosophe parfait, c’est-à-dire un sage, et un shī‘ite initié ou « dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi », selon l’expression d’un *ḥadīth* célèbre¹².

La première section porte sur la signification littérale ou linguistique du terme. Le verbe *badā*/*yabdū* suivi de la particule *li-* désigne l’apparition à quelqu’un d’un nouvel avis (*ra’y*) conforme à l’intuition juste (*ṣawāb*). Les seules occurrences du verbe ainsi construit dans le Coran, citées plus loin par Mullā Ṣadrā, ne l’attribuent pas à Dieu mais à des hommes en mauvaise posture : « *Il leur parut bon, ensuite, de l’emprisonner pour un certain temps bien qu’ils aient vu les Signes* » (XII, 35) ; « *Ce qu’ils ne pressentaient pas leur apparaîtra alors, de la part de Dieu* » (XXXIX, 47)¹³.

De façon inattendue, Mullā Ṣadrā emprunte une première définition shī‘ite du *badā*’ au *Kitāb al-mīlal wa-l-niḥāl* (le *Livre des religions et des sectes*) de ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī (m. 548/1153), un traité hérésiographique dépourvu de sympathie pour le shī‘isme imāmite. Cette définition est attribuée au révolté ‘alide al-Mukhtār al-Thaqafī (m. 67/687), figure du courant kaysānide considéré par les théologiens imāmites postérieurs comme appartenant aux branches shī‘ites « extrémistes » (*ghulāt*) : « Le *badā*’ a plusieurs significations. Il y a le *badā*’ dans la Science divine, consistant en ce que quelque chose Lui apparaisse au contraire de ce qu’Il savait ; je ne pense pas qu’aucun homme intelligent puisse croire cela. Il y a le *badā*’ dans la Volonté divine, consistant en ce qu’une manière d’agir Lui apparaisse juste contrairement à ce qu’Il voulait et jugeait [précédemment]. Et il y a le *badā*’ dans l’Ordre divin, consistant en ce qu’Il ordonne [d’abord] quelque chose et ordonne ensuite le contraire »¹⁴. Le commentaire suivant de Shahrastānī non cité par Mullā Ṣadrā, est ouvertement polémique : « Mukhtār se mit à opter pour la thèse du *badā*’ car il prétendait posséder la science de ce qui advient, soit par

⁹ Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, Beyrouth, 1426/2005, p. 84, §1 ; Ibn Bābūya, *Kitāb al-Tawḥīd*, Beyrouth, 1430/2009, p. 220, §2. Les deux *ḥadīths* sont rassemblés dans une même tradition.

¹⁰ Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, éd. M. Khājavi, 4 vols., Téhéran, 1383 h.s./2004-5, IV, p. 177-196.

¹¹ *Ibid.*, p. 177.

¹² M. A. Amir-Moezzi, *La preuve de Dieu*, p. 261-264.

¹³ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 177-178 et 184 ; Mīr Dāmād, *Nibrās*, p. 55 pour l’explication linguistique et p. 57 pour le verset XXXIX, 47. À une exception près, nous empruntons les citations du Coran à la traduction de Denise Masson, Paris, 2 vols., 1967.

¹⁴ Al-Shahrastānī, *Kitāb al-mīlal wa-l-niḥāl*, éd. M. Badrān, 2 vols, Le Caire, 1366/1947, 1375/1955, I, p. 132.

révélation directe de Dieu, soit par une épître de l'imām. Quand il promettait à ses compagnons que quelque chose allait arriver d'une certaine manière, si cela arrivait tel qu'il l'avait dit, il en faisait une preuve de la vérité de sa prédication, et si cela n'arrivait pas ainsi, il disait : « Ceci est apparu à votre Seigneur » (*qad badā li-rabbikum*) »¹⁵. Sortie de son contexte polémique, la définition d'al-Mukhtār reste valable pour Mullā Ṣadrā : le *badā* n'a pas lieu dans la Science divine mais dans la Volonté et l'Ordre de Dieu qui, toutefois, devront être compris comme des émanations de Sa Science.

Dans la deuxième section, Mullā Ṣadrā, citant encore Shahrastānī, examine la critique de la doctrine shī'ite formulée par le théologien zaydite Sulaymān b. Jarīr (II^e/VIII^e siècle), transmise par l'hérésiographe shī'ite al-Nawbakhtī (m. 310/922–3) et reprise par le théologien sunnite Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210) – une polémique rapportée par Mīr Dāmād dès le début de son *Nibrās al-diyā*¹⁶. Là, ce n'est plus seulement al-Mukhtār, mais les imāms eux-mêmes qui se voient accusés d'avoir forgé la notion de *badā*, comme celle de *taqiyya*, afin de défendre leur infaillibilité face aux échecs de leurs prédictions et aux incohérences de leurs déclarations : « Quand ils disent que le pouvoir et la puissance vont leur échoir, puis que les choses n'arrivent pas comme ils l'ont annoncé, ils disent : « Quelque chose est apparu à Dieu à ce sujet » (*badā li-llāh ta'ālā fīhi*) »¹⁷.

À l'instar de Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā cite la réponse du philosophe et savant Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 674/1274) à Fakhr al-Dīn al-Rāzī, mais c'est pour mieux la réfuter, cette défense s'avérant encore plus pernicieuse que l'attaque. Il peut être utile de rappeler, ce que notre auteur ne fait pas, qu'al-Ṭūsī passa de longues années au service de la *da'wa* ismā'īlienne d'Alamūt avant de se convertir ou de revenir au shī'isme imāmite. Il affirme ici que les imāmites ne soutiennent pas le *badā*, car seule une tradition isolée (*khabar wāḥid*) en fait état et ils ne fondent pas leur doctrine sur une seule tradition. Cette pseudo-tradition, attribuée à l'imām Ja'far al-Ṣādiq, concerne la désignation de son successeur, épisode à l'origine de la scission entre shī'ites ismā'īliens et imāmites : « Ja'far fit d'Ismā'īl le détenteur de son statut [l'imāmat] après lui, mais il se manifesta, de la part d'Ismā'īl, quelque chose qui ne le contenta pas. Alors il fit de Mūsa [al-Kāzīm, septième imām des duodécimains] son successeur. Et comme on l'interrogea à ce sujet, il dit : « Ceci est apparu à Dieu au sujet d'Ismā'īl » (*badā li-llāh fī ismā'īl*) »¹⁸. La notion de *badā* servirait à sauver l'idée, fondamentale dans l'imāmisme, selon laquelle la désignation explicite (*naṣṣ*) d'un imām par son prédécesseur n'est que la traduction de la Volonté divine. De là à y voir un artifice rhétorique comme Sulaymān b. Jarīr et Fakhr al-Dīn al-Rāzī, il n'y a qu'un pas qu'al-Ṭūsī évite de franchir en rejetant, avec cette tradition, le dogme du *badā* lui-même.

Mullā Ṣadrā s'étonne, se scandalise même : comment al-Ṭūsī peut-il nier le *badā* malgré les nombreuses traditions à ce sujet dans les recueils canoniques, à commencer par ce chapitre des *Uṣūl al-Kāfi* et un chapitre d'*al-I'tiqādāt* (le Credo) d'Ibn Bābūya ? Et comment peut-il considérer une telle tradition, absente de toutes les sources autorisées, alors que de nombreux *ḥadīths* attestent que le Prophète avait reçu de l'ange Gabriel la liste des noms des douze

¹⁵ *Ibid.*, p. 132-133.

¹⁶ Mīr Dāmād, *Nibrās*, p. 6-9.

¹⁷ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 178-179. Shahrastānī, *Milal*, p. 141-142 ; Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaq al-shī'a*, éd. Helmut Ritter, Istanbul, 1931, p. 55-56 ; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'akhhirīn min al-'ulamā' wa-l-mutakallimīn*, dans Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal al-ma'rūf bi-naqd al-Muḥaṣṣal*, éd. 'Abdallāh Nūrānī, Téhéran, Mu'assasa muṭāla'āt-i islāmī, 1359 h.s./1980-1, p. 421.

¹⁸ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 179 ; al-Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, p. 421-422.

imāms¹⁹ ? En vérité, la tradition citée par al-Ṭūsī est acceptable dans deux versions augmentées, également citées par Mīr Dāmād dans son *Nibrās al-ḍiyā'*, sauvant la cohérence de la doctrine imāmīte²⁰. La première : « Nulle affaire n'est apparue à Dieu comme ce qui lui est apparu au sujet de [mon fils] Ismā'īl, quand Il l'a fait mourir avant moi pour faire savoir par-là qu'il n'était pas imām après moi »²¹, confirme que la première circonstance du *badā'* fut bien la succession du sixième imām, mais rationalise l'idée et ruine la prétention des ismā'īliens. La seconde déplace la circonstance historique du premier *badā'* : « Rien n'est apparu à Dieu (*mā badā li-Llāh badā'*) comme ce qui lui est apparu au sujet d'Ismā'īl [mon père], quand Dieu ordonna à son père [Abraham] de l'immoler, puis le racheta par une « prestigieuse victime » », en référence au verset XXXVII, 107 du Coran : « Nous le rachetâmes par une prestigieuse victime »²².

Dans la troisième section, Mullā Ṣadrā rapporte l'argumentation d'Ibn Bābūya dans le chapitre de son Credo consacré au *badā'* :

Les juifs disaient que Dieu s'était reposé de l'affaire (*faragha min al-amr*) [après la création]. Nous disons : Non ! Lui le Très-Haut est chaque jour occupé à quelque chose. Il fait vivre, fait mourir, crée, pourvoit à la subsistance et fait ce qu'Il veut. « Dieu efface et confirme ce qu'Il veut. La Mère du Livre se trouve auprès de Lui » (Coran, XIII, 39). Il n'efface que ce qui était et ne confirme que ce qui n'était pas. [Ceci n'est pas un *badā'* au sens où le disent les juifs et leurs successeurs²³]. Les juifs nous ont alors attribué la thèse du *badā'*, suivis par nos adversaires parmi les adeptes de différentes doctrines aberrantes (*ahl al-ahwā' al-mukhtalifa*)²⁴.

L'intention polémique du propos est claire : assimiler les critiques des sunnites et des shī'ites non imāmītes à la position théologique des juifs – alors même que les shī'ites sont fréquemment désignés par les sunnites comme « les juifs de cette communauté [l'islam] ». Mais pour ce qui nous intéresse, le sens de la tradition alléguée ici reste ambigu : l'effacement et la confirmation, l'intervention de Dieu « chaque jour » du temps de la création, est-ce seulement cela que les shī'ites entendent par le *badā'* ?

Trois traditions du sixième imām permettant de préciser la notion. La première : « Dieu n'a missionné aucun prophète sans lui avoir enseigné l'affirmation de la servitude à Dieu (*al-'ubūdiyya*), la négation de [l'existence] de semblables à Dieu, et le fait que Dieu retarde ou avance ce qu'Il veut »²⁵, désigne implicitement le *badā'* comme l'acte, pour Dieu, d'avancer ou de retarder un événement prévu dans Son Décret, ce qui ne revient pas au fait de changer d'avis ou de volonté. Ibn Bābūya voit là l'origine de l'abrogation (*naskh*) des Lois révélées et des décrets divins par la Loi de Muḥammad²⁶ ; or l'abrogation (*naskh*) est une notion coranique admise par les shī'ites comme par les sunnites²⁷. Nous verrons plus loin ce que Mullā Ṣadrā fait de cet argument. Les deux traditions suivantes : « Celui qui prétend que quelque chose est

¹⁹ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 179-180.

²⁰ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 179-180 ; Mīr Dāmād, *Nibrās*, p. 9.

²¹ Ibn Bābūya, *Tawḥīd*, p. 222, §10.

²² *Ibid.*, p. 222, §11. Nous empruntons ici à la traduction du Coran de J. Berque.

²³ Passage non cité par Mullā Ṣadrā.

²⁴ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 181 ; Ibn Bābūya (al-Shaykh al-Ṣadūq), *al-I'tiqādāt fī dīn al-imāmiyya*, éd. 'A. 'Abd al-Sayyid, Beyrouth, 1414/1993, p. 40.

²⁵ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 181 ; Ibn Bābūya, *Tawḥīd*, p. 220, §3 ; Id., *I'tiqādāt*, p. 40.

²⁶ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 181 ; Ibn Bābūya, *I'tiqādāt*, p. 41. Mīr Dāmād mentionne et réfute cette thèse dans *Nibrās*, p. 57, pour soutenir, comme nous le verrons, un rapport analogique et non causal entre *badā'* et *naskh*.

²⁷ Éric Chaumont, art. « Abrogation », M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. 14-17.

apparu à Dieu un jour qu'Il ne savait pas la veille, dissociez-vous de lui » ; « Celui qui prétend que quelque chose est apparu à Dieu d'une apparition avec regret [pour Son action précédente] (*badā' nadāma*), celui-là est pour nous un infidèle (*kāfir*) à Dieu l'Immense », désignent le pseudo-*badā'* que les opposants juifs, sunnites et shī'ites attribuent aux imāmites, l'idée absurde selon laquelle Dieu changerait d'avis en regrettant Sa décision initiale. Mullā Ṣadrā cite ici *al-Nihāya* d'Ibn al-Athīr (m. 606/1210) pour attester que le *badā'*, soit l'apparition d'une nouvelle vue ou opinion, n'implique pas nécessairement le regret de ce qui a été fait auparavant, car les facteurs du bien commun (*maṣāliḥ*) diffèrent selon les temps et les moments. Cet argument d'inspiration mu'tazilite, attribuant à Dieu un calcul rationnel du bien commun, est classique et ne jouera pas grand rôle dans l'élaboration à suivre.

