«LE COMBATTANT DU *TA'WĪL*» UN POÈME DE MOLLĀ ṢADRĀ SUR ʿALĪ (ASPECTS DE L'IMAMOLOGIE DUODÉCIMAINE IX)

PAR

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI*

Parmi les écrits de Mollā Ṣadrā (né en 979/1571 ou 980/1572 à Shiraz; mort en 1050/1640 à Bassorah), son œuvre en persan et plus particulièrement sa poésie ont peu retenu l'attention des chercheurs. En 1961, Seyyed Hossein Nasr publiait pour la première fois, à la suite du traité *Seh aṣl* du grand philosophe, le *Montakhab-e mathnavī* ainsi que huit

* Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études.

Neuvième article de la série consacrée aux «Aspects de l'imamologie duodécimaine» (abr. AID): I: «Remarques sur la divinité de l'Imam», *Studia Iranica*, 25(2), 1996, pp. 193-216. II: «Contribution à la typologie des rencontres avec l'imam caché», *Journal Asiatique*, 284(1), 1996, pp. 109-35. III: «L'Imam dans le ciel. Ascension et initiation», M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Bibliothèque des Hautes Etudes, vol.103, Louvain-Paris, 1997, pp. 99-116. IV; «Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne», *Arabica*, 45, 1998, pp. 193-214 (version anglaise dans E. Kohlberg (ed.), *Shīʿism*, «The Formation of the Classical Islamic World», vol. 33, Aldershot, 2004, art. nº 2) V: «Savoir c'est Pouvoir. Exégèses et implications du miracle dans l'imamisme ancien», D. Aigle (éd.), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Bibliothèque des Hautes Etudes, vol. 109, Turnhout-Paris, 2000, pp. 251-286. VI: «Fin du Temps et Retour à l'Origine», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, nº spécial 91-94, 2001, «Millénarisme et messianisme en islam», éd. M. Garcia-Arenal, pp. 55-74. VII: «Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'Occultation chez les Shaykhiyya», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/1, 2001, 1-18 (version anglaise dans W. Ende et R. Brunner (eds.), *The Twelver Shia in Modern Ttimes*, Leiden, 2001, pp. 38-57). VIII: «Visions d'imams en mystique imamite moderne et contemporaine», E. Chaumont et al. (éds.), *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, Louvain-Paris, 2003, pp. 97-142. X., «Notes à propos de la *walāya* imamite», *Journal of the American Oriental Society*, 122-4, 2002, pp. 722-41.

Par ailleurs, étant donné le contexte iranien de cette étude ainsi que la langue du texte analysé, les transcriptions sont le plus souvent faites selon la prononciation persane.

Journal Asiatique 292.1-2 (2004): 331-359

robāʿī -s[1]. Beaucoup plus récemment, en 1997, Moḥammad Khājavī, l'infatigable éditeur et traducteur en persan de l'œuvre de Mollā Ṣadrā, a édité le «Recueil des poèmes» de celui-ci comprenant, outre les textes déjà publiés par S.H. Nasr, une quarantaine d'autres poèmes[2]. Quelques mois avant la parution de l'édition Khājavī, la Bibliothèque de l'ayatollah Marʿashī Najafī avait publié une autre édition de l'œuvre poétique du philosophe, faite par le savant religieux, Moṣṭafā Fayḍī[3]. Cette édition, effectuée à partir d'un manuscrit unique, offre souvent des leçons fort différentes par rapport aux deux autres et contient de nombreux vers supplémentaires, inconnus des éditions Nasr et Khājavī; cependant leur authenticité reste à démontrer, étant donné que presque rien n'est dit au sujet du manuscrit utilisé[4]. En tous les cas, avec ces trois éditions, nous disposons sans doute maintenant de la quasi-totalité de l'œuvre poétique de Mollā Ṣadrā, à laquelle il faudrait penser ajouter ses quelques vers éparpillés dans son œuvre[5].

[1] Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Seh aṣl*, éd. S.Ḥ. Naṣr, Publications de l'Université de Téhéran, 1340s./1380/1961; *Montakhab-e mathnavī*, pp. 131-153 (d'après deux manuscrits: nº 849 de la collection Meshkāt de la Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran et le manuscrit personnel de Mr Lājevardī de Qomm); *robāʿīyāt*, pp. 159-160 (d'après le manuscrit autographe de Mollā Ṣadrā, *Sharḥ al-hidāya*, collection Meshkāt nº 254, ainsi que ses *rasāʾil*, et encore *Riyāḍ al-ʿārifīn* de Hedāyat, *Shams al-tawārīkh* de Golpāyegānī et *al-Dharīʿa* de Āghā Bozorg Tehrānī.

[2] Mollā Ṣadrā, *Majmūʿe-ye ashʿār*, éd. M. Khājavī, Téhéran, 1376s./1418/1997; *Montakhab-e mathnavī*, pp. 79-100; *robāʿīyāt*, p. 78; les autres poèmes, pp. 3-78, sont édités d'après deux manuscrits: nº 2992 de Majles de Téhéran et nº 322-D de la faculté de théologie de la Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran. Auteur de *Lawāmiʿ al-ʿārifīn fī aḥwāl Ṣadr al-mutaʾallihīn*, Téhéran, 1366s./1987, M. Khājavī a édité et traduit en persan, pendant les deux dernières décennies à Téhéran, quelques ouvrages majeurs de Mollā Ṣadrā comme *Mafātīḥ al-ghayb*, *Asrār al-āyāt*, plusieurs *Tafsīr*-s ou encore *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*.

[3] *Mathnavī-ye Mollā Ṣadrā*, éd. Moṣṭafā Fayḍī, Qumm, 1376s./1417/1997. *Mathnavī*: pp. 102-205.

[4] Dans sa (trop) courte préface, Dr Sayyid Maḥmūd Marʿashī, actuel directeur de la Bibliothèque Marʿashī, écrit brièvement que ce manuscrit provient de ce qui a survécu de la bibliothèque de Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1091/1680), disciple et gendre de Mollā Ṣadrā, ajoutant, sans aucun argument, qu'il s'agit sans doute d'un manuscrit autographe (*ibid.* pp. 3-4). En plus d'une assez mauvaise reproduction d'un folio non numéroté (*ibid.* p. 5), c'est tout ce qui nous est présenté au sujet de ce manuscrit. Dans son introduction de près d'une centaine de pages sur le philosophe, son milieu et son œuvre, l'éditeur n'en dit pas un mot non plus (*ibid.* pp. 7-102).

[5] C'est ce que fait par exemple M. Khājavī (*Majmūʿe-ye ashʿār*, pp. 77-78) avec les sept vers en persan du commentaire du verset de la Lumière (Mollā Ṣadrā, *Tafsīr āyat al-nūr*,

La poésie de Mollā Ṣadrā illustre souvent quelques-unes de ses préoccupations théologiques et philosophiques et, peut-être encore de manière plus insistante, sa pensée eschatologique[6]. De valeur littéraire inégale, elle est cependant parcourue, de bout en bout, d'un puissant souffle mystique qui inspire aux vers une intensité toute particulière. Bien qu'aucun poème ne soit daté, les éditeurs s'accordent à penser que, comme tout lettré iranien digne de ce nom, Mollā Ṣadrā aurait composé des poèmes tout le long de sa vie d'adulte, tout en revenant très probablement sur des compositions anciennes pour les modifier ou les compléter selon son évolution intellectuelle et spirituelle[7].

Les rapports entre le *Montakhab-e mathnavī* (littéralement «extraits», «fragments» ou «morceaux choisis» du *mathnavī)* et les poèmes de la *majmūʿe* qui forment, eux aussi, un *mathnavī* posent quelques problèmes pour le moment insolubles. Les deux sont présentés dans les manuscrits comme des recueils indépendants[8]; pourtant beaucoup de vers du *Montakhab* se retrouvent dans la *majmūʿe* mais avec des variantes parfois considérables alors que d'autres vers ne s'y retrouvent pas du tout. Ces deux ensembles proviennent-ils chacun de sources différentes jusqu'ici inconnues? Le terme *montakhab* ne serait-il pas un ajout de copiste, le poème étant, comme le pense d'ailleurs M.Khājavī[9], une composition indépendante et plus tardive par rapport à la *majmūʿe*? Celle-ci constitue-t-elle un seul et même *mathnavī* ou bien un ensemble de poèmes plus ou moins indépendants consacrés à des thèmes différents mais composés tous sur le même mètre *ramal musaddas mahdhūf*?[10]

éd. M. Khājavī, Téhéran, 1362s./1403/1993, p. 182 (texte arabe), p. 99 (trad. persane); mais il y en a d'autres, par exemple à la suite du commentaire du Coran XXXII, al-sajda/ 4 (Mollā Ṣadrā, *Tafsīr*, éd. litho., Téhéran, s.d., p. 531) ou encore tout le long des *Seh aṣl*.

[6] Sur l'eschatologie ṣadrienne voir maintenant Ch. Jambet, *Se rendre immortel*, suivi du *Traité de la résurrection* (traduction de la *Risālat al-ḥashr*) *de Mollā Ṣadrā Shīrāzī*, Paris, 2000; et id., *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris, 2002.

[7] *Seh aṣl*, pp. XXXIII-XXXIV; *Majmūʿe-ye ashʿār*, pp. XII-XV. On aurait pu penser que les vers supplémentaires de l'édition Fayḍī dans *Mathnavī-ye Mollā Ṣadrā* seraient des ajouts ultérieurs du philosophe, mais, comme on le verra plus loin, la grande médiocrité de certains de ces vers semble affaiblir une telle hypothèse.

[8] *Majmūʿe-ye ashʿār*, p. XII. Seul le manuscrit utilisé par M. Fayḍī semble les présenter comme un seul ensemble.

[9] *Ibid*. p. XIII.

[10] Tous les poèmes de la *majmūʿe* sont de mètre *ramal musaddas mahdhūf* (fāʿilātun fāʿilātun fāʿilun), mètre habituel des *mathnavī*-s mystiques persans. Certains poèmes

Le poème sur ʿAlī est le quatrième de la *majmūʿe* et est intitulé (par l'auteur ou par le copiste?): «De l'éloge du Prince des croyants et de la Famille de la Demeure (du Prophète)» (*dar manqabat-e haḍrat-e amīr al-moʾmenīn va ahl-e beyt*)[11]:

1) *Shahsavār-e lā fatā shīr-e vaghā / az khodā vo moṣṭafā bar vey thanā*

   Chevalier de *lā fatā*, lion de la bataille / Celui que Dieu et le Pur Elu (Muḥammad) ont loué.

Lā fatā: allusion à la tradition: *lā sayfa illā dhu l-faqār wa lā fatā illā ʿalī*, «Pas de sabre hormis Dhu l-Faqār et pas de héros chevaleresque hormis ʿAlī»[12]. L'éloge de ʿAlī par Dieu figure, selon l'exégèse imamite, dans le texte même du Coran. Mollā Ṣadrā va y revenir dans la suite de son poème.

offrent une suite logique et constituent manifestement un ensemble cohérent (par exemple les dix ou onze derniers poèmes du Recueil consacrés à l'eschatologie); d'autres, touchant des thèmes religieux, philosophiques, mystiques, etc. paraissent souvent comme des morceaux indépendants les uns des autres.

