



HAL
open science

La défense philosophique de la prière votive (du^{cāʿ}) et de la visite pieuse (ziyāra), d'Ibn Sīnā à la renaissance safavide (XI^e/XVII^e siècle)

Mathieu Terrier

► To cite this version:

Mathieu Terrier. La défense philosophique de la prière votive (du^{cāʿ}) et de la visite pieuse (ziyāra), d'Ibn Sīnā à la renaissance safavide (XI^e/XVII^e siècle). *Studia Islamica*, 2021, 116 (2), pp.304-345. 10.1163/19585705-12341443 . halshs-03502416

HAL Id: halshs-03502416

<https://shs.hal.science/halshs-03502416>

Submitted on 4 Jan 2022

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.

La défense philosophique de la prière votive (*du'ā'*) et de la visite pieuse (*ziyāra*), d'Ibn Sīnā à la renaissance safavide (XI^e/XVII^e siècle)

Mathieu Terrier (CNRS, PSL, LEM)

Adresse : met_terrier@yahoo.fr

Résumé : Cet article propose d'étudier un ensemble de textes traitant philosophiquement de deux pratiques dévotionnelles de l'islam, particulièrement vivaces dans le shī'isme imāmite et le soufisme : la prière votive (*du'ā'*) et la visite pieuse aux tombeaux des saints (*ziyāra*). La première partie analyse des textes originaux d'Ibn Sīnā (Avicenne, m. 429/1037) sur le rôle de la prière votive dans l'ordre de la Providence ainsi qu'une épître probablement apocryphe sur la cause de son exaucement. La reprise des thèmes et arguments avicenniens par des philosophes iraniens du XI^e/XVII^e siècle est ensuite abordée. Ces pratiques sont alors envisagées dans le cadre de la religiosité shī'ite imāmite et les textes se concentrent davantage sur la visite aux tombes des saints, occasion de la prière votive. Le premier de ces auteurs est Mīr Dāmād (m. 1040/1631), successeur autoproclamé d'Ibn Sīnā à la tête de la philosophie islamique, qui prolonge la voie métaphysique et gnostique de son prédécesseur. Puis vient le méconnu Ḥakīm Qā'inī (actif en 1029/1619-20) qui, dans une épître sur le sens ésotérique des actes cultuels, relie les aspects sociaux et mystiques de la visite à la tombe des saints. Enfin Quṭb al-Dīn Ashkevarī (m. ca 1090/1679), historien de la sagesse, rapproche la religiosité populaire shī'ite de la religion philosophique des anciens Grecs. L'ensemble suggère qu'en se penchant sur ces pratiques dévotionnelles, à la faveur de la rencontre avec le shī'isme imāmite et le soufisme, la philosophie islamique a su à la fois renouer avec l'esprit de la philosophie antique, innover sur le plan théorique et approfondir le sens de la religiosité commune pour en faire une initiation à la vie philosophique.

Mots-clés : *ziyāra*, prière votive, Ibn Sīnā, Mīr Dāmād, Ḥakīm Qā'inī, Quṭb al-Dīn Ashkevarī

Abstract: This article proposes to study a set of texts dealing philosophically with two devotional practices of Islam, particularly vivid in Imāmi Shī'ism as well as Sufism: the petitionary prayer (*du'ā'*) and the visit to the tombs of the saints (*ziyāra*). The first part analyses some original texts authored by Ibn Sīnā (Avicenna, d. 429/1037) on the role of petitionary prayer in the order of Providence, as well as a probably apocryphal epistle on the cause of its exaucement. The second part discusses the revival of the Avicennian topics and arguments by Iranian philosophers of the 11th/17th century. Here, both practices are considered within the framework of Imāmi religiosity and the texts focus more closely on the visit to the tombs as an occasion for petitionary prayer. First comes Mīr Dāmād (d. 1040/1631), Ibn Sīnā's self-proclaimed successor at the head of Islamic philosophy, who extends the metaphysical and gnostic path of his forerunner. Then the poorly known Ḥakīm Qā'inī (active in 1029/1619-20), in an epistle devoted to the esoteric meaning of the acts of worship, links together both social and mystical aspects of the visit to the tombs of saints. Finally, the historian of wisdom Quṭb al-Dīn Ashkevarī (d. ca 1090/1679) brings the Shī'i popular religiosity closer to the philosophical religion of the ancient Greeks. Taken together, this set of

texts thus suggests that in addressing these devotional practices, through the encounter with Sufism and Imāmi Shī'ism, Islamic philosophy was able, at once, to revive the spirit of ancient philosophy, to innovate on the theoretical level, and to deepen the sense of the common religiosity to make it an initiation into philosophical life.

Keywords: *ziyāra*, petitionary prayer, Ibn Sīnā, Mīr Dāmād, Ḥakīm Qā'inī, Quṭb al-Dīn Ashkevarī

Introduction

Les philosophes en islam, appelés *falāsifa* ou *ḥukamā'* (littéralement « sages »), apparaissent souvent comme des libres penseurs plus ou moins dissimulés ou comme les adeptes d'une religion de l'élite (*al-khāṣṣa*) des intellectifs distincte de la religion du commun (*al-'amma*)¹. Cet article voudrait pour le moins nuancer cette représentation en étudiant un ensemble de textes attribués à Ibn Sīnā (ou Avicenne, m. 429/1037) et à des disciples lointains, iraniens et shī'ites du XI^e/XVII^e siècle. Ces textes traitent de deux pratiques dévotionnelles apparemment marquées du sceau de l'irrationalité et de la religion populaire : la prière votive (*du'ā'*) et la visite pieuse aux tombeaux des saints (*ziyāra*), deux pratiques généralement liées dans les faits comme dans les textes. La prière votive est couramment effectuée à l'occasion de la visite à la tombe du saint, laquelle est souvent faite en vue d'y effectuer de telles prières. Particulièrement vivaces dans le shī'isme imāmite comme dans le soufisme, elles font l'objet de toute une littérature savante et de codifications juridiques². Mais qu'est-ce que la philosophie a donc à faire avec ces deux pratiques ? Comme nous le verrons, leur examen s'inscrit d'abord dans la réflexion avicennienne sur la notion de Providence (*'ināya*), thème dont l'importance dans l'œuvre d'Ibn Sīnā a été soulignée par plusieurs travaux récents³ ; il se développe ensuite à la faveur de la rencontre et de l'hybridation

¹ Pour le premier aspect, voir notamment Leo Strauss, *Le Platon d'al-Fārābī*, trad. O. Sedeyn, Paris, Allia, 2002 ; Jean Jolivet, « Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne », dans *L'Islam, la philosophie et les sciences*, Genève, Presses de l'Unesco, 1981, p. 35-65 ; Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans islam classique*, Paris, Flammarion, 1996. Le second aspect ressort d'œuvres de deux philosophes aussi différents qu'Ibn Rushd (m. 595/1198) et Mullā Ṣadrā Shīrāzī (m. 1045/1635-36) : *Averroès, Discours décisif (Faṣl al-maqāl fī mā bayna l-sharī'a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl)*, trad. M. Geoffroy, introduction A. de Libera, Paris, Flammarion, 1996 ; Id., *L'Islam et la raison* (Anthologie de textes traduits du *Faṣl al-maqāl*, d'*al-Kaṣhf 'an manāḥij al-adilla fī 'aqā'id al-milla* et du *Tahāfut al-tahāfut*), trad. M. Geoffroy, introduction A. de Libera, Paris, Flammarion, 2000 ; Christian Jambet, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, CNRS éditions, 2016, p. 405-448.

² Dans le shī'isme imāmite, le *du'ā'* désigne une prière surrogatoire généralement adressée à l'imām et pas nécessairement votive ; il existe de très nombreux *ad'iya* (pl. de *du'ā'*) attribués aux imāms eux-mêmes et fixés dans des textes canoniques. Quant au terme *ziyāra*, il désigne aussi bien le pèlerinage que la prière récitée à cette occasion. Voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Notes sur la prière dans le shī'isme imamite », dans Id., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Paris, Vrin, 2006, p. 277-294.

³ Voir Meryem Sebtī, « Le gouvernement selon Avicenne. Providence divine et statut de la politique dans la

entre la philosophie islamique – sous le nom de *ḥikma* plutôt que de *falsafa* –, l'ésotérisme shī'ite et la mystique soufie, processus aboutissant à une renaissance de la philosophie sous cette forme hybride en Iran safavide shī'ite (X^e-XI^e/XVI^e-XVII^e siècles)⁴.

Sans doute la politique religieuse des shāhs safavides n'était-elle pas étrangère à cet intérêt des philosophes pour ces pratiques dévotionnelles. Dans le premier État shī'ite imāmite de l'histoire, les pèlerinages (*ziyārāt*) aux tombes des imāms et de leurs familiers (en persan *imāmzāda*) étaient encouragés par les souverains et les juristes-théologiens faisant autorité (*mujtahidūn*). Mais nous nous garderons de tenir Mīr Dāmād (m. 1040/1631) et ses contemporains, quels que fussent leurs rapports avec l'appareil de pouvoir, pour de simples intellectuels organiques, afin de faire droit au caractère philosophique et à l'inspiration religieuse de leurs réflexions⁵. En effet, la question qu'ils se posaient n'était pas de savoir si les pratiques de la prière votive et de la visite pieuse étaient légales (*shar'īyya*) ou « innovatrices » (*bid'īyya*), conformes à l'orthodoxie et à l'orthopraxie – pour les juristes shī'ites et soufis, elles sont en l'occurrence recommandées sans être obligatoires, et soumises à un ensemble de normes –, mais si leur intention et leur efficacité pouvaient être fondées en raison selon l'ordre du gouvernement divin et de la nature humaine.

Les textes étudiés dans cet article appartiennent donc à deux périodes : celle de l'avicennisme historique, avec les œuvres du *shaykh ra'īs* et un possible pseudépigraphe ; celle de la Renaissance philosophique safavide, avec Mīr Dāmād et deux penseurs méconnus que sont Ḥakīm Qā'inī (actif en 1029/1619-20) et Quṭb al-Dīn Ashkevarī (m. ca 1090/1679). L'enquête aurait pu être menée sur les résurgences de ce thème entre ces deux périodes, mais outre le fait qu'une telle enquête dépasserait les limites d'un article, nous avons choisi de nous arrêter sur un écheveau de textes traversés par des liens d'intertextualité et par une certaine orientation. Les textes avicenniens sont d'abord cités par Mīr Dāmād, qui développe ensuite sur leur base sa propre réflexion ; Ḥakīm Qā'inī est également tributaire du corpus avicennien et Quṭb al-Dīn Ashkevarī, ancien élève de Mīr Dāmād, développe une pensée originale à partir d'une simple allusion de ce dernier. De bout en bout se dessine une shī'itisation de la philosophie dont les justifications collent de plus en plus près aux pratiques rituelles et spirituelles imāmites. Cependant, ces textes ne sont pas de nature apologétique mais bien démonstrative ; leur défense de la prière votive et de la visite à la tombe des saints n'est pas juridique ou strictement théologique mais bien philosophique, inscrite dans un système général de l'ordre du monde et une quête de la perfection humaine. Notre étude

Métaphysique du Šifā'», *Archives de philosophie* 82 (2019/4), p. 719-728 ; Idem, « La prophétie chez Avicenne : perspectives psychologique, éthique et politique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 127 (2020), p. 317-324. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3408>; Ayman Shihadeh, « Avicenna's Theodicy and al-Rāzī's Anti-Theodicy », *Intellectual History of the Islamicate World* 7 (2019), p. 61-84.

⁴ Voir là-dessus Seyyed Hossein Nasr, « The school of Isfahan », dans M. M. Sharif (éd.), *A history of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963-66, Vol. II, p. 904-992, Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Vol. IV : *L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imām*, Paris, Gallimard, 1972, pp. XIV-XVII et 7-201.

⁵ Sur Mīr Dāmād, voir Mathieu Terrier, « Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et *mujtahid*. Autorité spirituelle et autorité juridique en Iran safavide shī'ite », *Studia Islamica* 113 (2018), p. 121-165 ; sur Ashkevarī, Idem, *Histoire de la sagesse et philosophie shī'ite. L'Aimé des cœurs de Quṭb al-Dīn Aškevarī*, Paris, Le Cerf, 2016.

s'attachera donc, au-delà d'une approche philologique et historique, à dégager les enjeux philosophiques et religieux d'une telle justification rationnelle des pratiques dévotionnelles.

I. Prière votive (*du'ā'*) et visite pieuse (*ziyāra*) dans l'œuvre authentique et pseudépigraphique d'Ibn Sīnā (m. 429/1037)

Ibn Sīnā a traité incidemment de la prière votive (*du'ā'*) dans plusieurs de ses œuvres majeures ; une brève épître à l'authenticité contestée lui est aussi attribuée, traitant principalement de l'efficacité de la visite rendue aux tombeaux et de l'exaucement des prières que l'on y fait. Ces analyses ne s'inscrivent pas dans le cadre d'un examen des pratiques religieuses pour elles-mêmes mais dans celui d'une réflexion systématique sur la Providence (*'ināya*), le sage gouvernement divin de la Création et « le meilleur des mondes possible », réflexion développée dans ses œuvres majeures que sont *al-Ta'liqāt*, *al-Shifā'* et *al-Najāt*. Le rassemblement de ces textes épars est dû au philosophe shī'ite Mīr Dāmād, en préambule à ses développements personnels sur le sujet⁶ ; ainsi tirerons-nous d'abord profit de son travail de compilateur avant d'étudier son apport original en tant que philosophe. Le premier texte, extrait des *Ta'liqāt*, est intitulé « Sur la cause de l'exaucement de la prière » (*fī sabab ijābat al-du'ā'*) :

La raison de l'exaucement de la prière votive (*sabab ijābat al-du'ā'*) est l'apparition concomitante (*tawāfi*) des causes en vertu d'une sagesse divine (*ḥikma ilāhiyya*) : [soit] qu'apparaissent concomitamment la cause de la prière d'un homme, par exemple, avec l'objet de la prière qui est la sienne, et la cause de l'existence de cette chose de la part du Créateur, exalté soit-Il. Si l'on demande : l'existence de cette chose n'est-elle pas avérée sans la prière votive et son apparition concomitante avec elle ? Nous répondons : non, car la cause de toutes deux [l'apparition concomitante de cette chose et la prière elle-même] est une seule et même cause qui est le Créateur. C'est Lui qui a fait de la prière votive la cause de l'existence de cette chose, comme Il a fait de l'absorption du remède la cause de la guérison d'un malade. Tant que celui-ci ne boit pas le remède, il ne guérit pas. Il en va de même de la prière et de son apparition concomitante à cette chose [qui est son objet] : en vertu d'une certaine sagesse, elles adviennent concomitamment selon ce que [Dieu] a déterminé et décrété (*mā qaddara wa qaḍā*). La prière est donc nécessaire (*wājib*) et son exaucement l'est aussi. Notre incitation à prier (*inbi'āthanā li-l-du'ā'*) a sa cause là-bas [dans le monde supérieur] et notre prière devient une cause de l'exaucement. L'apparition concomitante de la prière avec l'advenue de la chose demandée en prière (*al-amr al-mad'ū*

⁶ Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, éd. M. Muḥaqqiq, Téhéran, Mu'assasa intishārāt wa chāp-i dānishgāh-i Tihirān, 2016 [1977], p. 442-445.

li-ajlihi) est le fait qu'elles soient toutes deux l'effet de la même cause, même si parfois l'une advient par l'intermédiaire de l'autre⁷.