Mullā Ṣadrā évoque expressément celui qu'il suit presque pas à pas depuis le début : « Parmi [les croyances (*i'tiqādāt*)], ce qu'a enseigné notre glorieux professeur (*ustādhunā al-mufakkhkam*), notre maître vénérable surnommé Bāqir al-Dāmād al-Ḥusaynī, que son secret intime soit sanctifié, quand nous étions à son service, dans l'épître qu'il composa sur la vérification du *badā'* et qui s'intitule *Nibrās al-diyā'* »²⁸. Ainsi, Mullā Ṣadrā aurait étudié la question du *badā'* directement auprès de Mīr Dāmād, en tant qu'étudiant, scribe ou secrétaire, lors de la rédaction de son épître sur la question. En suit une citation importante :

Le *badā'* est à la génération (*takwīn*) ce que le *naskh* est à la législation [divine] (*tashrī'*). Ce qui est « abrogation » dans l'Ordre de la législation (*al-amr al-tashrī'i*) et les statuts des êtres responsables (*al-aḥkām al-taklīfiyya*), est « apparition » (*badā'*) dans l'Ordre de la génération (*al-amr al-takwīnī*) et les êtres générés dans le temps. Le *naskh* est comme un *badā'* dans la législation et le *badā'* comme un *naskh* dans la génération. Il n'y a pas de *badā'* dans le Décret divin (*al-qaḍā'*), pour la transcendance de Dieu-Vrai, les essences purement séparées d'entre les anges, ni dans le corps de la perpétuité (*matn al-dahr*) qui est l'enveloppe de toute production stable (...), le réceptacle du monde de l'existence tout entier. Le *badā'* n'a lieu que dans la Détermination (*al-qadar*) et dans l'étendue temporelle qui est l'horizon de l'expiration et du renouvellement, l'enveloppe de la progression et de la succession, pour les êtres générés dans le temps et tout ce qui se trouve dans le monde du temps et de la matière (...). De même que la vérité du *naskh* est la fin du statut légal, l'interruption de sa continuité, non sa levée et sa suppression du réceptacle du réel advenant (*wi'ā' al-wāqi'*), la vérité du *badā'* est la cessation de la continuité de l'Ordre générateur, la fin de la jonction de l'Émanation (*intihā' ittīṣāl al-ifāḍa*), touchant la délimitation du temps de la génération et l'individuation du moment de l'Émanation, non la levée de l'être généré et causé hors du temps de sa génération, ni son abolition dans la limite de sa production²⁹.

On voit là apparaître plusieurs schèmes philosophiques que reprendra Mullā Ṣadrā à son compte. D'abord la distinction entre le plan du Décret (*qaḍā'*), correspondant au monde de l'Intellect, et le plan de la Détermination (*qadar*), correspondant au monde de l'Âme gouvernant la Nature. Ensuite, la notion néoplatonicienne d'émanation ou d'influx divin (*fayḍ, ifāḍa, fayḍān*), désignant l'engendrement de ces plans de réalité à partir de l'Un-Dieu. Mais nous verrons aussi Mullā Ṣadrā critiquer le raisonnement analogique de son ancien maître.

Dans la quatrième section, intitulée « De la réfutation de ce que l'on a rappelé et de la démolition de ce que l'on a affirmé », Mullā Ṣadrā conteste d'abord l'assimilation par Ibn Bābūya du *naskh* et du *badā'* avec la dérivation du premier à partir du second, arguant que le

²⁸ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, p. 182.

²⁹ *Ibid.*, p. 182-183 ; Mīr Dāmād, *Nibrās*, p. 55-57.

naskh n'est rejeté par aucun des savants sunnites ('*ulamā' al-'āmma*) tandis que tous rejettent catégoriquement le *badā'*. Or, tel était sans doute la stratégie dialectique du théologien imāmite : contraindre les sunnites à admettre le *badā'* pour ne pas se contredire. Le philosophe refuse un tel expédient, comme il juge insuffisante l'explication d'Ibn al-Athīr qui semble encore admettre la possibilité d'un changement dans l'Essence divine. Il convient donc « de repousser ces problèmes loin du croyant unitarien par une autre méthode »³⁰.

Vient alors l'examen critique de l'enseignement du « noble professeur » (*al-sayyid al-ustādh*) :

S'il est vrai que l'Ordre générateur est susceptible de fin et d'interruption comme l'est le cours des événements temporels sujets à l'extinction et au renouvellement, le *badā'* s'oppose au [*naskh*] sous deux aspects. Primo, le *badā'* peut se réaliser aussi dans l'ordre de la législation (*al-amr al-tashrī'ī*), comme lorsque Dieu ordonna à Abraham d'immoler Ismaël (v. XXXVII, 102) (...). Deuzio, le *naskh* porte sur une unité équivoque (*mubhama*) appliquée à une espèce (*naw'iyya*), susceptible de multiplicité, de renouvellement ou de continuité, tandis que le *badā'* porte sur une unité numérique individuelle ('*adadiyya shakhṣiyya*), comme dans l'histoire des deux Ismaël. En effet, l'immolation est un seule et même acte, le fait qu'un seul individu soit imām est une seule et même affaire à laquelle sont liés ensemble l'ordre et l'interdiction (*al-amr wa-l-nahy*). Où est donc la ressemblance avec le *naskh* et son cours ?³¹

Autrement dit, la notion de *badā'* est irréductible à l'approche générale qui est celle de la Loi et des sciences – naturelles comme religieuses –, car elle désigne un être ou un acte individuel, singulier, un *individuum*, ce dont il est acquis depuis Aristote qu'il n'est pas de science possible³². C'est pourquoi le problème sera finalement traité dans le cadre de celui, classique mais renouvelé à cette occasion, de la Science divine des particuliers.

Dans la cinquième section, Mullā Ṣadrā revient sur la « vérification du *naskh* » proposée par Mīr Dāmād : la découverte de l'expiration temporelle d'un statut légal apporté par un Prophète, en raison d'un changement du bien commun des créatures et du système (*nizām*), selon l'argument mu'tazilite. Mais la différence temporelle entre l'abrogeant et l'abrogé n'induit-elle pas une contamination de l'Essence de Dieu par le temps et le changement ? C'est pour éviter cette conséquence que les Juifs ont professé que Dieu s'était reposé de son œuvre, et que l'école du mu'tazilite al-Nazzām (m. vers 221/836) a professé qu'Il avait extrait tous les existants du néant à l'existence d'un seul coup, sans antériorité ni postériorité, selon la théorie dite du *kumūn* (« latence ») et du *zuhūr* (« manifestation »)³³.

Le passage suivant traite donc de la création dans ce qui semble être une paraphrase de quelques pages du *Nibrās al-ḍiyā'* :

Tout de même que l'Essence de Dieu Très-Haut, Ses Attributs réels, Ses œuvres (*shu'ūn*) et Ses Noms sont sanctifiés de tout changement, de même il en va de Sa parole, de Son acte et de Son ordre : « [*Son*] *Ordre est une seule parole, il est prompt comme un clin d'œil* » (LIV, 50). Mais certains existants comme le temps, qui est l'enveloppe des choses changeantes (...), et le mouvement (...), sont changeants par essence, non par un changement accidentel, et instables par eux-mêmes, non par l'action d'un agent. [Ces existants que sont] le temps et le mouvement, par leurs ipsités étendues et instables, procèdent du Vrai, l'Instaurateur (*al-jā'il*), l'Émanant

³⁰ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 183.

³¹ *Ibid.*, p. 184.

³² Aristote, *Métaphysique*, 1039b, 28-30, trad. J. Tricot, 2 vols., Paris, 1991, I, p. 299.

³³ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 185 ; Mīr Dāmād, *Nibrās*, p. 56-58.

(*al-fayyād*), par une seule émanation et une seule instauration. Dieu est l'Instaureur qui fit sortir les êtres créés ex nihilo (*al-mubda 'āt*), les êtres générés (*al-kā'ināt*), les choses immuables et les choses changeantes, de la cache du pur non-être (*katm al-'adam al-ṣarīḥ*) à l'existence dans l'âme du réel advenant (*nafs al-wāqī'*) et l'enveloppe de la perpétuité (*ẓahr al-dahr*), en une seule fois perpétuelle (*marra wāḥida dahriyya*), non d'un seul coup instantané. [...] Pour les êtres créés ex nihilo, ceci a lieu dans la perpétuité absolue (*muṭlaq al-dahr*) et au principe du réel advenant (*aṣl al-wāqī'*). Pour les êtres générés, ceci a lieu en un temps spécifique à chacun d'eux, une partie du temps continu et unique, [temps] qui advient tout entier dans l'âme de la perpétuité (*nafs al-dahr*). [...] Il est ainsi manifeste que le propos des juifs, « Il s'est reposé de Son œuvre », n'est intelligible que si ceci a lieu dans l'âme de la perpétuité et la contrée du réel advenant (...), de sorte que la démiurgie (*ṣun'*) et la génération auraient lieu en une [certaine] limite, le repos et la cessation d'activité dans toutes les [autres] limites. Mais ceci fait partie des opinions mensongères (...). Bien plutôt, l'Ordre venant de l'Instaureur est d'un seul tenant, l'Instauration de Sa part est une, l'Émanation est une (...), et le monde, à chaque instant, est nouveau après n'avoir rien été (*ḥādīth ba'da 'adam fī kulli waqt*)³⁴.

On reconnaît les signatures de Mīr Dāmād que sont la notion de *dahr*, désignant la perpétuité du monde de l'Intellect et de l'Âme, située entre l'éternité absolue de Dieu (*sarmad*) et le temps naturel (*zamān*), et la thèse de la « nouveauté perpétuelle » du monde (*ḥudūth dahrī*)³⁵. Mullā Ṣadrā n'en fera guère usage et laisse là son ancien maître pour développer sa propre pensée.

La sixième section est une version augmentée d'un chapitre des *Asfār* intitulé « De l'établissement de la thèse de l'hésitation (*taraddud*), de la soumission à l'épreuve (*ibtīlā'*) et d'autres attributs semblables relatifs au Très-Haut ; de la thèse relative au *badā'* telle qu'elle est rapportée de nos imāms impeccables, dont le récit à ce sujet est attesté ; et de ce qui en dépend comme l'exaucement des prières votives et le secours des affligés, conjointement à leur demande et sans coïncidence de causes naturelles »³⁶. Le dogme du *badā'* est ainsi mis en relation avec un paradoxe théologique, l'attribution à Dieu de l'hésitation et de la mise à l'épreuve, mais aussi avec la question de l'efficacité de la prière votive (*du'ā'*), qui intéresse autant la croyance populaire que la théologie savante. Or la même association de thèmes se trouve dans le titre du *Nibrās al-diyā'*, mais le développement sur la prière votive est absent du texte qui nous est parvenu, manifestement incomplet³⁷.

Mullā Ṣadrā donne ici une explication d'inspiration néoplatonicienne, peut-être proclusienne, basée sur une succession de classes d'intermédiaires entre l'Un-Dieu et la multiplicité des créatures. La reformulation de cette cosmologie dans les termes d'une angélogie et d'une lecture allégorique du Coran remonte à Suhrawardī (m. 587/1191) et était déjà intégrée par Mīr Dāmād. Mais elle prend chez Mullā Ṣadrā une importance décisive pour résoudre philosophiquement le problème du *badā'* :

Dieu possède, dans les couches et les entrailles du royaume des cieux et de la terre, des serviteurs d'essence spirituelle (*rūḥāniyyīn*) et des âmes régentes (*nufūs mudabbirīn*) dont le rang est juste inférieur à celui des [anges] devanciers rapprochés [de Dieu] (*al-sābiqīn al-muqarribīn*), car

³⁴ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 186-187 ; parallèle à Mīr Dāmād, *Nibrās*, p. 58-60 ; repris avec des modifications par Muḥsin Fayḍ Kāshānī, *Uṣūl al-ma'ārif*, dans J. Āshtiyānī (éd.), *Muntakhabāt az āthār-i ḥukamā-yi ilāhī-yi Īrān*, 4 vols., Téhéran, 1393 h.s./2014-5, II, p. 177-294, voir p. 262.

³⁵ Voir là-dessus Mathieu Terrier, « De l'éternité ou de la nouveauté du monde : Parcours d'un problème philosophique d'Athènes à Ispahan », *Journal Asiatique*, 299.2, 2011, p. 369-421.

³⁶ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikma al-muta'āliyya fī l-asfār al-arba'a*, éd. M. 'Aqīl, 3 vols., Beyrouth, 1432/2011, II, p. 646-650.