[11] *Majmūʿe-ye ashʿār*. pp. 7-11; *Mathnavīye Mollā Ṣadrā*, pp. 107-110 (titre: «de l'éloge du prince des croyants»; comme on le verra plus tard, dans cette édition, les treize derniers vers du poème sont présentés séparément, sous le titre de «de l'éloge de la Famille de la Demeure»). Sur la traduction de *ahl al-bayt* (*ahl-e beyt* en persan) par «Famille de la Demeure», voir M.A. Amir-Moezzi, «Considérations sur l'expression *dīn ʿAlī*. Aux origines de la foi shiite», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150-1, 2000, pp. 29-68, en part. notes 36 et 55 et les textes afférents.

[12] Ou bien *Lā fatā illā ʿalī la sayfa illā dhu l-faqār*; voir par exemple Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. M. al-Kāẓim, Téhéran, 1410/1990, p. 95; Ibn Bābūye al-Ṣadūq, *Maʿānī l-akhbār*, éd. ʿA.A. Ghaffārī, Téhéran, 1379/1959, pp. 63 et 119; id., *al-Khiṣāl*, même éditeur, Qumm, 1403/1983, pp. 550 et 557; id., *ʿIlal al-sharāʾiʿ*, Najaf, 1385/1966, pp. 7 et 160. Sur Dhu l-faqār, littéralement «(sabre) à échine» (à double tranchant?), apporté selon la tradition par l'ange Gabriel à Muḥammad et transmis par celui-ci à ʿAlī, voir par ex. al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣāʾir al-darajāt*, éd. M. Kūcebāghī, Tabriz, 2de éd., s.d. (vers 1960), section 4 du chapitre 4; al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. J. Muṣṭafawī, Téhéran, s.d., 4 vols., «kitāb al-ḥujja», bāb mā ʿinda l-aʾimma min silāḥ rasūli llāh, vol. I / pp. 337sqq.; Ibn Bābūye al-Ṣadūq, *Amālī* (*al-Majālis)*, éd. Ṭabāṭabāʾī Yazdī, rééd. Téhéran, 1404/ 1984, «majlis» 17, p. 71 et «majlis» 48, p. 289. Sur la prononciation *faqār* et non *fiqār*, plus conventionnelle, voir Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Muʿjam mā staʿjam*, éd. M. al-Saqqā, Le Caire, 1364-71/1945-51, vol. I / p. 156 et vol. III / p. 1026.

2) *Sāqī-ye kowthar valī-ye kardegār / dāde tīghash dīn-e aḥmad rā qarār*

L'échanson du (fleuve paradisiaque) Kowthar, l'ami de Dieu / Celui dont le sabre consolida la religion de Aḥmad (i.e. Muḥammad).

Dès le début du poème, deux caractéristiques de ʿAlī sont fortement soulignées: le fait qu'il est l'ami de Dieu, *walī*, et qu'il est le guerrier de la foi par excellence. Comme on verra par la suite, pour Mollā Ṣadrā les deux attributs semblent inséparables et constituent ensemble le fondement de l'interprétation spirituelle (*ta'wīl*) qu'il offre de la figure de ʿAlī[13].

3) *Az zabān-e tīgh zang-e kofr o jowr / ḥakk namūd az ṣafḥe-ye ʿālam be-fowr*

Par la langue de son sabre, la rouille de l'infidélité et de l'oppression / Fut vite grattée de la face du monde.

(Voir *infra* le vers nº 16)[14].

4) *Az vojūdash ʿaql īmān yāfte / az jabīnash nūr reḍvān yāfte*

Grâce à son être, la raison découvrit la foi / Grâce à son front, le paradis eut la lumière[15].

Plus loin, dans le 22e poème de la *majmūʿe* dans l'édition Khājavī, Mollā Ṣadrā distingue entre une raison céleste, angélique (*ʿaql-e malakī*),

[13] Sur ʿAlī comme celui qui abreuve les croyants (i.e. les shiites) le Jour de la Résurrection — *sāqī l-mu'minīn fī l-qiyāma* — ou qui abreuve les habitants du paradis par l'eau du fleuve Kawthar —*sāqī min nahr al-kawthar* — voir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, éd. sur la base de celle de Kumpānī, Téhéran-Qumm, 90 tomes en 110 vols., 1376-92 /1956-72, vol. XXXIX / p. 61; vol. XVII / p. 324; vol. XXVI / p. 264. Pour le mystérieux terme coranique *kawthar*, voir le Coran, CVIII, al-Kawthar/ 1.

[14] *Mathnavī-ye Mollā Ṣadrā* a ici *az zabān o tīgh* (par sa langue et son sabre…), ce qui ne correspond pas au contexte. Cette édition Fayḍī comporte en outre un quatrième vers qui ne figure pas dans l'édition Khājavī:

ennamā vo hal atā dar sha'n-e ū / qā'ed-e īmān-e mā īmān-e ū

«*innamā* et *hal atā* sont (révélés) à son sujet / le commandant de notre foi est sa foi à lui». Sur *innamā* et *hal atā*, deux expressions coraniques, voir ci-après respectivement les vers 29 et 30 ainsi que les explications et notes afférentes.

[15] Ce quatrième vers de l'édition Khājavī est le onzième de l'édition Fayḍī.

illuminée par la foi, et une raison mondaine, coupée d'En-Haut, ruse ténébreuse et bestiale, celle des égarés (*ʿaql-e gomgashtegān*)[16]. ʿAlī, ou l'amitié divine (*walāya*) et l'imamat qu'ils représentent, sont identifiés ici à la lumière de la foi qui transforme la raison humaine en raison céleste[17].

5) *ʿAql-e peyghambar co qorʾān āmadī / nafs-e vey mānand-e forqān āmadī*[18]

Comme le Coran, il (ʿAlī) manifeste l'intelligence du Prophète / Sa personne sert à distinguer le bien et le mal.

Furqān (prononciation persane *forqān*) désigne ce qui sert à distinguer le bien et le mal, le licite et l'illicite, d'où tout code ou recueil de loi sacré, plus particulièrement le Coran. Ce vers, ainsi que les six qui suivent, posent les rapports entre l'imamologie et la prophétologie, entre le *walī*, messager de l'ésotérique de la religion, et le *nabī*, messager de l'exotérique mais qui cumule secrètement en lui la *walāya* et la *nubuwwa*. La *walāya* / *imāma* est le «lieu» du secret de la *nubuwwa,* la révélation de l'essence de celle-ci[19]. Les deux fonctions sont évidemment symbolisées respectivement par ʿAlī Murtaḍā et Muḥammad Muṣṭafā.

6) *Farq joz ejmāl o joz tafṣīl nīst / īn do hamrah qābel-e tabdīl nīst*
7) *Har ce dar ejmāl bod bā moṣṭafā / gasht ẓāher az vojūd-e mortaḍā*

[16] *Majmūʿe-ye ashʿār*, pp. 47-48.

[17] Sur le *ʿaql* et ses différentes significations (raison, intelligence, hiéro-intelligence…) dans la littérature imamite ancienne, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shīʿisme originel*, Paris, 1992, pp. 15-33; voir aussi D.S. Crow, «The Role of al-ʿAql in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Jaʿfar al-Ṣādiq», Thèse de Ph.D. inédite, Mac Gill University, 1996.

[18] Dans l'édition Fayḍī, le second hémistiche est: *vīn khalīfe hamco forqān āmadī*; «et ce calife (i.e. ʿAlī) sert à distinguer le bien et le mal».

[19] H. Corbin, *En Islam iranien*, Paris, 1971-72, vol. I, tout le Livre Premier, en particulier chapitre VI; id., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, partie II-A, surtout pp. 69-85; M.A. Amir-Moezzi, «AID III» (cf. ci-dessus la note préliminaire), en particulier pp. 110-116 et surtout maintenant «AID X». Pour la position de Mollā Ṣadrā sur les rapports entre la prophétie et la *walāya*, on consultera avec intérêt les pages magistralement synthétiques de ses *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. M. Khājavī, Téhéran, 1363s./1994, «Miftāḥ» 14, «*Inna li l-nubuwwa bāṭinan wa huwa l-walāya*», pp. 483-95; trad. persane de M. Khājavī, Téhéran, 1363s./1404/1994, pp. 810-25.

Leur différence c'est celle du résumé et du détaillé / Les deux sont unis mais on ne peut les confondre.
Ce qui, grâce à Muṣṭafā, est exposé en résumé / S'est manifesté (en détail) grâce à la personne de Murtaḍā[20].

L'enseignement de l'imam consiste essentiellement à expliciter le message du prophète qui est concentrée dans la Révélation. Ceci est rappelé par de nombreuses traditions selon lesquelles le hadîth, c'est-à-dire principalement l'enseignement des imams, explique en détail (*tafṣīl*) ce que le Coran expose sous une forme condensée (*mujmal*)[21].

8) *Maʿnī-ye al-yawma akmalt īn bovad / gar to hastī mard-e dīn ey moʿtamad*

C'est cela le sens profond de «*al-yawma akmaltu*» / (Sache-le) ô confident, si tu es homme de foi.

…Al-yawma akmaltu lakum dīnakum wa atmamtu ʿalaykum niʿmatī … «…Aujourd'hui, J'ai rendu parfaite pour vous votre religion et parachevé pour vous Mon bienfait…». Ce morceau du troisième verset de la sourate 5, *al-mā'ida*, concerne, selon l'exégèse imamite la plus classique et la plus fréquente, la révélation divine de la *walāya* de ʿAlī à Muḥammad. Ce verset fait de la *walāya*, amitié fidèle à l'égard des imams, un devoir cultuel (*farīḍa*) au même titre que la prière canonique ou le pèlerinage à la Mekke[22]. Pour Mollā Ṣadrā, l'enseignement des

[20] L'édition Fayḍī comporte ici un vers supplémentaire, poétiquement fort médiocre et philosophiquement confus: *āncenān ke ʿaql-e kol bā nafs-e kol* (faut-il lire *kel* pour faire rimer avec *monfaṣel*?) / *hast ān yek mojmal o īn monfaṣel* (faut-il lire *monfaṣol* pour faire rimer avec *kol*?); «Tout comme l'Intellect universel à l'égard de l'Ame universelle / le premier est condensé, la seconde est séparée (i.e. détaillée?)».

[21] Par ex. al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-darajāt*, pp. 11-12; al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. I / pp. 77sqq. M.M. Bar-Asher a raison de présenter cette notion comme un des fondements méthodologiques de l'exégèse imamite; voir son *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden-Jérusalem, 1999, pp. 92-93.

[22] Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, pp. 117-20; ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr*, éd. T. al-Mūsawī al-Jazā'irī, rééd. Beyrouth, 1411/1991, vol. I / p. 190; Abu l-Naḍr al-ʿAyyāshī, *Tafsīr*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Qumm, 1380/1960, vol. I / pp. 292-93 (selon le hadîth nº 21 rapporté par al-ʿAyyāshī, la révélation coranique, faite par l'ange Gabriel, un vendredi et jour de *ʿarafāt*, contenait à l'origine l'expression «par l'Amitié divine de ʿAlī fils d'Abū Ṭālib»: *al-yawma akmaltu lakum dīnakum* bi-walāyat ʿalī b. abī ṭālib *wa atmamtu ʿalaykum niʿmatī…* Ceci touche bien entendu la croyance shiite ancienne selon laquelle la

imams, représenté ici par celui de ʿAlī et consistant en l'explicitation du message prophétique, constitue le contenu essentiel de la *walāya*. C'est par cet enseignement que Dieu a rendu parfaite la religion [23].

vulgate ʿuthmānienne est une version falsifiée et censurée de la révélation coranique originelle; voir à cet égard E. Kohlberg, «Some Notes on the Imamite Attitude to the Qurʾān», *in* S.M. Stern et al. (éds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to Richard Walzer*, Oxford, 1972, pp. 209-24; T. Lawson, «Note for the Study of the Shīʿī Qurʾān», *Journal of Semitic Studies*, 36(1991), pp. 279-95; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 200-227; id., «AID X», première partie; M.M. Bar-Asher, «Variant Readings and Additions of the Imāmī-Shīʿa to the Quran», *Israel Oriental Studies*, 13(1993), pp. 39-74; R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg, 2001. Pour une vision différente des choses voir H. Modarressi, «Early Debates on the Integrity of the Qurʾān», *Studia Islamica*, 77(1993), pp. 5-39. Sur les différents sens shiites du terme *walāya*, voir *Le Guide divin*, p. 74, note 151 et surtout maintenant «AID X».