D'emblée, le philosophe tient donc l'exaucement de la prière votive pour une donnée empirique dont il s'agit de rendre raison, c'est-à-dire d'inscrire dans l'ordre universel du cosmos (*nizām al-kull*) gouverné par la Sagesse divine. Le discours philosophique vise ainsi à naturaliser ou à rationaliser un fait apparaissant comme surnaturel. Selon le principe fondamental de la métaphysique avicennienne, Dieu est l'Être nécessaire par soi qui nécessite tous les existants possibles par eux-mêmes ; Il est la cause première, « le causateur des causes » ; Il décrète et détermine toute chose et le lien de causalité entre toutes choses⁸. Le Décret divin (*qaḍā'*) désigne l'ordre nécessaire et immuable des universaux, fixé éternellement, tandis que la Détermination (*qadar*) désigne l'ordre non moins nécessaire, mais progressivement réalisé, des choses particulières, ordre qui est le détail ou l'analyse (*tafṣīl*) de ce dont le Décret est la synthèse (*ijmāl*)⁹. Ce qui se présente comme miracle (*mu'jiza*), prodige (*karāma*) ou « rupture du cours habituel des choses » (*kharq 'āda*) n'est donc en aucun cas dénué de causalité ou étranger à l'ordre cosmique. En l'occurrence, l'exaucement de la prière votive n'est pas un hasard ni une simple concomitance (*muwāfāt*) entre un acte mental et un fait extra-mental ; la prière et son exaucement dépendent ontologiquement et logiquement de la même cause qui est la Cause des causes. La causalité de Dieu n'est rien d'autre que la science qu'Il a des choses, car c'est par sa Science que Dieu est créateur et tout-puissant sur Sa création¹⁰. Or cette Cause des causes a fait de la prière la cause de son exaucement comme de la prise du remède la cause de la guérison, une analogie qui n'est certainement pas une simple figure de style chez le philosophe et médecin Ibn Sīnā. Ainsi l'efficacité de la prière, qui paraît à première vue tout aussi magique que celle du remède, obéit à une loi aussi universelle et nécessaire que cette dernière, et quoique le médecin apparaisse comme le théoricien et le praticien de la guérison, seul Dieu en est à la fois la cause agente et le parfait connaisseur. L'orant, comme le médecin, n'est en définitive que l'instrument, déterminé sous la forme d'un être libre, de la Providence divine conduisant tout existant à sa perfection¹¹.

⁷ Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt*, éd. S. Ḥ. Mūsawiyān, Téhéran, Mu'assasa pajūhashi hikmat wa falsafa-yi Īrān, 1391 h.s./2012-13, §146, p. 112-113 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 452. Passage en partie traduit dans Jean Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain, Peeters, 1986, p. 62, n. 18.

⁸ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, § 835, p. 453.

⁹ Ibn Sīnā, *Risāla fī l-Qaḍā' wa-l-qadar*, dans *Traité mystiques d'Avicenne*, éd. A. F. M. Mehren, fasc. IV, Leyde, 1899, réimp. Frankfurt am Main, 1999.

¹⁰ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, éd. M. Fakhri, Beyrouth, Dār al-āfāq al-jadīda, 1405/1985, p. 311 : « Dieu ne connaît l'être de toutes choses venant de Lui que dans la mesure où il en est le principe » ; *Ibid.*, p. 336 : « Le Réel premier connaît toutes choses de la manière que nous avons dit lui convenir, et c'est auprès de Lui que s'origine l'être de tout ce qui est appelé à être, mais par un intermédiaire, et c'est ainsi qu'est sa Science » ; cité dans Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, Vrin, 1951, p. 76-77 (la traduction est nôtre).

¹¹ Sur le rôle de la prière votive dans la Providence avicennienne, voir aussi Jonathan Dubé, « Pure Generosity, Divine Providence, and the Perfection of the Soul in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna) », mémoire de master non publié, McGill University, 2014, p. 32-33, en particulier n. 39 : « In Ibn Sīnā's worldview, knowledge, medicine, and prayer thus perform the same 'healing art': removing impediments which prevent the human from receiving the blessings which God is already bestowing on him, as much as is suitable according to His wisdom » ; Id., « Ḥayy b. Yaqzān's Parable of

Mais si la prière votive est une cause – et non la seule – de son exaucement, l'incitation ou la motivation à prier a elle-même sa cause dans le monde supérieur, celui des corps célestes par l'intermédiaire desquels la Cause première détermine l'ordre des choses naturelles et donc l'exaucement de la prière :

L'on pourrait présumer (*qad yutawahhamu*) que les êtres célestes subissent l'action des êtres terrestres, ceci parce que nous prions et qu'ils nous exaucent. [Mais] nous sommes leurs conséquences (*ma'lūhā*) et ils sont nos causes (*'ilalunā*) ; or la conséquence n'agit d'aucune manière sur la cause. La cause de la prière votive ne vient elle aussi que de là-bas, car [les êtres célestes] nous incitent à prier et tous deux [la prière et son exaucement] sont l'effet d'une seule et même cause¹².

Ainsi, reconnaître l'efficacité de la prière votive ne revient pas à inverser l'ordre hiérarchique de la causalité universelle, ce qui serait une grave erreur philosophique. Les corps célestes sont les principales causes intermédiaires entre le Causateur des causes et les multiples chaînes de causalité du monde sublunaire, conformément à la hiérarchie néoplatonicienne des hypostases émanant de l'Un : les Intelligences, puis les Âmes, puis les corps célestes éternels, puis les quatre éléments et les corps engendrés par leur composition¹³. Les êtres célestes n'obéissent pas aux prières des hommes mais déterminent ceux-ci à les implorer pour réaliser ce qu'ils sont déterminés à faire par l'intermédiaire de leur imagination. Les corps célestes, en effet, parce qu'ils possèdent une âme, possèdent aussi une imagination par laquelle ils agissent sur les corps inférieurs. C'est ainsi que l'ordre causal, fondamentalement hiérarchique et unilatéral, devient en quelque sorte interactif. Comme l'écrit Louis Gardet : « ce sont [les sphères célestes] qui suggèrent de prier, cette suggestion étant liée à son tour à l'enchaînement universel des causes. Mais (...) la prière agit sur l'imagination céleste comme un sujet fortement médité agit par contre-coup sur l'imagination de l'homme qui le médite. Et l'on peut dire alors, par ce jeu de l'interaction des causes, que la prière est exaucée »¹⁴.

Comme le remarque aussi Gardet¹⁵, l'origine de cette idée et d'autres développées ici est retraceable dans deux brefs chapitres de Plotin, dans le traité IV, 4 des *Ennéades* sur l'âme du monde et le monde comme être vivant, consacrés à l'exaucement des prières que les hommes font aux astres, au milieu de considérations sur la magie. Plusieurs passages préfigurent en effet la pensée d'Ibn Sīnā :

two Generous Men in Avicenna's *Decree and Determination (R. fi l-Qaḍā' wa-l-qadar)* », *Intellectual History of the Islamicate World* 7 (2019), p. 35-60, voir p. 54, n. 39.

¹² Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, p. 113 ; Mir Dāmād, *Qabasāt*, p. 452 ; aussi traduit dans Michot, *Destinée de l'homme*, p. 62, n. 18.

¹³ Sur ce système issu de la cosmologie d'Aristote et du néoplatonisme, voir dans l'ouvrage classique de Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome IV, Paris, Hermann, 1916, p. 439-495.

¹⁴ Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 136.

¹⁵ *Ibid*, même page.

Les astres prennent connaissance de nos prières, dans la mesure où ils entretiennent avec nous un rapport harmonieux qui résulte d'une sorte de contact et d'une disposition déterminée ; il en va de même pour les effets qu'ils produisent. (26 [1-5])

Pourtant, lorsqu'une prière lui est adressée, une influence vient de cet astre sur la personne qui prie ou sur une autre. Le soleil et les autres astres n'en savent rien. Et ce pour quoi on prie se produit, parce qu'une partie de l'univers se trouve en sympathie avec une autre, comme dans une corde tendue. (39 [30-35] – 40 [1-5])

Et dans la mesure où le monde dispense ses dons à ses parties, soit de sa propre initiative soit parce qu'un autre être attire cette influence sur une partie de lui, car il reste à la disposition de ses parties en vertu de sa nature, il s'ensuit qu'aucun de ceux qui lui adressent une prière ne lui est étranger¹⁶. (42 [10-15])

Dans la fameuse *Théologie* du Pseudo-Aristote (*Ūthūlūjijā Aristāṭālīs*), paraphrase arabe augmentée des *Ennéades* IV-VI, les deux derniers passages trouvent ainsi un écho :

L'homme qui prononce l'incantation (*ṣāhib al-ruqā*) invoque le soleil ou un autre astre et lui demande de faire ce qu'il veut ; sans que le soleil et les astres entendent sa prière et sa parole, il arrive que la prière et l'incantation meuvent ces parties d'une espèce de mouvement, tout comme des parties du corps de l'homme ressentent les mouvements d'autres parties (...) car les parties du monde sont toutes subordonnées au même ordre comme si elles étaient un seul être vivant.

Il arrive parfois quelque chose d'étonnant (*ʿajība*) par la prière et la demande [de l'homme] (*al-duʿāʾ wa-l-ṭalab*), sous l'aspect que nous avons évoqué précédemment, à savoir que sa prière s'accorde avec ces puissances, descend sur ce monde et y produit des effets étonnants. Mais il ne faut pas s'étonner que celui qui prie (*al-dāʿī*) soit parfois entendu de lui [ce monde], car il n'est pas étranger dans ce monde, surtout s'il est honnête et vertueux¹⁷.

Revenons à Ibn Sīnā, reprenant ces thèmes dans le cadre théologique, dévotionnel et liturgique de l'islam. L'inscription de la prière votive dans l'ordre de la Providence lui permet d'expliquer aussi bien son exaucement que son non-exaucement, sa réussite que son échec :

Quand la prière de cet homme n'est pas exaucée alors même qu'il voit que la fin pour laquelle il prie est utile (*nāfiʿa*), la cause en est qu'il n'est de fin utile que par rapport à l'ordre du tout (*nizām al-kull*), non par rapport à la volonté de cet homme. Parfois, la fin

¹⁶ Plotin, *Traité 28* (*Ennéades*, IV, 4), dans Id., *Traités 27-29*, dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2005, pp. 153-154, 184-185 et 186.

¹⁷ *Ūthūlūjijā Aristāṭālīs*, dans ʿAbd al-Raḥmān Badawī (éd.), *Aflūṭīn ʿinda l-ʿArab – Plotinus apud Arabes*, Kuwayt, Wikālat al-maṭbūʿāt, 1977, p. 77-78. La fin du premier passage et le début du second font écho au même *Traité 28*, 42 [1-10], notamment « étant donné que ces puissances se trouvent dans un seul et même vivant ».

n'est pas profitable par rapport à l'objet de sa volonté, c'est pourquoi l'exaucement de sa prière n'est pas avéré. L'âme purifiée (*al-nafs al-zakiyya*), lors de la prière votive, peut voir effuser (*tufiḍu*) sur elle, de la part du Premier, une puissance par laquelle elle influe sur les éléments ; ceux-ci lui obéissent alors et agissent selon sa volonté. Cela entraîne l'exaucement de la prière votive¹⁸.

De ce passage se dégagent plusieurs idées philosophiques importantes. D'abord le schème plotinien de l'émanation ou de l'effusion (grec *prôodos*, arabe *ifāḍa*), procès de donation de l'être et d'engendrement de la réalité multiple à partir de l'Un¹⁹. Ensuite le motif de la purification de l'âme comme affranchissement de toute influence du corps et de toute dépendance à l'égard de la matière, retour de l'âme à son essentielle immatérialité, préparation de l'âme à recevoir l'effusion de connaissances et de perfections de la part de son Principe. Cette âme pure ou purifiée peut être exemplifiée par le Prophète, l'Imām des shī'ites, mais aussi le sage (*sophos*, *ḥakīm*) ou le philosophe accompli, dont la pureté est l'effet de la vie philosophique comme polissage de l'âme, selon la métaphore spéculaire de l'âme-miroir que nous rencontrerons plus loin²⁰. Une telle âme, de par sa communication directe avec les corps célestes et le monde d'en-haut, possède un pouvoir proprement théurgique. Si l'on fait exception des saints ou des élus de Dieu dont les âmes ont été conçues pures à l'origine, le sage ou le philosophe accompli est donc le seul croyant dont les prières votives sont nécessairement exaucées, d'abord parce qu'il ne peut demander que ce qu'il sait être le meilleur pour l'ordre universel, ensuite parce que son âme reçoit, par émanation de l'Être premier, le pouvoir d'influer sur les corps. À la différence de la prière rituelle (*ṣalāt*), dont la vertu est pour le philosophe essentiellement contemplative²¹, la prière votive (*du'ā'*) a bien une vocation et une efficacité pratiques, quoiqu'elle dépende évidemment de la perfection intellectuelle de l'âme. Ibn Sīnā rejoint ainsi, par l'explication d'une pratique religieuse liturgique commune à l'ensemble des musulmans, la religion philosophique, intellectualiste et élitiste, des néoplatoniciens ; mais c'est tout aussi bien celle-ci qu'il convertit à celle-là, offrant à tout homme la possibilité de trouver la voie philosophique à travers la pratique religieuse²².

¹⁸ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, p. 113-114 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 452-453.

¹⁹ Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Vrin, 1938, p. 290-293 ; Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, index s.v. *ḥayd* ; Jules Janssens, « Creation and Emanation in Ibn Sīnā », *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 8 (1997), p. 455-477, repris dans Id., *Avicenna and his Influence on the Arabic and Latin World*, Burlington, Ashgate, 2006, art. IV.

²⁰ Anne-Sophie Jouanneau, « Le polissage du miroir de l'âme chez Avicenne, al-Ghazālī et Ibn 'Arabī », dans A. Benmakhlouf (dir.), *Philosophie arabe (Philosophie, 77, mars 2003)*, Paris, Éditions de minuit, 2003, p.69-84.

²¹ Voir Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 129-131 et 138, notamment à propos de l'épître *Fī māhiyyat al-ṣalāt* (*Sur la nature de la prière*), dans *Traité mystiques d'Avicenne*, fasc. III ; Yahia Mahdavi, *Fihrist-i nuskhah'hā-yi muṣannafāt-i Ibn Sīnā. Bibliographie d'Ibn Sīnā*, Téhéran, Intishārāt-i dānishgāh-i Ṭīhrān, 1954, p. 175, § 85, tient cette épître pour authentique ; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Second Edition, Leiden, Brill, 2014, pp. 206-208 et 489-490 (GM-Ps3), rejette son authenticité mais admet qu'Ibn Sīnā accordait une valeur philosophique à la prière.

²² Richard Walzer, « Platonism in Islamic Philosophy », *Entretiens, Vandoeuvres-Genève*, 1957, t. III, 1957, repris dans Id., *Greek into Arabic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 236-252, voir p. 248-252, à propos de l'épître *Fī māhiyyat al-ṣalāt*.

