

Vizir « hérétique » mais philosophe d'entre les plus éminents :

Al-Tûsî vu par Ibn Taymiyya

(Article publié in *Farhang*, vol. 15-16, n° 44-45 : *Commemoration of Tusi (I)*, Téhéran, Institute for Humanities and Cultural Studies, hiver - printemps 2003, p. 195-227)

Les points diacritiques ont été enlevés de la présente version pdf

Yahya Michot

Faculty of Theology

Oxford University

Les idées du Shaykh de l'islam hanbalite Ibn Taymiyya, mort en prison à Damas en 728/1328¹, ne retiennent souvent l'attention que pour leur militantisme et l'influence qu'elles exercent encore sur certains courants conservateurs ou mouvements radicaux de l'islam moderne². Des éditions³ et études récentes permettent cependant de mieux mesurer son importance, non seulement comme critique mais comme témoin privilégié et comme continuateur de la *falsafa* dans le monde mamlûk⁴. Le tableau traditionnellement brossé du devenir de la pensée musulmane sunnite durant cette période semblerait même devoir en être corrigé.

Sans rédiger aucun *gran commento*, systématique et minutieux, comme le fit Averroès, Ibn Taymiyya s'intéresse parfois de très près à des textes de philosophes, de théologiens, de mystiques et d'autres auteurs, anciens

Ce m'est un très agréable devoir de remercier Dr Jafar Aghayani-Chavoshi, non seulement de m'avoir invité à contribuer par un article à ce numéro de *Farhang* consacré à al-Tûsî, mais d'en avoir encouragé l'achèvement avec autant de patience que d'affable fermeté.

(1 Sur Ibn Taymiyya, voir H. Laoust, *Essai, Biographie*, et Y. Michot, *Chronique*. (Les références complètes des travaux cités sont indiquées dans la bibliographie insérée à la fin de l'article.)

(2 Voir par exemple H. Laoust, *Influence*; E. Sivan, *Ibn Taymiyya*; N. Saïd, *Ibn Taymiyya*; Y. Michot, *Textes XIII*; Kh. Abou El Fadl, *Rebellion*, p. 271-279.

(3 Il s'agit principalement de l'édition du *Dar'* par M. R. Sâlim.

(4 Voir notamment Y. Michot, *Vanités*, p. 600-602; *Commentary*; D. Gutas, *Heritage*, p. 92-93.

ou d'entre ses contemporains. Il s'agit par exemple de l'*Abrégé* (*talkhîs*) de la *Métaphysique* d'Aristote de Thâbit bin Qurra¹ (m. 288/901) ou des pages herméneutiques de la *Risâla Adhawiyya* d'Avicenne², du *Credo* (*'aqîda*) d'al-Hallâj³ (m. 309/922) ou de *La Voie de la Noblesse* (*Minhâj al-karâma*) d'al-Hillî⁴ (m. 726/1325). En ce qui concerne le grand penseur faisant l'objet du présent volume, al-Nasîr al-Tûsî (m. 672/1274, Baghdâd), les deux bibliographes anciens du shaykh damascain, Ibn 'Abd al-Hâdî (m. 744/1343) et Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350), ne signalent aucun ouvrage qui lui soit explicitement consacré⁵. De ce point de vue, Ibn Taymiyya apparaît directement comme ayant été beaucoup moins interpellé par al-Tûsî que par Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606/1209) : ses deux bibliographes mentionnent en effet des écrits de lui concernant le *Kitâb al-Arba'în, al-Muhassal* et *al-Matâlib al-'âliya*⁶.

Ceci étant, une recherche du mot «Tûsî» dans les cédérums du corpus taymiyyen⁷ confirme vite que le «troisième maître» est loin d'être absent des œuvres du Shaykh de l'Islam. La plupart des pages ou passages ainsi repérés sont traduits ci-dessous. La synthèse qui en est par ailleurs proposée ne prétend bien sûr à aucune exhaustivité et devra tout au plus être considérée comme une première exploration du sujet⁸.

(1) Voir Y. Michot, *Vanités*, p. 599. D. Reisman et A. Bertolacci prennent en compte le commentaire critique d'Ibn Taymiyya dans l'édition du *Talkhîs* qu'ils préparent.

(2) Voir Y. Michot, *Commentary*.

(3) Voir Y. Michot, *Hallâj*.

(4) Voir Ibn Taymiyya, *Minhâj*.

(5) Voir Ibn 'Abd al-Hâdî, *'Uqûd*, et Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Asmâ'*. Sur la vie et l'œuvre d'al-Tûsî, voir H. Daiber - F. J. Ragep, *EP²*, «al-Tûsî, Nasîr al-Dîn»; H. Dabashi, *Khawâjah, Philosopher*; M. T. Mudarris Radavî, *Ahvâl*.