[23] L'édition Fayḍī comporte ici quinze vers supplémentaires:

sāqī-ye kowthar shah-e rūz-e jazā / ebn-e ʿamm-e moṣṭafā serr-e khodā; «L'échanson du Kawthar (voir ci-dessus vers 2), souverain du Jour de la Rétribution (allusion au rôle eschatologique de ʿAlī, appelé souvent *qasīm al-janna wa l-nār* — celui qui partage (les gens) entre le Jardin (du paradis) et le Feu (de l'enfer)»; voir par ex. Furāt, *Tafsīr*, p. 178; al-ʿAyyāshī, *Tafsīr*, II / pp. 17-18) / le cousin germain de Moṣṭafā, le secret de Dieu». Le vers suivant, onzième de l'édition Fayḍī, est le quatrième vers de l'édition Khājavī.

*Man gedāyam āmade dar kū-ye to / mīzanam shayʾun lelāhi az (*sic. Le mètre est déficient) *rū-ye to*; «Je suis un mendiant parvenu à ta ruelle (ô ʿAlī) / te suppliant de m'accorder la vision de ta face (littéralement: disant *shayʾun li llāh* — quelque chose pour (plaire à) Dieu (la supplication des mendiants)- au sujet de ta face)».

Gar to khānī ommat-e khīsham yekī (sic; très maladroitement dit) / *jān daham bar yād-e rūyat bī shakī*; «Si tu me considères comme un de tes fidèles (litt. communauté)/ j'offrirai sans hésitation ma vie à la seule pensée de ton visage».

Āftābī var bekhānī dharre-am / tāj-e rafʿat bogzarad az sedre-am: «Tu es soleil, appelle-moi ton atome / et la couronne de ma gloire dépassera l'Arbre céleste (allusion à la *Sidrat al-muntahā* coranique, Coran LIII, al-Najm / 14-16)».

Man kī am gomgashte-yī dar rāh-e to/ khāk būs o bande-ye dargāh-e to; «Qui suis-je? Un égaré sur ton chemin (ô ʿAlī) / baisant la poussière et serviteur de ton Seuil».

Gar to khānī ommat-e ʿāsī-ye khad (= *khod*) / *man fedā sāzam del o jān tā abad*; «Si tu (me) considères comme un compagnon (litt. «communauté») même pécheur / j'en sacrifierai éternellement cœur et âme».

Ommat-e ʿāṣī ṭalab kār-e to ast / gar bad ast ar nīk dar kār-e to ast; «Ton compagnon pécheur est en quête de toi/ méchant ou bon, il ne cherche que toi».

Ān bas-am kaz bandegān bāsham torā / bande ce kāsh az sagān bāsham torā; «Il me suffit d'être parmi tes serviteurs / que dis-je? Il me suffit amplement d'être ton chien».

Har ke rā con to shahanshāhī bovad / farq-e ū az haft gardūn bogzarad; «Celui qui te reconnaît comme grand roi / aura la tête plus haute que les sept cieux».

Gīsovānat hast ān ḥablo l-matīn / ke forū hesht-ast az carkh-e barīn; «tes cheveux sont cette anse solide (Coran III, āl ʿImrān/ 103 et 112)/ descendue du plus haut du ciel»

Tā biyāvīzand dar vey ommatān / az belā-ye īn jahān yāband amān; «Afin que les compagnons s'y agrippent / pour être sauvés de l'épreuve de ce monde».

9) *Ūst bābā-ye nofūs-e owliyā / hamconān ke moṣṭafā bā anbiyā*
10) *Owliyā yek yek co farzandān-e ū / jīre khārān-e navāl-e khān-e ū*

C'est lui (ʿAlī) le Père des Amis (de Dieu) / Comme l'est (Muḥammad) Muṣṭafā pour les prophètes;
Les Amis sont, un par un, ses enfants / Se nourrissant des portions posées sur sa nappe.

Muḥammad, dans sa réalité essentielle appelée «lumière muḥammadienne», constitue l'origine et la substance de la prophétie (*nubuwwa*); comme la lumière de ʿAlī est l'origine et la substance même de l'Amitié ou l'Alliance divine (*walāya*)[24].

11) *Ānke pāyash dūsh-e peyghambar bodī / ḥabbadhā shākhī ke īnash bar bodī*

Celui qui eut son pied sur l'épaule du Prophète / Quel merveilleux arbre qui porte un tel fruit![25].

Ey shafīʿ al-modhnibīn ey shāh-e dīn / cand bāsham īn conīn zār o ḥazīn; «ô toi, intercesseur des pécheur (sur la *shafāʿa* des imams, voir maintenant M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden…, 1999, pp. 180sqq.), souverain de la foi / jusque quand dois-je rester si misérable, si triste?»

Rū-ye to hast āyatī az kardegār / mū-ye to bahr-e najāt-e jormkār; «Ta face est un signe de Dieu / ta chevelure, le salut du fautif (sur le couple «face et chevelure», voir ci-après vers 35).

Rū-ye to bāshad behesht o mū-ye to / gashte āvīzān be mā az rū-ye to; «Ton visage est le paradis et ta chevelure / descend de ton visage jusqu'à nous».

Hamco lafẓ o maʿnī-ye qorʾān be mā / gashte nāzel bahr-e ḥājat az samā; tout comme le Coran, dans sa lettre et son contenu / descendu du ciel pour répondre à nos besoins».

[24] Sur la relation métaphysique de Muḥammad avec les prophètes et de ʿAlī avec les imams / *awliyā* voir U. Rubin, «Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muhammad», *Israel Oriental Studies*, 5(1975), pp. 62-112; id., «Prophets and Progenitors in the Early Shīʿa Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1(1979), pp. 41-65; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, parties II-1 et II-2, pp. 73-112; id., «Cosmology and Cosmogony in Twelver Shīʾism», *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI / pp. 317-22, en particulier pp. 319-21.

[25] Allusion soit à l'épisode de Ghadīr Khumm où, selon certaines versions, Muḥammad prit ʿAlī sur son épaule (voir L. Veccia Vaglieri, «Ghadīr Khumm», *EI2*; M. Dakake — A. Kazemi Moussavi in *Encyclopaedia Iranica*), soit à l'épisode où, pour enlever les idoles qui se trouvaient sur le toit de la Kaʿba, Muḥammad fit monter ʿAlī sur son épaule (épisode appelé *isʿādu l-nabī ʿaliyyan ʿalā saṭḥi l-kaʿba)*; voir al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Khwārazmī, *al-Manāqib*, éd. M.B. al-Maḥmūdī, Qumm, 1411/1991, chapitre 11; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. XXXV / p. 49 et vol. XXXVIII / p. 82. La scène évoque pour

12) *Ānke nafsash būd dast-e kardegār / īn yadollā rā ke dānad kard khār?*

Celui qui fut la main de Dieu en personne / Cette Main nul n'est capable de l'abaisser.

Lieu de manifestation et instrument de la volonté de Dieu, l'imam est souvent dit être un «organe» de Dieu: œil, langue, main, oreille, face, cœur, etc.[26]. Le dernier hémistiche, faisant allusion aux adversaires de ʿAlī, sert d'introduction aux quinze vers suivants où Mollā Ṣadrā s'adonne à une véritable exégèse spirituelle de la dimension guerrière de la figure du premier imam:

13) *Gar kasī rā būdī az qadrash khabar / key conān bā vey namūdandī ḍarar?*
14) *Kofr-hā-ye mokhtafī dar jāneshān / būd dāʾem rahzan-e īmāneshān*
15) *Dhāt-e ū con būd tanzīl-e kalām / kard az shamshīr taʾvīl-e kalām*[27]
16) *Az zabān-e tīgh tafsīr-e sokhan / mīnamūd az bahr-e aṣḥāb-e badan*[28]

Si quelqu'un avait connu sa véritable valeur / Comment aurait-il pu chercher à lui porter préjudice?
Or, des infidélités cachées au fond d'eux (i.e. les adversaires de ʿAlī) / ravissaient constamment leur foi.
Comme sa réalité essentielle (celle de ʿAlī) constituait la lettre de la Révélation / Il fit du sabre l'exégèse spirituelle de celle-ci,
Le commentaire de la Parole, par le langage du glaive, / Il le fit pour les gens de l'extériorité.

Mollā Ṣadrā l'image d'un arbre, Muḥammad, portant un fruit, ʿAlī, à sa branche (*shākh* signifiant aussi bien «arbre» que «branche»).

[26] M.A. Amir-Moezzi, «AID I», en particulier p. 200 et note 27 pour les sources anciennes.

[27] L'édition Fayḍī comporte ici *taʿbīr* et *tafsīr* au lieu de *tanzīl* et *taʾvīl* de l'édition Khājavī.

[28] Edition Fayḍī: *az zabān-e tīgh tafsīr-e kalām / mīnamūd o dād dīn rā enteẓām*: traduction du second hémistiche: «Il le fit et consolida ainsi la religion».

Le *dhāt*, littéralement l'essence, de ʿAlī, que je traduis par «réalité essentielle», c'est la *walāya* laquelle est présentée par de nombreuses traditions comme le but ultime de la Révélation, le message caché sous la lettre du Coran[29]. Ceux qui s'opposent à ʿAlī s'opposent donc à ce que le Coran porte de plus profond. Ce sont les adversaires de la *walāya*, dimension ésotérique de la *nubuwwa*. Il revient donc à ʿAlī de les combattre afin que la Révélation ne devienne pas une lettre sans esprit; ce qui évoque bien entendu la célèbre tradition attribuée au Prophète: «Il y a parmi vous quelqu'un qui combat pour l'interprétation spirituelle du Coran comme moi-même j'ai combattu pour la lettre de sa révélation, et cette personne c'est ʿAlī b.Abī Ṭālib»[30]. Le sabre de ʿAlī est donc présenté comme l'instrument de l'intériorité du Coran, symbole d'une violence sacrée contre la violence profanatrice qui consiste à vider l'Islam de son contenu essentiel. Il est intéressant de noter que l'expression *aṣḥāb-e badan*, littéralement «les gens du corps», que je traduis par «les gens de l'extériorité», est utilisée telle quelle ou sous la forme de *tan parast*, littéralement «adorateur du corps», dans *Seh aṣl*, pour désigner les puissants religieux officiels de l'époque que le philosophe dénonce justement comme «les gens de l'apparence» ou «de l'exotérique» (*ahl-e ẓāher*), ceux qui ne cherchent qu'à satisfaire leur corps et leurs ambitions[31].