L'action de l'âme purifiée n'a rien de surnaturel au regard de la psychologie avicennienne. Car c'est pour Ibn Sīnā une propriété générale de l'âme humaine – comme aussi des âmes des sphères – de pouvoir agir sur le corps, en vertu de l'hylémorphisme aristotélicien, soit la conception du vivant comme substance composée d'une âme-forme (*morphé*) et d'un corps-matière (*hylé*)²³. Il écrit : « 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 »²⁴. L'imagination est une faculté aussi bien passive, réceptrice des influences du corps, qu'active, productrice d'effets sur l'âme et le corps, comme le montrent des phénomènes liés au rêve²⁵. La thèse de l'influence des états psychiques sur le corps ou du fait psychosomatique est au croisement de la pensée philosophique et de la pensée médicale d'Ibn Sīnā²⁶. Mais de cette thèse à la proposition suivante, il y a plus qu'une consécution logique, un vrai saut qualitatif : « L'âme peut influencer sur un autre corps que le sien comme elle le fait dans son corps, et elle peut influencer sur une autre âme qu'elle-même, ainsi qu'on l'évoque au sujet des imaginations des Hindous, si toutefois ce récit est véridique »²⁷. L'influence psychosomatique de l'imagination s'étend donc au-delà du corps propre aux autres corps et aux autres âmes ; c'est ce qu'Ibn Sīnā retient des doctrines indiennes sur le pouvoir de l'imagination, mais sans conditionner la vérité de sa thèse à la véracité de son information²⁸. Dans le *Traité de l'âme* du *Shifā'*, il précise quelque peu cette idée :

Il arrive que l'âme influe sur un autre corps comme elle influe sur son propre corps, ainsi dans le cas du mauvais œil et des phénomènes d'hypnoses. Lorsque l'âme est puissante et noble, devenue semblable aux principes [séparés], alors l'élément matériel présent dans le monde lui obéit et pâtit sous son influence, et ce qui était représenté en elle est alors présent dans l'élément matériel²⁹.

Selon le principe aristotélicien voulant que ce qui vaut pour le moins parfait vaut *a fortiori* pour le plus parfait, si l'âme bien exercée mais vile dans ses intentions (celle du sorcier, de l'hypnotiseur, du gourou peut-être) est capable d'influer sur les autres corps, *a fortiori* l'âme noble et purifiée le peut-elle.

²³ Aristote, *Traité de l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, et trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2011, dont les appareils de notes sont particulièrement éclairants sur cette théorie.

²⁴ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, p. 114 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 453.

²⁵ Meryem Sebtī, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, 2000, p. 77.

²⁶ *Ibid.*, p. 79.

²⁷ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, p. 114 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 453. Cf. Plotin, *Traité 28*, cité *supra*, p. XX : « lorsqu'une prière lui est adressée, une influence vient de cet astre sur la personne qui prie ou sur une autre ».

²⁸ L'information d'Ibn Sīnā provenait certainement de son contemporain al-Birūnī (m. 440/1048), auteur du *Tahqīq mā li-l-Hind*, avec lequel il eut une correspondance. Voir aussi, sur la doctrine de l'imagination attribuée aux hindous en Islam, 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-nihāl*, éd. M. Badrān, Le Caire, al-Maktabat al-anglū l-miṣriyya, 1366/1947, II, p. 261-262 ; trad. fr. J. Jolivet et G. Monnot, *Livre des religions et des sectes*, II, Louvain, Peeters, 1993, p. 534-535.

²⁹ Ibn Sīnā, *al-Shifā' (al-Tabrī'yyāt)*, éd. S. Zāyid, 4 vol., Qom, Manshūrāt Maktabat Āyatullāh al-'uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 1984, II (*Kitāb al-nafs*), p. 177 ; traduit et cité dans Sebtī, *Avicenne. L'âme humaine*, p. 79-80.

Une autre explication rend toute causalité à l'Être premier et aux principes émanant directement de lui (Intelligences et corps célestes) : « Le Premier et les principes peuvent aussi exaucer l'âme dans sa prière quand la fin de celle-ci est profitable pour le système universel »³⁰. Nous retrouvons l'idée formulée plus haut : l'efficacité de la prière n'est pas due à l'activité de l'âme mais à la nécessité même de la Providence ; quand l'objet de la prière est conforme au bien maximal du système universel, comme c'est naturellement le cas de la prière de l'âme noble et purifiée, son exaucement est nécessaire, en vertu de la Providence, dans le meilleur des mondes possibles.

Deux autres textes des *Ta'liqāt* poursuivent l'effort de rendre raison de la réussite ou de l'échec de la prière votive en dissolvant leur apparence d'arbitraire ; Ils insistent eux aussi sur l'être de Dieu comme Cause unique et le mode de causalité divine par la Science :

Il n'est pas vrai que le Créateur subisse une action de la prière. Mais si l'objet de la prière fait partie de ce qui est connu de Lui, la prière est exaucée, et s'il n'en fait pas partie, elle ne l'est pas. Cependant, il peut être aussi connu de Lui que la prière est la cause de cet objet³¹.

Toute prière votive est telle qu'il n'est pas interdit qu'elle soit exaucée. La raison de sa non-interdiction (*lā imtinā'yyatihī*) est qu'elle est connue du Premier, ne serait-ce que par l'intermédiaire de l'orant. Or tout ce qui est connu de Lui advient (*kā'in*) quand il n'y a pas là autre chose connue de Lui qui l'interdise. Par exemple, si l'orant prie pour qu'un homme donné périsse, comme la mort de celui-ci ne s'accomplit que par la corruption de sa complexion et qu'il est connu de Lui par ailleurs que cette complexion doit être en santé, il ne convient pas que sa prière soit exaucée³².

Pour résoudre l'apparente tension entre les deux extraits, nous proposons d'entendre que toute prière, en tant qu'acte mental, est en soi un existant, nécessité et connu par l'Être nécessaire et omniscient, et que l'objet de toute prière est une réalité possible pour la même raison qu'il est connu de Dieu ; si cet objet est connu de Dieu comme condition du meilleur ordre possible, celui qui optimise la perfection des êtres, Dieu ne peut que l'exaucer, puisque ce qui existe concrètement est ce qui est connu de Lui comme le meilleur état possible ; mais si cet objet est la négation d'une perfection supérieure, la Providence ne peut qu'interdire son exaucement en vertu d'une autre cause, puisqu'il est dans l'être provident de Dieu de produire le plus de perfection possible. On relève le déplacement significatif de la pensée plotinienne : ce n'est plus le monde, mais Dieu qui connaît toutes les prières et ceux qui les prononcent, même si c'est par l'intermédiaire des corps célestes qu'ils se voient exaucés ou pas ; c'est sans doute pourquoi Ibn Sīnā ne retient pas, avec Plotin, la possibilité que la prière du méchant soit exaucée³³.

³⁰ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, p. 114 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 453.

³¹ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, § 823, p. 447, non cité dans les *Qabasāt* ; aussi traduit dans Michot, *Destinée de l'homme*, p. 62, n. 18

³² Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, § 834, p. 452-453 ; *Qabasāt*, p. 453.

³³ Plotin, *Traité 28*, fin du chap. 42, p. 186-187 ; *Ūthūlūjijyā*, p. 78-79.

Cette analyse de la prière votive et de son possible exaucement pose évidemment le problème du libre arbitre. Car Avicenne y insiste :

L'Être premier, le Très-Haut, est la cause de la dépendance des choses connues vis-à-vis de Lui et de leur nécessitation par Lui, mais selon un ordre progressif qui est l'ordre de la cause et du causé. Il est le causateur des causes (*musabbib al-asbāb*) et la cause de Ses objets de connaissance (*sabab ma'lūmātihī*)³⁴.

Ainsi, c'est en traitant du libre arbitre qu'Avicenne aborde encore explicitement le thème de la prière votive dans la *Métaphysique* du *Shifā'* et le *Najāt*. En effet, si la prière votive est entièrement déterminée par la Providence divine, quelle est sa valeur morale et religieuse ? L'explication s'efforce de concilier liberté et déterminisme :

Sache que la cause de la prière votive vient également de nous, comme il en va de la cause de la véracité, ou de l'advenue de l'injustice et du péché. [...] Les volontés qui sont les nôtres adviennent à l'être après n'avoir pas été. Or, tout ce qui advient à l'être après n'avoir pas été a une cause. Toute volonté qui est nôtre a donc une cause. Et cette volonté n'est pas telle que sa chaîne causale remonte à l'infini, mais a pour causes des accidents terrestres et célestes, les terrestres se ramenant en dernière instance aux célestes. La réunion de tout cela nécessite l'existence de la volonté³⁵.

Comme l'écrivait Spinoza, l'homme n'est pas dans la nature « comme un empire dans un empire »³⁶ : sa volonté n'est pas une cause libre non causée, mais un maillon dans la chaîne du déterminisme physique, ce déterminisme qu'Ibn Sīnā identifie à la Providence divine³⁷. Pour autant, l'homme est bien l'auteur libre et responsable de ses prières comme de tous ses actes cultuels et dévotionnels. On trouve dans les *Ta'liqāt* cette formule à laquelle nous avons fait allusion plus haut : « L'homme est déterminé sous la forme d'un être libre » (*al-insān muḏḏarr fī ṣūra mukhtār*), expliquée ainsi : « l'homme libre n'est pas exempt d'un mobile (*dā'ī*) le poussant à agir tel qu'il le fait. Quand nous disons qu'un homme est libre, c'est que ce mobile est sa propre essence (*dhātuhu*) »³⁸. Mīr Dāmād rapprochera cette formule d'un *ḥadīth* attribué au sixième imām shī'ite : « Ni déterminisme ni liberté absolue mais quelque chose entre les deux » (*lā jabr wa lā tafwīd wa*

³⁴ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, § 835, p. 453 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 453.

³⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt al-Shifā'*, éd. G. Anawati et S. Zayed, Le Caire, 1960, X, 1, p. 439 ; *Najāt*, p. 337 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 455.

³⁶ Spinoza, *Éthique*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010, troisième partie, préface, p. 209.

³⁷ Ibn Sīnā n'aurait pas adhéré au *Deus sive Natura* de Spinoza ; son Dieu reste transcendant par rapport à la Nature, ce qu'il n'est plus chez Spinoza, et son monde est bien pensé et voulu par Dieu comme le meilleur, alors que tout finalisme du Dieu-Nature est exclu chez Spinoza.

³⁸ Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt*, § 161, p. 124.

lākin amr bayna amrayn)³⁹. Dans cette perspective, la prière votive, comme la visite au tombeau des saints qui en est souvent l'occasion, sont donc des actes à la fois déterminés et libres, ayant Dieu comme cause première et la volonté humaine comme cause prochaine.

Nous abordons maintenant une œuvre traitant conjointement des deux pratiques dévotionnelles en question, l'épître *Sur la cause de l'exaucement de la prière votive et la manière de visiter les tombeaux* (*Fī sabab ijābat al-du'ā' wa kayfiyyat al-ziyāra*) attribuée à Ibn Sīnā⁴⁰. Elle se présente comme la réponse à une question du mystique iranien Abū Sa'īd b. Abī l-Khayr (m. 440/1049), figure emblématique des « gens du blâme » (*malāmatī*). Si son authenticité est douteuse, il est au moins probable qu'elle provienne d'un cercle de disciples d'Ibn Sīnā⁴¹. Son contenu philosophique se trouve en cohérence avec les textes précédents ; son objectif sous-jacent, l'harmonisation de la philosophie et du soufisme, de la démonstration rationnelle et de l'intuition mystique, se rapproche nettement de celui d'Ibn Sīnā dans les deux dernières parties d'*al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*⁴². Enfin, cette épître fait partie intégrante de la tradition avicennienne reprise par les philosophes shī'ites de l'Iran safavide. L'introduction évoque que le shaykh soufi interrogea le *shaykh ra'īs* sur la visite aux tombeaux, un thème qui, à la différence de la prière votive, n'apparaît pas dans les œuvres certifiées authentiques d'Ibn Sīnā⁴³.

En réponse, le philosophe commence par rappeler les prémisses (*muqaddimāt*) indispensables au traitement de la question. Celles-ci engagent en effet toute la métaphysique, la cosmologie et la psychologie avicenniennes, où l'aristotélisme se voit fondu dans le néoplatonisme. La première est la hiérarchie des existants à partir du Principe premier, « la cause première que les philosophes ou les sages (*al-ḥukamā'*) appellent l'Être nécessaire par soi (*wājib al-wujūd*) (...), tous les autres existants étant des êtres possibles par soi (*mumkin al-wujūd*) ». Il y a d'abord les huit substances séparées des matières, les « anges rapprochés » (*al-malā'ika al-muqarrabūn*) que les philosophes ou les sages appellent « Intellects agents » (*al-'uqūl al-fa'āla*)⁴⁴; puis les âmes célestes conjointes aux matières ; puis les quatre éléments, leurs mixtions et les phénomènes météorologiques (*al-āthār al-'ulwiyya*) qui se produisent dans le monde sublunaire ; puis les êtres

³⁹ Mīr Dāmād, *Risālat al-Īqāzāt fī khalq al-a'māl*, éd. H. N. Isfahānī, Téhéran, Mu'assasa pajūhashi-yi ḥikmat wa falsafa, 1391 h.s./2012-13, p. 4-6. La source de ce *ḥadīth* est al-'Allāma al-Ṭabarsī, *al-Iḥtijāj*, éd. I. Bahādūrī et M. Hādībeh, 2 vol., Qom, Uswa, 1413/1992-3, I, p. 310. On peut voir dans ce rapprochement une manière subtile de ramener Ibn Sīnā, éduqué dans le shī'isme ismā'īlien, dans le giron du shī'isme imāmīte ou duodécimain.

⁴⁰ *Kitāb al-shaykh Abī Sa'īd Ibn Abī-l-Khayr ilā l-shaykh al-ra'īs Ibn Sīnā fī ma'nā al-ziyāra wa kayfiyya ta'thīrīhā wa jawāb al-shaykh al-ra'īs* ou *Fī sabab ijābat al-du'ā' wa kayfiyyat al-ziyāra*, dans *Traité mystiques d'Avicenne*, fasc. III, p. 44-48.

⁴¹ Gutas, *Avicenna*, pp. 150-155 et 490-491 (GM-Ps5), estime cette épître et toute cette correspondance pseudépigraphiques. Omid Safi, « Abū Sa'īd b. Abī l-Khayr », *Encyclopaedia of Islam*, Three, en ligne : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_e13_COM_22983, à la suite de F. Meier, tient son authenticité pour possible. Michot, *Destinée de l'homme selon Avicenne*, introduction, p. XVIII, la tient aussi pour authentique à la suite de Mahdavi, *Fihrist*, p. 6-7, § 4d. Mentionnons aussi la très brève homélie philosophique *Fī l-du'ā'* (Mahdavi, *Fihrist*, p. 114, § 74 ; Gutas, *Avicenna*, p. 509-510), qui ne développe pas une justification philosophique de la prière votive.

⁴² Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 193.

⁴³ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 44-45.