(6) Voir Ibn 'Abd al-Hâdî, *'Uqûd*, p. 37, 51, 53, et Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Asmâ'*, p. 19, 20.

(7) Voir Ibn Taymiyya, *Majmû'*, *Mu'allafât*.

(8) Peu d'études modernes d'al-Tûsî prennent Ibn Taymiyya en compte. Ainsi est-il absent de H. Dabashi, *Khawâjah* et *Philosopher*. M. T. Mudarris Radavî (*Ahvâl*, p. 84-85, 87-88) et A. Hairî (*Tûsî*) parlent de lui mais ne font pas beaucoup plus qu'évoquer sa responsabilité dans le développement d'une image négative du rôle du grand penseur shî'ite dans la fin de la dynastie 'abbâsîde (voir plus loin). H. Daiber (*EP²*, «al-Tûsî, Nasîr al-Dîn») saisit mieux son intérêt. Pour ne pas alourdir la présentation, nous ne donnons pas les références des passages des textes traduits *infra* fondant notre synthèse, non plus que celles des citations qui en sont tirées. On les trouvera en effet sans difficulté en consultant ces traductions.

Ibn Taymiyya juge la carrière d'al-Tûsî trop connue, de l'élite comme du commun, pour devoir en parler longuement. Alors même qu'il n'hésite jamais à la réévoquer, il n'en retient que quelques moments et aspects particuliers. Al-Tûsî fut «d'entre les aides» ou «le vizir» des «hérétiques (*mulhid*) ésotéristes (*batinî*) ismâ'îliens à Alamût». Il collabora ensuite avec les Mongols mécréants et associateurs, en tant qu'astrologue et conseiller de Hûlâgû. Lors de la prise de Baghdâd, il «conseilla» ou, même, «ordonna» de tuer le calife. Il fit aussi tuer les gens de savoir et de religion mais épargna les artisans et les commerçants, utiles ici-bas. Il s'empara des bibliothèques privées et publiques, fit détruire les livres de sciences religieuses et confisqua les ouvrages scientifiques (astrologie/nomie, médecine), philosophiques et ceux relatifs à la langue arabe. À l'instar des Sabéens associateurs, il construisit «son» observatoire à Marâgha, y transféra les livres qu'il s'était appropriés et y attira des savants, musulmans ou non. Plutôt qu'aux croyants ou aux docteurs de la religion, sa préférence allait aux scientifiques, aux philosophes et aux mécréants – Ibn Taymiyya parle de chamans, de moines bouddhistes, de magiciens, etc. Il les fit profiter des revenus de fondations pieuses musulmanes et dirigea en fait l'establishment scientifique des Mongols. Il jouit parmi ces associateurs de puissance, de prestige et de crédit. Il peut donc être comparé à d'autres vizirs hérétiques ou Râfidites, excessivement hostiles à l'islam et aux Musulmans, ayant servi des sectes – par exemple Sinân en Syrie – ou passés du côté tatare, tels Ibn al-'Alqamî et Rashîd al-Dîn Fadl Allâh. Bref, il incarne tout le contraire «de l'émir Nawrûz, le combattant du *jihâd* sur le chemin de Dieu, le martyr», qui joua un rôle prépondérant dans la conversion à l'islam de l'îlkhân Ghâzân à la fin du VIIe/XIIIe siècle.

Concernant la vie privée d'al-Tûsî, Ibn Taymiyya est très bref. Lui et ses acolytes se moquaient des obligations et des interdits de l'islam. Ils ne priaient pas, buvaient du vin durant le mois de Ramadân et ne s'abstenaient ni des abominations, ni d'autres actions répréhensibles. À la fin de sa vie, rapporte-t-on, al-Tûsî se repentit cependant, «accomplit les cinq prières, s'occupa du commentaire coranique d'al-Baghawî, de jurisprudence, etc.» Ibn Taymiyya est prêt à croire qu'il ait abandonné l'«hérésie», c'est-à-dire l'ismâ'îlisme, mais pas le Râfidisme¹.

(1 Sur le problème de l'évolution religieuse d'al-Tûsî, voir H. Dabashi, *Philosopher*, p. 233-236.