[29] Sur cette notion et les sources anciennes sur elle, voir M.A. Amir-Moezzi, «AID III», en particulier pp. 113-16 et l'étude monographique «AID X».

[30] *Inna fīkum man yuqātilu ʿalā ta'wīli l-qur'ān kamā qātaltu ʿalā tanzīlihi wa huwa ʿalī ibn abī ṭālib*; al-ʿAyyāshī, *Tafsīr*, vol. I / p. 15; al-Khazzāz al-Rāzī, *Kifāyat al-athar*, Qumm, 1401/1980, pp. 76, 88, 117, 135 (à la p. 66, dans une tradition prophétique, c'est le *qā'im* qui est présenté comme «le combattant de l'herméneutique spirituelle»); al-Majlisī, *Biḥār,* vol. XIX / pp. 25-26; Hāshim b. Sulaymān al-Baḥrānī, *al-Burhān fī tafsīr al-qur'ān*, Téhéran, s.d., 5 vols., vol. I / p. 17. D. Gimaret traduit *ta'wīl* par «l'esprit» et *tanzīl* par «la lettre» du Coran; V. Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. I, trad. D. Gimaret et G. Monnot, Paris-Louvain, 1986, p. 543. Pour d'autres sources voir M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 88, note 1.

[31] *Seh aṣl*, par exemple pp. 10 et 66. D'une manière générale, cet écrit de Mollā Ṣadrā est rédigé contre une certaine catégorie parmi les *fuqahā'*, ceux qui gravitent dans les cercles de pouvoir safawide et/ou ceux qui refusent l'herméneutique spirituelle des textes scripturaires; il en est de même avec un autre de ses livres, *Kasr aṣnām al-jāhiliyya*, éd. M.T. Dānesh-Pajūh, Téhéran, 1340s./1962, principalement dirigé contre les soufis mais aussi contre les juristes littéralistes. Je vais y revenir.

17) *Qāriyān būdand ahl-e nahravān / līk kajrow dar nahān o dar ʿayān*
18) *Dar darūn-shān naqsh hā-ye por ghalaṭ / maʿnī-ye qorʾān nabāshad zīn namaṭ*
19) *Ān ghalaṭ-hā ḥakk namūd az tīgh-e tīz / kard az taʾvīl-e qorʾān rastkhīz*

Les gens de Nahrawān étaient des lecteurs du Coran /Et cependant des égarés, secrètement et manifestement.
A l'intérieur d'eux, des impressions erronées / Qui n'avaient rien à voir avec le sens du Coran.
Il (ʿAlī) effaça ces erreurs par le tranchant de son glaive / Faisant de l'herméneutique du Coran une résurrection.

Les «gens de Nahrawān» désignent bien entendu les adversaires de ʿAlī[32], tout comme les «lecteurs du Coran» désignent des religieux «égarés» aux idées fausses sur le vrai «sens du Coran». ʿAlī, symbole de la *walāya*, est lui-même ce vrai sens; ses adversaires sont les adversaires du sens et donc, selon le poète, les gens qui ne connaissent que la lettre seule, d'où l'expression «lecteurs du Coran» (*qāriyān*). Revenant sur le thème évoqué plus haut, et de manière encore plus audacieuse, Mollā Ṣadrā répète que le sabre de ʿAlī est non seulement l'instrument de l'herméneutique spirituelle du Coran, mais que c'est en éliminant les gens de l'extériorité, et en quelque sorte la lettre qu'ils représentent, que ce *taʾwīl* devient à son tour instrument de résurrection du sens.

20) *Ṣeḥḥat-e qorʾān conīn bāyad namūd*[33] / *eqtedā bā shāh-e dīn bāyad namūd*
21) *Zang-e kofr az rūy-e dīn bestorde ast / khāṣef on-naʿl īn ḥedāthat būde ast*[34]
22) *Ḥarb bar taʾvīl karde murtaḍā / hamco bar tanzīl*[35] *ṣadr-e anbiyā*

[32] Pour les sources sur la bataille de Nahrawān qui opposa ʿAlī à ses adversaires khārijites, voir l'article de M. Morony dans *EI2*, vol. VII / p. 913.

[33] L'édition Fayḍī a *ṣoḥbat* au lieu de *ṣeḥḥat*; ce qui n'a pas de sens.

[34] Dans l'édition Fayḍī, au lieu de *ḥedāthat* il y a *conīn farmūde*, «C'est pourquoi il (i.e. le Prophète) a dit «réparateur de sandale».

[35] Il faut certainement rectifier le *tafsīr* des textes édités en *tanzīl*, puisqu'il s'agit manifestement d'une évocation du hadîth cité ci-dessus en note 30. En outre, dans le

C'est ainsi qu'il faut montrer la véracité du Coran / Il faut ainsi suivre l'exemple du Roi de la religion (ʿAlī).
Il gratta de cette manière la rouille recouvrant la religion / C'est pourquoi il fut appelé «réparateur de sandale».
Murtaḍā (ʿAlī) s'est combattu pour «l'esprit» (du Coran) / Tout comme le chef des prophètes (Muḥammad) s'est combattu pour sa «lettre»[36].

«Réparateur de sandale», *khāṣif al-naʿl*: dans certaines versions du hadīth du «combattant du *ta'wīl*» (voir ci-dessus vers 15 et note afférente), le Prophète appelle ʿAlī par ce sobriquet, parce qu'à ce moment-là, dit-on, ce dernier était en train de recoudre une sandale[37]. La racine *KhṢF* signifie littéralement joindre deux morceaux détachées ou bien recoudre ce qui est déchiré. Mollā Ṣadrā semble vouloir indiquer que par son combat pour le *ta'wīl*, ʿAlī, messager de l'ésotérique du Coran, rectifiait les erreurs, dues à un littéralisme violent, survenues dans la religion de Muḥammad; d'où ma traduction de *khāṣif* par «réparateur». De même dans l'expression *ṣeḥḥat-e qor'ān* que j'ai traduit par «véracité du Coran» (vers 20), le terme *ṣeḥḥat* (*ṣiḥḥa* en arabe) signifie littéralement «santé, état de ce qui est sans défaut», mais aussi en persan «correction, rectification»(sens de la deuxième forme factitive de la racine en arabe). Les guerres menées par ʿAlī sont ainsi inséparables de sa vocation d'imam, de *walī*, d'Ami de Dieu et d'interprète du sens caché de la Révélation. Les cinq vers suivants paraissent souligner cette double dimension du personnage, celle, apparente, symbolisée par «le jour», du guerrier intrépide et joyeux du *ta'wīl* et celle, cachée, symbolisée par «la nuit», du triste Ami et Allié de Dieu:

second hémistiche, l'édition Fayḍī a *shāh-e anbiyā* (le roi des prophètes) et non *ṣadr-e anbiyā*.

[36] Traductions de *ta'wīl* et de *tanzīl* faites selon celles de D. Gimaret, mentionnées ci-dessus en note 30.

[37] Soit la sienne propre (Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa l-āthār*, éd. al-Zāwī et al-Tināḥī, Le Caire, 1963-66, vol. II / p. 38; al-Qundūzī, *Yanābīʿ al-mawadda*, Bombay, s.d., p. 59; al-Baḥrānī, *al-Burhān*, vol. I / p. 17), soit celle du Prophète (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III, 31 et 33; al-Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Riyāḍ al-nāḍira*, réimp. Téhéran, *circa* 1985, vol. II / pp. 52-53).

23) *Rūz-e hayjā cūn be-peydā āmadī / cūn khor az ṣobḥ-e dovom khande zadī*
24) *Shab co dar meḥrāb-e ṭāʿat mīshodī / khūn ze gerye bar moṣallā mīzadī*
25) *Rūz tīghash āb-e ātash bār būd / ashk-e cashmash shab dar-e raḥmat goshūd*
26) *Dar waghā ḍaḥḥāk o shab bakkā bodī / bā khodā shab rūz bā aʿdā bodī*
27) *Rūz kār-e doshmanān rā sākhtī / shab be kār-e dūstān pardākhtī*

Lorsqu'il sortait le jour de la bataille / Il se mettait à sourire tel un second soleil.
La nuit, lorsqu'il se retirait dans le *miḥrāb* du culte / Il aspergeait le lieu de prière de ses larmes amères.
Le jour, son sabre était ravageur comme une eau faite de feu / La nuit, grâce à ses larmes, s'ouvraient les portes de la miséricorde.
Dans la clameur du combat, il riait, et la nuit, il pleurait / C'est que la nuit, il était avec Dieu et le jour avec les ennemis.
Le jour, il réglait le compte des adversaires / La nuit, il s'occupait des amis.

Les sept vers suivants forment une suite d'allusions aux versets coraniques et aux hadîth-s que la tradition duodécimaine rattache à la figure du premier imam:

28) *Alladhīna yonfiqūn dar shaʾn-e ū / qaddemū bayna yaday eḥsān-e ū*

«Alladhīna yunfiqūn» (est révélé) pour son cas / «Qaddimū bayna yaday» (indique) sa bonté.

Alladhīna yunfiqūn: le Coran III, āl ʿImrān / 134: *Alladhīna yunfiqūna fi s-sarrāʾ wa ḍ-ḍarrāʾ wa l-kāẓimīna l-ghayẓ wa l-ʿāfīn ʿani n-nās waʾllāhu yuḥibbu l-muḥsinīn*; «Ceux qui font don dans la prospérité comme dans la difficulté, qui maîtrisent leur colère et qui pardonnent aux gens; certes Dieu aime ceux qui font le bien»[38].

[38] Pour le rattachement de ce verset à ʿAlī voir par ex. al-Baḥrānī, *al-Burhān*, vol. I / p. 315; al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Ṣāfī fī tafsīr al-qurʾān*, s.l. (Téhéran?), s.d., en 3 vols., vol. I / p. 152.

Qaddimū bayna yaday: le Coran LVIII, al-mujādala / 12: *Yā ayyuhā lladhīna āmanū idhā nājaytumu r-rasūli fa-qaddimū bayna yaday najwākum ṣadaqatan…*; «Vous qui croyez, quand vous tenez un entretien privé avec l'Envoyé, préludez au moment de cet entretien par une aumône…»[39].

29) *Khalʿat-e ennā hadaynā dar barash / mighfarī az lā fatā andar sarash*

La robe d'honneur de «innā hadaynā» sur lui / La coiffe de «lā fatā» couvrant sa tête.

Innā hadaynā: le Coran LXXVI, al-dahr / 3: *Innā hadaynāhu s-sabīl* …; «Nous l'avons dirigé sur la voie droite…»[40].

30) *Dar kafash az oʿṭiyanna rāyatī / dar delash az ennamā khosh āyatī*

Dans sa main, l'étendard de «uʿṭiyanna» / Dans son cœur, le beau signe (ou «verset») de «innamā».