⁴⁴ Duhem, *Le système du monde*, IV, p. 442-443 ; Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 53 ; Goichon, *Lexique*, p. 383-384 ; Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 63-156.

engendrés que sont les minéraux, les végétaux, les animaux et l'homme. Ce dernier est le plus noble des existants de ce monde par l'advenue en lui d'une âme rationnelle ou « parlante » (*al-nafs al-nāfiqa*), laquelle atteint son ultime perfection en devenant semblable, par imitation, aux substances immuables (*al-jawāhir al-thābita*)⁴⁵. Est ainsi résumé tout le système du monde d'Ibn Sīnā, fondé sur la hiérarchie néoplatonicienne des hypostases : l'Un (ici, l'Être nécessaire ou le Premier), l'Intellect (ou la première Intelligence séparée), l'Âme (ou la première Âme) et la Nature⁴⁶. En dépit de l'appareil conceptuel aristotélicien, la physique d'Aristote est renversée par la négation de toute contingence dans le monde sublunaire.

La deuxième prémisse est le mode de causalité gouvernant le monde et la connaissance humaine. Le Principe premier (*al-mabda' al-awwal*) est influent (*mu'aththir*) sur tous les existants, leur enveloppement dans Sa Science (*iḥāṭat 'ilmīhi bihā*) étant la cause de leur existence (*wujūd*). Cette influence suit la chaîne descendante des hypostases : le Premier influe sur les Intellects séparés, lesquels influent sur les Âmes, lesquelles influent sur les corps célestes en les mouvant perpétuellement d'un mouvement circulaire volontaire (*ikhtiyāriyya*). Les corps célestes se meuvent en effet « par imitation (*tashabbuh^m*) des Intellects et désir ardent (*ishtiyāq^m*) à leur égard, suivant la voie de l'amour et du perfectionnement (*'alā sabīl al-'ishq wa-l-istikmāl*) »⁴⁷. Comme le développe Ibn Sīnā dans son *Épître sur l'amour* (*al-risāla fī l-'ishq*)⁴⁸, l'amour est un mouvement essentiel de tout être existant vers la perfection qui est sa fin, son *télos*, la réalisation de sa nature ; il assure ainsi l'ordre de la Providence, le meilleur des mondes possibles ; et comme toute intentionnalité humaine, il s'avère déterminé sous la forme d'une volonté libre.

Puis les corps célestes influent dans ce monde qui est le monde sublunaire (*taḥta falak al-qamar*). L'Intelligence propre à la sphère de la lune effuse (*yufīḍ*) la lumière et l'homme se guide grâce à elle (*yahtadī bihī*) dans les ténèbres de la recherche des intelligibles, comme le soleil effuse la lumière sur les existants corporels afin que les yeux les saisissent. N'était-ce la correspondance (*tanāsub*) existant entre les âmes célestes et terrestres dans la substantialité et la nature perceptive (*al-jawhariyya wa-l-darrākiyya*), n'était-ce la correspondance entre le macrocosme (*al-'ālam al-kabīr*) et le microcosme (*al-'ālam al-ṣaghīr*), le Créateur, grandiose est Sa cause, ne pourrait être connu. C'est ce que le vrai Législateur (*al-shāri' al-ḥaqq*) [le Prophète] a explicitement déclaré : « Celui qui connaît son âme connaît son Seigneur » (*man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu*)⁴⁹.

Plusieurs *topoi* de la philosophie arabe hellénistique sont ici reconnaissables. L'Intelligence de la sphère de la lune, la dixième Intelligence, est bien sûr l'Intellect agent d'Aristote dont la fonction

⁴⁵ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 45-46.

⁴⁶ Voir Dominic O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, 2^e édition, Fribourg / Paris, Cerf, 2004, p. 69-90 ; Duhem, *Le système du monde*, IV, p. 321-401.

⁴⁷ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 46.

⁴⁸ *Risāla fī l-'ishq*, dans *Traité mystiques d'Avicenne*, fasc. III.

⁴⁹ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 46.

gnoséologique est rappelée. Son identification avec le soleil du monde sublunaire est un écho de la célèbre « allégorie de la caverne » dans *la République* de Platon⁵⁰. Elle est source, par effusion ou émanation (*fayḍ*) – selon le schème néoplatonicien –, de la lumière éclairant les intelligences humaines. Quant à l'homologie entre l'homme comme microcosme et le macrocosme parfois appelé macranthrope (*al-insān al-kabīr*), il s'agit d'un thème d'origine pythagoricienne introduit en islam par les Ikhwān al-ṣafā' et qui n'apparaît pas, à notre connaissance, dans les œuvres authentifiées d'Ibn Sīnā⁵¹. Venant inscrire le propos dans le cadre de pensée théologique de l'islam, le *ḥadīth* conclusif est aussi répandu et médité parmi les maîtres soufis que parmi les penseurs shī'ites, qui l'attribuent volontiers à l'imām 'Alī. L'auteur fait ainsi signe vers une culture spirituelle commune aux trois courants de la *falsafā*, du soufisme et du shī'isme.

La troisième et dernière prémisse résume la psychologie avicennienne et conduit au thème de la visite pieuse :

Sache ensuite que les âmes humaines sont inégales en science, en noblesse et en perfection. C'est pourquoi apparaît parfois une âme parmi les âmes de ce monde, qu'elle soit prophétique ou autre (*nabawīyyat^{en} kānat aw ghayrahā*), qui, ayant atteint la perfection dans la science et la pratique (*al-'ilm wa-l-a'māl*) en vertu de sa nature foncière (*fiṭra*) ou d'une acquisition (*iktisāb*), devient semblable à l'Intellect agent (*muḍāhiya li-l-'aql al-fā'āl*), bien qu'elle lui reste inférieure en noblesse, en science et en degré d'intellection (*al-rutba al-'aqliyya*), car [l'Intellect] est la cause et [l'âme] est le causé, or la cause est [toujours] plus noble que le causé. Ensuite, quand l'une d'entre ces âmes se sépare de son corps, elle demeure dans son monde, bienheureuse, pour l'éternité, dans sa ressemblance avec les Intellects et les Âmes, influence dans ce monde à la manière des âmes célestes⁵².

L'inégalité des âmes humaines, en dépit de leur nature foncière identique, est un autre lieu commun de la philosophie hellénistique (*falsafā*) dont l'origine est attribuée tantôt à Socrate et tantôt à Aristote⁵³. La perfection de l'âme conjoint la théorie et la pratique ; elle est infuse ou bien acquise selon que l'âme est « prophétique ou autre ». Or si la perfection de l'âme du sage ou du saint mystique est acquise, celle de l'imām est aussi innée que celle du Prophète, selon la notion shī'ite de *'iṣma* (« impeccabilité »). Cette perfection est définie en un sens éminemment philosophique comme ressemblance par imitation de l'Intellect agent ; et l'auteur, suivant toujours

⁵⁰ Platon, *La République*, VII, 516b-517c, dans Id., *Œuvres complètes*, dir. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011, p. 1681-1682.

⁵¹ *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, 4 vol., Beyrouth, 2006, III, p. 212-230 (épître 34 : « Sur le sens de la parole des sages selon laquelle le monde est un macranthrope ») ; *Epistles of the Brethren of Purity. Sciences of the Soul and Intellect Part I; An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 32-36*, éd. et trad. ang. P. E. Walker, I. K. Poonawala, D. Simonowitz, and G. de Callataÿ, Londres, I.B. Tauris – the Institute of Ismaili Studies, 2015, p. 51-104 du texte arabe, 81-108 de la traduction anglaise.

⁵² *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 46-47.

⁵³ Shahrastānī, *Mīlāl*, II, pp. 91 et 142 ; *Religions et sectes*, II, pp. 215-216 et 160-161. Cette thèse est liée à celle de la préexistence des âmes.

le paradigme néoplatonicien, ne manque pas de rappeler que la cause et le causé ne sauraient être de même nature ni de même rang. L'auteur de l'épître réserve la surexistence et l'influence *post-mortem* dans ce monde à l'âme sainte s'étant perfectionnée dans la vie théorique et les refuse implicitement au commun des mortels. Cet intellectualisme correspond à la conviction fondamentale des philosophes grecs antiques : l'immortalité, qu'on la conçoive comme personnelle ou impersonnelle, vécue dans la durée ou éprouvée dans l'instant⁵⁴, ne saurait être que le résultat de la vie philosophique. Et cet élitisme spirituel convient aussi bien à la religiosité shī'ite et soufie, vénérant les imāms et les saints comme des âmes parfaites dotées de surexistence et d'influences posthumes multiples⁵⁵. Ce qui fait consensus, c'est que l'on ne visite pas la tombe du commun, sinon des familiers et à titre privé, mais bien des hommes parfaits, des âmes pures ou des hommes divins⁵⁶. Le philosophe légitime donc ici, selon la voie rationnelle, une conception sous-jacente à la pratique de la *ziyāra* dans différents courants ésotériques de l'islam.

Le but de la prière votive et de la visite [aux tombeaux⁵⁷] est que les âmes visiteuses (*al-nufūs al-zā'ira*), connectées à leurs corps et non séparées d'eux, sollicitent de la part de ces âmes visitées l'obtention d'un bien ou l'éloignement d'un mal ; toutes, elles s'engagent dans la voie de la prédisposition et de la sollicitation (*al-isti'dād wa-l-istimdād*) à l'égard de ces formes recherchées. De toute nécessité, les âmes visitées, en raison de leur ressemblance avec les Intellects et de leur voisinage avec eux⁵⁸, exercent une influence immense et procurent une assistance complète en fonction des différentes circonstances qui sont corporelles ou psychiques (*jismāniyya aw nafsāniyya*)⁵⁹.

La pratique de la *ziyāra* et de la *du'ā'* met en jeu la rencontre entre deux types d'âmes : les âmes des visiteurs connectées à leurs corps, les âmes saintes des visités, séparées de leurs corps et pourtant encore liées aux restes inhumés de ceux-ci, tout en se trouvant au voisinage des Intellects célestes. Il semble que toutes les âmes, celles des visiteurs et celles des visités ensemble – le texte est ici ambigu –, sollicitent alors l'obtention des biens et l'évitement des maux pour les vivants, et leur prière votive collective a toutes les chances d'être exaucée par la Providence. Ainsi s'explique le soutien des âmes des défunts aux vivants. Mais celui-ci dépend

⁵⁴ La première position est celle de Platon, *Phédon*, 113d-114d, dans Id., *Œuvres complètes*, p. 1235-1236 ; La seconde position est celle d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177b 26 – 35, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, p. 512-514.

⁵⁵ Dans la très vaste littérature sur la question, citons seulement, pour le shī'isme, Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel*, Lagrasse, Verdier, 2007 ; Id., « Les cinq esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) », *Der Islam* 92/2, 2015, p. 297-320 ; pour le soufisme, Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris, Gallimard, 2012².

⁵⁶ Sur la notion d'« homme parfait » (*insān kāmīl*) au carrefour de la philosophie islamique, du shī'isme et du soufisme, voir Pierre Lory et Mathieu Terrier, « *Insān kāmīl* : l'Homme parfait dans la culture arabe classique », dans H. Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, Brill, 2017, <http://encyclopedia-humanisme.com/?Insan-kamil>.

⁵⁷ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 457, donne : « Le but de la visite [aux tombeaux] et de la prière votive ».

⁵⁸ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 457 : « en raison de leur ressemblance avec les Intellects et de leur assimilation à leur substance (*wa tajawharihā bi-jawāhiriḥā*) ».

⁵⁹ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 47.

aussi des états physiques et psychiques des visiteurs ainsi que de leur environnement. Le philosophe développe ici la naturalisation ou la rationalisation de l'exaucement de la prière rencontrée dans les *Ta'liqāt*, en lui ajoutant celle de la visite aux tombeaux.

Pour ce qui est des [circonstances] corporelles, elles sont à l'exemple de la complexion du corps (*mizāj al-badan*) qui, quand son tempérament et sa nature foncière (*fi l-ṭabī'a wa-l-fiṭra*) sont dans un état d'équilibre (*'alā ḥāla mu'tadila*), voit advenir en elle l'esprit qui influe sur les cavités du cerveau et qui est l'instrument de l'âme rationnelle. C'est alors que la prédisposition et la sollicitation sont les meilleures qui puissent être⁶⁰, surtout quand s'y adjoignent la puissance et la noblesse de l'âme⁶¹.

Ce premier exemple se situe au croisement de la psychologie et de la physiologie d'Ibn Sīnā, basées sur l'hylémorphisme d'Aristote. Le second exemple, en revanche, échappe au cadre de pensée aristotélicien qui ne saurait admettre, à notre connaissance, qu'un lieu terrestre puisse recevoir une qualité intrinsèque et distinctive :

[Ces circonstances corporelles] sont aussi à l'exemple des lieux où sont réunis les corps des visiteurs et des visités. Là, les esprits se trouvent plus purs (*akthar ṣafā*), les pensées plus synthétiques (*ashadd jam^{am}*), les âmes plus bellemeent disposées, comme lors de la visite de la maison de Dieu Très-Haut. Les [visiteurs] sont réunis dans la croyance que ce lieu est celui par lequel on se dirige vers la Présence du Seigneur (*al-ḥaḍra al-rubūbiyya*) et on se rapproche du Versant disposé de la Divinité (*al-jiha al-mu'adda li-l-ilāhiyya*)⁶² ; il s'y produit des décrets étonnants par lesquelles les âmes se voient délivrées du châtimeent mineur, non du châtimeent majeur (*min al-'adhāb al-adnā dūna l-'adhāb al-akbar*)⁶³.

Quelle que soit sa fidélité à la pensée d'Aristote comme d'ailleurs à la *sharī'a* défendue par les juristes, la conception du lieu saint seulement esquissée ici est remarquable en ce qu'elle réconcilie la religion philosophique et la religion populaire : tout se passe comme si le rassemblement des corps vivants et des corps défunts, le partage des croyances par le grand nombre de visiteurs, étaient ce qui confère au lieu saint son efficacité sur les âmes, son pouvoir de les rendre plus pures, plus nobles et plus intellectives – en somme, ce qui sanctifie ce lieu. L'efficacité de la visite aux tombeaux et de la prière votive peut même s'étendre à la vie future, mais le texte, dans les deux versions dont nous disposons – l'édition de Mehren et le texte cité par Mīr Dāmād –, est ambivalent : ces pratiques peuvent-elles exempter du seul châtimeent mineur ou même du

⁶⁰ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 457 : « C'est alors que la réflexion (*fīkr*) et la sollicitation sont les meilleures qui puissent être ».

⁶¹ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 47.

⁶² Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 458 : « du Versant saint de la Nature divine (*al-janba al-muqaddasa al-lāhūtiyya*) ».

⁶³ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 47 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 458 : « certaines âmes se voient délivrées du châtimeent mineur, mais encore du châtimeent majeur » (*min al-'adhāb al-adnā bal al-'adhāb al-akbar*).

châtiment majeur ? Le châtiment mineur doit désigner le châtiment de la tombe (*'adhāb al-qabr*) qui, pour Ibn Sīnā, est produit par l'imagination subsistante de l'âme⁶⁴; le châtiment majeur celui infligé en Enfer après la grande Résurrection. La version citée par Mīr Dāmād, soutenant la position maximaliste, est congruente avec les traditions imāmītes promettant aux visiteurs des tombes des imāms le salut éternel.