³⁷ La question de la prière votive est traitée dans le *K. al-Qabasāt* sans référence au *badā'*. Voir infra, n. 46.

ceux-ci existent dans le ‘Illiyūn supérieur et leur monde est le monde de l’Ordre et du Décret, tout entier exempt de renouvellement, de changement et de cessation³⁸. Ces êtres malakūtiens (*al-malakūtiyyūn*), bien qu’ils soient d’un rang inférieur aux [anges] devanciers rapprochés, sont eux aussi des serviteurs vénérables dont tous les actes sont obéissance à Dieu [...]. Tout ce qui est ainsi, sa parole est la parole du Vrai, sa volonté et son jugement sont le détail de la Volonté du Vrai, de Son Jugement global et de son Décret irrévocable. Leur Livre, bien qu’il comprenne l’effacement et la confirmation, l’abrogation et la confirmation, n’est autre que l’explication (*sharḥ*) de la Parole du Vrai et la Table de Sa Détermination. Ainsi, la volonté de ces êtres s’anéantit dans la Volonté du Vrai, leur jugement dans Son Jugement, leur action dans Son Action, bien que leur volonté et leur jugement soient tous d’ordre psychique, partiel et temporel, à la mesure de leur existence (...). Leur obéissance à Dieu et à Son ordre est à l’image de l’obéissance, en nous-mêmes, des sens à l’âme raisonnable intellectuelle (...). L’essence des sens, leur action et leur perception, appartiennent au monde inférieur, sujet à la multiplicité, au changement et à la division, tandis que l’essence de l’âme raisonnable intellectuelle, son action et sa perception, appartiennent au monde supérieur et noble, exempt de localisation, de division, d’usure et de corruption³⁹.

Ce sont donc des anges terrestres, « âmes régentes » dans la langue des philosophes ishrāqīs, qui sont chargés de détailler et de distribuer, dans le monde du temps et de l’espace, la Volonté et l’Ordre divins, lesquels, inséparables de l’Essence divine absolument une, sont en eux-mêmes synthétiques et immuables. Ces âmes et les cœurs de ces anges sont homologués aux « Feuillettes » (*ṣaḥā’if*) et aux « Tables » (*alwāḥ*) de la Détermination, ainsi qu’au Livre de l’effacement et de la confirmation, en référence au v. XIII, 39 : « *Dieu efface ou confirme ce qu’Il veut. La Mère du Livre se trouve auprès de Lui* ». Ceux-ci sont l’exposé détaillé ou analytique du Décret divin (*qaḍā’*) synthétique désigné comme la « Mère du Livre » (*umm al-kitāb*) et la « Table gardée » (*al-lawḥ al-maḥfūz*) (v. LXXXV, 22)⁴⁰. Ces anges ou ces âmes du monde intermédiaire – le Malakūt ou le monde de l’Âme – sont les agents de l’effacement et de la confirmation, dans le monde sensible, des décrets immuables du monde intelligible, ceci parce qu’ils assument en eux-mêmes le changement dont est exempte l’Essence divine avec ses Attributs, son Ordre, son Décret et sa Science. L’analogie entre l’obéissance de ces anges à Dieu et l’obéissance des sens à l’âme intellectuelle est typique de l’exégèse philosophique ; nous la retrouverons plus loin sous une autorité fameuse.

C’est en référence à l’inscription des formes sur les Tables de la Détermination que Dieu s’est attribué à Lui-même l’hésitation dans le *ḥadīth qudsī* : « Je n’hésite en rien de ce que Je fais comme J’hésite à reprendre l’esprit de mon serviteur croyant, [car] il déteste la mort et Je déteste lui faire du mal »⁴¹, et l’acte de mettre à l’épreuve dans le Coran : « *Nous vous éprouverons pour connaître ceux de vous qui luttent, ceux qui sont constants* » (XLVII, 31) »⁴². Le sujet propre de l’hésitation et de la mise à l’épreuve n’est pas l’Essence divine, mais le plérôme des anges et des âmes intermédiaires. Ces derniers étant absorbés de manière mystique dans l’obéissance à Dieu, et n’étant foncièrement que des émanations de Son essence, le *ḥadīth* et le verset cités n’en sont pas moins exacts en un sens à peine métaphorique. Les lignes suivantes révèlent peut-être l’enjeu principal de cette démonstration du *badā’* :

³⁸ Selon la tradition musulmane shī’ite et sunnite, le ‘Illiyūn, évoqué dans les versets coraniques LXXXIII, 18-19, désignerait un haut lieu du Paradis.

³⁹ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 188-189.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁴¹ Source du *ḥadīth* : Kulaynī, *Uṣūl*, K. *al-īmān wa-l-kufr*, *bāb man ādhā l-muslimīn*, ḥ. 8, p. 513.

⁴² Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 189-190.

N'était-ce la médiation de ces âmes susceptibles de recevoir successivement les formes volontaires sur elles (...), toutes les affaires seraient décrétées et irrévocables ; l'Émanation divine serait réduite à une quantité déterminée qui ne dépasserait pas les limites de la création *ex nihilo* ; nul événement nouveau n'advierait dans le monde et aucun être généré ne se renouvellerait ; les voies guidant les pèlerins de la demeure la plus basse à la demeure la plus haute seraient fermées ; les illuminations successives n'advieraient plus aux âmes humaines qui ne pourraient sortir des ténèbres de l'éloignement pour la lumière de la proximité à Dieu. En somme, les degrés hiérarchisés du retour à Dieu (...) seraient invalidés. Or ceci, avec ce que cela implique, est réfuté aussi bien par les principes démonstratifs que par les textes coraniques. Il est donc manifeste que le renouvellement des connaissances et des états, comme l'apparition de volontés et d'actions nouvelles, sont permis et nullement exclus chez une certaine classe d'anges agents, avec l'autorisation de Dieu⁴³.

Ce que le *badā'* engage avec lui, c'est donc la possibilité d'actes échappant au déterminisme naturel, ou d'événements radicaux, rendant pensables et possibles la liberté, le progrès spirituel et finalement le salut. En termes kantien, la croyance dans le *badā'* fonde l'espoir que coïncident finalement l'ordre de la liberté morale et celui de la nécessité cosmique. Or la possibilité du salut, nous dit Mullā Ṣadrā, est attestée aussi bien par la philosophie que par la révélation. Le *badā'* et le *naskh*, phénomènes propres à l'histoire prophétique, reçoivent ainsi une explication inscrite dans le système néoplatonicien du monde :

Nous disons alors : Quand l'âme d'un prophète ou d'un ami de Dieu [un imām] se conjoint à [ces anges], quand [le prophète ou l'imām] lit en eux ce que Dieu leur a révélé et a écrit dans leurs cœurs, il lui revient d'informer de ce qu'il a vu par l'œil de son cœur, contemplé par la lumière de sa vision intérieure, ou entendu par l'oreille de son cœur des crissements des calames de ces [anges] vénérables, comme Abraham a vu qu'il devait immoler son fils Ismā'īl : quand il en a informé les gens et a voulu agir comme il était exigé de lui, sa parole était vraie et sincère, son acte était agréé de Dieu, car ils lui venaient d'une contemplation par dévoilement spirituel (*min shuhūd kashfī*). Puis, si son âme se conjoint à nouveau [aux anges] et voit dans ces tables autre chose que ce qu'il y avait vu d'abord (...), une telle affaire est appelée *naskh* ou *badā'*. La connaissance ne peut en échoir à aucune âme supérieure ou inférieure, angélique ou humaine, mais n'appartient qu'à Dieu Très-Haut, car elle fait partie de ce que Dieu s'approprie par essence. En effet, il n'est rien qui l'exige parmi les causes naturelles, rien qui la précède dans les formes perceptives supérieures ni dans les inscriptions de la Détermination. Il sera rapporté dans les *ḥadīths* de ce chapitre que Dieu possède deux sciences : « une science cachée et réservée, que nul ne connaît sinon Dieu... »⁴⁴.

Cette thèse aboutit à la distinction de deux types d'événements mondains et à la justification théorique de ce que l'on appelle communément le « paranormal » :

Les événements advenant dans ce monde sont de deux sortes. Il y a ce qui advient en vertu de causes naturelles, antérieures, en adéquation avec les causes célestes et les formes agentes du Malakūt, de manière répétitive et nécessaire. Et il y a ce qui advient sur le mode de la rareté (*'alā sabīl al-nudra*). Ce qui est de la sorte, sa cause peut partir de ce monde, comme la prière votive d'un homme influente sur et entendue par une classe [d'anges] du Malakūt supérieur dont il n'est pas exclu qu'elle reçoive influence et action, car ce sont des âmes attachées aux matières des sphères, connaissant les événements qui adviennent ou vont advenir dans le monde, qu'il s'agisse de formes corporelles ou psychiques. [...] Pour la raison évoquée, on tire profit des prières votives et des offrandes (*al-da'awāt wa-l-qarābīn*), surtout pour un profit général ; ainsi

⁴³ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 190-191. La citation est du début de la tradition 9, voir *infra*.

dans la prière de la pluie ou d'autres phénomènes rares comme l'engloutissement d'un peuple par les eaux, une éclipse ou un tremblement de terre. La plupart des miracles des prophètes sont de cette sorte, c'est-à-dire que la cause de leur advenue va de ce monde vers le monde des âmes universelles, lesquelles exercent leur influence sur ce qui leur est subordonné après avoir été influencées par la prière votive de l'homme ou ce qui s'y apparente. C'est pourquoi il faut s'opposer à l'idée que le mal est récompensé et escompter [au contraire] que le bien soit récompensé⁴⁵.

Cette réflexion sur la prière votive (*du'ā'*) fait déjà l'objet d'un chapitre dans les *Asfār*, reprenant largement un exposé de Mīr Dāmād⁴⁶. Pour rendre compte de la *du'ā'*, objet d'une croyance particulièrement vive dans le shī'isme, nos philosophes se fondent sur la *Théologie* du Pseudo-Aristote, le Plotin arabe, et sur une épître d'Avicenne⁴⁷. Mullā Ṣadrā insiste ici, de manière audacieuse, sur la possibilité d'une causalité s'exerçant du bas sur le haut, de l'homme sur l'ange, à condition que la prière votive corresponde à la Volonté providentielle de Dieu, tout se passant comme si l'orant prenait conscience avant les intelligences célestes de la traduction analytique du Décret divin.

Le *badā'* est aussi de cette sorte, étant l'apparition d'une affaire qui n'était pas escomptée en l'absence de causes terrestres et célestes antérieures ou en l'absence d'information sur elles de la part des âmes supérieures et inférieures, sauf au moment où [cette affaire] advient. Or tu sais que cela n'est pas impossible de la part d'une classe d'êtres malakūtiens qui ne sont pas originaires du 'Illiyūn mais intermédiaires entre les deux mondes : celui des Intelligences pures et des formes du Décret et celui des corps naturels et des formes générées matérielles. [...] Ces âmes qui influent dans ce monde sont telles que tous leurs états, leurs actes, leurs perceptions et leurs influences, obéissent à Dieu et sont soumises à Son ordre comme nos sens le sont à nos intelligences. Tu peux dire justement : « J'ai vu et entendu », comme tu peux dire justement : « J'ai vu par mes yeux et entendu par mes oreilles », ou encore : « Mes yeux ont vu et mes oreilles ont entendu ». De même, il est juste de dire « Il est apparu à Dieu » (*badā li-llāh*) sous un aspect, « Il est exempt de tout changement, dénué de toute relation à une apparition (*badā'*) ou une manifestation (*zuhūr*) après n'avoir point été tel », sous un autre aspect⁴⁸.

Attribuer le *badā'*, l'« apparition » d'une volonté nouvelle à Dieu, est analogue à attribuer de la vision et de l'audition au sujet psychique. Stricto sensu, seuls les anges sont sujets au *badā'*, comme seuls les organes sensoriels sont sujets à la sensation ; mais en un sens métaphorique correct, l'on peut dire que Dieu est le sujet du *badā'* comme l'on peut dire que l'âme intellectuelle est le sujet de la sensation. L'analogie fait ainsi de l'attribution du *badā'* à Dieu une preuve de Sa Toute-Puissance.

Les deux points de vue articulés dans cette explication sont ceux de l'apophasme (*tanzīh*), qualifiant Dieu par la négation de toute attribution créaturelle, et du théophasme, reconnaissant Dieu dans l'infinité de Ses manifestations créaturelles. L'influence d'Ibn 'Arabī

⁴⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁶ Mullā Ṣadrā, *Asfār*, II, p. 650-657 ; Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, éd. M. Moḥaqeq, Téhéran, 1977-2016, p. 449-460.

⁴⁷ *Ūthūlūjīyā Aristātālīs*, dans *Aflūṭīn 'inda l-'Arab – Plotinus apud Arabes*, éd. 'A. Badawī, Kuwayt, 1977, p. 77-78, correspondant à Plotin, *Traité 28 (Ennéades, IV, 4)*, §§ 26 [1-5], 39 [30-35] – 40 [1-5], 42 [10-15], dans *Id.*, *Traité 27-29*, dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, 2005, pp. 153-154, 184-185 et 186-187 ; Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt*, éd. S. Ḥ. Mūsaviyān, Téhéran, 1391 h.s./2012-13, §146, p. 112-114, § 834-835, p. 452-453 ; *Id.*, *Fī sabab ijābat al-du'ā' wa kayfiyyat al-ziyāra*, dans *Traité mystiques d'Avicenne*, éd. M. A. F. Mehren, fasc. III, Leyde, 1894, p. 44-48.