Uʿṭiyanna: allusion au hadīth remontant au Prophète, censé avoir été dit lors de la bataille de Khaybar: *la-uʿṭiyanna l-rāya ghadan rajulan yuḥibbu llāha wa rasūlahu wa yuḥibbuhu llāhu wa rasūluhu yaftaḥu llāhu ʿalā yadayhi laysa bi-farrār*; «Demain, je donnerai l'étendard à un homme (i.e. ʿAlī) qui aime Dieu et Son Envoyé et que Dieu et Son Envoyé aiment; grâce à lui, Dieu accordera la victoire et il ne s'enfuira point»[41]. *Innamā*: le Coran V, al-mā'ida / 55: *Innamā waliyyukumu*

[39] Sur le rapport de ce verset avec ʿAlī, voir Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 469; al-Qummī, *Tafsīr*, vol. II / p. 369; al-Ṭūsī, *(Tafsīr) al-Tibyān*, éd. A.H. al-ʿĀmilī, Najaf, années 1380/1960, 10 vols., vol. IX (1389/1969) / pp. 549-50; al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī/Ṭabarsī, *Majmaʿ al-bayān*, éd. H. al-Rasūlī al-Maḥallātī, Beyrouth, 1379/1959-60, 10 tomes en 5 vols., vol. IX / p. 253.

[40] Al-Qummī, *Tafsīr*, vol. II / p. 422; al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, vol. X / pp. 204sqq.; al-Ṭabrisī, *Majmaʿ al-bayān*, vol. X / pp. 402sq. D'une manière générale, la sourate «al-dahr», dite encore «al-insān» ou «hal atā» (les deux premiers mots de la sourate), est rattachée par la tradition imamite à ʿAlī. Pour «lā fatā» du second hémistiche, voir ci-dessus vers 1 et le texte afférent.

[41] Voir Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III,16; ʿAlī b. ʿĪsā al-Irbilī, *Kashf al-ghumma*, Qumm, 1381/1961, vol. I / p. 212; al-Sayyid ʿAlī al-Hamadhānī, *al-Mawadda fī l-qurbā*, en marge d'al-Qundūzī, *Yanābīʿ al-mawadda*, p. 48.

llāhu wa rasūluhu wa lladhīna āmanū alladhīna yuqīmūna ṣ-ṣalāt wa yu'tūna z-zakāt wa hum rākiʿūn; «Votre allié-protecteur ce sont Dieu, Son Envoyé et ceux qui croient, qui effectuent la prière et offrent le don purificateur alors qu'ils sont en génuflexion»[42].

31) *Anta mennī maʿnī-ye īmān-e ū / āyat-e taṭhīr andar sha'n-e ū*

«Anta minnī» est le sens de sa foi / le verset de «la Purification» le concerne.

Anta minnī: tiré du hadīth remontant au Prophète qui, rapporte-t-on, s'adressa ainsi à ʿAlī: *Anta minnī bi-manzilat hārūn min mūsā illā annahu lā nabiyya baʿdī*; «Tu as à mon égard le même rapport que celui qu'avait Aaron à l'égard de Moïse, à la différence près qu'après moi, il n'y a pas d'autre prophète»; ce qui prouve, pour les shiites, que ʿAlī était bien l'imam et le successeur de Muḥammad[43]. Le verset de la Purification (*taṭhīr)*: le Coran XXXIII, al-aḥzāb / 33: *…Innamā yurīdu llāhu li-yudhhiba ʿankumu r-rijsa ahl al-bayti wa yuṭahhirakum taṭhīrā*; «…Dieu ne veut qu'écarter de vous la souillure, ô famille de la demeure, et vous purifier totalement»[44].

[42] Sur le rattachement de ce verset à ʿAlī, voir par ex; Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, pp. 123-129; al-ʿAyyāshī, *Tafsīr*, vol. I / pp. 327-329; al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, vol. III / pp. 549sqq.; al-Ṭabrisī, *Majmaʿ al-bayān*, vol. III / pp. 209sqq.; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. IX / pp. 34sqq.; al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Ithbāt al-hudāt*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Qumm, s.d., vol. III / pp. 542sqq.; al-Baḥrānī, *al-Burhān*, vol. I / pp. 482sqq.

[43] Par ex. Ibn Bābūye, *ʿIlal al-sharā'iʿ*, p. 222; id., *Kamāl al-dīn*, p. 278; id., *ʿUyūn akhbār al-Riḍā*, Téhéran, s.d. (vers 1980), vol. I / p. 232 et vol. II / pp. 10, 59, 194; Ibn Shādhān al-Qummī, *Mi'a manqaba*, éd. N.R. ʿUlwān, Qumm, 1413/1994, «manqaba» 57, p. 112; al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfī fi l-imāma*, éd. litho., Téhéran, 1301/1884, pp. 148sqq.; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib āl abī ṭālib*, Najaf, 1956, vol. II / pp. 219sqq. et vol. III / p. 46. Voir M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 156, note 122.

[44] Bien entendu, pour les imamites, «la famille de la demeure» coranique désigne ʿAlī, Fāṭima et leurs descendants; voir par ex. Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, pp. 331-342; al-Qummī, *Tafsīr*, vol. II / pp. 193-94; al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, vol. VIII(1388/1968) / pp. 307-8; al-Ṭabrisī, *Majmaʿ al-bayān*, vol. VII / p. 357. Pour les discussions au sujet de l'expression *ahl al-bayt*, voir M. Sharon, «*Ahl al-Bayt*. People of the House», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986); id., «The Umayyads as *Ahl al-Bayt*», *ibid*., 14(1991); W. Madelung, «The *Hāshimiyyāt* of al-Kumayt and Hāshimi Shiʿism», *Studia Islamica*, 70(1989); id., *The succession to Muḥammad*, Cambridge, 1997, index, *s.v.*; M.A. Amir-Moezzi, «Considérations sur l'expression *dīn ʿAlī…*», voir ci-dessus note 11.

32) *Ū madīne-y ʿelm rā bāb āmade / jān fedā dar jāme-ye khāb āmade*

Il est la porte de «la cité de la connaissance» / S'offrant en sacrifice, il se mit au lit.

«Cité de la connaissance»: tiré du hadîth attribué au Prophète: *Anā madīnatu l-ʿilm* (autre version: *madīnatu l-ḥikma*) *wa ʿalī bābuhā*»; «Je suis la cité de la connaissance (ou «de la sagesse») et ʿAlī en est la porte»[45]. Le second hémistiche fait allusion au célèbre épisode connu sous le nom de *laylat al-mabīt* («la nuit de l'abri»), où, selon la *sīra*, lorsque Muḥammad, menacé par ses adversaires, s'enfuit nuitamment de la Mekke vers Médine, ʿAlī se mit dans le lit de celui-ci pour tromper les poursuivants de son cousin, risquant ainsi sa vie pour la religion naissante et son prophète.

33) *Ennamā anta bar ū nāzel shode / az salūnī ʿelm-e dīn ḥāṣel shode*

«Innamā anta» est révélé pour lui / Grâce à «salūnī» la science de la religion est acquise.

Innamā anta: le Coran XIII, al-raʿd / 7: …*Innamā anta mundhirun wa li-kulli qawmin hādin*; «…Tu es l'avertisseur et chaque peuple a un guide». La tradition exégétique imamite identifie «l'avertisseur» avec le Prophète et «le guide» avec ʿAlī[46]. *Salūnī*: allusion à la formule *salūnī* (ou *is'alūnī) qabla an tafqidūnī*, «Interrogez-moi avant que vous ne me perdiez», formule par laquelle commencent de nombreux sermons remontant à ʿAlī[47], allusion directe au fait que le premier imam est le sage initié par excellence et donc la source de toute connaissance.

[45] Voir par ex. Furāt, *Tafsīr*, pp. 63-64; Ibn Bābūye, *Kamāl al-dīn*, p. 241; id., *Kitāb al-tawḥīd*, éd. al-Ḥusaynī al-Ṭihrānī, Téhéran, 1398/1978, p. 307; id., *al-Khiṣāl*, p. 574; d'une manière générale, pour une bibliographie très riche sur ce hadîth, voir *Ṣaḥīfat al-imām al-Riḍā*, éditeur(s) non indiqué(s), Qumm, 1408/1366s./1987, pp. 123-133.

[46] Furāt, *Tafsīr*, p. 206; al-ʿAyyāshī, *Tafsīr*, vol. II / pp. 203-4; ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Bābūye, *al-Imāma wa al-tabṣira min al-ḥayra*, Qumm, 1404/1984, p. 132; Ibn Shādhān, *Mi'a manqaba*, «manqaba» 4, p. 44; al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, vol. VI / p. 223; al-Ṭabrisī, *Majmaʿ al-bayān*, vol. VI / pp. 278-79; al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Ithbāt al-hudāt*, vol. III / pp. 548sqq.; al-Baḥrānī, *al-Burhān*, vol. II / pp. 277sqq.

[47] Il suffit, pour s'en rendre compte, de feuilleter par exemple le *Nahj al-balāgha*. Aussi M.A. Amir-Moezzi, «AID I», *in fine*.

34) *Būde nafsash ʿendaho ʿelmo l-ketāb / qol kafa be'llā govāh-e īn kheṭāb*

«ʿIndahu ʿilmu l-kitāb» concerne sa personne / «Qul kafā bi llāh» en est témoin.

ʿindahu ʿilmu l-kitāb et *Qul kafā bi llāh*: le Coran XIII, al-raʿd / 43: *Wa yaqūlu lladhīna kafarū lasta mursalan qul kafā bi llāhi shahīdan baynī wa baynakum wa man ʿindahu ʿilmu l-kitāb*; «Et ceux qui dénient disent que tu n'es pas un Envoyé. Dis: Dieu suffit comme témoin entre vous et moi ainsi que celui qui détient la science de l'Ecriture». Pour l'exégèse imamite, Dieu et ʿAlī, «celui qui détient la science de l'Ecriture» ou «du Livre», suffisent comme témoins pour prouver la véracité de la mission prophétique de Muḥammad[48].

35) *Moṣḥaf-e āyāt-e īzad rūy-e ū / selsele-y ahl-e valāyat mūy-e ū*

Sa face est le Recueil des signes de Dieu / Les boucles de sa chevelure, la chaîne des gens de l'Amitié (divine).

Mollā Ṣadrā utilise ici deux termes du lexique technique du symbolisme érotique de la poésie mystique persane pour faire allusion aux fonctions théologiques et hagiologiques de l'imam; «la face» ou «le visage» (*rū)* de ʿAlī est le lieu de manifestation des signes divins. La personne de l'imam est dite être la Face de Dieu dans de nombreuses traditions[49]. En outre, *moṣḥaf-e āyāt-e īzad* que j'ai traduit par «le Recueil des signes de Dieu» peut tout aussi bien se traduire par «le Livre des versets de Dieu» c'est-à-dire le Livre céleste, révélé. La Figure de ʿAlī, l'imam par excellence, constitue donc la véritable Parole révélée ou dans le sens inverse, la réalité de la Révélation c'est la Face de l'imam. La chevelure (*mū*) de ʿAlī est ce qui relie entre eux les «gens de l'Amitié divine», *ahl-e valāyat*. Cette expression désigne bien entendu les *awliyā' Allāh*, les amis ou les alliés de Dieu, les saints pour le dire plus simplement. La

[48] Voir al-ʿAyyāshī, *Tafsīr*, vol. II / pp. 220-221; al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, vol. VI / pp. 267-68; al-Ṭabrisī, *Majmaʿ al-bayān*, vol. VI / p. 301; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. IX / pp. 82-83; al-Baḥrānī, *al-Burhān*, vol. II / p. 303; al-Kāshānī, *al-Ṣāfī*, vol. I / p. 880.

[49] Voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index *s.v. wajh*; id., «AID I», en particulier pp. 199-202 et p. 211, note 69. Cf. aussi *supra* vers nº 12.

walāya de ʿAlī constitue la substance de la sainteté, ce qui garantit la succession effective des hommes de Dieu[50].