À l'historien moderne de déterminer ce qui, dans une telle biographie, relève des faits objectifs et ce qu'Ibn Taymiyya y apporte de tendancieux en fonction de ses sentiments et préoccupations personnels: la haine des envahisseurs mongols, le *jihâd* contre les mécréants, le pourchas des hérétiques, l'opposition au Shî'isme, la critique de la *falsafa*... Et *quid*, peut-être, de *topoi* comme le repentir avant le trépas? À l'historiographe de comparer quant à lui le témoignage du Shaykh de l'Islam à ceux des grands historiens persans ou mamlûks qui le précédèrent, furent ses contemporains ou le suivirent¹. Il n'y a pas lieu d'entreprendre ici de pareilles tâches et ce qu'Ibn Taymiyya dit de la vie d'al-Tûsî ne manque déjà pas d'intérêt. Il souligne plusieurs dimensions principales du personnage: le scientifique et le philosophe, l'«hérétique» et le politique. Il éclaire par ailleurs la nature de son propre discours, en ceci qu'il s'agit moins d'une biographie historique, académique, savante, qu'aux accents essentiellement idéologiques et socio-politiques.

De l'œuvre très vaste d'al-Tûsî, Ibn Taymiyya ne cite que quelques titres dans les textes ayant servi de base au présent travail. Il ignore ses ouvrages en persan et ne parle ni de sa production scientifique, ni de ses traités d'éthique, ni de ceux de théologie ismâ'îlienne ou duodécimaine. Seule la philosophie semble l'intéresser et il mentionne la correspondance avec Sadr al-Dîn al-Qûnawî (m. 673/1274), l'*Abrégé critique de La Collecte (Talkhîs al-Muhassal)* de Fakhr al-Dîn al-Râzî et le *Commentaire des Ishârât (Sharh al-Ishârât)* d'Avicenne. C'est peu, certes, mais ne laisse point indifférent. Ainsi Ibn Taymiyya semble-t-il être le premier auteur à référer à un échange épistolaire entre al-Tûsî et al-Qûnawî, une cinquantaine d'années au maximum après que cet échange ait eu lieu et longtemps avant que Jâmî (m. 892/1492) en parle à son tour. L'historicité parfois contestée de cette correspondance datant probablement du séjour d'al-Tûsî à Marâgha (après 657/1259) s'en trouve d'autant confirmée². Terminé en 669/1271 pour 'Alâ' al-Dîn 'Atâ' Malik al-Juwaynî³, le *Tal-*

(1 Sur le rôle controversé d'al-Tûsî dans la prise de Baghdâd par les Mongols, voir par exemple les avis rassemblés par A. Hairî, *Tûsî*. Confrontant un passage du *Minhâj al-Sunna* relatif à la fin du calife al-Musta'sim (voir plus loin, texte A3) à diverses sources des VIIe/XIIIe et VIIIe/XIVe siècles, A. Hairî écrit: «In judging Tûsî, those writers who condemned him might have been influenced by authors like Ibn Taymiyyah whose accounts of Tûsî seem to have been based on radical religious views» (*Tûsî*, p. 264).

(2 Voir G. Schubert, *Annäherungen*, p. 10-11, et *History*, p. 76 (étude antérieure, qui ignore encore le témoignage taymiyyen); Th. Michel, *Critique*, p. 12.

(3 Voir M. T. Mudarris Radavî, *Ahvâl*, p. 446-448.

khîs al-Muhassal est le dernier ouvrage d'al-Tûsî. Ibn Taymiyya l'évoque et le cite littéralement dans son *Minhâj al-Sunna - La Voie de la Tradition*, écrit peu après 721/1321, un demi-siècle plus tard environ. Le *Commentaire (sharh) des Ishârât*, rédigé vers 644/1246 pour l'ismâ'îlien Muhtasham Shihâb al-Dîn¹, est celui de ses ouvrages auquel Ibn Taymiyya réfère le plus régulièrement. Dans le *Dar' ta'ârud al-'aql wa l-naql aw muwâfaqa sahîh al-manqûl li-sarîh al-ma'qûl - Livre du rejet de la contradiction entre la Raison et la Tradition*, il en cite, commente et critique même quelques pages². Ainsi mérite-t-il non seulement d'être ajouté à la quinzaine de commentateurs de ce *Sharh* identifiés par M. T. Mudarris Radavî³ mais de figurer en tête de liste avec al-Hillî.

Les pages du *Dar'* critiquant al-Tûsî mériteraient un examen détaillé dans toute étude de la vision taymiyyenne de la pensée du «troisième maître». Un tel examen ne peut cependant pas être réalisé dans le cadre d'une première exploration, non plus qu'une traduction intégrale de ces

(1 Voir H. Dabashi, *Philosopher*, p. 232.