Quant aux états psychiques, il s'agit par exemple de l'aversion à l'égard des plaisirs de ce monde, de l'évitement des vaines préoccupations, du transport de la pensée vers le monde transcendant de la Souveraineté divine (*inṣirāf al-fikr ilā quds al-jabarūt*)⁶⁵, de la quête de permanence par l'illumination de la Lumière de Dieu Très-Haut dans le secret de l'intime (*sirr*), qui dissipe tout chagrin attaché à l'âme rationnelle. Que Dieu nous guide et te guide afin de délivrer l'âme des souillures de ce monde exposé à la disparition. Lui seul, quand Il le veut, est puissant et bien informé⁶⁶.

L'équilibre de la complexion corporelle et la droite direction de l'âme, obtenue par les exercices spirituels cultivés par les soufis comme par les philosophes de l'Antiquité⁶⁷, permettent donc au visiteur de remplir les conditions d'une demande exaucée, selon la conception de la Providence comme nécessité divine universelle et particulière définie dans les *Ta'liqāt*. La visite à la tombe du saint apparaît comme l'occasion ou même le support d'un exercice spirituel et le philosophe semble être, là encore, le seul visiteur théoriquement digne de voir sa prière exaucée, sa prière dont l'objet n'est autre que l'union illuminative avec l'Intellect agent, la face de Dieu tournée vers l'homme. Mais cette dernière fonction étant remplie aussi bien, dans le shī'isme, par l'imām, et dans le soufisme, par le saint, le croyant de la religion dévotionnelle se voit également invité à la vie philosophique.

II. Le prolongement des thèses avicenniennes sur la prière votive et la visite pieuse chez Mīr Dāmād (m. 1040/1631)

Maître de philosophie à Ispahan, Mīr Dāmād (m. 1040/1631) considérait Ibn Sīnā comme son prédécesseur dans la « chefferie de la philosophie islamique » (*riyāsat al-falsafa al-islāmiyya*)⁶⁸. Les autres influences de sa pensée sont l'ésotérisme shī'ite, soit les *ḥadīths* recueillant l'enseignement théologique et mystique des Imāms⁶⁹, la philosophie illuminative (*ishrāq*) de Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (m. 587/1191) et la théosophie d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240). Mīr Dāmād repensa à nouveaux frais toutes les questions avicenniennes avec l'habitude de citer longuement les

⁶⁴ Voir là-dessus Michot, *Destinée de l'homme*.

⁶⁵ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 458 : « le transport par la pensée (*al-taṣarruf bi-l-fikr*) ».

⁶⁶ *Fī sabab ijābat al-du'ā'*, p. 47-48.

⁶⁷ Voir là-dessus Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2003.

⁶⁸ Voir Terrier, « Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et *mujtahid* ».

⁶⁹ Notamment le recueil d'al-Kulaynī (m. ca 329/940) présenté et traduit dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La preuve de Dieu. La mystique shī'ite à travers l'œuvre de Kulaynī IX^e/X^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2018.

positions du (premier) *shaykh ra'īs* avant de développer les siennes propres. C'est ce qu'il fait au sujet de la prière votive et de la visite pieuse à la fin de son *Kitāb al-Qabasāt* – de manière significative, et analogue à Ibn Sīnā dans son *Shifā'*, dans un développement sur la question du libre arbitre et de la théodicée⁷⁰ :

La dépendance de tout le système de l'existence (*nizām al-wujūd*) vis-à-vis du Décret et de la Détermination, l'origination de tous les existants dans la Puissance de Dieu, Sa Volonté, Sa Sagesse et Sa Providence, ne contredisent pas la médiation des conditions et des causes (...). C'est ainsi que Dieu est Celui qui effuse et institue (*al-mufīd al-jā'il*) l'essence de Zayd et son existence, par exemple, bien que son père, sa mère et d'autres êtres dont dépend son entrée dans le cercle de la réalité concrète (*dā'irat al-taqarrur*) appartiennent à l'ensemble des causes remontant, dans les deux ordres longitudinal et latitudinal, à Son activité parfaite et à Sa puissance d'institution nécessaire [par essence] (*fā'iliyyatihi al-tāmma wa jā'iliyyatihi al-wājiba*). Il en va de même pour l'homme et l'ensemble des mœurs, habitudes, œuvres et actions qui sont les siennes. De tout cela, l'Agent de la substance de l'essence (*fā'il jawhar dhātihī*), qui confère sa nécessité à l'existence de l'institué (*al-mufīd li-wujūb wujūd al-maj'ūl*), est nécessairement Dieu (...). Avec cela, la puissance [de l'homme], son souhait, son désir, son assentiment, sa volonté et son choix, appartiennent à l'ensemble des causes de ce que [l'homme] effectue et entreprend comme œuvres et actions. Pour cette raison, c'est [l'homme] qui est l'agent proche de son action (*al-fā'il al-qarīb li-fi'lihī*), bien qu'il n'en soit pas l'Instituteur parfait, le Décideur de la nécessité et l'Artisan de l'existence⁷¹.

Comme Ibn Sīnā, Mīr Dāmād insiste sur l'inscription de la prière votive dans l'ordre universel de la causalité :

La prière et la demande (*al-du'ā' wa-l-ṭalab*) font partie de l'ensemble des causes et des conditions de la réalisation (*ḥuṣūl*), de la génération (*kawn*) et de l'entrée dans le système de l'existence. Ne va pas douter et demander : si ce que visent la demande, la prière, la sollicitation, à savoir le succès de l'inclination [de l'homme], la facilitation de ce qui lui est difficile, n'a pas été déterminé dans l'existence par le Calame du Décret prééternel (*qalam al-qaḍā' al-azālī*), si la conception de sa réalisation ne s'est pas imprimée dans la Table de la Détermination divine (*lawḥ al-qadar al-ilāhī*), pour quel motif [la prière] serait-elle obligatoire ? Il faut répondre que la demande appartient aussi au Décret, la prière votive à la Détermination. Toutes deux font partie des conditions de ce qui est demandé et décrété, des causes de ce qui est espéré et déterminé. Quand le Décret et la Détermination ont

⁷⁰ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 449-460. Les citations d'Ibn Sīnā et les commentaires de Mīr Dāmād sont largement repris par Mullā Ṣadrā, ancien élève de ce dernier, dans *al-Ḥikma al-muta'aliyya fī l-asfār al-arba'a*, 3 vols., éd. M. 'Aqil, Beyrouth, Dār al-maḥajja al-bayḍā', 1432/2011, II, p. 650-657.

⁷¹ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 449.

établi le succès d'une aspiration quelconque, la demande et la prière faisant partie des conditions et des causes de ce succès sont également décrétées et déterminées ; sinon, elles ne le sont pas⁷².

Mir Dāmād insiste particulièrement sur l'articulation du Décret universel, éternel et synthétique (- *qaḍā'*), et de la Détermination particulière, temporelle et détaillée des événements (*qadar*), respectivement homologués aux symboles coraniques du Calame et de la Table bien gardée (*al-lawḥ al-maḥfūz*). À son tour il rappelle, en guise de prolégomènes, sa théorie complexe de la création:

L'Ordre divin (*al-amr al-ilāhī*) et le Souffle miséricordieux (*al-nafas al-raḥmānī*), [tels qu'ils se manifestent] dans l'Effusion et l'Institution (*al-ifāḍa wa-l-jal*), sont désignés dans la sage Révélation, relativement au macrocosme, par la parole « Sois ! » [cf. Coran, II, 117] ; relativement au monde des Intelligences pures, ils sont appelés instauration (*ibdā'*) et Art (*ṣun'*) ; relativement au monde des entités immatérielles, comprenant les deux mondes intellectuel et psychique, ils sont appelés ordre (*amr*) ; relativement au monde des choses corporelles dans sa globalité, ils sont appelés création (*khalq*) ; et relativement aux êtres générés et corruptibles, en particulier et en tant que tels, ils sont appelés génération (*takwīn*)⁷³.

Cette présentation conjugue le vocabulaire de la théosophie d'Ibn 'Arabī – le Souffle miséricordieux, l'action du « Sois ! » divin – et celui de la théologie philosophique d'Ibn Sīnā – la distinction entre instauration, création et génération⁷⁴ – suivant le système néoplatonicien de la procession des hypostases. Par son effusion, le Premier ou l'Être nécessaire fait advenir en premier le monde de l'Intellect par instauration, soit une création éternelle et sans intermédiaire ; puis le monde de l'Âme par ordre, soit une création éternelle par l'intermédiaire de l'Intellect ; puis la Nature par création au sens étroit, soit une advenue perpétuelle (*ḥudūth dahrī*) par l'intermédiaire de l'Âme ; enfin les corps par génération, soit une advenue temporelle par l'intermédiaire d'autres corps.

La justification de l'efficacité de la prière votive se fonde ensuite sur l'idée d'une consubstantialité du langage et de la réalité véritable. Cette théorie trouve aussi son origine chez Ibn Sīnā, dans une brève épître – supposée authentique jusqu'à preuve du contraire – consacrée aux secrets des lettres ouvrant certaines sourates du Coran⁷⁵ ; elle est développée de façon considérable dans plusieurs œuvres de Mir Dāmād, qui y fait seulement allusion ici⁷⁶ :

⁷² *Ibid.*, p. 449-450.

⁷³ *Ibid.*, p. 450-451.

⁷⁴ Sur le système d'Ibn Sīnā, voir Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 62-66 ; Goichon, *Lexique*, p. 18-20 (*ibdā'*), 111-112 (*khalq*), 357 (*takwīn*) ; il ne contient ni le concept de l'Ordre créateur (*amr*), ni la notion d'Art (*ṣun'*) comme équivalent de l'Instauration (*ibdā'*).

⁷⁵ Ibn Sīnā, *al-Risāla al-Nayrūzīya fī ma'ānī al-ḥurūf al-ḥijā'īya*, dans *Tis'a rasā'il fī l-ḥikma wa-l-ṭabī'iyāt li-l-shayḥ al-ra'īs Ibn Sīnā*, éd. 'A. Nafaqa et A. Hindiya, Le Caire, 1326/1908 et 1328/1910, p. 144-151, réimp. Ibn Sīnā, *Philosophical*

Les lettres, les mots, les noms, les versets, les invocations et les prières votives, avec leurs nombres, leurs portions, leurs proportions et leurs convenances, sont comme l'esprit des essences concrètes (*dhihn al-a'yān*), la conscience du réel advenant (*ḍamī' al-wāqī'*), l'imagination de la réalité extérieure (*mutakhayyilat al-khārij*). Quand s'y imprime la forme du but visé, cette représentation entraîne la réalisation [de ce but] dans le corps du réel advenant en dehors de l'esprit. Ainsi, les prières et les visions en rêve (*al-manāmāt*) sont à la réalisation des demandes et des espoirs ce que les conceptions des esprits sont à la production des choses conçues dans les essences concrètes. Ceci est l'une des causes du profit des prières et des invocations (*adhkār*) pour la réalisation de l'objet du désir. Il est ainsi démontré que l'imagination (*wahm*) fait partie des causes du devenir et de l'advenir (*al-kawn wa-l-ḥudūth*), que les prières votives sont des canaux (*anhār*) du Décret et de la Détermination⁷⁷.

Ainsi, Mīr Dāmād ne tient pas le langage pour une image du monde, mais le monde pour une image reflétant ou traduisant le langage en actes. La transcendance et l'influence du langage sur le monde sont analogues à celles de l'imagination sur le corps. Les prières sont donc essentiellement des énoncés performatifs, pour lesquels le critère décisif n'est pas la vérité ou la fausseté mais la réussite ou l'échec. Cette efficacité de la prière votive, dérivée de la Détermination divine, dépend en premier lieu de l'adéquation réelle des mots prononcés avec les états spirituels de l'orant, comme nous le verrons. Mīr Dāmād cite les propositions des *Ta'liqāt* analysées plus haut⁷⁸, puis écrit :

Quant à la question des visites pieuses aux tombeaux des purs et des pieux (*qubūr al-aṣfiyā' wa marāqid al-ṣāliḥīn*), de la sollicitation auprès de leurs esprits émanés de l'Ordre et de leurs âmes de Lumière (*arwāḥihim al-amriyya wa nufūsihim al-nūriyya*), de la demande d'illumination par les aurores intellectuelles (*al-istiḍā'a bi-l-ishrāqāt al-'aqliyya*) dans leurs saints sanctuaires (*mashāhidihim al-quḍsiyya*), elle est dérivée d'un autre principe⁷⁹.

La mention des « tombeaux des purs » et des « saints sanctuaires » évoque bien sûr la vénération shī'ite des imāms ; mais la prière votive dont il est question est une demande gnoséologique, formulée en termes illuministes, dans la continuité d'Ibn Sīnā et de l'école de l'*Ishrāq*.

Treatises, Frankfurt am Main, 1999 ; Mahdavi, *Fihrist*, p. 251-252, § 127, la classe parmi les œuvres attestées d'Ibn Sīnā ; Gutas, *Avicenna*, p. 508, la tient pour apocryphe.

⁷⁶ 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 *Philosophy and the Intellectual Life in Shī'ah Islam*, éd. S. N. Ahmad et S. Rizvi, Londres, Bloomsbury – The Shī'ah Institute Press, 2017, p. 94-134.

⁷⁷ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 451-452.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 442-445.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 455.

Il s'agit de l'âme rationnelle (*al-nafs al-nāṭiqā*). La mine de la racine de sa substance appartient au monde de l'Intellect, la patrie de la substance de son essence est la terre sainte du *Malakūt*. Son empire sur le corps matériel, par la relation de gouvernance (*al-'alāqa al-tadbiriyya*), est de deux modes : l'un relatif à la matière individuelle conservée, subsistant dans son individualité aussi longtemps que les cieux et la terre ; l'autre relatif à l'individualité engendrée et corruptible de la forme substantielle du corps. Avec la mort cesse la [seconde] relation, par laquelle [l'âme] gouverne son corps individuel sous le rapport de la forme [de celui-ci]. Mais sa [première] relation à lui, sous l'aspect de la matière subsistant à travers les transformations des formes se succédant sur elle, n'est jamais corrompue et subsiste éternellement. Cette relation incessante sous l'aspect de la matière rend probable le redressement du nid du corps (*irtijā ' wakar al-badan*), le renouement avec la forme semblable à celle-ci lors de la Résurrection corporelle (*al-ḥashr al-jusdānī*), avec la permission de Dieu Très-Haut. Cette relation subsistante avec ce corps individuel sous l'aspect de la matière est ce qui permet d'attirer l'Effusion (*iḥtilāb al-fayḍ*) et de capturer le bien (*iṣṭiyād al-khayr*) par la visite aux tombeaux et la venue aux sanctuaires. Puis le rassemblement des âmes des visiteurs, illuminées par les lumières divines et les flamboiements du *Malakūt*, recèle de grands profits dans ce domaine, [ces âmes étant] comme des miroirs polis illuminés réfléchissant les rayons de lumière et multipliant les illuminations, ce dont les yeux faibles et chassieux ne peuvent supporter la vision⁸⁰.