36) *Goft peyghambar ke ey yārān-e man / dūstān o peyrovān-e moʾtaman*[51]
37) *Mīgozāram baʿd-e khod nazd-e shomā / bahr-e peydā kardan-e rāh-e khodā*
38) *Do gerān qeymat co māh o āftāb / ahl-e beyt o īn ketāb-e mostaṭāb*

Le Prophète déclara: «ô compagnons! / Amis et camarades de confiance,
Je laisse, après moi, auprès de vous / Afin que vous puissiez trouver le chemin de Dieu,
Deux (objets) précieux comme la lune et le soleil / La Famille de (ma) Demeure et ce Livre sublime».

Il s'agit évidemment de la tradition prophétique des «deux objets précieux» (*ḥadīth al-thaqalayn*): «…Je vous laisse, après moi, deux objets précieux, le Livre de Dieu et ma famille…»[52].

39) *ʿālemān-e ahl-e beyt-e moṣṭafā*[53] / *hamco qorʾān būde har yek bar shomā*

Les sages initiateurs (i.e. les imams) parmi la Famille de la Demeure de Muṣṭafā / Sont, chacun pour vous, identiques au Coran.

[50] Dans l'édition Fayḍī, le poème sur ʿAlī semble se terminer avec ce vers. Ce qui est quelque peu abrupt. Les vers suivants y sont présentés comme ceux d'un poème consacré à l'éloge des *ahl al-bayt* et du Coran (*dar madḥ-e ahl al-bayt ʿalayhim al-salām va qorʾān kalām-e elāhī*); *Mathnavī-ye Mollā Ṣadrā*, p. 110.

[51] L'édition Fayḍī comporte: *peyrovān o dūstān-e moʾtaman*.

[52] …*Innī tāriku fīkum al-thaqalayn kitāba llāh wa ʿitratī* …; sur cette tradition et ses diverses versions, voir maintenant M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, pp. 93-98. Pour compléter les sources, voir *Le Guide divin*, p. 215, note 440 et surtout la riche bibliographie mentionnée par le ou les éditeur(s) de la *Ṣaḥīfat al-imām al-Riḍā*, pp. 135-150.

[53] Pour des questions évidentes de sens que l'on va voir tout de suite, je préfère cette lecture *ʿālemān-e ahl-e beyt*, «les sages… *parmi* la Famille de la Demeure», à la leçon du texte édité: *ʿālemān o ahl-e beyt*, «les sages… *et* la Famille de la Demeure». L'édition Fayḍī, quant à elle, comporte *ʿāmelān-e ahl-e beyt*… («les pratiquants parmi la Famille de la Demeure»), et dans le second hémistiche *dāʾem rahnomā* («guidant toujours») au lieu de *har yek bar shomā*.

ʿālim, en persan *ʿālem*, ici au pluriel *ʿālemān*, littéralement «savant», est un des titres les plus récurrents des imams et signifie, plus particulièrement dans le corpus imamite ancien et dans la «tradition ésotérique non-rationnelle», le maître ou le sage qui initie surtout à un enseignement secret[54]. Selon le second hémistiche, Mollā Ṣadrā semble opter pour l'égalité entre les Deux-Objets-Précieux, le Coran et la Famille prophétique. C'est que dans certaines versions du *ḥadīth al-thaqalayn*, rapportées aussi bien par les sources shiites que sunnites, il est explicitement dit que l'un des Deux Objets, que la majorité des exégètes identifie au Coran, est supérieur à l'autre (*…al-thaqalayn aḥaduhumā akbar min al-ākhar…*)[55]. Cependant une version typiquement shiite du hadîth est: «Je vous laisse, après moi, deux objets précieux: le Livre de Dieu et ʿAlī b. Abī Ṭālib et sachez que pour vous ʿAlī est supérieur au Livre de Dieu car, pour vous, il en est l'interprète»[56], c'est-à-dire que sans l'interprétation de l'imam, le Coran reste incompréhensible; ce qui touche bien entendu la notion shiite de la figure de l'imam comme interprète par excellence du Coran, l'imam comme langue du Coran ou comme «le Coran parlant» (*kitāb Allāh al-nāṭiq*, *qurʾān nāṭiq*). Ce dont parle d'ailleurs le vers suivant:

40) *Har yekī zīshān kalām-e nāṭeqī / rāh-e ḥaqq rā nūr-e īshān sāʾeqī*

Chacun d'entre eux (i.e; les imams) est un verbe parlant / Leur lumière est un guide sur le chemin du Réel.[57].

[54] Cf. *Le Guide divin*, partie III.2, «la Science sacrée», pp. 174-199; pour les glissements sémantiques du terme voir M.A. Amir-Moezzi, «Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation», dans E. Patlagean et A. Le Boulluec (éds.), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, vol. XCIX, Louvain-Paris, 1993, pp. 63-82. Sur la «tradition ésotérique non-rationnelle», voir *Le Guide divin*, pp. 33-48.

[55] *Ṣaḥīfat al-imām al-Riḍā*, p. 135 et notes.

[56] *…Kitābu llāh wa ʿalī b. abī ṭālib wa aʿlamū anna ʿaliyyan lakum afḍal min kitābi llāh li-annahu yutarjimu lakum kitāba llāhi taʿālā*; voir par exemple Ibn Shādhān al-Qummī, *Miʾa manqaba*, «manqaba» 86, p. 140; al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Khwārazmī, *Maqtal al-Ḥusayn*, Najaf, 1367/1948, vol. I / p.114; al-Ḥasan b. Muḥammad al-Daylamī, *Irshād al-qulūb ilā l-ṣawāb*, Najaf, 1342/1923, p. 378.

[57] Sur cette notion voir M. Ayoub, «The Speaking Qurʾān and the Silent Qurʾān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr» dans A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Oxford, 1988, pp. 177-198; M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, chapitre 3, parties 1 et 2. Ajoutons que le terme

41) *Gar nadādī nūr-e shān dīn rā neẓām / montasher gashtī dayājīr-e ẓalām*
42) *Gar nabūdī kashtī-ye anvār-e shān*[58] / *dar jahālat gharqe gashtī ens o jān*[59]
43) *Ahl-e beyt-e anbiyā zīnsān bodand / ke najāt-e ommat az nīrān bodand*[60]
44) *Har ke bāshad ʿālem-e rāh-e khodā / īn safīne sāzad az bahr-e hodā*

Si leur lumière (aux imams) n'ordonnait pas la religion / La poussière des ténèbres (ou «de l'injustice») se serait répandu partout. Si l'Arche de leurs lumières n'existait pas / Toutes les créatures (litt. Les humains et les djinn-s) seraient noyées dans l'ignorance. Les Familles des Demeures des prophètes ont toutes été ainsi / Sauvant des feux leur communauté.
Tout sage sur le chemin de Dieu / S'agrippe à cet Arche pour se faire guider.

Le mot persan *kashtī* (vers 42), comme le terme arabe *safīna* (vers 44) font allusion au célèbre hadîth prophétique de l'Arche de Noé: «Les Gens de ma Famille sont à l'exemple de l'Arche de Noé; quiconque y prend place est sauvé et quiconque s'en écarte est noyé»[61]. Ainsi, Mollā Ṣadrā passe de ʿAlī aux autres imams de la Famille du Prophète. Tout comme ʿAlī, leur père à tous, les imams sont les instruments de l'intériorité du Coran, les messagers de la dimension ésotérique de la religion de Muḥammad. C'est pourquoi dans ses quatre derniers vers, le poète revient à la charge contre «les gens de l'extériorité», ceux qu'il avait

kalām du premier hémistiche rappelle immanquablement l'expression *kalām Allāh*, Parole ou Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Coran.

[58] L'édition Fayḍī a, au lieu de *anvār-e shān*, *aʿlām-e shān* («Si l'Arche de «leur signe» ou «des plus célèbres parmi eux» (?) n'existait pas»).

[59] Edition Fayḍī: *az jahālat gharqe gashtandī jahān* (sic. formule très maladroite); «à cause de l'ignorance le monde (au singulier) serait (pour respecter le mètre, le verbe est mis au pluriel) noyé».

[60] Edition Fayḍī: *pīrān* («les vieillards»?) au lieu de *nīrān*; ce qui n'a pas de sens.

[61] *Mathalu ahli baytī mathalu safīnati nūḥin man rakibahā najā wa man takhallafa ʿanhā ghariqa* (ou bien *zukhkha fi l-nār*, «est poussé dans le feu», d'où peut-être «les feux», *nīrān*, du vers 43). Pour les très nombreuses sources sur ce hadîth, voir *Ṣaḥīfat al-imām al-Riḍā*, pp. 116-120.

appelé auparavant *aṣḥāb-e badan* (ci-dessus vers 16), les faux savants qui, ne connaissant pas «les secrets et les intentions» des préceptes religieux et recherchant les plaisirs mondains, vendent leur religion et leur foi. Ces vers finaux semblent résumer le propos de Mollā Ṣadrā dans *Seh aṣl* (écrit comme on le sait contre une certaine catégorie de théologiens-juristes littéralistes) et encore plus précisément, ils résument les «trois fondements» (qui ont donnée le titre de l'ouvrage) des obstacles à la gnose transformatrice: l'ignorance de la réalité et du but ultime de l'existence humaine qui ne doit être en fait qu'une étape préparatoire pour le voyage vers l'Autre Monde (*ākherat*)[62], l'amour du pouvoir, de la richesse, des passions basses et des plaisirs mondains qui tous, ternissant le cœur, empêchent la connaissance de soi[63], et enfin les pièges et les ruses de l'égo à cause desquels les réalités se montrent à l'envers, le bien passant pour le mal et le mal pour le bien[64]:

45) *Kār-e jāhel nīst*[65] *gheyr az sokhriyat / nīst jān āgah ze*[66] *asrār o niyat*
46) *Ṭabʿ-e jāhel hamco ṭeflān tā abad / ʿākef āmad*[67]*sūy-e ladhdhāt-e jasad*
47) *Ṣanʿat-e donyā safīne sākhtan / kār-e nādān*[68] *dīn be donyā bākhtan*
48) *Ān safīne sāzad az bahr-e najāt / ān hamī dar baḥr-e donyā gashte māt*[69]

L'ignorant ne fait que se moquer de tout / Certes, il ne connaît ni les secrets ni les intentions.

[62] *Seh aṣl*, pp. 13sqq.
[63] *Ibid.*, pp. 28sq.
[64] *Ibid.*, pp. 32sqq.
[65] Edition Fayḍī: *cīst* au lieu de *nīst*: «Que fait l'ignorant si ce n'est se moquer de tout?»
[66] Edition Fayḍī comporte au lieu de *jān āgah ze*: *con vāqef bar*; ce qui a la même signification.
[67] Edition Fayḍī a *gashte ʿākef* au lieu de *ʿākef āmad*; même signification.
[68] Edition Fayḍī: *jāhel* au lieu de *nādān*; ce qui évidemment revient au même.
[69] L'édition Fayḍī offre une leçon légèrement différente de ce vers: *īn hamī sāzad safīne dar najāt / ān yekī dar baḥr-e donyā gashte māt*. La phraséologie est maladroite mais le sens reste le même.

Comme des enfants, sa nature reste perpétuellement / Captive des plaisirs du corps mortel.
Le Grand Oeuvre dans ce monde c'est de préparer son Arche / Alors que l'ignorant ne fait qu'échanger sa foi contre ce bas monde.
L'un construit l'Arche pour le salut / L'autre reste ballotté au milieu de l'océan du monde.