(2 Voir surtout les trois extraits suivants d'Ibn Taymiyya, *Dar'*, éd. Sâlim, t. X :

A) P. 39-83. Page 39, l. 5 - 44, l. 10, Ibn Taymiyya reproduit en continu al-Tûsî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 71, l. 12 - 72, l. 33; éd. Dunyâ, t. III, p. 281, l. 15 - 286, l. 3 (commentaire d'Avicenne, *Ishârât*, VII, xvii, éd. Forget, p. 182; éd. Dunyâ, t. III, p. 281-285; trad. Goichon, *Directives*, p. 452-453). Il réfute ensuite de vingt points de vue, en recitant des extraits du texte, son identification de la science divine à son objet.

B) P. 110-117. Page 111, l. 1-14 reproduit al-Tûsî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 69, l. 18 - 70, l. 2; éd. Dunyâ, t. III, p. 278, l. 1-14 (commentaire d'Avicenne, *Ishârât*, VII, xv, éd. Forget, p. 181; éd. Dunyâ, t. III, p. 278; trad. Goichon, *Directives*, p. 451; cité par Ibn Taymiyya, *Dar'*, éd. Sâlim, t. X, p. 110). Critique de la conception avicennotûsienne du caractère actif (*fi'li*) de l'autoconnaissance divine.

C) P. 164-179. Page 164, l. 3-11, 13-16 reproduit al-Tûsî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 73, l. 8-14; éd. Dunyâ, t. III, p. 286, l. 4 - 287, l. 3. Page 166, l. 11 - 167, l. 14 reproduit al-Tûsî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 73, l. 14-25; éd. Dunyâ, t. III, p. 287, l. 4 - 288, l. 8. Page 174, l. 3 - 175, l. 8 reproduit al-Tûsî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 73, l. 25 - 74, l. 10; éd. Dunyâ, t. III, p. 288, l. 11 - 289, l. 16. Ces trois passages d'al-Tûsî commentent Avicenne, *Ishârât*, VII, xviii, éd. Forget, p. 182-183; éd. Dunyâ, t. III, p. 286-289; trad. Goichon, *Directives*, p. 454-455; cité par Ibn Taymiyya, *Dar'*, éd. Sâlim, t. X, p. 160-161. Critique des idées avicenniennes et tûsiennes sur la connaissance divine du particulier.

(3 Voir M. T. Mudarris Radavî, *Ahvâl*, p. 434-435; voir aussi H. Dabashi, *Khwâjah*, p. 549.

pages¹. La conception tûsienne de l'essence de la science divine qui y est notamment mise en question est-elle une des principales thèses de l'iranien retenant l'attention du théologien mamlûk ? Il y en a d'autres encore que, à ce stade, il convient également de pouvoir évoquer.

La constante la plus remarquable de l'approche de la pensée philosophique d'al-Tûsî développée par Ibn Taymiyya est sa nature comparatiste. Le persan brille à ses yeux parmi une constellation de philosophes et de théologiens par rapport auxquels il le situe et mesure ainsi son éclat.

Selon Ibn Taymiyya, al-Tûsî se rattache bien sûr à Avicenne, non seulement par le biais de Fakhr al-Dîn al-Râzî contre qui il veut le plus souvent l'«aider à triompher» mais en raison d'une appartenance à l'«hérésie», i. e. l'Ismâ'îlisme, que le théologien damascain attribue aussi au célèbre philosophe. En métaphysique, il suit le plus souvent le *Shaykh al-ra'îs*, comme al-Suhrawardî d'Alep (m. 587/1191), al-Râzî, Abû l-Hasan al-Âmidî (m. 632/1233) et d'autres. Parmi les *falâsifa*, Ibn Taymiyya fait par ailleurs d'al-Tûsî un pair d'Averroès (m. 595/1198) et d'Abû l-Barakât al-Baghdâdî (m. après 560/1164) ou, plutôt même, «le plus éminent des plus tardifs des philosophes». Il le rapproche et le distingue à la fois de Sadr al-Dîn al-Qûnawî et des partisans de l'unicité de l'existence.

En matière de *Kalâm*, Ibn Taymiyya place aussi al-Tûsî au nombre des penseurs tardifs éminents du genre d'al-Râzî, al-Âmidî, al-Hillî... Il compare en outre ses idées avec celles des Mu'tazilites, notamment Abû l-Hudhayl al-'Allâf (m. 235/850?) et Abû l-Husayn al-Basrî (m. 436/1044). Il n'hésite pas à voir en lui un négateur des attributs divins, un réductionniste (*mu'attil*) pire que les Mu'tazilites, bref un Jahmite, ou, même, un théologien plus égaré que Jahm b. Safwân, (m. 128/746), orientation le rapprochant à nouveau d'Avicenne, d'Averroès et, par ailleurs, des philosophes antiques.