Dans les termes de la division des mondes du soufisme, l'âme rationnelle appartient au *Malakūt*, le monde angélique spirituel, intermédiaire entre le *Mulk*, « royaume » ou monde sensible, et le *Jabarūt*, « monde de la Toute-Puissance » ou patrie exclusive de l'Essence divine échappant à toute perception. Elle possède cependant un lien qui n'est pas seulement instrumental avec son corps terrestre. Aussi garde-t-elle une certaine relation avec ce qui, de la matière du corps, se conserve dans la tombe jusqu'à la fin des temps et la Résurrection finale, cette matière que la tradition associe à l'os sacrum⁸¹. C'est cette relation subsistante qui permet finalement la résurrection des corps propres des sujets psychiques. Et pourtant, dans la philosophie de l'*Ishrāq*, les hommes parfaits que sont les imāms et les saints ne connaissent pas la résurrection mineure et l'épreuve de la tombe, qui sont le lot des âmes moyennement avancées. C'est d'ailleurs tout le paradoxe philosophique de la *ziyāra* : l'âme du défunt ne se trouve pas dans la tombe, mais exerce encore une action à travers elle. Mīr Dāmād reprend aussi le *topos* de l'âme-miroir, esquisse d'une théorie spéculaire de la connaissance, et en déduit la vertu gnoséologique, illuminative, du rassemblement

⁸⁰ *Ibid.*, p. 455-456.

⁸¹ Voir là-dessus Mathieu Terrier, « La tombe comme isthme (*barzakh*) entre les vivants et les morts : points de vue croisés du soufisme et du shī'isme imāmīte (al-Ghazālī et al-Fayḍ al-Kāshānī) », *REMMM (Revue d'études sur les mondes musulmans et la Méditerranée)*, 146 (2019) [parution 2020], *Cimetières et tombes dans les mondes musulmans : à la croisée des enjeux religieux, politiques et mémoriels*, S. Parsapajouh et M. Terrier (dir.), p. 29-46 ; accessible en ligne : <http://journals.openedition.org/remmm/13421>.

des âmes, grâce à la métaphore d'une chambre des miroirs qui, sans doute intentionnellement, évoque l'intérieur d'un mausolée de saint shī'ite⁸².

Mīr Dāmād cite ensuite celui qu'il appelle « le guide des sceptiques » (*imām al-mushakkikīn*), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209), mentionnant une genèse inattendue de cette idée :

L'éminence et le guide des sceptiques [Fakhr al-Dīn al-Rāzī], dans le *Livre des recherches supérieures* (*K. al-Maṭālib al-āliyya*), écrit qu'il devint de coutume chez tous les intellectifs de se rendre en visite aux tombeaux sanctifiés, d'y prier, d'y jeûner, d'y nouer des liens d'amitié, de demander à Dieu Très-Haut Son assistance dans quelques affaires graves. Ils trouvent là la manifestation éclatante des effets de la grâce et des fruits de l'acceptation. On raconte que les compagnons d'Aristote, toutes les fois qu'ils étaient confrontés à une question difficile, se rendaient à sa tombe et y enquêtaient [ou y grattaient la terre (*baḥathū fihā*)]. Alors se découvrait à eux la solution à leur problème. De telles choses peuvent se produire auprès des tombes de nombreux grands savants et ascètes. Si les âmes ne subsistaient pas après la mort des corps, de tels exemples seraient inconcevables⁸³.

Sous l'autorité d'un théologien de stricte obédience sunnite, Mīr Dāmād assume ainsi que la visite pieuse à fin gnoséologique était de coutume chez les intellectifs ou les philosophes de l'Antiquité, bien avant d'apparaître en islam chez les soufis et les shī'ites. Nous retrouverons cette anecdote surprenante, plus historique qu'elle ne le paraît, chez le dernier philosophe shī'ite de notre étude.

Suite à ce passage, Mīr Dāmād cite *in extenso* la dernière partie de l'épître d'Avicenne sur l'utilité de la prière votive et de la visite pieuse, sans mentionner le mystique Abū l-Khayr⁸⁴. Puis il justifie la réussite et l'échec de la prière votive comme l'effet d'une Providence divine qui ne nie pas mais intègre le libre-arbitre de l'homme.

La prière votive prononcée avec la langue de la prédisposition (*bi-lisān al-i'tidād*) est exaucée. La langue de l'état spirituel (*lisān al-ḥāl*) est la plus diserte des deux langues, le langage du cœur (*manṭiq al-qalb*) le plus éloquent des deux langages, le dialecte du mérite (*lahjat al-istiḥqāq*) le plus véridique des deux dialectes. Il est dit dans la Révélation : « *Il n'y a rien qui ne célèbre Ses louanges* » (XVII, 44), c'est-à-dire par la langue de la possibilité essentielle, le langage de la déficience de la quiddité contingente ; mais ils ne comprennent pas leurs louanges⁸⁵, du fait de la pusillanimité de leur puissance intellectuelle, de l'incirconcision des cœurs dans leurs poitrines. Prenez donc garde, vous qui invoquez Dieu par vos langues et vos bouches, que la langue de votre état spirituel ne fasse pas mentir la

⁸² Comme l'indique Sepideh Parsapajouh, « Pouvoir du lieu, médiation du texte : remarques anthropologiques sur la visite pieuse à Karbalā », dans ce dossier : *Studia Islamica* 116 (2021), p. XXX, n. 48, l'art décoratif iranien du *āīma-kārī* remonte à l'époque safavide et est distinctif des mausolées imāmītes.

⁸³ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 456.

⁸⁴ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 456-458, à partir de « Le principe premier influe sur tous les existants dans l'absolu, c'est leur enveloppement par sa Science qui est la cause de leur existence... ».

⁸⁵ Dans le v. XVII, 44 : « *Vous ne comprenez pas leurs louanges* ».

langue de votre lieu physique, que le langage de vos cœurs ne contredise pas le langage de vos langues. En somme, la prière votive prononcée par la langue de la prédisposition est exaucée et non rejetée ; l'espoir conforme au mérite est satisfait et non déçu ; l'assistance descend du ciel à la mesure de l'espérance. Quand la langue de l'état spirituel prononce l'invocation (*dhākir*) et que le dialecte de la prédisposition parle intelligiblement (*nāṭiq*), tu n'as pas à redouter que ta langue corporelle se taise ou soit retenue, même si la coïncidence des deux énonciations est plus apte encore à attirer l'Effusion (*aḥlab li-l-fayḍ*), même si la correspondance des deux langues entraîne plus de profit dans l'invocation (*anfa' fi l-dhikr*). Inversement, si Dieu réduit au silence la langue de ton état spirituel, rend muet le dialecte de ta prédisposition, il ne te servira à rien de mouvoir ta langue corporelle. C'est pour cela que le Très-Haut a dit : « *Qu'ils répondent donc à mon appel ; qu'ils croient en moi – peut-être seront-ils bien dirigés* » (II, 186), c'est-à-dire : « Que leurs âmes trouvent refuge sur le seuil du mérite, de sorte à mériter que J'exauce leur prière ; qu'ils croient que Je suis donateur prodigue... ». Et le *ḥadīth qudsī* : « Quand Mon serviteur est détourné par Mon invocation de Me demander [quoi que ce soit], Je lui fais don plus excellent qu'à ceux qui Me demandent [quelque chose] (*'abdi idhā shaghalahu dhikrī 'an mas'alatī u'tīhi afḍal mā u'tī al-sā'ilīn*)⁸⁶.

Si la louange est le fait de toute la création, animaux et anges compris, selon des suggestions coraniques développées par l'exégèse mystique, la prière votive est le propre de l'homme, notamment en tant qu'être de langage⁸⁷. Cependant, pour être recevable et efficace, la prière doit être prononcée par une langue semblable à celle de toute la création, celle de la condition ontologique appelée, dans le cas de l'homme, « langue de l'état spirituel » (*lisān al-ḥāl*), distincte de la « langue du discours » (*lisān al-maqāl*) et tenue pour « plus disert » (*afṣaḥ*) que cette dernière dans la communication mystique – un thème classique du soufisme d'al-Ghazālī à Ibn 'Arabī⁸⁸. Sans cet état spirituel, la prière votive n'est qu'un *flatus voci* et son exaucement ne saurait être qu'une coïncidence fortuite. Mīr Dāmād énumère précisément les sept raisons possibles de l'échec de la prière votive :

Parfois, [1] la prière votive n'est pas exaucée parce qu'elle ne procède pas de la langue de la prédisposition ou [1 bis] parce qu'elle s'oppose à ce qui convient le mieux au système de l'existence. Parfois, [2] elle n'est pas exaucée parce que manquent la réunion de toutes les conditions et l'achèvement de toutes les causes. [...] Parfois, [3] ceci est dû au fait que [la prière] est mal prononcée, même si l'âme de l'orant n'est pas vicieuse. Parfois, [4] elle est exaucée mais la manifestation de l'effet attend son moment opportun, comme entre la parole de Dieu « *Votre prière est exaucée* » (X, 89 [à Moïse et Aaron]) et l'advenue de ce

⁸⁶ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 458-459.

⁸⁷ Pierre Lory, *La dignité de l'homme. Face aux anges, aux animaux et aux djinns*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 191.

⁸⁸ Voir notamment al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, éd. 'Abd al-Raḥīm Ḥāfiẓ 'Irāqī, 16 vol., Beyrouth, s.d., I, p. 178 ; Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vol., Beyrouth, Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī, s.d., IV, p. 393.

qui est indiqué par-là quarante ans plus tard [le naufrage de Pharaon] (...). Parfois, [5] le remplacement [de l'objet voulu] est meilleur pour l'orant, alors Dieu le remplace dans cette création par ce qui est meilleur et plus profitable. Parfois, [6] le meilleur pour l'orant est que Dieu remplace ce qu'il a demandé de biens illusoire dans cette création évanescence et apparente (*al-nash'at al-bā'ida al-zāhiriyya*) par ce qu'il y a de plus beau dans la création éternelle et réellement véritable (*al-nash'at al-khālida al-ḥaqīqiyya*); et là, quand l'exécution de l'Ordre se manifeste à lui, il se satisfait de ce qu'a fait son Seigneur, le Savant et le Sage. Parfois, [7] le non exaucement de la prière fait partie des mises à l'épreuve divines (*al-imiṭḥānāt al-ilāhiyya*) par lesquelles sont éprouvés le ferme appui du pied sur la marche de la certitude (*rusūkh al-qadam fī darajat al-yaqīn*) et le degré de connaissance spirituelle dans la station de la satisfaction et de la soumission à Dieu (*martabat al-'irfān fī maqām al-riḍā wa-l-taslīm*), alors même que l'orant mérite exaucement et honneur. Garde toi d'être troublé par le Satan de l'imagination et les susurrations de la nature ! Rejette ce qui se tient entre toi et l'exaucement ! Ton Seigneur, le Sage, l'Agent, n'est ni avare dans Son effusion, ni inique dans Son Jugement, ni injuste dans Sa justice, ni accusateur dans Son Décret⁸⁹.

Comme son prédécesseur « à la chefferie de la philosophie islamique » Ibn Sīnā, Mīr Dāmād a le souci de montrer que l'exaucement comme le non exaucement de la prière votive relèvent de la Providence divine, c'est-à-dire de la Sagesse et de la Puissance conjuguées de Dieu. Mais il exhorte aussi son lecteur à exercer son âme individuelle pour mériter l'exaucement sans se laisser leurrer par son advenue ni décourager par son absence. Le cas 1 bis était déjà envisagé par Ibn Sīnā : une prière qui contrevient à la Providence ne saurait être exaucée. Le cas 3 correspond un défaut de la seule langue de l'énonciation, alors que la langue de l'état est supposée saine : c'est rappeler l'importance de l'exotérique et du rituel à côté de l'ésotérique et du spirituel. Dans le cas 5, c'est l'esprit et non la lettre de la prière qui est exaucé. Idem dans le cas 6, mais d'une compensation dans l'ici-bas, l'on passe à une compensation dans l'au-delà. Enfin, le dernier cas de figure est une inversion de l'*istidrāj*, la mise à l'épreuve de l'homme par Dieu au moyen de faveurs accordées à répétition, contre laquelle les soufis mettent souvent en garde⁹⁰. On retrouve encore la rencontre des vocabulaires de la philosophie, de l'éthique soufie et de la mystique illuministe. Et sur le fond, l'effort de concilier le libre arbitre de l'homme et la Toute Puissance de Dieu, conformément au *ḥadīth* imāmite : « Ni déterminisme ni liberté absolue mais quelque chose entre les deux ». Ainsi se clôt l'essai de Mīr Dāmād sur la prière votive et la visite pieuse, tirant les fils de la pensée avicennienne dans la direction d'une philosophie religieuse proprement shī'ite.

III. Un essai sur la visite aux tombeaux de Ḥakīm Qā'inī (actif en 1029/1619-20)

⁸⁹ Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 459-460.

⁹⁰ Voir là-dessus Robert Brunschvig, « De la fallacieuse prospérité : « Makr Allah » et « Istidrāj » », *Studia Islamica* 58 (1983), p. 5-31.

Un nouveau philosophe shī'ite de l'Iran safavide ayant traité de la visite pieuse est Abū Ja'far Kāfi b. Muḥtasham b. 'Amīd b. Muḥammad b. Shāhzādeh Qā'inī, surnommé Ḥakīm Qā'inī. L'on sait seulement de lui qu'il fut le disciple de Mīr Fendereskī (m. 1050/1640), contemporain de Mīr Dāmād et de Mullā Ṣadrā, à la fois philosophe péripatéticien, juriste-théologien imāmīte et mystique soufi, itinérant entre l'Iran et l'Inde⁹¹. De Ḥakīm Qā'inī nous est parvenue une *Épître sur les secrets des actes cultuels* (*Asrār al-'ibādāt*), composée en 1026/1617 pour son maître, dont la cinquième partie est consacrée aux « *vertus ésotériques du rassemblement, de la prière du vendredi, des deux aïds, du grand pèlerinage et de la visite aux tombeaux* » (*Fī asrār faḍā'il al-jamā'a wa ṣalāt al-jum'a wa-l-'aydayn wa-l-ḥajj wa-l-ziyāra*)⁹².

Son point de départ, contrastant avec l'approche d'Ibn Sīnā et de Mīr Dāmād, est une justification anthropologique de la religion comme fait social. Selon cette perspective, les individus humains ne peuvent atteindre leur perfection dans la solitude mais doivent coopérer comme les organes d'un même corps ; l'homme a donc naturellement besoin de la composition (*ta'alluḥ*)⁹³. Cette métaphore de la cité comme corps, familière à la pensée islamique depuis al-Fārābī et les Ikhwān al-Ṣafā', est intégrée par Mīr Fendereskī dans son bref traité de philosophie politique qu'est la *Risāla ṣinā'īyya* (l'Épître des métiers). C'est sans doute à ce dernier, désigné anonymement comme son maître, que Qā'inī emprunte le fondement métaphysique de cette conception politique : « Le maintien dans l'être de tous les existants n'a lieu que par l'amour (*maḥabba*) conduisant à la perfection, tandis que la domination (*ghalaba*) exige la corruption et l'imperfection »⁹⁴. On reconnaît là un écho de l'*Épître sur l'amour* (*al-risāla fī l-'ishq*) d'Ibn Sīnā, et plus encore, en amont de celle-ci, de la doctrine d'Empédocle (v^e siècle AEC) sur la Concorde (*philia*) et la Discorde (*nixos*), principes respectifs de l'unification et de la séparation, le second traduit en arabe par *ghalaba* (« domination ») suite à une confusion entre les termes grecs *nixos* et *nikos* (« victoire »)⁹⁵. Il s'agit donc, comme la *philia* – plutôt que l'*eros* – des Grecs, d'une notion à la fois éthique et cosmologique. Or c'est la première dimension qui intéresse exclusivement Qā'inī, se distinguant par là de ses prédécesseurs philosophes :

Cet amour ne se produit que par le rassemblement en société (*ijtimā'*). C'est pourquoi le Prophète-Législateur voulut que les gens se rassemblent pour les actes cultuels cinq fois par jour, afin qu'en se rassemblant ainsi, leur familiarité s'affirme et s'élève progressivement jusqu'à l'amour (*yatadarraju min al-uns ilā l-maḥabba*). L'amour est plus

⁹¹ Sur cette figure importante et énigmatique de la « Renaissance philosophique safavide », voir Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 37-46 ; Sajjad H. Rizvi, « Mīr Fendereskī », *Encyclopædia Iranica*, édition en ligne 2005 : <http://www.iranicaonline.org/articles/mir-fendereski-sayyed-amir-abul-qasem> (mis en ligne septembre 2016). Parmi ses œuvres, Mīr Fendereskī, *Risāla ṣinā'īyya*, éd. Ḥ. Jamshīdī, Qom, Bustān-i kitāb, 1387 h.s./2008.