⁴⁸ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 191-192.

se conjoint ici à la tradition imāmite : « Le point de vue de l'apophatisme pur, c'est celui de la station de l'Unité absolue (*al-aḥadiyya*) et du Mystère de l'Ipséité divine (*ghayb al-huwiyya al-lāhūtiyya*). L'autre point de vue est exprimé par un *ḥadīth* de l'imām Ja'far : « [Dieu] S'est créé des amis qui, étant créés et vassaux (*marbūbūn*), se désolent et se contentent. [Dieu] fit de leur contentement Son propre contentement et de leur colère Sa propre colère. »⁴⁹. Ces « amis de Dieu » sont bien sûr les prophètes et les imāms, dont les « états d'âme » manifestent et traduisent, dans le monde créé, les Sentiments immuables de Dieu.

La septième et dernière section commence par une déclaration triomphale :

Tu sais maintenant quelle est la justesse de la thèse du *badā'* au sens de la manifestation d'un aspect de la droite raison (*ṣawāb*) et de l'intérêt général (*maṣlaḥa*) dans quelque affaire, après un état où cela n'était pas manifeste. Ceci n'est contredit par aucune règle de la religion ou jugement de la Loi explicite, ni affaibli par aucun principe philosophique ou loi rationnelle (...), mais confirmé par toutes ces voies. Ceux qui rejettent l'occurrence du *badā'* ou l'interprètent dans un sens autre que son sens originel, ne le font que par manque de science (...), éloignement du rang des vrais savants unitariens, des docteurs parfaits qui, par la force de leur foi et de leur sagesse, voient l'unité dans la multiplicité sur le plan de la descente (*nuzūl^m*), la multiplicité dans l'unité sur le plan de la montée (*ṣu'ūd^m*), et par la lumière de leur vision intérieure, contemplent tantôt le Vrai (*al-ḥaqq*) avec la créature (*al-khalq*) (...), tantôt la créature avec le Vrai⁵⁰.

L'attestation du *badā'* se fonde ainsi sur la conjonction de trois sources : la Révélation scripturaire (*shar'*), l'intelligence rationnelle (*'aql*) et le dévoilement spirituel (*kashf*). Cette conjonction est la clé de la théologie véritable pour Mullā Ṣadrā, comme elle l'était pour son maître Mīr Dāmād et le sera encore pour son élève Fayḍ Kāshānī. Avec audace, Mullā Ṣadrā rallie alors un illustre prédécesseur à sa cause :

Il est étonnant de voir le chef des philosophes de l'islam, Abū 'Alī Ibn Sīnā, alors que nul n'insista plus que lui sur le fait que le Très-Haut ne se tourne pas vers le plus bas et ne fait rien en vue de lui, déclare, dans le *Livre sur l'Origine et le Retour* qui lui est attribué, dans un chapitre expliquant que le principe de l'influence peut se trouver dans les choses terrestres générées : « [...] Quand une prière votive est exaucée, c'est par le fait d'une telle substance [une âme céleste capable d'imaginer et de sentir les événements]. À chaque fois qu'elle contemple les changements de la matière, elle intellige une forme du système du bien et de la perfection devant être ainsi, et elle agit de la sorte (...). La providence [prodiguée] par une telle substance consiste, pour tout défaut et tout mal pénétrant dans ce monde et ses parties, à les faire disparaître du bien et du système. Ceci ne doit pas être spécifique à une chose à défaut d'une autre. Si une prière votive n'est pas exaucée, c'est qu'il y a là quelque chose que [l'homme] ne connaît pas et peut-être que la Providence ne l'exige pas. [...] Il y a des choses qui arrivent non par des causes naturelles passées, mais d'un seul coup, par cette cause non naturelle et nouvelle, comme des sortes d'animaux et de plantes qui ne sont engendrés ni par la voie de la reproduction, ni par des causes naturelles analogues, mais par génération spontanée. [...] Il ne faut pas s'étonner et demander : « Comment quelque chose peut-il arriver par ces principes psychiques et non par la voie naturelle ? » Celui qui considère l'état de son corps et de son âme trouvera sans peine de quoi repousser cet étonnement de son esprit. En effet, il est de la nature de notre corps qu'y advienne la chaleur ou la froideur, le mouvement ou le repos, non selon ce qu'exigent les choses naturelles (...), mais d'après des lubies psychiques comme la colère, qui produit de la chaleur

⁴⁹ Kulaynī, *Uṣūl*, K. *al-tawḥīd*, *bāb al-nawādir*, ḥ. 6, p. 83.

⁵⁰ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 192-193.

dans les organes sans qu'il y ait de causes naturelles à cela, ou comme les imaginations érotiques meuvent certains membres (...) ⁵¹. »

Selon cette nouvelle analogie entre le macrocosme et le microcosme, les anges agissent dans le monde naturel comme l'âme imaginative agit sur le corps dans les phénomènes psychosomatiques ⁵². Malgré cette caution inattendue, Mullā Ṣadrā estime que l'attribution à Dieu du *badā'* nécessite une explication supplémentaire. Et de reprendre le parallèle entre l'angélogie et la psychologie :

La relation de ces intermédiaires psychiques avec Dieu est semblable à la relation des facultés [psychiques] avec l'âme rationnelle, facultés par lesquelles celle-ci effectue ses actes corporels. Car au contraire de ce qu'imaginent les hommes du commun, mais encore leurs savants, [ces facultés] ne possèdent pas des essences indépendantes et distinctes de l'essence de l'âme, mais sont absorbées en elle (*mustahlīka fīhā*), existant par son existence à elle ; leurs perceptions et leurs actions ne sont rien d'autre que les perceptions et les actions de l'âme elle-même. L'âme possède toutefois un rang supérieur aux facultés qui découlent d'elle, par lequel elle réalise son essence une et intelligible. Il en va de même des anges et des prophètes de Dieu dans leurs actions, leurs actes d'obéissance, leurs intellections et leurs mouvements ⁵³.

Revenant aux deux *ḥadīths* pour conclure ces longs prolégomènes, Mullā Ṣadrā retient du premier que l'on ne connaît pas de sagesse plus parfaite que celle qui se manifeste dans le *badā'*, le *naskh* et les phénomènes semblables, mais que la compréhension du bien commun dépendant d'eux dépasse l'intelligence humaine moyenne. Du second, il tire que « le comble de la vénération de Dieu de la part du serviteur est de connaître que Son Essence ne se limite pas au dépouillement et à la négation de l'aspect créaturel, pas plus qu'à l'assimilation et à la confusion avec lui », soit à l'apophasie et au théophanisme envisagés séparément ⁵⁴. Le *badā'* demeure une vérité des plus ésotériques dont « la connaissance est ardue, presque impossible, sauf pour les savants enracinés dans la science » (*al-'ulamā' al-rāsikhīn fī l-'ilm*) ⁵⁵. L'expression fait référence au verset du Coran, III, 7 et à une qualité originellement attribuée aux seuls imāms infaillibles ; mais il semble que pour Mullā Ṣadrā, les philosophes parfaits ou les « vrais gnostiques » (*'urafā'*) sont en mesure de comprendre, au terme de leur perfectionnement, ce que comprennent les Impeccables en vertu de leur surnature.

Tradition 3 : Du sixième imām, sur le verset « Dieu efface et confirme ce qu'Il veut » (XIII, 39) : « Dieu n'efface rien qui ne soit d'abord confirmé, et ne confirme que ce qui n'était pas » ⁵⁶.

Commentaire

Cette tradition, déjà citée d'après Ibn Bābūya, est présentée comme une déduction rationnelle (*istidlāl*) du *badā'* à partir du texte coranique, valant également pour le *naskh* malgré la différence essentielle entre les deux ⁵⁷. Mullā Ṣadrā convoque une nouvelle autorité inattendue

⁵¹ *Ibid.*, p. 193-195 ; Abū 'Alī Ibn Sīnā, *al-Mabdā' wa-l-ma'ād*, éd. 'A. Nūrānī, Téhéran, 1363 h.s./1984-5, p. 85-88.

⁵² Là-dessus, voir aussi Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, § 146, p. 114 : « En effet, les éléments sont propres à subir l'action de l'âme. Ceci se vérifie dans nos corps : parfois, quand nous imaginons quelque chose, notre corps est altéré selon ce qu'exigent les états et imaginations de notre âme » ; repris dans Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 453.

⁵³ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 195-196.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁶ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84, §2.

⁵⁷ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 197.

en la personne d'Ibn 'Arabī, désigné comme « la langue des gnostiques, la fleur des chercheurs de vérité », pour un extrait des *Futūḥāt makkiyya* soutenant la notion d'hésitation (*taraddud*) de Dieu. Mullā Ṣadrā fait fi d'une phrase dans laquelle, quelques lignes plus haut, Ibn 'Arabī déclare l'impossibilité du *badā*⁵⁸, pour reproduire ce propos :

Par cet écrit [désigné par] « Il a décrété un terme [pour chacun de vous], un terme fixé [par Lui] » (VI, 2), et par ces Tables [de l'effacement et de la confirmation], Dieu s'est décrit Lui-même par l'Hésitation divine dont l'onde se propage dans l'hésitation génératrice (*al-taraddud al-kawnī*) et la stupeur (*ḥayra*) au sein des choses. [...] Ceci parce que le Calame, écrivant sur la Table de l'effacement et de la confirmation, écrit une chose au moment où il vient à l'esprit d'un serviteur de faire cette chose. Puis Dieu efface cette écriture et cette pensée disparaît alors de l'esprit de cet individu. [...] Si Dieu avait voulu le confirmer, Il ne l'aurait pas effacé. [...] L'individu commet donc cet acte, ou y renonce, selon ce qui est confirmé sur la Table. [...] N'était-ce cette réalité divine, deux choses ne diffèreraient pas dans le monde, nul ne dévierait jamais dans aucune affaire ni n'hésiterait à son sujet, mais toutes les choses seraient décrétées irrévocablement⁵⁹.

Là encore, le cœur de l'argument est la nécessité de la nouveauté et de la liberté dans le système de l'existence. Mullā Ṣadrā fait preuve d'une double audace en invoquant l'autorité, sur un point théologique et dans un commentaire des *ḥadīths* des imāms, plutôt qu'à des théologiens imāmītes ayant traité du *badā*, à des penseurs comme Ibn Sīnā et Ibn 'Arabī qui n'avaient pas en vue de parler du *badā* et se voient « shī'itisés » *nolens volens*. Cette double audace traduit bien la conviction selon laquelle seuls les hommes de la gnose (*'irfān*) peuvent saisir le sens profond de la Révélation.

Tradition 4 : Du sixième imām : « Dieu n'a missionné aucun prophète sans lui avoir enseigné l'affirmation de la servitude à Dieu (*al-'ubūdiyya*), la négation de [l'existence] de semblables à Dieu, et le fait que Dieu retarde ou avance ce qu'Il veut⁶⁰. »

Commentaire

La dernière partie de cette tradition, déjà citée plus haut, est également interprétée comme une confirmation du *naskh* et du *badā*⁶¹. Elle implique surtout, écrit Mullā Ṣadrā, « de croire que Dieu est un être libre (*mukhtār*) dont la volonté se renouvelle, qui peut vouloir une chose et le contraire, faire une chose et le contraire, et non qu'Il est, comme le disent les philosophes (*falāsifa*), un agent sans finalité supplémentaire, auquel ne peut advenir aucune intention ni aucune action qui n'ait pas été, dont le jugement est inexorable et le décret nécessaire »⁶². Cette sentence sur les philosophes, qui seraient incapables de penser Dieu comme être libre, explique l'étonnement de Mullā Ṣadrā de trouver un soutien chez leur « chef de file » Ibn Sīnā. Elle confirme surtout l'idée que le *badā* est une vérité supra-rationnelle et qu'il faut être plus qu'un philosophe, un véritable gnostique, pour la saisir.

⁵⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. Maktab al-buḥūth wa-l-dirāsāt, 8 vols., Beyrouth, 1431-2/2010, V, chap. 316, p. 115 : « L'abrogation (*naskh*) entre dans les Lois révélées et dans le jugement d'une même Loi. Elle signifie l'extinction de la durée d'un jugement, non sur le mode du *badā*, car cela est impossible à Dieu ».

⁵⁹ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 198. À partir de « Si Dieu avait voulu... », le texte ne correspond plus à celui d'Ibn 'Arabī.

⁶⁰ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84, §3.

⁶¹ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 199.

⁶² *Ibid.*, p. 200.

Mullā Ṣadrā ajoute que « la confirmation de la prophétie et de la mission législatrice se fonde sur la thèse de l'Agent libre, comme la confirmation de l'Artisan se fonde sur la thèse de la cause, du causé et de la nécessité ». Autrement dit, si la théologie philosophique du Dieu Artisan appelle une théorie de la causalité et un déterminisme, la prophétologie – indissociable, dans le shī'isme, de l'imāmologie – requiert quant à elle une théorie de la liberté divine. Et notre philosophe de critiquer Fakhr al-Dīn al-Rāzī pour avoir, dans son *Mulakhkhaṣ*, évoqué ces deux aspects sans les accorder, peut-être à cause de son inclination ash'arite, car « la connaissance de [cet accord] advient ou bien par la voie de l'audition, et ceci n'est possible qu'à celui qui suit les *ḥadīths* de nos imāms bien guidés, ou bien par la voie de la vision intérieure et de la lumière de la gnose ».