Une demi-douzaine de thèmes dominants se discernent dans les textes traduits ci-dessous. Ils portent sur la réalité de Dieu, Sa science, la genèse du monde, l'acte, la Prophétie et le soufisme, l'âme et sa béatitude future.

Il y a tout d'abord la conception tûsienne de Dieu comme Existant nécessaire, «Artisan distinct de la création», «Seigneur dont le monde émane». Ibn Taymiyya l'oppose à la conception de Dieu comme «l'exis-

(1 On ne considérera et ne traduira donc plus loin (texte B7) que l'introduction du premier des trois extraits principaux du *Dar'* concernant al-Tûsî, dans lequel Ibn Taymiyya s'oppose le plus durement à lui.

tence absolue, non pas identifiée (*mu'ayyan*),» de Sadr al-Dîn al-Qûnawî en qui il voit un partisan de l'unicité de l'existence, cette doctrine qui est l'aboutissement extrême du réductionisme jahmite. Alors même que les libertés qu'il prend avec la Prophétie et la Loi, dans sa vie privée notamment, l'éloignent de la religion, al-Tûsî dit ainsi, à propos de Dieu, «des choses qui sont vraies». Ses idées sont donc plus proches de l'Islam que les «mensonges», les «contre-vérités» et les «tromperies» théosophiques d'al-Qûnawî. Certes, ce dernier mène une vie plus religieuse qu'al-Tûsî mais ses dévotions, au demeurant influencées par le Christianisme, portent sur un dieu sans réalité. «Il n'adore en effet que l'existence absolue, qui n'a pas de réalité à l'extérieur.»

Il a déjà été fait allusion à la doctrine tûsienne de l'essence de la science de Dieu. Ibn Taymiyya ne lui consacre pas seulement une longue critique dans le *Dar'* mais en parle dans d'autres ouvrages encore, notamment *La réfutation des logiciens*¹ et *L'épître de Safad*². Il lui arrive de résumer en quelques mots cette doctrine: pour al-Tûsî, «la science n'est par, pour Dieu, un attribut; elle est, bien plutôt, les [choses] sues mêmes».

En totale contradiction avec leur doctrine d'un monde et possible, ou «adventice», et «sans début», prééternel, subsistant de par le Dieu Prééternel, les philosophes avicenniens refusent «la subsistance, de par Lui, des attributs». Comme al-Râzî, al-Âmidî, al-Hillî et d'autres éminences tardives, al-Tûsî reconnaît pourtant qu'Avicenne et ses semblables n'ont pas d'argument intellectuel pour nier une telle inhérence des adventices (*hulûl al-hawâdith*) dans l'essence divine. En réalité, l'idée que les *falâsifa* se font de la science et des autres attributs divins est généralement mauvaise, pire même qu'Abû l-Barakât eut l'occasion de le dire. Sous le prétexte d'épargner composition et pluralité, changement et renouvellement à l'essence divine, Avicenne et d'autres assimilèrent les uns aux autres les attributs qu'ils reconnaissaient à Dieu et, de surcroît, les rendirent identiques à leur sujet, la science devenant par exemple le savant. Étant donné qu'ils disaient par ailleurs que Dieu «Se connaît et connaît ce qui émane de Lui», ils donnèrent pourtant clairement un objet multiple à Sa science, réintroduisant ainsi en l'essence divine la multiplicité qu'ils avaient voulu en exclure! Selon Ibn Taymiyya, ce sont de telles difficultés et contradictions, ainsi que les moqueries dont elles faisaient l'objet, qui

(1) Voir Ibn Taymiyya, *Radd*.

(2) Voir Ibn Taymiyya, *Safadiyya*.

poussèrent al-Tûsi à rompre avec Avicenne à propos de la nature du savoir divin, quitte à devoir, en l'occurrence, se ranger contre lui du côté d'al-Râzî. Il innova donc et, de la science, fit le su plutôt que le savant !

Alors que les philosophes prétendent «connaître les choses intelligibles», pour Ibn Taymiyya, une telle thèse est «d'entre les choses les plus corrompues qui aient été dites au monde», d'entre «les plus lointaines de la raison» et d'entre «les plus semblables à celles que les fous disent». En comparaison, et alors même qu'il se contredit dans sa conception de la science divine, Avicenne redevient pour le shaykh hanbalite «le plus éminent des plus tardifs» d'entre les philosophes, «est plus proche de l'exactitude», et a dit à ce sujet «une partie de la vérité», à la fois rationnelle et religieuse – ce qui explique en fait, selon lui, qu'al-Tûsi l'ait attaqué, «de manière à aider sa faction d'hérétiques à triompher».