Il est intéressant de noter comment Mollā Ṣadrā établit, dans les deux derniers vers et à travers les images de l'Arche (*safīna*) et du Grand Oeuvre alchimique (*ṣanʿat*), une équivalence entre les imams et leurs enseignements d'une part et le corps de résurrection de l'autre. Il semble que selon cette pensée, qui toucherait la notion ṣadrienne du «mouvement substantiel» (*al-ḥarakat al-jawhariyya*), l'assimilation de l'enseignement sacré des imams marque, par une alchimie intérieure, l'intensification de l'être et l'élaboration du corps de résurrection qui traverse, tel un Arche, le monde sensible pour atteindre le salut dans l'au-delà[70]. Nous y reviendrons.

Terminons notre propos avec quelques mots sur la forme et le contenu du poème. Celui-ci appartient au genre poétique qu'on appelle *ghadīriyya*, poème de célébration de la Figure et de la *walāya* de ʿAlī, puisque l'événement de Ghadīr Khumm, d'après la tradition shiite, en fut l'occasion par excellence. Il semble que ce genre, composé en persan, était particulièrement prisé des penseurs et philosophes d'époque safawide. Nous ont en effet laissé des *ghadīriyya*: Fayyāḍ Lāhījī (m.1072/ 1661)[71], Lāmiʿ Darmiyānī (m.1076/ 1665)[72], Fayḍ Kāshānī (m.1091/1680)[73] ou

[70] Voir par exemple H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, 1979, pp. 194-200; id., *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1981, pp. 69sqq.; Ch. Jambet, *Se rendre immortel*, pp. 13sqq. et 78sqq.

[71] La *qaṣīda* qui commence ainsi: *Sezā-ye emāmat be ṣūrat be maʿnā* / *ʿaliyye valī ān ke shāhast o mowlā*; *Dīvān-e Fayyāḍ-e Lāhījī*, éd. A.B. Karīmī, Téhéran, 1372s./1993, pp. 23-26.

[72] *Maqbūl-e* anta minnī *o mamdūḥ-e* hal atā / *qāʾel be qowl-e* law kashaf *o dāfeʿ-e maḍārr*; *Dīvān-e Lāmeʿ*, éd. M. Rafīʿī et Z. Moṣaffā, Téhéran, 1365s./1986, p. 51.

[73] *Āmadam bar sar-e thanā-ye ʿalī* / *ey del o jān-e man fedā-ye ʿalī*; Mullā Muḥammad Muḥsin Fayḍ Kāshānī, *Dīvān*, éd. M.F. Kāshānī, Téhéran, 1371s./1992, p. 423.

encore Ḥazīn Lāhījī (né en 1103/1691)[74]. Mollā Ṣadrā y a constamment recours à deux procédés poétiques complémentaires: le *talmīḥ*, allusion furtive à un sujet que l'auditeur (ou le lecteur) est censé connaître, et le *iḍmār*, littéralement «introduire dans la conscience», *ḍamīr*, qui consiste à ne prononcer que le début ou un fragment d'un énoncé célèbre, poussant ainsi l'auditeur (ou le lecteur) à en reconstituer mentalement le reste[75]. Le procédé est aussi ancien que constant dans les *ghadīriyya* persanes, puisqu'on le rencontre, au IVe/Xe siècle, chez un Kasā'ī Marwazī (m.341/952)[76], ou encore chez un Shāh Niʿmatullāh Walī (m.834/1430), aux VIIIe et IXe / XIVe et XVe s.[77].

Sur le plan formel, le *mathnavī* de Mollā Ṣadrā ne présente donc rien d'original. L'apport personnel du penseur réside surtout dans la nature et le contenu de ses vers. D'abord, les procédés de *talmīḥ* et de *iḍmār* sont partout appliqués aux données relevant du Coran, du hadîth et de la *sīra*. Le poème s'appuie donc exclusivement sur les disciplines traditionnelles (*naqlī*) et non sur les sciences spéculatives rationnelles (*ʿaqlī*). Ensuite, le poème sur ʿAlī, on l'a vu, est écrit dans la même veine que les *Seh aṣl*. On peut y entendre résonner, entre les lignes, l'écho des souffrances et du long exil qu'a dû subir le philosophe de Shiraz à cause de certains

[74] *Āmad saḥar ze kūy-e to dāman keshān ṣabā / ahda s-salāma minka ʿalā tābiʿi l-hudā*; *Dīvān-e Ḥazīn-e Lāhījī*, éd. B. Taraqqī, Téhéran, 1350s./1971, p. 130.

[75] Voir les chapitres consacrés à ces deux procédés (*talmīḥ* est également dit *tamlīḥ)* dans les ouvrages de *badīʿ* comme par exemple Ṣāḥib b. ʿAbbād, *al-Iqnāʿ*, Qumm, s.d.; Taftāzānī, *Muṭawwal*, Téhéran, 1333s./ 1955; id., *Mukhtaṣar al-maʿānī*, Qumm, 1386/ 1966; al-Qazwīnī al-Khaṭīb, *al-Talkhīṣ*, Le Caire, s.d. Pour l'utilisation de *talmīḥ* en poésie persane, voir S.Shamīsā, *Farhang-e talmīḥāt*, Téhéran, 1366s./1987; pour celle de *iḍmār*, voir M. Dhākerī, «Shegerd hā-ye nā ma'lūf dar sheʿr-e Saʿdī», *Nashr-i Dānish*, 16e année, no 2, été 1378s. (1999), pp. 16-24, en particulier pp. 21-23.

[76] *Fahm kon gar mo'menī faḍl-e amīr al-mo'menīn / faḍl-e ḥeydar shīr-e yazdān morteḍā-ye pākdīn*; M.A. Riyāḥī, *Kasā'ī-ye Marvazī*, Téhéran, 1367s./1988, p. 93. L'authenticité de ce poème est cependant sujette à caution.

[77] *Ān amīr al-mo'menīn yaʿnī ʿalī / vān emām al-mottaqīn yaʿnī ʿalī*; *Dīvān-e Shāh Neʿmatollāh-e Valī*, éd. J. Nūrbakhsh, Téhéran, 1361s./1982, p. 762; voir également ci-dessus note 72, le poème de Lāmiʿ Darmiyānī où les deux procédés sont utilisés. Pour les *ghadīriyya* en persan, voir Ḍ. Sajjādī, «*ghadīriyya* hā ye fārsī», dans S.J. Shahīdī et M.R. Ḥakīmī, *Yād nāme ye ʿAllāma Amīnī*, vol. 1, Téhéran, 1973, pp. 413-30. Voir aussi «Al-qaṣīdat al-ghadīriyya» attribuée au penseur Nuṣayrite al-Khaṣībī, dans *Majmūʿ al-aʿyād*, éd. R. Strothmann, *Der Islam* 27, 1946, cité par M.M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion*, Leiden, 2002, pp. 122sqq.

fuqahā'[78]. Mollā Ṣadrā fut lui-même juriste et théologien, on le sait mais on l'oublie souvent[79]. Pourtant, en plus des *Seh aṣl*, épître monographique sur le sujet, dans de nombreux endroits de son œuvre, il n'a pas manqué d'attaquer les religieux fréquentant les cercles du pouvoir safawide ou encore ceux d'entre eux qui, selon lui, négligeaient la connaissance de la dimension ésotérique (*ʿilm al-bāṭin*) du shiisme, soit par ignorance soit par hypocrisie[80]. Les mêmes religieux que son célèbre disciple et gendre Fayḍ Kāshānī appelle ironiquement «les détenteurs des turbans» (*arbāb-e ʿamā'em*) ou encore «les enturbannés, savants mondains de la masse» (*ahl-e ʿamāme va dastār ke dāneshmandān-e donyā va ʿolamā-ye ʿavāmmand*)[81]. Dans le sens inverse, au sein de certains milieux religieux, Mollā Ṣadrā n'a jamais cessé d'être considéré par certains comme un hérétique notoire. Chose curieuse, il paraît qu'il n'est pas tant accusé à cause de sa pratique de la philosophie que parce qu'il est perçu et dénoncé comme un habile théoricien du soufisme[82]. Il s'agit manifestement, chez ces détracteurs, d'une confusion (délibérée?) entre la gnose mystique (*ʿirfān*) à laquelle se rattache Mollā Ṣadrā, et le soufisme contre une certaine forme duquel celui-ci a pourtant écrit son *Kasr*

[78] Sur cette question et la retraite forcée de plusieurs années de Mollā Ṣadrā à Kahak, petit bourg à proximité de Qumm, voir par exemple S.Ḥ. Naṣr, introduction à *Seh aṣl*, p. V; H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. IV / pp. 60-61; introduction de A.Shafīʿīhā à son édition de Mollā Ṣadrā, *al-Wāridāt al-qalbiyya fī maʿrifat al-rubūbiyya*, Téhéran, 1358s./ 1979, pp. 4-5; M. Khājavī, *Lawāmiʿ al-ʿārifīn*, pp. 23sqq.

[79] Cf. l'introduction de S.Ḥ. Naṣr aux *Seh aṣl*, pp. XI-XII.

[80] Voir par exemple *al-Asfār al-arbaʿa*, éd. litho., Téhéran, 1282/1865, p. 876; *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, p. 11; *Tafsīr sūrat al-baqara*, éd. litho., Téhéran, s.d., pp. 183 et 450; *Kasr aṣnām al-jāhiliyya*, pp. 32sqq.

[81] Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī, *Sharḥ-e ṣadr* dans *Risālāt*, Téhéran, 1321s./1943, pp. 15-16.

[82] C'est du moins ce que donnent à penser les critiques de Yūsuf al-Baḥrānī dans *Lu'lu'at al-Baḥrayn*, Najaf, 1386/1966, *s.n.* Fayḍ Kāshānī (citant Sayyid Niʿmatallāh al-Shūshtarī qui dénonçait la philosophie et surtout le soufisme de Mollā Ṣadrā) ou encore celles de Mīrzā Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī/Ṭabarsī dans *Mustadrak al-wasā'il*, éd. litho., Téhéran, vol. III / pp. 422-424, qui reconnaît l'étendue de la science de Mollā Ṣadrā mais ajoute, sur un ton critique, qu'il propage les «prétentions» des soufis, critique fréquemment les *fuqahā'* et admire Ibn ʿArabī. Attaquant le commentaire de Mollā Ṣadrā des *Uṣūl min al-Kāfī* d'al-Kulaynī, Nūrī le considère comme un écrit soufi et cite à son propos le vers satirique d'un auteur qu'il ne nomme pas: «les commentaires d'*al-Kāfī* sont nombreux et précieux / Or, le premier qui le commenta en infidèle fut Ṣadrā» (*Shurūḥu l-kāfī kathīra jalīlatu qadrā / wa awwalu man sharaḥahu bi l-kufri Ṣadrā*).

aṣnām al-jāhiliyya[83]. Dans un tel contexte historique de conflits des idées, la nature traditionaliste du poème prend un sens tout à fait particulier, celui d'affronter l'adversaire sur son propre terrain. Et ce d'autant plus que le véritable centre de gravité du poème se trouve incontestablement dans son insistance sur la présentation de ʿAlī et les autres imams de sa descendance comme les combattants du *taʾwīl* et par conséquent la présentation de leurs ennemis comme les adversaires du *taʾwīl*. Il est intéressant de noter que plus de la moitié des vers du poème, aussi bien dans l'édition Khājavī que dans celle de Fayḍī, ont directement trait à ces deux sujets. Quelques autres y sont indirectement liés. En fondant son discours sur des exégèses imamites des plus traditionnelles du Coran et du hadîth, et plus particulièrement sur la célèbre tradition du «combattant du *taʾwīl*», Mollā Ṣadrā ne fait lui-même rien d'autre qu'une herméneutique spirituelle de la Figure de ʿAlī, de ses combats et de ses adversaires. Ailleurs, il écrit explicitement que la science divine par excellence, la connaissance qui transforme l'être, puisqu'elle est fondée sur la contemplation (*mushāhada*) et le dévoilement (*mukāshafa*), n'est rien d'autre que la connaissance du sens caché du Coran et du hadîth[84].