⁹² Ḥakīm Qā'inī, *Asrār al-'ibādāt*, dans Id., *Rasā'il-i 'irfānī wa falsafī*, éd. M. B. Ḥujjati, Téhéran, Intishārāt-i 'ilmī farhangī, 1364/1985-86, p. 105-131.

⁹³ *Ibid.*, p. 118.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 118-119.

⁹⁵ Sur la transmission et l'altération de la pensée d'Empédocle en islam, voir Daniel De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruxelles, Palais der Academiën, 1998.

important que la justice, car là où il existe, les hommes n'ont pas besoin de justice⁹⁶. Pour ceux à qui il est difficile de participer à un rassemblement cinq fois par jour (...), comme la Providence du Tout-Puissant (*'ināyatuhu jalla jalāluhu*) ne permet pas qu'aucun habitant du pays soit privé de cette vertu parfaite [du rassemblement], [le Prophète] établit une autre prière et leur ordonna de se rassembler tous les vendredis en un lieu qui les rassemble et les contienne tous⁹⁷.

Là où les philosophes de tendance gnostique (*'urafā'*) donnent volontiers aux prescriptions culturelles et à leurs mesures une signification spirituelle ésotérique, Qā'inī leur donne d'abord une finalité éthique et sociale, celle-ci ayant aussi un sens ontologique puisqu'il y va du maintien dans l'être et du perfectionnement de l'homme. Cette généalogie sociale et rationnelle de la loi religieuse étonne par l'absence de toute référence à la révélation – le nombre des prières, notamment, étant censé avoir été fixé par Muḥammad à la suite de son voyage céleste (*mi'rāj*)⁹⁸. Et Qā'inī de poursuivre son raisonnement historique : comme ce rassemblement hebdomadaire était encore difficile pour certains comme les habitants des villages lointains, le Prophète institua le rassemblement des deux aïds et « ordonna aux gens de se rassembler une fois dans leur vie en un même lieu, la station de 'Arafāt », c'est-à-dire le *ḥajj*⁹⁹. Ainsi, la loi islamique (*sharī'a*) est essentiellement l'instrument de la Providence divine accomplissant par l'amour l'ordre de la Création.

Ḥakīm Qā'inī fonde les pratiques du pèlerinage et de la visite à la tombe des saints sur un autre thème propre à la culture islamique, la notion d'exil (*ghurba*)¹⁰⁰, interprétée en un sens éminemment philosophique :

Sache que la perfection de toutes les choses est dans l'exil (*ghurba*). En effet, toutes les choses advenues (*muḥdathāt*) étaient inexistantes [avant d'advenir]. Leur pays d'origine est celui de l'inexistence (*'adam*), leur première demeure est celle de la pure négation (*al-nafī al-maḥḍ*). Il est certain qu'aussi longtemps qu'elles y demeurent, elles sont dans un abîme d'imperfection. Lorsqu'elles voyagent du foyer de l'inexistence et du centre de la négation à la terre d'exil du monde de l'existence, elles reçoivent différentes sortes de perfection et parts de bonheur. Ceci montre que les perfections ne s'obtiennent que par le voyage et l'exil. [...] De même, Muḥammad (...) et 'Alī (...) ne manifestèrent la Loi que par le voyage. De même encore, la mort, qui est le seuil des bonheurs, l'accès aux bienfaits et aux honneurs, par laquelle nous atteignons les plus hauts rangs et les fins ultimes, est un

⁹⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, VIII, 1, 1155a 26-28, p. 383 : « Quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié ».

⁹⁷ Ḥakīm Qā'inī, *Asrār al-'ibādāt*, p. 119.

⁹⁸ Éric Geoffroy, « Ascension céleste », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 95-99, voir p. 97.

⁹⁹ Ḥakīm Qā'inī, *Asrār al-'ibādāt*, p. 119.

¹⁰⁰ Selon un fameux ḥadīth prophétique, « L'islam est né en exil et retournera à l'exil » (*bada'a al-islām gharīb^{an} wa saya'ūdu gharīb^{an}*).

voyage hors de ce monde engendré, inculte et stérile. Tous ces secrets sont compris dans le voyage du grand pèlerinage¹⁰¹.

L'argument vaut aussi pour le voyage (*safar*) destiné à visiter la tombe d'un saint – prophète, imām ou shaykh. Qā'inī défend ensuite une interprétation gnostique du pèlerinage et de ses différentes étapes :

La victime conduite au sacrifice durant le pèlerinage (*al-hudā*) est une indication de ce que l'homme doit conduire son âme animale corporelle au sacrifice pour son âme divine et noble, de sorte que les choses matérielles n'aient plus aucun effet sur lui et qu'il soit dans la robe de son corps comme s'il l'avait rejetée, s'en était abstrait et dévêtu (*ḥattā ka'annahu wa huwa fī jalbāb min badanihi qad naḍāhā wa tajarrada 'anhā wa khala'ahā*), jusqu'à devenir un être immatériel et divin (*mujarrad^{mn} ilāhiyy^{mn}*) dont l'intime du soi est entièrement libéré des préoccupations corporelles. Le lancer de petits cailloux est une indication de ce que l'homme ne se prépare à son Retour (*ma'ādihī*) qu'en lançant loin de son âme les gravillons des désirs, des passions vaines, des possessions et des vils attributs, afin que son âme pure, claire et limpide, soit apprêtée pour l'ascension (*'urūj*) vers les mondes intellectifs, l'accession aux plus hauts rangs et l'entrée dans des jardins subsistants, pour une vie toute satisfaite¹⁰².

Le dépouillement de la robe du corps et l'ascension vers le monde intelligible sont des *topoi* de la philosophie mystique en islam, de Suhrawardī à Mīr Dāmād, dont l'origine se trouve encore chez le Plotin arabe¹⁰³. Qā'inī donne ici au pèlerinage rituel de tous les musulmans une finalité ultime philosophique et gnostique : l'autodéification ou l'assimilation à Dieu (*ta'alluh*), équivalent de l'*homoïôsis theôî* de Platon et d'autres philosophes grecs¹⁰⁴. Mais cette interprétation n'aboutit pas à une invitation à se séparer du monde : comme notre auteur l'affirme résolument, si celui qui ne connaît pas Dieu dans ses attributs de perfection, non plus que la prophétie et la vie dernière, n'a rien à gagner aux affaires de cette vie, « celui qui connaît Dieu, le Prophète, l'Imām et l'affaire de la vie dernière, doit s'occuper des nécessités de la maison et de la cité »¹⁰⁵.

¹⁰¹ Ḥakīm Qā'inī, *Asrār al-'ibādāt*, p. 120-121.

¹⁰² *Ibid.*, p. 123.

¹⁰³ *Ūthūlijjīyā Aristātālīs*, p. 22, traduction-adaptation du récit d'extase de Plotin dans *Traité 6 (Ennéades, IV, 8, 1)*, dans Id., *Traités 1-6*, trad. L. Brisson et J.F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002, p. 241 ; Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Kitāb al-mashārī' wa-l-muṭārahāt*, dans Id., *Œuvres philosophiques et mystiques, Majmū'a-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Eshrāq*, II, éd. H. Corbin, Téhéran, Pajūhashgāh-i 'ulūm-i insānī wa muṭāla'āt-i farhangī, 1380 h.s./2001, p. 503 ; Mīr Dāmād, *Qabasāt*, introduction, p. 34-37. Sur le récit d'extase de Mīr Dāmād, voir Corbin, *En islam iranien IV*, p. 9-53 ; Terrier, « Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et *mujtahid* », p. 152-156.

¹⁰⁴ Platon, *Théétète*, 176a, dans Id., *Œuvres complètes*, trad. M. Narcy, p. 1933 : « C'est pourquoi aussi il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ». Sur cette idée en islam, Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, 2011, p. 175-177 ; Id., « « S'assimiler à Dieu dans la mesure du possible » (*Théétète* 176b) : un impératif platonicien dans son interprétation en philosophie islamique », *Bulletin de la société française de philosophie*, 111^e année, N° 4, Paris, Vrin, oct.-déc. 2017.

¹⁰⁵ Ḥakīm Qā'inī, *Asrār al-'ibādāt*, p. 124.

Qā'inī entre ensuite dans le vif du sujet de la visite au tombeau du saint (*ziyāra*). Son point de départ est la conception avicennienne de l'âme :

Au sujet des visites aux tombeaux des saints, commençons par rappeler (...) que l'âme humaine est une substance séparée de la matière par essence, agissant librement en elle et percevant au moyen de ses instruments ; qu'elle subsiste éternellement, ne périt pas et ne disparaît pas avec le corps. [Ensuite,] nous disons que le secret de la visite au tombeau est que son profit revient aussi bien au visiteur qu'au visité¹⁰⁶.

Les profits revenant au visiteur sont au nombre de trois : 1) L'homme qui contemple une tombe se rappelle la mort, la finitude de ce monde et la vanité des plaisirs qui s'y trouvent, ce qui le détourne de l'inclination pour eux. C'est là une position classique des théologiens et moralistes sunnites, soufis et/ou shī'ites, comme al-Ghazālī et al-Fayḍ al-Kāshānī¹⁰⁷. 2) Voyant que les gens aiment rendre visite à un homme savant et renonçant (*'ālim zāhid*) après sa mort, le visiteur est appelé à suivre cette voie théorique et pratique durant sa vie, car « celui qui possède ce bas monde tout entier, personne ne lui rend visite après sa mort ! » 3) La contemplation de la tombe permet à l'homme de confirmer par le témoignage de la vue ce qu'il sait par des preuves intellectuelles, à savoir que toutes les créatures sont soumises à l'empire du Seigneur¹⁰⁸. C'est dire que la *ziyāra* procure une appréhension empirique de la finitude de la condition humaine créaturelle, finitude dont la conception intellectuelle purement philosophique reste trop abstraite pour déterminer la conduite. Ce premier profit est de nature éthique.

Métaphysiques sont, en revanche, les deux profits communs au visiteur et au visité. Le premier :

Quand l'âme du visiteur a perfectionné sa relation avec l'âme du visité, au moment où elle implore Dieu, les voiles corporels se soulèvent et les lumières divines se révèlent en lui. Ces lumières effusantes se réfléchissent dans l'esprit du défunt, tout comme les rayons du soleil se réfléchissent de l'eau sur des surfaces secondes. Car quand l'âme sainte du visiteur entre en relation avec l'âme séparée, parfaite et pure du visité, les deux âmes deviennent comme deux miroirs placés en vis-à-vis, que le soleil illumine : les rayons se réfléchissent de l'un sur l'autre, tout ce qui se révèle dans l'un se révèle dans l'autre et y resplendit. C'est à cela que fait allusion Sa parole : « *S'il est au nombre des compagnons de la droite : « Paix à toi !... Tu es avec les compagnons de la droite ! » »* (LVI, 90-91). Ceci est un bienfait pour le visiteur et le visité¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ibid.*, même page.

¹⁰⁷ Voir Terrier, « La tombe comme isthme (*barzakh*) », p. 29-46.

¹⁰⁸ Ḥakīm Qā'inī, *Asrār al-'ibādāt*, p. 124-125.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 125-126.

L'explication, d'inspiration « illuministe » (*ishrāqī*), mobilise à nouveau le *topos* de l'âme-miroir, laquelle n'est plus en vis-à-vis du seul Intellect agent mais aussi d'une autre âme-miroir, comme déjà chez Mīr Dāmād, du fait du passage de la *du'ā'* comme activité spirituelle solitaire à la *ziyāra* comme action physique et psychique collective. La citation des versets LVI, 90-91 est intéressante car ces derniers, au sens obvie, décrivent une scène de la vie dernière. La visite au tombeau apparaît ainsi comme le point de contact des préoccupations de l'ici-bas et de l'au-delà, de l'éthique et de l'eschatologie. Quant au second profit, il revient spécifiquement au visiteur mais résulte lui aussi d'une interaction spirituelle :

Quant au profit revenant au visiteur, il consiste en ceci que l'âme séparée a pu voir se produire pour elle l'autorévélation (*al-tajallī*) qui ne se produit pas pour l'âme occupée [par ce monde]. Ceci diffère en fonction de la pureté de l'âme séparée par essence au cours de sa vie d'ici-bas. L'âme qui est sainte (*qudsīyya*) voit lui obéir la nature (*gharīza*) du monde entier, tout comme la nature de ton corps obéit à ton âme, et s'inscrire en elle les inscriptions de la Table bien gardée à l'état de sommeil comme de veille, et cet état doit être plus puissant encore dans la mort, selon son degré de sanctification et de séparation. L'âme occupée [par ce monde] peut alors se tourner vers l'âme séparée et l'implorer. [L'âme séparée] n'est pas avare au point que l'autorévélation n'effuserait pas d'elle sur l'âme visiteuse (*lā yufīḍu minhā al-tajallī 'alā l-nafs al-zā'ira*). Alors, selon la prédisposition de cette âme [visiteuse], les lumières divines, les aurores lumineuses et les autorévélations testimoniales (*al-tajallīyyāt al-shuhūdiyya*), auxquelles obéit la nature du macrocosme tout entier, effusent de [l'âme visitée] sur elle. [L'âme visitée] accomplit des prodiges sortant du cours ordinaire des choses comme [elle le faisait] durant sa vie. Ceci est même plus puissant à l'état de mort, sa substance étant devenue plus pure. C'est pourquoi nous observons souvent que dans les sanctuaires de nos imāms bien-guidés (*fī mashāhid a'immatinā al-hudā*), le malade trouve la guérison et l'aveugle recouvre la vue. Celui qui rend visite aux tombeaux doit donc implorer le Seigneur des seigneurs, le Principe des principes, en se tournant vers ces âmes pures, pour que se révèlent à lui, à la mesure de sa prédisposition, de la pureté et de la puissance des deux côtés, les lumières du Louangé effusant sur les temples corporels humains (*al-hayākil al-insāniyya*)¹¹⁰.