Ibn Taymiyya essaie de s'expliquer comment al-Tûsi a pu avancer une thèse aussi ignorante, sophistique, d'une fausseté aussi manifeste, indubitable, et, partant, commettre une forgerie aussi grave à l'égard du Créateur et des créatures. Alors même que le troisième maître est révééré par ceux qui le suivent comme quelqu'un ayant «réalisé la vérité», pour le shaykh damascain, il est une de ces intelligences «dupées» par leur Créateur pour avoir hérétisé au sujet de Ses attributs et encouragé le réductionisme. Autre explication possible: une contamination par les adeptes de l'unicité de l'existence. Plutôt que d'identifier, comme ces derniers, l'existence du Créateur à l'existence du créé, c'est Sa science qu'al-Tûsi identifie en effet à elle. «Avec l'existence des créatures il s'agit, là, d'unicité pour Son existence et, ici, d'unicité pour Sa science.» Suite de son propre égarement ou inspirée par l'unionisme, la vision qu'al-Tûsi se fait de la science divine est en tout état de cause, pour Ibn Taymiyya, plus grave que l'incarnationisme chrétien, le réductionisme des Mu'tazilites ou de Jahm et certains propos bien connus d'Abû l-Hudhayl al-'Allâf identifiant la science de Dieu à Son essence.

Avicennien en faisant de Dieu l'Existant Nécessaire, al-Tûsî l'est aussi en acceptant, contre Aristote ou Averroès mais avec al-Suhrawardî, al-Râzî, al-Âmidî et d'autres, l'idée d'un monde à la fois possible et pré-éternel. Autre aspect de la genèse du monde auquel Ibn Taymiyya s'arrête: la manière dont les philosophes font émaner le multiple à partir de l'un, ou apparaître la sphère céleste et ses révolutions tout en refusant l'adventio du changeant à partir de l'immuable et en prétendant que de l'un n'émane que l'un. Abû l-Barakât al-Baghdâdî a déjà dénoncé la vanité d'une telle thèse et le shaykh hanbalite d'abonder en son sens. Quoi qu'Avicenne, Averroès et leurs semblables racontent à ce sujet, ce

sont tous «des associés dans l'égarement». Quant à al-Tûsi, en voyant dans l'intelligence un «intermédiaire», ou une «condition», entre l'Existant nécessaire et le multiple changeant, il ne vaut guère mieux.

L'acte et, plus précisément, les conditions de sa production sont un thème à propos duquel les théologiens musulmans, Karrâmites, Mu'tazilites, Ash'arites et autres, ont eu d'abondantes disputes. Leur évocation fournit à Ibn Taymiyya l'occasion de préciser la position d'al-Tûsi à ce propos. Comme Abû l-Husayn al-Basrî et Fakhr al-Dîn al-Râzî, le troisième maître reconnaît que, «lors de l'existence du prépondérateur complet, l'existence de l'effet est nécessaire et, qu'en cas d'incitant complet accompagnant la puissance, l'existence de l'acte est nécessaire». Revenant sur le sujet dans le *Minhâj*, le Shaykh de l'Islam évoque une page de l'*Abrégé critique de La Collecte (Talkhîs al-Muhassal)* dans laquelle al-Tûsi reproche à al-Râzî une certaine incohérence de jugement, à propos d'Abû l-Husayn al-Basrî notamment.

L'épître de Safad est un long fatwa concernant le caractère naturel ou surnaturel de la puissance prophétique. Ibn Taymiyya y mentionne explicitement al-Tûsi à propos de la question de la source du savoir prophétique. Le théologien mamlûk est totalement opposé à l'idée que d'autres que les Prophètes – saints, philosophes, *et alii* – puisent leur savoir de la source «de laquelle l'ange par qui la révélation est transmise au Messager tire son savoir». Inversement, il refuse toute suggestion qu'un supposé «Sceau des Saints» soit utile ou, même, supérieur aux Prophètes, ou que ceux-ci tiennent leurs connaissances de l'intellect à l'instar des «gens doués d'intellects». La Prophétie ne produirait en effet plus qu'un simple «condensé de l'intellect» ainsi que le prétendent al-Tûsi et d'autres «philosophes bâtinites» de son genre. Elle n'aurait plus rien de spécifique. Avec une philosophie du prophétat aussi intellectualiste, il n'est pas étonnant qu'al-Tûsi ait particulièrement apprécié la dernière partie, «mystique», des *Ishârât* d'Avicenne. Ibn Taymiyya remarque qu'il a également cela en commun avec Fakhr al-Dîn al-Râzî.