[83] Cependant, certains soufis n'ont apparemment pas manqué de se rattacher au *taṣawwuf* de Mollā Ṣadrā, par exemple Muḥammad Karīm Sharīf Qummī dans sa *Tuḥfat al-ʿushshāq* (écrite en 1097/1685; cité par M.T. Dānesh-Pajūh dans son introduction au *Kasr aṣnām al-jāhiliyya*, p. 4) ou Quṭb al-Dīn Muḥammad Nayrīzī Shīrāzī (m.1173/1759) dans son *Faṣl al-khiṭāb* (cité par M. Istakhrī, *Oṣūl-e taṣavvof*, Téhéran, 1338s./1960, p. 30). Il est vrai que Mollā Ṣadrā semble s'opposer à un soufisme confrérique qu'il considère comme décadent par rapport au soufisme originel authentique. Ses critiques n'ont donc rien de commun avec celles par exemple d'un Muḥammad Ṭāhir al-Qummī (m.1098/1686; *Tuḥfat al-akhyār*, Qumm, 1393 / 1973) ou encore, bien avant lui, celles du sosie imamite du ḥanbalite Ibn al-Jawzī, Murtaḍā b. Dāʿī al-Ḥasanī al-Rāzī, (auteur, au VIIe/XIIIe s., de la *Tabṣirat al-ʿawāmm fī maʿrifat maqāmāt al-anām*, éd. ʿA. Eqbāl, 2de éd., Téhéran, 1364s./1985; selon Āghā Bozorg al-Tihrānī le nom de l'auteur est: Jamāl al-Dīn Murtaḍā Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Rāzī, voir *al-Dharīʿa ilä taṣānīf al-shīʿa*, Téhéran-Najaf, 1353-98/1934-78, 25 vol., vol XXIV / p. 123), savants imamites selon lesquels le soufisme constitue en soi une déviation hérétique. Sur l'attitude très positive de Mollā Ṣadrā envers le soufisme ancien voir maintenant N. Pūrjavādī (Poorjavady), «Ḥallāj va Bāyazīd Basṭāmī az naẓar-e Mollā Ṣadrā», *Nashr-i Dānish*, 16e année, n° 3, été 1378s. (1999), pp. 14-24. Sur l'opposition au soufisme au sein de l'imamisme, voir id., «Opposition to Sufism in Twelver Shiism» dans F. de Jong et B. Radtke (éds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, 1999, pp. 614-23.

[84] *Seh aṣl*, pp. 74-75 et 83-84.

Autrement dit, le *ta'wīl*, en tant qu'herméneutique spirituelle débouchant sur le discernement du sens caché sous la lettre des textes sacrés, constitue la clé de la gnose transformatrice. Aucune autre science ne possède une telle vertu: «…Alors la noble science divine… quelle est-elle? Le droit, la rhétorique ou bien la théologie spéculative? La philologie, la grammaire, la médecine, l'astrologie ou la philosophie? La géométrie, l'arithmétique, l'astronomie ou la physique? Non, aucune de ces sciences, prise isolément (*hīc yek az afrād-e īn ʿulūm*), ne possède ce rang sublime. Elle est exclusivement contenue dans la science des aspects ésotériques du Coran et du hadîth et non dans la lettre (de ces textes) à laquelle peut avoir accès n'importe qui (*īn ʿelm monḥaṣer ast dar ʿelm-e boṭūn-e qor'ān va ḥadīth na ẓāher-e ānce fahm-e hame kas bedān mīrasad*)»[85]. Dans ses autres ouvrages également, plus précisément dans ses différents prologues (et/ou épilogues), Mollā Ṣadrā insiste, parfois lourdement, sur l'importance, dans le processus du perfectionnement de soi, de la conjugaison de la piété, du dévoilement spirituel et de la découverte du sens caché des textes sacrés du shiisme[86]. Dans ce sens, les autres sciences, y compris la philosophie, ne sont que des sciences préparatoires de *la* Science par excellence qu'est le *ta'wīl*. Les derniers vers du poème sur ʿAlī semble indiquer que, selon notre philosophe, cette connaissance joue un rôle central dans le Grand Oeuvre spirituel, l'intensification de l'être et la constitution du corps subtil de résurrection. Tout au long de son œuvre, et très explicitement dans les *Seh aṣl*[87], Mollā Ṣadrā présente ce qu'il appelle la véritable Science, *ʿilm*, comme une connaissance intégrale où l'expérience intérieure, le dévoilement spirituel (*mukāshafa*) soutenue par l'inspiration divine (*ilhām*) et la science de la face cachée des réalités s'appellent, se déterminent et se complètent, faisant du fidèle un sage divin (*ḥakīm muta'allih*), un homme de

[85] *Ibid*., p. 84.

[86] Par exemple *al-Asfār*, p. 2; *al-Shawāhid al-rubūbiyya fi l-manāhij al-sulūkiyya*, éd. S.J. Āshtiyānī, Téhéran, 2de éd., 1360s./1981, p. 4; *al-Ḥikmat al-ʿarshiyya*, éd. litho., Téhéran, 1315/1897, p. 1 (trad. persane de Gh.Ḥ. Āhanī, *ʿArshiyya*, Téhéran, 1341s./1963, p. 2; trad. anglaise de J.W. Morris, *The Wisdom of the Throne*, Princeton, 1981, pp. 90-92); *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, tout le prologue; *Asrār al-āyāt*, éd.M. Khājavī, Téhéran, 1362s./1983, toute la *muqaddima* (trad. persane du même savant, Téhéran, 1363s./1984, pp. 3-55); *al-Wāridāt al-qalbiyya*, pp. 120-21 (texte arabe), pp. 186-87 (trad. persane).

[87] En particulier chapitres 8 et 9.

vision intérieure (*baṣīr*) parmi les «gens des cœurs» (*aṣḥāb al-qulūb*)[88]. Le regretté Moḥammad Taqī Dānesh-Pajūh n'avait sans doute pas tort lorsqu'il écrivait que Mollā Ṣadrā, dans son insistance sur l'importance du *bāṭin* et du chemin qui y mène, c'est-à-dire le *ta'wīl*, semble aller plus loin que des théosophes mystiques tels que Ḥaydar Āmolī, Rajab Bursī ou encore Ibn Abī Jumhūr Aḥsā'ī[89]. Pour Mollā Ṣadrā, le véritable savant shiite, l'authentique continuateur de la voie des imams, en l'occurrence lui-même, doit être par-dessus tout un combattant du *ta'wīl*.

Résumé

La poésie de Mollā Ṣadrā est peu connue des chercheurs. Elle contient pourtant, sous forme très condensée, quelques-unes des préocuppations spirituelles ou intellectuelles majeures du grand philosophe de l'Iran safawide. L'importance du poème sur ʿAlī c'est, qu'à travers une exégèse originale du hadîth du «combattant de l'herméneutique spirituelle», Mollā Ṣadrā présente l'exercice du *ta'wīl*, appliqué aux textes sacrés, comme une pratique initiatique et une sagesse transformatrice, bien supérieure à la philosophie. La mise en perspective de cette doctrine avec le conflit qui l'opposa aux juristes-théologiens «littéralistes» fréquentant les cercles de pouvoir politique et religieux, conflit ayant abouti à son long exil à Kahak et illustré en particulier dans son traité en persan *Seh aṣl*, révèle quelques aspects méconnus de sa pensée et de sa spiritualité. En outre, le

[88] Sur la dimension mystique de la pensée de Mollā Ṣadrā voir aussi maintenant P.Ballanfat, «Considérations sur la conception du cœur chez Mullā Ṣadrā» (1), *Kār-Nāmeh*, Paris, 5 (1999), pp. 33-46; (2), *ibid.* 6 (2000), pp. 67-84; J. Eshots, «*Al-Wāridāt al-qalbiyya fī maʿrifat al-rubūbiyya*, resāle-yī ʿerfānī az yek ḥakīm», *Kherad-Nāmeh Ṣadrā*, Téhéran, 15 (1999), pp. 74-82; id. «Ṣadr al-Dīn Shīrāzī mobtaker-e ḥekmat-e ʿarshī», *ibid.*, 20 (2000), pp. 61-66; id., «Unification of Perceiver and Perceived and Unity of Being», *Transcendent Philosophy*, London, 1/3 (2000), pp. 1-7.

[89] Introduction au *Kasr aṣnām al-jāhiliyya*, p. 13. Ainsi, on comprend mal les points de vue de S. Rizvi dans sa recension de l'ouvrage de Ch.Jambet, *Se rendre immortel*, parue dans *Transcendent Philosophy* II/2,2001, pp. 98-101, lorsqu'en estimant épingler le «corbinisme radical» de Jambet, il réfute le fait que Mollā Ṣadrā ait été un adepte de *ta'wīl* et de la supériorité du *bāṭin* sur le *ẓāhir*. Une telle méconnaissance des écrits du grand philosophe iranien de la part d'un recenseur est tout simplement inadmissible. Il est symptomatique que quelques pages plus tôt (*ibid.* pp. 88-91), le même recenseur ait publié un compte-rendu exagérément dithyrambique de l'ouvrage de Y.Ch. Bonaud sur la pensée mystique de l'ayatollah Khomeyni (Beyrouth, 1997). L'objectivité scientifique serait-elle ainsi repoussée au second plan par des considérations idéologiques?

ta'wīl sadrien de la figure de l'imam en tant que maître de la religion intérieure met en lumière quelques aspects nouveaux de l'imamologie duodécimaine.

Mots-clés: Mollā Ṣadrā, imam ʿAlī, *ta'wīl*, Iran safawide, shi'isme imamite.

SUMMARY

Mollā Ṣadrā's poetry is relatively unknown to scholars. Yet, in a very condensed form, it contains some of the major spiritual or intellectual preoccupations of the great philosopher of Safavid Iran. The importance of the poem on 'Alī, lies in an original exegesis of the hadîth of «fighter of spiritual hermeneutic», through which Mollā Ṣadrā presents the exercise of *ta'wīl*, applied to sacred texts, as an initiatiory practice and transformative wisdom superior to philosophy. Putting this doctrine in perspective with the conflict that opposed him against 'literalist' jurist-theologians frequenting circles of political and religious power, a conflict that had led to his long exile in Kahak and especially illustrated in Sadrā's treatise in Persian *Seh aṣl*, reveals certain unknown aspects of his spirituality and thought. Moreover, Sadrien *ta'wīl* of the Imam as master of internal religion bring to light some new aspects of Twelver imamology.

Keywords: Mollā Ṣadrā, imam 'Alī, *ta'wīl*, Safavid Iran, Imami Shi'ism.