Dans la lignée d'Ibn Sīnā et de Mīr Dāmād, Qā'īnī mobilise une conception gnostique des rapports de l'âme et du corps, d'origine néoplatonicienne ; il étend le pouvoir de l'âme purifiée aux autres corps comme aux autres âmes, en soutenant également l'idée que le charisme (*karāma*) du saint, non seulement ne s'interrompt pas avec la mort, mais s'accroît après elle ; il s'attache à décrire phénoménologiquement, en termes de relation spéculaire illuminative, l'interaction de l'âme visiteuse et de l'âme visitée. Notamment, il est le premier à appliquer explicitement cette conception philosophique à la pratique shī'ite du pèlerinage aux sanctuaires des imāms, justifiant

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 126.

ainsi les croyances dans les prodiges qui s'y produisent¹¹¹. Ce qu'il confirme aussitôt avec une paraphrase religieusement orientée de l'épître attribuée à Ibn Sīnā :

Les lieux où se rassemblent les visiteurs et les visités, s'ils sont nobles et éminents, voient les esprits plus droitement dirigés, les pensées plus synthétiques, les âmes plus bellement disposées, comme lors de la visite de la maison de Dieu Très-Haut et dans les sanctuaires du Prophète et des Imāms, que la paix soit sur eux. Quand les croyances s'accordent sur ceci que ce sont des demeures divines par lesquelles on se rapproche du Versant de la Souveraineté (*janāb al-rubūbiyya*) et de la Face du Sacro-Saint (*al-jihā al-muqaddasa*), des décrets étonnants y adviennent. Ils ont trait à la délivrance de l'âme à l'égard de l'ici-bas et de ses biens, à l'évitement des vaines préoccupations et obstructions du corps, au transport par la pensée dans le monde transcendant de la Souveraineté divine, à la quête de permanence par l'illumination de la Lumière de Dieu sur le miroir de l'âme rationnelle¹¹².

Là encore, la finalité de la pratique sociale que forme la visite pieuse est éminemment philosophique : l'accession à la sagesse divine ou l'« autodéfinition ». Ḥakīm Qā'inī s'inscrit donc clairement dans la tradition avicennienne revivifiée par Mīr Dāmād, tout en se distinguant par son point de départ anthropologique, l'orientation plus mystique que métaphysique de son propos et la référence explicite à la pratique religieuse shī'ite. Avec lui, la synthèse de la philosophie, du shī'isme et du soufisme, autour du thème de l'efficacité des pratiques dévotionnelles, apparaît achevée.

IV. La visite pieuse dans l'histoire de la sagesse par Quṭb al-Dīn Ashkevarī (m. ca 1090/1679)

Un dernier regard philosophique shī'ite sur la visite aux tombes des saints est dû à Quṭb al-Dīn Ashkevarī (m. ca 1090/1679), disciple de Mīr Dāmād, auteur d'une monumentale encyclopédie des sages intitulée *Maḥbūb al-qulūb*, rassemblant en trois volumes les sages de l'époque préislamique, en particulier les philosophes grecs ; les savants de l'islam tous courants confondus, y compris les *falāsifa* et les maîtres fondateurs (*mashā'ikh*) du soufisme ; les douze imāms shī'ites et autant d'autorités duodécimaines¹¹³. Le thème de la visite pieuse apparaît dans la notice du premier volume consacrée à Aristote. Sur la mort de ce dernier, Ashkevarī reprend une information rapportée par l'historien Mubashshir Ibn Fātik (m. ca 480/1087), information dont Mīr Dāmād nous a déjà rendu un écho :

¹¹¹ Sur les bienfaits attachés au pèlerinage aux tombeaux des imāms dans le shī'isme imāmite, l'ouvrage traditionnel de référence est Ibn Qūlūya/Qūlawayh al-Qummī (m. 367/977), *Kāmil al-ziyārāt*, éd. J. Qayyūmī Işfahānī, Qom, Mu'assasat al-nashr al-islāmī, 1417/1996-97. À ce sujet, voir Parsapajouh, « Pouvoir du lieu, médiation du texte », p. XXX.

¹¹² Ḥakīm Qā'inī, *Asrār al-ibādāt*, p. 126-127.

¹¹³ Quṭb al-Dīn Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb, al-maqāla al-ulā*, éd. I. al-Dībājī et Ḥ. Şidqī, Téhéran, Mīrāth-i maktūb, 1378 h.s./1999 ; *al-maqāla al-thāniya*, éd. Id., 1382/2003 ; le troisième volume n'est pas paru et demeure à l'état manuscrit : Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran, ms. n° 4889.

Quand [Aristote] mourut, les gens de Stagire transportèrent son corps, rassemblèrent ses ossements dans un récipient en cuivre et l'enterrèrent en un lieu appelé « Aristote ». Ils en firent un lieu de rassemblement où ils venaient se consulter sur les affaires importantes. Quand ils se heurtaient à une difficulté dans quelque chapitre de la science ou de la sagesse, ils se rassemblaient en ce lieu, y tenaient séance et y discutaient jusqu'à aboutir à la solution de leur problème ou au règlement de leur différend. Ils pensaient que la venue en ce lieu dépositaire des ossements d'Aristote purifiait leurs intelligences, corrigeait leurs réflexions et affinaient leurs esprits. [Ils y venaient] aussi pour vénérer Aristote après sa mort, se lamenter de la séparation d'avec lui et s'affliger du malheur d'être coupés des sources de sa sagesse¹¹⁴.

Cette histoire étonnante pourrait bien être plus historique qu'on ne le penserait avec le scepticisme habituel des chercheurs face à l'historiographie arabo-musulmane. C'est en tous cas la conviction de l'archéologue grec Konstantinos Sismanidis qui affirme avoir découvert la tombe d'Aristote à Stagire en se basant notamment sur les sources arabes. Selon lui, les cendres d'Aristote auraient effectivement été rapatriées de Chalcis, sur l'île d'Eubée, à sa cité natale, pour se voir déposées dans un *herōon*, lieu de culte destiné aux héros de la cité, qui se serait appelé *Aristotelion* comme le texte y fait allusion¹¹⁵. Quoi qu'il en soit, que la tombe d'Aristote ait fait l'objet de visites pieuses et d'une demande – efficace – d'intercession théorétique, apparaît aussi naturel que légitime à nos philosophes shī'ites Mir Dāmād et Ashkevarī. Sans doute parce qu'Aristote n'était pas seulement pour eux l'auteur de l'*Organon* en logique – ce qui suffisait déjà à en faire « le premier maître » (*al-mu'allim al-awwal*) –, du *Traité de l'Âme* et de la *Métaphysique*, mais aussi de la fameuse *Théologie*, développant un idéalisme monothéiste et contenant un récit d'extase mystique. Deux *ḥadīths* attribués au Prophète, circulant de longue date parmi les philosophes, indiquent une sanctification du Stagirite en islam : « Aristote était un Prophète mais son peuple l'a ignoré », et « Je suis l'Aristote de cette communauté »¹¹⁶. Ashkevarī s'arrête ici sur le rite philosophique de la visite pieuse pour en rendre raison en recourant une fois encore au schème de l'âme-miroir :

¹¹⁴ Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, I, p. 276 ; Terrier, *Histoire de la sagesse et philosophie shī'ite*, p. 489 ; Al-Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-ḥikam wa maḥāsīn al-kilām (Los Bocados de oro)*, éd. A. Badawī, Madrid, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1377/1958, rééd. Beyrouth, 1980, p. 182-183. Sur la vie d'Aristote dans les sources arabes, voir Dimitri Gutas, « The spurious and the authentic in the Arabic Lives of Aristotle », dans J. Kraye et alii (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, Londres, 1986, p. 15-36, repris dans Id., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Hampshire, Aldershot, 2000, art. VI.

¹¹⁵ Konstantinos Sismanidis, *Aristotle's Grave in at Ancient Stageira : An Excavational Revelation*, Athènes, Methexis Editions, 2017. L'archéologue s'appuie notamment sur des sources arabes de la seconde moitié du XI^e siècle rapportant le même récit qu'Ibn Fātik. Nous ne sommes évidemment pas en mesure d'évaluer son hypothèse du point de vue archéologique ; la plausibilité historique de ce lieu et de ce culte suffit à notre propos.

¹¹⁶ Pour le premier : Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (disciple de Suhrawardī, m. fin VII^e/XIII^e siècle), *Rasā'il al-shajara al-ilāhiya fi 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniya*, 3 vol., éd. N. Ḥabībī, Téhéran, Mu'assasa pajūhashī hikmat wa falsafa-yi Irān, 1383 h.s./2004-05, I, p. 6 ; Ḥakīm Qā'inī, *Maqāla fi asrār al-āyāt*, dans *Rasā'il-i 'irfānī wa falsafī*, p. 36 ; Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, I, p. 117. Pour le second, *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, IV, p. 263 ; Shahrazūrī, *Rasā'il*, même page.

Je dis que le secret de leur propos pourrait être que l'âme du visiteur et l'âme du visité ressemblent à deux miroirs polis placés de telle sorte qu'un rayon de lumière se réfléchit de l'un sur l'autre. En vertu de tout ce que l'âme du visiteur vivant a réalisé de connaissances, de sciences et de vertus, de son humilité devant Dieu, de son acceptation de Son décret, une lumière se réfléchit d'elle sur l'esprit du défunt. Et en vertu de tout ce que l'âme du défunt a réalisé de sciences illuminatives et d'œuvres accomplies, une lumière se réfléchit [d'elle] sur l'esprit du visiteur vivant. À ce sujet, il est rapporté dans le *Hadīth* [du Prophète] : « Quand vous êtes perplexes sur quelque affaire, demandez secours aux habitants des tombeaux. » Comme le lien d'attachement de l'âme au corps ressemble à celui du désir ardent et de l'amour parfait, quand l'homme meurt et que l'âme se sépare de ce corps, cette inclination subsiste et ce désir ne cesse pas avant un certain temps¹¹⁷. [...]

Le thème d'un attachement amoureux de l'âme au corps peut étonner au vu de la conception gnostique de l'origine et du destin de l'âme qui primait jusqu'à présent. En plus du rapport spéculaire comme interaction entre les âmes dont celle du visiteur garde l'initiative, on rencontre l'idée d'un lien amoureux de l'âme au corps, lequel n'est pas celui de la *philia* précédemment décrite par Qā'inī, ni celui du désir moteur de perfectionnement chez Ibn Sīnā. On y verra plutôt une réminiscence de l'hylémorphisme aristotélicien authentique, soit la thèse d'une union inséparable de l'âme et du corps, celle-là même qui interdisait à certains *falāsifa* d'admettre rationnellement l'immortalité de l'âme. En d'autres termes, un retour d'Aristote interprété au service de son propre culte et de la vénération de saints musulmans tenus pour ses parents spirituels.

Cette âme conserve ainsi [après la mort] une forte inclination pour ce corps et reste puissamment attirée par lui. C'est pourquoi il est interdit de briser les os et de piétiner la tombe. Ceci étant établi, quand quelqu'un se rend à la tombe d'un homme à l'âme puissante, de substance parfaite et de forte influence, et qu'il s'y arrête une heure, son âme reçoit son influence à travers cette terre [de la tombe]. En effet, l'âme du visiteur entre en relation avec cette terre, et tu sais que l'âme du défunt a déjà une relation avec elle. Il se produit alors, entre les deux âmes, une rencontre spirituelle (*mulāqāt rūḥāniyya*). C'est de cette manière que la visite [à la tombe d'un défunt] est cause du plus grand profit et d'un immense ravissement, pour l'esprit du visiteur comme pour l'esprit du visité. Telle est la principale raison de la légalité de la visite [à la tombe] (*shar'īyyat al-ziyāra*), mais il n'est pas exclu qu'elle recèle des secrets encore plus subtils, véritables et acceptables¹¹⁸.

Ashkevarī fonde ainsi la légalité de la *ziyāra* sur la vertu mystique, illuminative de cette rencontre, et ce à partir d'un exemple préislamique païen, un culte de la religion philosophique. Comme

¹¹⁷ Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, I, p. 276-277 ; Terrier, *Histoire de la sagesse*, p. 489-490.

¹¹⁸ Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, I, p. 277 ; Terrier, *Histoire de la sagesse*, p. 490 et commentaire p. 511-512.

Qā'inī, il pense un double profit de la visite pieuse pour l'âme du visiteur et celle du visité. Mais surtout, il rend compte du moyen terme manquant dans le syllogisme d'Ibn Sīnā ou de son disciple sur la visite pieuse : la fonction médiatrice de la terre dans la rencontre spirituelle. Une idée qui s'écarte des positions philosophiques gnostiques tenant la matière pour pure obscurité et négativité, mais qui permet de justifier la croyance des shī'ites dans les vertus spirituelles et magiques de la terre de Karbalā'¹¹⁹. Après Ḥakīm Qā'inī, Ashkevarī fait donc effectuer un pas de plus au rapprochement de la religion des philosophes et de la religion du commun – non toutefois le commun de tous les musulmans, mais celui de « la secte sauvée » (*al-firqa al-nājiya*) shī'ite imāmite.

Conclusion

L'entreprise de justifier des pratiques dévotionnelles musulmanes par des concepts et des thèses hérités de la philosophie grecque païenne est à première vue bien paradoxale. Mais pour Ibn Sīnā comme pour ses lointains disciples iraniens, la philosophie avait vocation à être la véritable théologie en repensant à nouveaux frais les grands articles de la foi islamique comme les pratiques cultuelles et dévotionnelles, dont il s'agissait pour eux de percer le sens caché ou ésotérique (*bā'in*). Dans cette perspective, les pratiques de la prière et du pèlerinage leur posaient des problèmes proprement philosophiques, théoriques et pratiques, au croisement de la métaphysique, de la psychologie et de la mystique. La philosophie antique elle-même leur fournissait des instruments pour intégrer ces pratiques dans leur vision du monde comme dans leur conception de la vie philosophique¹²⁰. Loin de compromettre ou de dévoyer la philosophie, sa rencontre historique avec le soufisme et le shī'isme imāmite, dont les textes étudiés ont fourni une illustration, en a donc bien plutôt permis la renaissance, à la fois comme retour à l'esprit de la philosophie antique et réflexion nouvelle sur des thèmes anthropologiques et théologiques majeurs. Parmi ces innovations, nous retiendrons, des textes traitant particulièrement de la prière votive (*du'ā'*), à la fois l'inscription de la pratique religieuse dans le déterminisme de la Providence et l'affirmation du libre arbitre du sujet, de sa responsabilité et de son efficacité dans le cours même de cette Providence ; et des textes traitant plus spécifiquement de la visite pieuse (*ziyāra*), la dimension à la fois horizontale ou collective et verticale ou mystique de cette pratique, la relation qu'ils proposent de penser entre les âmes des vivants, les âmes des défunts et les Intelligences divines. En se frottant à ces thèmes, la philosophie fait donc bien plus que s'ouvrir à des croyances et des pratiques tenues fréquemment pour populaires et irrationnelles : elle renoue avec sa religiosité originelle et invite à faire de la dévotion religieuse une initiation à la vie philosophique.

¹¹⁹ Voir Parsapajouh, « Pouvoir du lieu, médiation du texte », p. XXX.

¹²⁰ Sur la philosophie comme vision du monde et mode de vie, voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995. Sur cette conception en Islam, en particulier en Iran safavide, voir Sajjad Rizvi, « Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1636) », *Bulletin of SOAS* 75, 1 (2012), p. 33-45 ; Mathieu Terrier, « La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie chez les philosophes shī'ites de l'Iran safavide (XI^e/XVII^e siècle) », *Studia graeco-arabica* 5 (2015), p. 299-320.