Enfin, deux évocations taymiyyennes d'al-Tûsi concernent la psychologie. Selon le shaykh damascain, le troisième maître en vint à douter qu'il y ait une preuve de l'existence immatérielle des intelligences et des âmes. À propos de la béatitude future, il vantait les mérites de la double eschatologie, imaginale ou intellectuelle, d'Avicenne alors qu'al-Râzî avait gardé le silence à ce propos.

Bien que les jugements qu'Ibn Taymiyya porte sur les idées d'al-Tûsi soient le plus souvent catégoriques et globalement négatifs, force est d'y

reconnaître, plutôt que des exécutions à l'emporte-pièce et des anathèmes pléniers, le fruit complexe, et d'un bagage peu commun d'histoire de la pensée islamique en ses diverses composantes et d'une réflexion scolastique d'une formidable capacité d'analyse et d'association, de synthèse et de critique. Malgré sa fréquente opposition aux thèses philosophiques du troisième maître, le docteur hanbalite n'ignore pas son éminence. Et alors même qu'il est conscient de tout ce qu'al-Tûsî doit à Avicenne, il réalise que sa fidélité au *Shaykh al-ra'îs* est d'autant moins inconditionnelle que, depuis ce dernier, le débat philosophico-théologique s'est largement développé en Islam¹.

Le portrait taymiyyen d'al-Tûsî ici esquissé devra être complété par l'examen d'autres textes du Shaykh de l'Islam, retouché en fonction de la chronologie de ses œuvres et précisé à la faveur d'une analyse doctrinale approfondie. Tel quel, il témoigne cependant très clairement à la fois de l'importance, des particularités et des limites de l'impact exercé par la figure, les écrits et la pensée du plus grand des vizirs philosophes iraniens sur un important Docteur de la religion du côté occidental de l'Euphrate, une génération après son trépas².

TRADUCTIONS

A) UNE CARRIÈRE AMBIGUË

1. Invasion et collaboration

Les Râfidites³ furent d'entre les causes majeures de l'invasion des pays de l'Islam par les Turcs⁴ mécréants. L'histoire [des actions] du vizir Ibn al-'Alqamî⁵ et d'autres comme al-Nasîr al-Tûsî avec les mécréants, et de

(1 M. T. Mudarris Radavî (*Ahvâl*, p. 113-126; voir aussi H. Dabashi, *Khawâjah*, p. 549) identifie dix points de divergence entre al-Tûsî et Avicenne. On y retrouve deux des thèses évoquées par Ibn Taymiyya. Le premier point (p. 113-116) vise en effet la conception de la science divine; le cinquième (p. 120), les incertitudes d'al-Tûsî sur l'existence indépendante de l'intelligence.

(2 Un tableau de la *falsafa* post-tûsienne du genre de celui que J. Cooper (*al-Tûsî*) propose dans l'*History of Islamic Philosophy* de S. H. Nasr et O. Leaman ne devrait donc pas manquer d'inclure Ibn Taymiyya, ses disciples et les auteurs mamlûks postérieurs. Ainsi Ibn Qayyim al-Jawziyya critique-t-il aussi al-Tûsî (voir H. Daiber, *EP*², «al-Tûsî, Nasîr al-Dîn», p. 806; A. Hairî, *Tûsî*, p. 263).

(3 C'est-à-dire les Shî'ites.

(4 C'est-à-dire les Mongols.

(5 Mu'ayyad al-Dîn Muhammad b. al-'Alqamî (m. 656/1258), vizir shî'ite du dernier calife 'abbâside, al-Musta'sim. Il correspondit avec les Mongols avant leur attaque de

leur collaboration contre les Musulmans, est connue de l'élite et du commun¹.

2. Une multiplicité d'étiquettes

Les Tatars n'ont envahi les pays de l'Islam et tué le calife de Baghdâd et d'autres rois des Musulmans qu'avec l'aide des [hérétiques bâtinites] et leur collaboration. L'astrologue de Hûlâgû qui était leur vizir, à savoir al-Nasîr [152] al-Tûsî, était leur vizir à Alamût. Or c'est lui qui ordonna de tuer le calife et de devenir leurs amis. [Ces gens] ont des surnoms bien connus des Musulmans. Tantôt ils sont nommés «les hérétiques» (*mulhid*) et tantôt ils sont nommés «les Qarmates²»; tantôt ils sont nommés «les ésotéristes» (*bâtînî*), tantôt ils sont nommés «les Ismâ'îliens» et tantôt ils sont nommés «les Nusayrîs³»; tantôt ils sont nommés «les Khurramiyya⁴» et tantôt ils sont nommés «les Muhammira⁵». Il est de ces noms qui leur sont communs et il en est qui sont propres à certaines sortes d'entre eux⁶.