Les objections malines et les interprétations erronées des savants non imāmites et imāmites étant éliminées, ce sont les contradictions apparentes des traditions imāmites elles-mêmes qu'il reste à résoudre. Mullā Ṣadrā conclut sur cette promesse : « Nous t'expliquerons comment concilier la parole du sixième imām : « Celui qui prétend que quelque chose est apparu à Dieu d'une apparition avec regret, celui-là est pour nous un infidèle à Dieu l'Immense », et ces *ḥadīths* mentionnés à propos du *badā'* »⁶³.

Tradition 5 : Du cinquième imām, sur le verset : « *Il a décrété un terme [pour chacun de vous], un terme fixé [par Lui]* » (VI, 2) : « Il y a là deux termes, l'un irrévocable (*maḥtūm*) et l'autre suspendu [devant Dieu] (*mawqūf*)⁶⁴. »

Commentaire

Le premier terme est celui que le Décret éternel et universel a prescrit, d'après lequel tout homme doit nécessairement mourir un jour. Le second terme est celui d'un homme en particulier, car il n'est pas de temps fixé par décret pour tous les êtres. Le terme de la vie d'un homme est « suspendu » ou « en suspens » (*mu'allaq*) et peut être avancé ou retardé. Ceci ramène Mullā Ṣadrā à la question de l'efficacité de la prière votive, avec en premier lieu un argument d'autorité traditionnelle : « Dans les prières votives transmises par la tradition (*al-ad'īya al-ma'thūra*), il y a la demande à Dieu de prolonger la vie. Si le terme [de la vie] n'était pas susceptible d'addition ou de soustraction, les prières votives transmises par la tradition n'auraient pas d'efficacité. Ceci aussi confirme le *badā'* et le fait que ce qui advient n'est pas contraire au Décret irrévocable éternel »⁶⁵. La tradition reçoit la confirmation de la raison philosophique dans le passage suivant, largement emprunté à Mīr Dāmād qui développait lui-même des propositions d'Avicenne :

Tu ne dois pas dire : « Si la demande, la prière (*du'ā*) et la supplication d'exaucer un désir ou de couronner un acte de succès, sont telles que le Calame du Décret éternel détermine l'existence de leur objet et que leur confirmation est inscrite sur la Table gardée divine, quel besoin a-t-on se charger de la demande et de la requête ? Et si elle n'est pas telle que le Calame l'exécute et que la Table s'en imprime, pourquoi donc la prière et à quoi bon la demande ? » Car on repoussera cette objection en disant que la demande et la prière font aussi partie de ce qui découle du Calame du Décret éternel et s'inscrit de la Table [de la détermination<)] précédente sur la Table de cette Détermination (...), c'est-à-dire des causes, conditions et prémisses pour que se produisent leurs buts décrétés et déterminés de toute éternité. Parmi l'ensemble des

⁶³ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁴ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84, §4.

⁶⁵ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 201.

causes de l'advenue de la chose demandée en prière, il y a la prière de celui qui prie, sa supplication et son humiliation. Les prières et les supplications sont à l'advenue des buts dans la réalité concrète ce que les réflexions et méditations sont à l'advenue des résultats et des sciences dans l'esprit. Les prières et les réflexions sont des ruisseaux [dérivant de] la mer du Décret et de sa Table gardée⁶⁶.

L'argument mobilise à nouveau l'analogie classique entre le macrocosme et le microcosme. Mais de manière originale, l'influence de la prière votive dans la production de réalités physiques est homologuée à l'influence de l'effort de réflexion dans la production de réalités mentales, ce qui fait correspondre le pouvoir théurgique de la prière au pouvoir théorique de l'activité philosophique elle-même.

Tradition 6 : Du sixième imām, sur le verset : « *L'homme ne se souvient-il pas que Nous l'avons créé autrefois alors qu'il n'était rien ?* » (XIX, 67) : « Il n'était ni déterminé ni généré (*lā muqaddar^{am} wa lā mukawwan^{am}*) ». Et sur le verset : « *Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps durant lequel il n'était pas quelque chose dont on fasse mention ?* » (LXXVI, 1) : « Il était déterminé mais non mentionné »⁶⁷.

Commentaire

La présence de ce *ḥadīth* dans un exposé sur le *badā'* ne va pas de soi. Mullā Ṣadrā fait pourtant immédiatement le lien : « Son propos « il n'était pas déterminé » signifie que l'homme, avant d'être créé, n'était pas une chose, ni du point de vue de la détermination et de la conformation dans le monde des mesures de la Science, ni du point de vue de l'existence et du devenir dans les matières extérieures, ce qui est clair dans le *badā'* »⁶⁸. Faut-il comprendre que la création de l'homme, telle qu'évoquée dans le v. XIX, 67, est le premier exemple de *badā'* ?

À l'objection qu'il se fait à lui-même : « L'homme faisant partie des réalités spécifiques dont la forme intelligible est conservée dans la Table gardée, comment se peut-il qu'il ne soit ni connu ni existant en quelque temps ? Cela n'implique-t-il pas nécessairement le renouvellement et le changement dans la Science divine ? », Mullā Ṣadrā répond que l'homme évoqué dans le v. XIX, 67 est son individualité partielle, laquelle n'est pas inscrite dans la Table gardée mais dans les « Tables de la détermination des âmes » (*al-alwāḥ al-qadariyya al-nafsāniyya*) qui, comme il a été vu, sont susceptibles de changement et de renouvellement, étant identiques au « Livre de l'effacement et de la confirmation ». Ce changement n'affecte nullement l'Essence divine : « Bien plutôt, le temps tout entier, depuis toujours et à jamais, avec tout ce qui est en lui et avec lui, est présent pour Lui en ce qu'Il l'embrasse entièrement par Essence, Science, Dévoilement et Contemplation (*muḥīṭ bi-jamī'ihā dhātan wa 'ilman wa kashfan wa shuhūdan*), sans aucun voilement ni aucune apparition ou manifestation de quoi que ce soit » (*min ghayr iḥtijāb wa lā badā' wa lā sunūh amr*) »⁶⁹.

Mullā Ṣadrā tient alors sa promesse faite plus haut :

Cette vérification permet de résoudre la contradiction présumée des discours des imāms, certains *ḥadīths* confirmant catégoriquement le *badā'*, d'autres le rejetant tout aussi catégoriquement. Le cas est analogue à celui des paroles du Coran et de la Sunna, tantôt apophatiques (*tanzīhāt*),

⁶⁶ Ibid., p. 201-202 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 449-450 ; Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 112-113, repris dans *Qabasāt*, p. 452.

⁶⁷ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84, §5.

⁶⁸ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 203.

⁶⁹ Ibid., p. 203-204.

tantôt anthropomorphiques (*tashbīhāt*), et il est possible de les accorder suivant la même méthode. L'apophatisme pur (*al-tanzīh al-khālīṣ*) considère le rang de l'Essence divine en elle-même, avant la création des choses et Son automanifestation dans Ses lieux épiphoniques (...). L'anthropomorphisme, comme il appert de nombreux versets coraniques et *ḥadīths*, considère Sa manifestation dans les espèces de la création et Son autorévélation dans les lieux épiphoniques de la multiplicité (*wa tajallīhi fī majālī al-kathra*) (...), comme le dit le Très-Haut : « *Où que vous soyez, Il est avec vous* » (LVII, 4) (...) et comme le dit le Prince des croyants : « *Je n'ai jamais vu aucune chose sans voir Dieu en elle* »⁷⁰.

Il se confirme que la compréhension du *badā'* passe par la conjonction d'une théologie de la théophanie et d'une théologie apophatique par-delà leur apparente contradiction, conjonction qui, nous l'avons vu, est l'apanage du gnostique.

Analysant le *ḥadīth* de l'imām, Mullā Ṣadrā distingue trois états de l'individu. 1) Il n'est confirmé ni dans la Science divine, ni dans la génération, comme dit la Parole : « *Il n'était rien* ». La choséité (*shay'īyya*) désigne la quiddité (*māhiyya*), sa négation implique la négation de l'être connu et de l'existence de la chose. C'est pourquoi l'imām dit : « *Il n'était ni déterminé ni généré* ». 2) Il se trouve dans la Science et la Détermination (*taqdīr*) mais non dans la génération et la conformation (*taṣwīr*), comme dans la Parole : « *il n'était pas quelque chose dont on fasse mention* », qui ne nie pas la choséité absolument. C'est pourquoi l'imām dit : « *Il était déterminé mais non mentionné* ». 3) Il est un existant généré, ce qu'il n'est qu'après avoir été une chose (1) et après avoir été déterminé et connu (2), car « *tout ce qui existe dans la réalité extérieure, procédant de Dieu, doit être d'abord déterminé dans sa configuration, sa forme, sa mesure et sa position, auprès de Lui et dans un autre monde, afin qu'Il le crée. Il en est ainsi parce que tous Ses actes sont volontaires, précédés d'une Science et d'une Volonté* »⁷¹. Mullā Ṣadrā attribue ainsi à l'imām un système ontologique qui semble s'opposer à la thèse fondamentale de sa philosophie, selon laquelle l'existence ou l'acte d'être (*wujūd*) a la préséance sur la quiddité⁷² ; mais nous le verrons plus loin revenir sur cette question.

Tradition 7 : Du cinquième imām : « *La Science [de Dieu] est deux sciences : une science réservée (*makhzūn*) auprès de Dieu, que nul [autre] ne connaît, et une science qu'Il enseigne à Ses anges et à Ses envoyés. Ce qu'Il enseigne à Ses anges et à Ses envoyés sera [tel qu'il est enseigné], Il ne fait mentir ni Lui-même, ni Ses anges ni Ses envoyés. De la Science réservée auprès de Lui, Il avance ce qu'Il veut, retarde ce qu'Il veut, confirme ce qu'Il veut*⁷³. »

Commentaire

Mullā Ṣadrā lit dans cette tradition une double division de la Science divine. La première, déjà évoquée plus haut, n'est pas exprimée par le *ḥadīth*. Elle distingue, au sein de la Science divine, la Science synthétique de l'Intellect ou du Décret (*qaḍā'ī*), confirmée dans la Table gardée auprès de Dieu, appelée par les philosophes « *l'Intelligence simple* » (*al-'aql al-basīṭ*) ; et une Science analytique de l'Âme (*tafṣīlī nafsānī*), relevant de la Détermination (*qadarī*), comprise dans le « *Livre de l'effacement et de la confirmation* ». Et de citer à nouveau Ibn 'Arabī à propos de la seconde Science : « *C'est de ces Tables que descendent les Lois, les Feuillettes et les Livres sur les envoyés. L'abrogation intervient entre les Lois et dans une même Loi entre les*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁷¹ *Ibid.*, p. 204-205.

⁷² Cette thèse fondamentale est exposée avec tous ses enjeux philosophiques et théologiques par Christian Jambet dans *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Ṣadrā*, Paris, 2002.

⁷³ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84, §6.

préceptes (...) »⁷⁴ ; puis à propos de la première : « Le Calame suprême confirme sur la Table gardée tout ce qui advient d’effacement et de confirmation de la part de ces calames. Dans la Table gardée, il y a donc : la confirmation de l’effacement dans ces tables, la confirmation de la confirmation et l’effacement de la confirmation »⁷⁵.

La deuxième division, celle exprimée par le *hadīth*, concerne la Science analytique, selon le mode par lequel Dieu l’extrait et la manifeste à partir de la Table gardée. La première science est celle dont Dieu instruit Ses anges et Ses envoyés, elle comprend les lois universelles et les formes des corps célestes se répétant nécessairement dans la réalité extérieure. « De [cette Science] viennent les avertissements des prophètes et les visions véridiques (...), mais aussi des événements exceptionnels que nul ne peut connaître sinon Dieu, car les causes de leur advenue peuvent partir de ce monde, comme les prières exaucées (...) et certaines actions des talismans. Ceci exprime le mélange des puissances célestes et des puissances terrestres, par l’échéance d’actions particulières, à des moments déterminés, afin de manifester des effets étranges »⁷⁶. Mullā Ṣadrā revient ainsi, de manière insistante, sur le thème de la prière votive et l’idée d’une interaction des puissances inférieures et supérieures. Cette science dont Dieu instruit ses anges, ses prophètes et sans doute ses imāms, ressemble beaucoup à la philosophie elle-même, et l’efficacité de la prière n’a plus rien de mystérieux au regard de la philosophie. La seconde Science analytique, celle que Dieu ne partage avec aucune de Ses créatures, est cette Science de l’*individuum* inaccessible à l’esprit humain :

La seconde sorte est une science nouvelle et extraordinaire qui ne fait pas partie des lois universelles et des préceptes dont l’advenue des attendus dans la réalité extérieure est confirmée et répétée, mais des choses extraordinaires (*nawādir*). La parole de l’imām : « une Science réservée auprès de Dieu, que nul [autre] ne connaît », désigne cette seconde sorte [de Science]. Ce qui est signifié est que nul ne la connaît sauf lorsqu’elle advient [dans la réalité extérieure], non pas que [cette Science] appartient au Mystère détenu par Dieu seul et dont rien ne se manifeste jamais dans le monde du Témoignage⁷⁷. [...]

Mullā Ṣadrā synthétise son commentaire en revenant sur la question centrale du chapitre :

Sa parole : « Ce qu’Il enseigne à Ses anges et à Ses envoyés sera [tel qu’il est enseigné], Il ne fait mentir ni Lui-même, ni ses anges ni Ses envoyés », signifie que dans [cette⁷⁸] Science, il n’advient jamais de *naskh* ni de *badā’*, car elle consiste en lois universelles dont l’advenue [des attendus] est répétée (...). Sa parole : « De la Science réservée auprès de Lui, Il avance ce qu’Il veut, retarde ce qu’Il veut, confirme ce qu’Il veut », signifie que dans [cette⁷⁹] Science advient le *naskh*, le *badā’* et ce qui suit leur cours, comme l’advenue de choses rares, l’apparition de phénomènes étranges et étonnants [telle] l’influence des prières exaucées pour repousser les maux après les avoir éprouvés⁸⁰.

Le *badā’* relève de la Science réservée de Dieu et n’est connu des hommes de Dieu qu’au moment où il s’accomplit. Les imāms dans leurs traditions, et les philosophes dans leurs démonstrations, ne font qu’attester son existence et préciser ses conditions de possibilité, mais

⁷⁴ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 206 ; Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, V, p. 115 ; la citation s’arrête juste avant le rejet du *badā’*, voir supra.

⁷⁵ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 206 ; cette citation ne provient pas du même chapitre des *Futūḥāt* d’Ibn ‘Arabī.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 206-207.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁷⁸ L’édition donne : « la seconde sorte », en contradiction avec le sens.

⁷⁹ L’édition donne : « la première sorte », en contradiction avec le sens.

⁸⁰ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 207.

le contenu propre du *badā'*, existant sur un mode individuel et exceptionnel, dépasse les limites de toute intelligence créée⁸¹. La prière votive, en revanche, reçoit un statut oscillant entre ce qui relève d'une philosophie ayant naturalisé le surnaturel et ce qui relève de cette Science divine supra-philosophique.

Traditions 8 : Du cinquième imām : « Il est des affaires en instance devant Dieu (*mawqūfa 'ind Allāh*), dont Il avance ce qu'Il veut et retarde ce qu'Il veut »⁸².

Commentaire

Mullā Ṣadrā se contente de généraliser l'explication du cinquième *ḥadīth*⁸³.

Tradition 9 : Du sixième imām : « Dieu possède deux Sciences : une Science cachée (*maknūn*) et réservée, que nul ne connaît sinon Lui, de laquelle procède le *badā'* ; et une science qu'Il enseigne à Ses anges, Ses envoyés, Ses prophètes, et que nous [les imāms] connaissons⁸⁴. »

Commentaire

Cette tradition est identique à la septième avec l'association explicite des imāms aux anges et aux prophètes⁸⁵.

Tradition 10 : Du sixième imām : « Rien n'apparaît à Dieu (*mā badā li-Llāh shay'*) qui ne soit dans Sa Science avant que cela Lui apparaisse⁸⁶. »

Commentaire

Mullā Ṣadrā rappelle la hiérarchie des niveaux de la Science divine et celle, correspondante, des plans de réalité créée :

Cela signifie que la manifestation d'une chose, son apparition à Lui après son occultation (*ba'da l-khafā'*), n'a lieu que pour la Science analytique de la Détermination, inscrite sur les Tables de la Détermination. Quant à la Science de Son Décret, inscrite sur la Table gardée, Il connaît en elle les choses telles qu'elles sont et seront jusqu'au Jour de la Résurrection, et avant qu'elles adviennent, d'une Science immuable et continue sans aucun changement. Par cette Science, Il connaît ce qui Lui apparaît (*mā yabdū lahu*) avant que cela Lui apparaisse. Il connaît (...) la confirmation de l'effacement après la confirmation et la confirmation de la confirmation après l'effacement, et tout cela est confirmation, production, naissance, perfectionnement, manifestation, sans aucun mélange avec l'obscurité, l'effacement, le défaut, la nouveauté et l'attente. Car le monde de l'Ordre (*'ālam al-amr*) est tout entier acte sans puissance, présence sans absence, perfection sans défaut, durée sans extinction, fixité sans déplacement, manifestation sans obscurité. Nul ne connaît le sens de ce noble *ḥadīth* et la vérification du *badā'* attribué à Lui, exalté soit-Il, sinon celui qui a réalisé le sens ésotérique du *tawḥīd* comme l'ont réalisé les parfaits gnostiques d'entre les hommes de vision intérieure et de dévoilement spirituel (*al-'urafā' al-kāmilūn min ahl al-baṣīra wa-l-kashf*)⁸⁷.

⁸¹ Une tradition du sixième imām affirme pourtant que Dieu fait connaître aux imāms le *badā'* advenant dans Sa Science réservée : Kulaynī, *Uṣūl, K. al-ḥujja, bāb anna l-a'imma ya'lamūn jamī' al-'ulūm*, h. 1, p. 145-6 ; Amir-Moezzi, *La preuve de Dieu*, p. 215.

⁸² Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84, §7.

⁸³ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 208.

⁸⁴ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84, §8.

⁸⁵ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 208-209.

⁸⁶ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 84-85, §9.

⁸⁷ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 209.

À nouveau, et conformément à l'intention d'al-Kulaynī, la connaissance du *badā'* est liée à celle du *tawhīd* ; mais il est remarquable que celle-ci soit une condition de celle-là et non l'inverse. Mullā Ṣadrā réitère on ne peut plus clairement que la compréhension du sens du *badā'*, à travers l'herméneutique des traditions des imāms, relève de la plus haute gnose (*'irfān*) dont les sources sont la tradition scripturaire, l'intelligence philosophique et l'expérience mystique. Si la deuxième source est la moins revendiquée, elle n'est pas la moins exploitée et c'est bien en philosophe que Mullā Ṣadrā conclut ce passage, avec une nouvelle aporie : « Comment la Science divine antérieure confirme-t-elle ce qui ne Lui est pas encore apparu, [alors que] ce qui n'est pas apparu, c'est ce qui ne s'est pas manifesté, et que la science de quelque chose n'est rien d'autre que sa manifestation à celui qui la connaît⁸⁸ ? » Cette aporie ne sera résolue que dans le commentaire du dernier *ḥadīth*, par l'examen des degrés de la Science divine productrice du réel.

Traditions 11 : Du sixième imām : « Rien n'est apparu à Dieu à partir de l'ignorance⁸⁹. »

Commentaire

Mullā Ṣadrā reprend l'analyse précédente avec une citation cachée ou une paraphrase de Mīr Dāmād :

Dieu connaissait la chose avant sa manifestation, d'une Science éternelle et permanente (*azālī dā'im*), d'une Intelligence conservée et immuable (...). La succession, le renouvellement, l'obscurité et la clarté n'ont lieu que dans les Tables de la Détermination. (...) L'Essence du Très-Haut enveloppe ce qui est passé et ce qui est à venir d'entre les formes des choses partielles et temporelles (...), d'une Science immuable et éternelle (*thābit azālī*), enveloppant la totalité en une seule fois ni temporelle ni instantanée mais perpétuelle (*daf'a dahriyya*), comprenant tous les temps et toutes les fois liées à des instants⁹⁰.

Tradition 12 : Le sixième imām est interrogé par un disciple : « – Y a-t-il aujourd'hui quelque chose qui n'était pas hier dans la Science de Dieu ? – Non, celui qui dit cela, Dieu le précipite dans le malheur. – Vois-tu quelque chose qui fut ou qui sera jusqu'au jour de la Résurrection, qui ne soit pas dans la Science de Dieu ? – Non, [tout y est] depuis la création du monde »⁹¹.

Commentaire

Mullā Ṣadrā cite longuement une épître de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, appelé « le sceau des sages musulmans », sur la question de la Science divine. On sait que la négation de la Science divine des particuliers est un grief adressé aux philosophes par al-Ghazālī et nombre de théologiens. Le texte soutient l'attribution à Dieu de la Science des particuliers en la distinguant conceptuellement de son homonyme chez les êtres naturels. Un être perceptif dépendant du temps et de l'espace perçoit nécessairement les choses par le biais d'un instrument sensible corporel ; sa perception est par là-même changeante et partielle. Mais un être qui n'est temporel ni spatial a une perception complète embrassant toute chose sans distinction de lieu et de temps, « la relation de tous les temps et de tous les lieux à lui étant [pour lui] une relation unique ». La différence est illustrée par une métaphore inspirée du verset XXI, 104 : « *Le jour où nous*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 209-210.

⁸⁹ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 85, §10.

⁹⁰ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 210. La création « en une seule fois perpétuelle » (*daf'a dahriyya*) est une notion empruntée à Mīr Dāmād.

⁹¹ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 85, §11.

plierons le ciel comme on plie un rouleau sur lequel on écrit » : tandis que le lecteur du parchemin parcourt lettre après lettre, manquant toujours ce qui précède et ce qui suit, celui qui tient le parchemin plié dans sa main a une même relation avec toutes les lettres contenues et aucune ne lui échappe. « Cette espèce de perception n'est possible qu'à celui dont l'essence n'est ni spatiale ni temporelle, qui ne perçoit ni par un instrument corporel ni par l'intermédiaire de quelque chose ». Dieu connaît donc universellement les choses multiples et changeantes, sans aucune multiplicité ni aucun changement dans Son essence⁹².

Mais pour Mullā Ṣadrā, Dieu possède deux autres sciences actives, qui précèdent et causent l'existentialisation des choses dans la réalité extérieure. Ce sont les deux sciences déjà évoquées dans les septième et neuvième traditions : « La première est une science changeante en elle-même (...), comprenant l'effacement, la confirmation, le *naskh*, le *badā'*, l'hésitation et la mise à l'épreuve, non pas dans Son Essence absolument une et nécessaire, mais dans les degrés intermédiaires et inférieurs des anges ou intelligences célestes. L'autre est une science préservée du changement et de la substitution, conservée pure du renouvellement et de la transformation, bien au-delà du *naskh*, du *badā'* et de ce qui suit leur cours ». Au-dessus d'elles est la Science suprême de Dieu, absolument synthétique, désignée comme la Providence (*'ināya*) ; elle est « l'Essence même du Très-Haut qui est toute l'existence et tout entier l'existence », rassemblant toutes les réalités intelligibles dans une existence unique. Mullā Ṣadrā énonce ici une thèse dont Christian Jambet a montré toute la force philosophique et théologique : l'Essence ou l'Existence de Dieu est toute chose⁹³. La Science intellectuelle du Décret est analytique par rapport à cette Science suprême, synthétique par rapport aux sciences de l'âme qui lui sont subordonnées. Au-dessous d'elle est la Science de la Détermination, comprenant le Livre de l'effacement et de la confirmation. Ces trois degrés de la Science divine précèdent celui dont al-Ṭūsī a traité, ce qui porte la division à quatre. Le changement n'est avéré que dans les deux derniers degrés et entièrement absent des deux degrés supérieurs⁹⁴.

Traditions 13 : Du sixième imām : « Si les gens savaient quelle récompense se trouve dans la thèse du *badā'*, ils en parleraient sans cesse⁹⁵. »

Commentaire

Arguant que la particule *law* (« si ») exprime une condition irréaliste ou impossible, Mullā Ṣadrā réaffirme que le dogme du *badā'* n'est pas contredit par la philosophie et sa théorie de la causalité, mais que « sa saisie n'est facile qu'à celui qui appartient au rang ultime des puissances humaines et des intelligences théorétiques »⁹⁶. C'est dire que la récompense suprême dépend de la gnose comme d'une connaissance supra-rationnelle et salvatrice.

⁹² Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 211-214 ; Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Ajwiba masā'il 'Alī b. Sulaymān al-Baḥrānī*, dans *Ajwiba al-masā'il al-naṣīriyya*, éd. 'A. Nūrānī, Téhéran, 1383/2004-5, p. 71-108, voir p. 77-100.

⁹³ Christian Jambet, « L'Essence de Dieu est toute chose » : identité et différence selon Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) », dans M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher et S. Hopkins (dir.), *Le Shī'isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 2009, p. 269-292.

⁹⁴ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 214.

⁹⁵ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 85, §12.

⁹⁶ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 215.

Tradition 14 : Du sixième imām : « Nul prophète n’a jamais été investi de la prophétie avant d’affirmer pour Dieu cinq choses : le *badā’*, la Volonté (*mashī’a*), la prosternation, la vassalité et l’obéissance⁹⁷. »

Commentaire

Mullā Ṣadrā se contente d’un bref développement sur les vertus spirituelles de la prosternation et de l’obéissance à Dieu. Notons que dans la tradition, les deux premiers articles de foi – qui seront à nouveau liés dans la dernière tradition – relèvent de l’ésotérique de la religion ou de la théologie fondamentale, et les trois derniers de l’exotérique de la foi, de la morale, de la piété et du *fiqh*.

Tradition 15 : Du sixième imām : « Dieu Tout-Puissant a informé Muḥammad, la prière de Dieu soit sur lui et les siens, de ce qui fut depuis que ce monde est et de ce qui sera jusqu’à son anéantissement. Il l’a informé de ce qui y est irrévocable (*maḥtūm*) à l’exception de ce qui ne l’est pas⁹⁸. »

Commentaire

Mullā Ṣadrā ne fait guère de commentaire, cette tradition ne faisant que rappeler la leçon de la septième : la connaissance du *badā’* fait partie de la Science réservée par Dieu à Dieu, inaccessible aux hommes de Dieu que sont le prophète et les imāms.

Tradition 16 : Du huitième imām : « Dieu n’a missionné aucun Prophète sans l’interdiction du vin et l’attribution du *badā’* à Dieu⁹⁹. »

Commentaire

Comme la quatorzième tradition, celle-ci met en balance l’exotérique et l’ésotérique de la religion, mais en les réduisant à deux termes emblématiques : l’interdiction du vin et le *badā’*. Elle pourrait contenir une intention polémique visant d’un côté les chrétiens, qui autorisent le vin, et de l’autre les juifs, qui rejettent le *badā’*. Mullā Ṣadrā se contente de juger cette tradition parfaitement claire en vertu de ce qui précède.

Tradition 17 : On interrogea le savant [‘Alī] : « Comment est la Science de Dieu ? » Il répondit : « Il sait, veut, décide, détermine, décrète et exécute (*‘alima wa-shā’a wa-arāda wa-qaddara* (à mon avis il vaut mieux utiliser la 1^{er} forme *qadara* comme tous les autres verbes mentionnés et qui peut avoir le même sens que la 2^e forme ; c’est ainsi dans l’édition et correspond au maṣdar *taqdīr* qui suit, comme les autres maṣdars des verbes) *wa-qadā wa-amdā*). Il exécute ce qu’Il a décrété, décrète ce qu’Il a déterminé et détermine ce qu’Il a décidé. Par Sa Science (*‘ilm*) advient la Volonté (*mashī’a*), par Sa Volonté advient la Décision (*irāda*), par Sa Décision advient la Détermination (*taqdīr*), par Sa Détermination advient le Décret (*qadā’*), par Son Décret advient l’Exécution (*imḍā’*). La Science précède la Volonté, la Volonté vient en deuxième, la Décision en troisième, et la Détermination s’applique au Décret par l’Exécution. Dieu Très-Haut est sujet au *badā’* dans ce qu’Il sait quand Il veut, et dans ce qu’Il décide pour la Détermination des choses ; mais quand le Décret s’applique par l’Exécution, il n’y a plus de *badā’*. La Science est dans le connu avant son engendrement ; la Volonté est dans

⁹⁷ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 85, §13.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 85, §14.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 85, §15.

le créé (*munsha'*) avant son être concret (*'ayn*) ; la Décision est dans son objet avant sa réalisation ; la Détermination de ces objets connus précède leur différenciation et leur unification en un individu et un temps [donnés]. Le Décret par l'Exécution, c'est ce qui est conclu (*mubram*) au sein des êtres produits dotés de corps perceptibles par les sens, de couleurs, d'odeurs, de poids et de mesures, de tout ce qui rampe ou marche d'entre les hommes, les djinns, les oiseaux, les fauves, et de tout ce qui est perceptible par les sens. Dieu Très-Haut y est sujet au *badā'* pour ce qui n'a pas encore d'être concret ; [mais] quand advient l'être concret connaissable et perceptible, il n'y plus de *badā'*. Dieu fait ce qu'Il veut. Par la Science, Il connaît les choses avant qu'elles ne soient. Par la Volonté, Il connaît leurs propriétés, leurs limites et leur naissance, avant qu'elles ne se manifestent. Par la Décision, Il distingue leurs personnes par leurs couleurs et leurs propriétés. Par la Détermination, Il détermine leurs temps [respectifs] et connaît la première comme la dernière [des choses]. Par le Décret, Il expose et montre aux hommes leurs lieux. Par l'Exécution, Il explique leurs causes et expose leur affaire. Ceci est la Détermination du Puissant et Savant¹⁰⁰. »

Mullā Ṣadrā comprend d'emblée la question initiale comme portant sur la Science que Dieu possède des particuliers temporels et spatiaux. La hiérarchie des six degrés évoquée par le *ḥadīth* est d'abord expliquée par analogie avec la connaissance et l'action humaines. Le philosophe paraît toutefois embarrassé par le fait que le système décrit par l'imām ne correspond pas littéralement aux analyses précédentes.

1. La Science est le principe premier de toutes les actions libres (*al-ikhtiyāriyya*). Aucune action ne procède d'un agent libre sans avoir été précédée d'une intention (*qaṣd*) et d'une décision (*irāda*), et celles-ci ne procèdent de lui qu'après une conception (*taṣawwur*) et un assentiment (*taṣdīq*), qui constituent la connaissance. Mullā Ṣadrā emploie ici les termes consacrés de la théorie de la connaissance humaine dans la *falsafa* depuis al-Fārābī¹⁰¹ ; mais pour préciser aussitôt qu'il s'agit ici de la Science divine éternelle (*azalī*) et essentielle (*dhātī*), relevant du Décret, conservée pure de tout changement, à l'origine de tout ce qui suit. « Il sait » veut dire alors : Dieu sait toujours, sans disparition ni substitution¹⁰².

2. La Volonté (*mashī'a*) désigne la volonté absolue (*muṭlaq al-irāda*), qu'elle soit mise en œuvre ou non. Nous vérifions en nous-mêmes que la volonté absolue peut se séparer de la volonté résolue (*al-irāda al-jāzima*), comme lorsque nous désirons quelque chose mais n'entreprenons pas de la faire à cause d'un obstacle intellectuel ou légal¹⁰³.

3. La Décision (*irāda*) est le fait d'exécuter l'action ou d'y renoncer après l'avoir conçue avec sa finalité : le bien, l'utilité ou le plaisir. Mais Dieu, à la différence de nous, ne fait rien en vue d'un accident de Son Essence. On se demande alors encore quelle est la portée de l'analogie, d'autant plus que c'est à ce niveau que semble se situer le *badā'*.

Cette distinction de la Volonté et de la Décision, ou de la volonté absolue et de la volonté actuelle – les termes *mashī'a* et *irāda* étant synonymes en arabe et généralement traduits par le même mot –, est d'origine imāmite et fait l'objet d'un bref chapitre des *Uṣūl al-Kāfī* suivant de

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 85, §16.

¹⁰¹ Harry Austryn Wolfson, « The Terms *taṣawwur* and *taṣdīq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents », *The Muslim World*, 33 : 2, 1943, p. 114-128 ; Miquel Forcada, « Ibn Bājjā on *taṣawwur* and *taṣdīq* : Science and Psychology », *Arabic Science and Philosophy*, vol. 24, issue 1, 2014, p. 103-126.

¹⁰² Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 219.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 219.

peu celui sur le *badā'*¹⁰⁴. On retrouve cette distinction dans l'œuvre d'Ibn 'Arabī, peut-être reçue par le biais d'al-Ḥallāj : selon lui, de la volonté absolue de Dieu (*mashī'a*) dépend l'existence des choses telles qu'elles sont, et de sa Volonté actuelle (*irāda*) dépend l'existence d'une chose particulière dans le monde extérieur, ou son inexistence après avoir existé¹⁰⁵.

4. La Détermination (*taqdīr*) est expliquée par analogie avec la construction d'une maison. L'agent ayant décidé de faire advenir une maison dans la réalité extérieure, doit préalablement déterminer le lieu du bâti, le temps du début de la construction, les dimensions de l'ouvrage, sa forme, sa situation, sa couleur, etc..

5. Le Décret (*qaḍā'*) est la nécessitation de l'action de la part de la puissance agente. Mullā Ṣadrā précise ici en quoi cette conception s'accorde, mais aussi contraste, avec celle de la philosophie, ici désignée comme « sagesse » (*ḥikma*) :

Car la chose qui n'est pas nécessitée n'existe pas, comme l'ont répété les sages, que l'action procède par libre choix, par nature ou autrement. La preuve en est consignée dans les livres de sagesse et certains livres de théologie (*kalām*). Aucun homme intelligent ne conteste ce principe, sauf les partisans d'Abū al-Ḥasan al-Ash'arī qui nient la causalité (*al-'illa wa al-ma'lūl*). [...] La différence entre cette nécessitation et l'existence de l'acte dans la réalité concrète est comme la différence entre la tendance du mouvement et le mouvement lui-même. La tendance peut se séparer du mouvement, comme tu le sens dans ta main en tenant une pierre immobile en l'air. [...] Sa parole : « Il décréta » est une allusion à cette nécessitation dont nous avons rappelé qu'elle devait être avérée avant l'action, d'une antériorité par essence et non dans le temps (*qabliyya bi-l-dhāt lā bi-l-zamān*). Ce Décret n'a pas le même sens que le Décret éternel qui est la Science même [de Dieu], laquelle précède la Volonté, la Décision et la Détermination, comme tu le sais¹⁰⁶.

Mullā Ṣadrā prend ici acte du fait que le *ḥadīth* emploie les notions de Décret (*qaḍā'*) et de Détermination (*qadar*, ici *taqdīr*) en un autre sens que la terminologie philosophique qui est la sienne, un sens qui inverse leur relation hiérarchique. Ce constat ne le conduit pourtant pas à remettre en question l'harmonie du discours imāmite et du discours philosophique.

6. L'existentialisation (*ījād*), synonyme de l'exécution. Elle aussi précède ontologiquement l'existence de la chose déterminée dans la réalité extérieure, comme le mouvement de la main précède celui de la clé¹⁰⁷.

Dans le commentaire du passage suivant, Mullā Ṣadrā rabat sur le *ḥadīth* ses interprétations précédentes :

Par son dire : « Dieu Très-Haut est sujet au *badā'* dans ce qu'Il sait quand Il veut, et dans ce qu'Il décide pour la Détermination des choses », il veut exposer l'origine du *badā'* et [dire] dans lequel de ces degrés il peut advenir. Par ce qui suit : « mais quand le Décret s'applique par l'Exécution, il n'y a pas de *badā'* », il veut dire que le *badā'* n'arrive ni dans la Science éternelle du Décret en elle-même, ni dans la Volonté et la Décision éternelles, ni après la réalisation de l'action par l'Exécution. Mais Dieu est sujet au *badā'* dans le monde de la Détermination particulière et dans la Table de l'effacement et de la confirmation. Son dire « dans ce qu'Il sait » signifie qu'Il est sujet au *badā'* dans ce qu'Il sait d'une Science universelle antérieure, comme

¹⁰⁴ Kulaynī, *Uṣūl*, p. 86-87, § 17.

¹⁰⁵ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. A. 'Afīfī, Beyrouth, 1423/2002, pp. 165 et 187 ; commentaire de l'éditeur p. 276-277.

¹⁰⁶ Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, IV, p. 220-221.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 221.

le jugement de la mort de tout homme s'appliquant à tel individu particulier ou à tel autre quand Il le veut d'une Volonté temporelle, ainsi qu'il est indiqué par l'adverbe « quand ». Son dire : « et dans ce qu'Il décide pour la Détermination des choses », veut dire que Dieu est sujet au *badā'* en ce qu'Il prend d'abord une décision universelle, suivant le Décret universel, puis prend une autre décision particulière lors de Sa Détermination des choses particulières et temporelles (...). Il détermine [cette chose] selon ce qui Lui est apparu (*mā badā lahu*) dans ce degré. En réalité, ces changements et ces volontés particulières n'affectent qu'une espèce d'anges de Dieu qui sont les médiateurs de Sa Miséricorde et de Sa Générosité, dont toute l'activité n'est qu'obéissance [à Dieu] et adoration [de Dieu]¹⁰⁸.

Le philosophe réaffirme ici deux idées-forces de son herméneutique, absentes dans la lettre des traditions imāmites : la circonscription du *badā'* au niveau de la Détermination (*qadar*) ou du « Livre de l'effacement et de la confirmation », thèse reçue de Mīr Dāmād ; l'attribution du *badā'* littéralement aux anges terrestres et métaphoriquement à Dieu, thèse élaborée par Mullā Ṣadrā entre les *Asfār* et ce *Sharḥ*.

Le commentaire du passage suivant fait preuve d'une liberté exégétique encore plus grande :

Ensuite, [l'imām] voulut exposer que ces existants matériels possèdent une certaine sorte d'existence et de réalisation dans le monde du Décret divin, avant le monde de la Détermination analytique (...) où ils possèdent cette espèce d'existence matérielle et sensible (...). C'est pourquoi il dit : « la Science est dans le connu », car la science, qui est la forme de la chose dénuée de matière, est à son objet connu ce que l'existence (*wujūd*) est à la quiddité (*māhiya*) qui existe par elle. Ainsi, toute science est dans son connu, mieux dit, la science et le connu sont unis par essence et différents sous une certaine considération (...). De même que le connu par essence est ce à quoi la science s'unit et non ce qui est extérieur au lieu de la science (...), de même le créé est ce qui est avec la Volonté, au sens de ce qui est avec la Décision et la Science, et non de ce qui lui fait face dans la réalité extérieure¹⁰⁹.

Non seulement Mullā Ṣadrā rétablit ici l'ordre philosophique des notions de Décret et de Détermination, mais il introduit sa thèse ontologique fondamentale, la préséance de l'existence ou de l'acte d'être sur la quiddité, alors même que l'inverse semblait énoncé par l'imām dans la sixième tradition. Tout aussi librement, il procède ensuite à une digression sur le désir amoureux, manifestation inspirée d'Ibn 'Arabī, soutenant la supériorité ontologique de l'objet imaginé sur son pendant sensible. Ce qui le reconduit à une lecture platonicienne du *ḥadīth* : « Ainsi les existences des choses dans la Science de Dieu, la Volonté divine et la Décision seigneuriale, sont incomparablement plus puissantes et intenses en réalité (*taḥaqquq^{am}*) que leurs existences générées et matérielles. Les premières sont comme la racine, les secondes comme les branches ; les premières sont les réalités essentielles, les secondes comme les images et les ombres [de celles-là], ainsi qu'il est dit dans la parole de Dieu : « *Ce qui est auprès de Dieu est meilleur et plus durable* » (XLII, 36) »¹¹⁰.

Au sein des êtres produits et sensibles, Mullā Ṣadrā identifie ce qui est « conclu » (*mubram*) aux substances célestes et aux individus vénérables – désignant sans doute les anges, les prophètes et les imāms –, et ce qui est « non conclu » aux autres êtres, susceptibles de *badā'* avant leur réalisation et de *naskh* après elle. Ces êtres sont dits « dotés de corps » car leurs formes engendrées ne sont pas telles qu'elles étaient dans le monde intelligible, séparées de la

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 222-223.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 223.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 224.

matière et de toute dimension¹¹¹. Le philosophe résume alors une vision du monde encore plus éloignée de la lettre des traditions imāmītes :

Sache que les instruments de perception se limitent à trois : l'intellect, l'imagination et les sens. De même, les mondes se limitent à trois : le plus élevé est le monde intelligible, qui est le monde du Décret ; l'intermédiaire est le monde imaginal (*al-'ālam al-mithālī*) qui est le monde de la Détermination ; le plus bas est le monde des sens qui est le monde matériel et ténébreux. L'homme parfait perçoit par son intellect les êtres intelligibles, par son imagination les êtres imaginaires, par ses sens les êtres particuliers matériels¹¹².

Les propositions décisives de l'imām sur la question principale : « Dieu Très-Haut y est sujet au *badā'* pour ce qui n'a pas encore d'être concret ; [mais] quand advient l'être concret connaissable et perceptible, il n'y plus de *badā'*. Dieu fait ce qu'Il veut », confirment que le *badā'* n'a lieu que dans le monde de la Détermination, dans ce qui a pour nature d'être perçu par les sens, avant que l'être concret n'entre dans le monde de la génération. « Dieu fait ce qu'Il veut » signifie qu'Il fait, dans le monde de la génération, ce qu'Il veut dans le monde de la Conception et de la Détermination (*'ālam al-taṣwīr wa-l-taqdīr*)¹¹³.

Les dernières phrases de l'imām synthétisent ainsi le mouvement de procession de la Science divine productrice de toute réalité, de l'Un au multiple, de l'universel au particulier et de l'intelligible au sensible. Dieu connaît les choses d'une Science éternelle, essentielle et divine, ou d'une Science intellectuelle, identique au Décret, avant qu'elles n'entrent dans les mondes de la détermination et de la génération. Par la Volonté, Il connaît et crée dans Sa Science leurs propriétés universelles, leurs limites essentielles, leurs natures universelles et leurs formes intelligibles ; par la Décision, Il leur confère une première distinction individuelle ; par la Détermination, Il leur attribue leurs mesures, leurs formes et leurs temps propres ; par le Décret, Il nécessite leur existence dans le monde de la génération avec ses coordonnées spatiales ; et par l'Exécution, Il les existencie dans le monde extérieur.

Conclusion

Pour un penseur imāmīte entendant faire de la théologie une science ou une connaissance rigoureuse, le dogme du *badā'* représente un défi conséquent. Il obligea Mullā Ṣadrā, comme Mīr Dāmād avant lui, à un *ijtihād* philosophique, un effort d'interprétation intellectuelle des traditions non-rationnelles des imāms. Pour l'un et l'autre, le *badā'* ne se comprend que dans un système rigoureusement hiérarchisé des modes de science et d'action divines, et dans une théologie syncrétique conjuguant apophatisme et théophanisme. Plus encore, il n'est compris que par une gnose réalisée par la conjonction de trois sources que sont la tradition scripturaire, la raison philosophique et le dévoilement spirituel. Mullā Ṣadrā se sépare toutefois discrètement de son ancien maître, auquel il n'oublie pas de rendre hommage, sur trois points dont un seul est explicitement formulé. En rejetant l'analogie du *badā'* et du *naskh*, il congédie toute argumentation dialectique de nature de celle du *kalām*, mais fait surtout droit à une pensée de l'événement et de l'acte libre. En évitant toute référence à l'histoire tragique des imāms, il semble soucieux de sortir le *badā'* du ghetto dogmatique dans lequel les théologiens non imāmītes l'avaient placé ; et au-delà de cette notion, de sortir l'enseignement des imāms du

¹¹¹ *Ibid.*, p. 225.

¹¹² *Ibid.*, p. 226.

¹¹³ *Ibid.*, p. 226.

cercle communautaire pour en faire une révélation (pré-)philosophique universelle. C'est ce qu'il fait en excluant complètement la gématrie de Mīr Dāmād, se refusant à une herméneutique aussi ésotérique que les paroles des imāms eux-mêmes et s'en tenant, quoi qu'il en dise, à interpréter ces *ḥadīths* en philosophe.

Alors peut-on parler de philosophie shī'ite ? Nous le soutiendrons, dans la mesure où ces méditations procèdent d'une décision philosophique qui n'a de sens que pour un shī'ite : celle de se faire l'herméneute de l'imām, soit d'endosser le rôle que l'imām se donne lui-même vis-à-vis de la révélation prophétique ; or, l'imām est l'herméneute de la Révélation parce qu'il est impeccable et infaillible (*ma 'ṣūm*)¹¹⁴ ; l'herméneute du *Ḥadīth* imāmite doit lui-même, ne cesse d'affirmer Mullā Ṣadrā, conjointre la connaissance rationnelle et l'intuition spirituelle, la rigueur apophatique et la vision théophanique, et atteindre le rang du parfait gnostique, rang tout juste inférieur à celui du Prophète et de l'Imām, bien supérieur à celui des docteurs de la Loi et des philosophes eux-mêmes. Shī'ite est donc cette philosophie herméneutique s'efforçant, pour être digne de son objet et adéquate à sa fin, de devenir une gnose supra-philosophique. Elle demeure bien pourtant une philosophie, rien de plus et rien de moins, dans la liberté spéculative dont elle use vis-à-vis du dogme. En témoignent les différences d'interprétation entre Mullā Ṣadrā et Mīr Dāmād, comme les nombreuses fois où, dans ces pages, nous avons vu le premier s'éloigner de la lettre d'une Parole censément révélée et infaillible, mais aussi affronter l'écart entre cette parole et son propre système. Ceci montre encore que le Commentaire des *Uṣūl al-Kāfī* répond bien chez Mullā Ṣadrā à une décision philosophique et constitue un exercice philosophique, ceci parce que les paroles des imāms, pour être non rationnelles, constituent un appel ou une injonction à philosopher. À ce titre, le chapitre du *badā'* est particulièrement révélateur de ce qui, dans l'ésotérisme shī'ite, appelait l'avènement d'une philosophie shī'ite.

Bibliographie générale

Aflūṭīn 'inda l-'Arab – Plotinus apud Arabes, éd. 'A. Badawī, Kuwayt, 1977.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse, 2007 (1992).

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, 2011.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *La preuve de Dieu. La mystique shī'ite à travers l'œuvre de Kulaynī (IX^e-X^e siècle)*, Paris, 2018.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, « *Badā'* », *Encyclopaedia of Islam*, Third, 2015. Consulted online on 21 April 2020 http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25083.

Āmulī, Sayyid Ḥaydar, *La philosophie shī'ite*, éd. H. Corbin et O. Yahia, Téhéran, 1989 (1968).

Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vols., Paris, 1991.

¹¹⁴ Sur la construction de cette idée, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*.

- Ayoub, Mahmoud, « Divine Preordination and Human Hope: A Study of the Concept of *Badā'* in Imāmī Shī'ī Tradition », *Journal of the American Oriental Society*, 106.4 (1986), p. 623-632.
- Chaumont, Éric, art. « Abrogation », dans M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. 14-17.
- Le Coran*, trad. D. Masson, Paris, 2 vols., 1967.
- Corbin, Henry, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 tomes, Paris, 1971-1972.
- Dakkake, Maria M., « Hierarchies of Knowing in Mullā Ṣadrā's Commentary on the *Uṣūl al-Kāfi* », *Journal of Islamic Studies* 6 (2010), p. 5-44.
- Forcada, Miquel, « Ibn Bājja on *taṣawwur* and *taṣdīq* : Science and Psychology », *Arabic Science and Philosophy*, vol. 24, issue 1, 2014, p. 103-126.
- Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. A. 'Afīfi, Beyrouth, 1423/2002.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. Maktab al-buḥūth wa-l-dirāsāt, 8 vols., Beyrouth, 1431-2/2010.
- Ibn Bābūya, *Kitāb al-Tawḥīd*, Beyrouth, 1430/2009.
- Ibn Bābūya (al-Shaykh al-Ṣadūq), *al-I'tiqādāt fī dīn al-imāmiyya*, éd. 'A. 'Abd al-Sayyid, Beyrouth, 1414/1993.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Fī sabab ijābat al-du'ā' wa kayfiyyat al-ziyāra*, dans *Traité mystiques d'Avicenne*, éd. M. A. F. Mehren, fasc. III, Leyde, 1894.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *al-Mabdā' wa-l-ma'ād*, éd. 'A. Nūrānī, Téhéran, 1363 h.s./1984-5.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *al-Ta'līqāt*, éd. S. H. Mūsaviyān, Téhéran, 1391 h.s./2012-13.
- Jambet, Christian, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Ṣadrā*, Paris, 2002.
- Jambet, Christian, « « L'Essence de Dieu est toute chose » : identité et différence selon Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) », dans M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher et S. Hopkins (dir.), *Le Shī'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 2009, p. 269-292.
- Jambet, Christian, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, 2016.
- Kāshānī, Muḥsin Fayḍ, *Uṣūl al-ma'ārif*, dans J. Āshtiyānī (éd.), *Muntakhabātī az āthār-i ḥukamā-yi ilāhī-yi Īrān*, 4 vols. Téhéran, 1393 h.s./2014-5, II, p. 177-294.
- Kaukua, Jari, « The Intellect in Mullā Ṣadrā's Commentary on the *Uṣūl al-Kāfi* », dans S. N. Ahmad et S. Rizvi (éd.), *Philosophy and the Intellectual Life in Shī'ah Islam*, Bloomsbury, 2017, p. 158-183.
- al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Uṣūl al-Kāfi*, Beyrouth, 1426/2005.
- Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, éd. M. Moḥaqqueq, Téhéran, 1977-2016.
- Mīr Dāmād, *al-Rawāshih al-samāwiyya fī sharḥ al-aḥādīth al-imāmiyya*, éd. litho, Qumm, 1405/1984-5.
- Mīr Dāmād, *Nibrās al-ḍiyā' wa taswā' al-sawā' fī sharḥ bāb al-badā' wa ithbāt jadwā al-du'ā'*, éd. H. N. Esfahānī, Téhéran, 1374 h.s./1995.

- al-Nawbakhtī, Ḥasan b. Mūsā, *Firaq al-shī‘a*, éd. Helmut Ritter, Istanbul, 1931.
- Plotin, *Traité 27-29*, dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, 2005.
- Rizvi, Sajjad, « Isfahan School of Philosophy », *Encyclopaedia Iranica*, XIV, p. 119-125.
- Rustom, Mohammad, *The Triumph of Mercy : Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā*, Albany, 2012.
- Al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, éd. M. Badrān, 2 vols, Le Caire, 1366/1947, 1375/1955.
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, éd. M. Khājavi, 4 vols., Téhéran, 1383 h.s./2004-5.
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Ḥikma al-muta‘aliyya fī l-asfār al-arba‘a*, éd. M. ‘Aqīl, 3 vols., Beyrouth, 1432/2011.
- Sourdel, Dominique, *L’imamisme vu par le cheikh al-Mufīd*, Paris, Geuthner, 1974 [extrait de *Revue des Études Islamiques*, XL/2, 1972].
- Terrier, Mathieu, « De l’éternité ou de la nouveauté du monde : Parcours d’un problème philosophique d’Athènes à Ispahan », *Journal Asiatique*, 299.2, 2011, p. 369-421.
- Terrier, Mathieu, « The Wisdom of God and the Tragedy of History: the Concept of Appearance (*badā’*) in Mīr Dāmād’s *Lantern of Brightness* », dans S. N. Ahmad et S. Rizvi (éd.), *Philosophy and the Intellectual Life in Shī‘ah Islam*, Bloomsbury, 2017, p. 94-134.
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal al-ma‘rūf bi-naqd al-Muḥaṣṣal*, éd. ‘Abdallāh Nūrānī, Téhéran, Mu‘assasa muṭāla‘āt-i islāmī, 1359 h.s./1980-1.
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Ajwiba masā’il ‘Alī b. Sulaymān al-Baḥrānī*, dans *Ajwiba al-masā’il al-naṣīriyya*, éd. ‘A. Nūrānī, Téhéran, 1383/2004-5, p. 71-108.
- Wolfson, Harry Austryn, « The Terms *taṣawwūr* and *taṣdīq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents », *The Muslim World*, 33 : 2, 1943, p. 114-128.