3. Une destinée bien connue de tous

La preuve de la nécessité de suivre le rite des Imâmites, a dit le Râfidite [al-Hillî⁷], c'est [...] ce qu'a dit notre shaykh, l'imâm le plus important, le secours de [notre] confession, du Vrai et de la religion, Khwâjah

Baghdâd et contribua, par sa trahison, à la victoire de Hûlâgû sur l'armée califale; cf. J. A. Boyle, *EP*², «Ibn al-'Alkamî».

(1) *Minhâj*, t. VII, p. 414.

(2) Une des branches de l'Ismâ'îlisme; voir W. Madelung, *EP*², «Karmatî».

(3) Secte shî'ite extrémiste tirant son nom de Muhammad b. Nusayr al-Fihri l-Numayrî, un disciple du 10e ou du 11e imâms duodécimains, et encore existante aujourd'hui ('Alawites de Syrie); cf. D. Gimaret - G. Monnot, trad. d'al-Shahrastâni, *Religions I*, p. 542, n. 225. Ibn Taymiyya expose et réfute leurs doctrines dans le fatwa dont le présent passage provient; voir S. Guyard, *Fetwa*.

(4) *Khurramiyya*, ou *Khurramdîniyya* (du persan *khurram-dîn*, «religion joyeuse, agréable»), désigna à l'origine le mouvement religieux de Mazdak en général et, plus tard, différentes sectes iraniennes, anti-arabes et fréquemment rebelles, influencées par des croyances mazdakiennes et manichéennes ainsi que par des doctrines shî'ites extrémistes. Voir W. Madelung, *EP*², «*Khurramiyya*».

(5) *Muhammira* semble à l'origine avoir été une autre désignation du mouvement religieux de Mazdak en général. Plus tard, le mot fut utilisé pour diverses factions extrémistes révolutionnaires en Iran. Voir W. Madelung, *EP*², «*Khurramiyya*».

(6) *Nusayriyya*, in *MF*, t. XXXV, p. 151-152. Ce passage est traduit in S. Guyard, *Fetwa*, p. 188-189.

(7) Jamâl al-Dîn b. Mutahhar al-Hillî (648/1250-726/1325), le grand théologien duodécimain, étudiant d'al-Tûsî, dont Ibn Taymiyya réfuta le *Minhâj al-Karâma*; cf. S. H. M. Jafri, *EP*², «al-Hillî, *Djamâl al-Dîn*».

Muhammad b. al-Hasan al-Tûsî – Dieu sanctifie son esprit! –, lorsque je l’ai interrogé à propos des [divers] rites (*madhhab*). «Nous les avons étudiés, dit-[al-Tûsî], ainsi que ces paroles du Messager de Dieu – Dieu prie sur lui et lui donne la paix!: «Ma communauté se divisera en soixante-treize sectes, dont une sera sauvée alors que le reste sera dans le Feu¹». [Le Prophète] a identifié [444] la secte sauvée et celles qui périront dans un autre *hadîth* authentique, unanimement accepté, à savoir ces paroles: «Les gens de ma maison sont à l’image de l’arche de Noé: qui y embarque est sauf; qui reste en arrière se noie².» Nous avons trouvé que la secte sauvée est la secte des Imâmites parce qu’ils se distinguent de l’ensemble des rites, l’ensemble des rites ayant en commun les fondements de [leurs] credos³.»

Répondre [à ces affirmations], dira-t-on, se fera de [divers] points de vue.

L’un, c’est que cet imâmite [d’al-Hillî] a traité de mécréant quiconque dit que Dieu est nécessitant (*mûjib*) par essence, ainsi qu’il l’a dit antérieurement: «Il s’ensuit nécessairement que Dieu soit nécessitant par Son essence, non point choisissant (*mukhtâr*); il s’ensuit donc nécessairement de la mécréance». [445] Or ce [Nasîr al-Dîn al-Tûsî] dont il a fait son shaykh le plus important et dont il utilise les dires comme argument est de ceux qui disent que Dieu est nécessitant par essence et parlent de pré-éternité du monde – il évoque cela dans son livre [intitulé] *Commentaire des Ishârât* (*Sharh al-Ishârât*). D’après ce que [al-Hillî] dit, il s’ensuit donc nécessairement que ce sien shaykh, qu’il utilise comme argument, est un mécréant. Le mécréant, on n’accepte cependant point ce qu’il dit, dans la religion des Musulmans.

Secundo, la chose est bien connue de l’élite et du commun, cet homme fut le vizir des hérétiques (*mulhid*) ésotéristes (*bâtinî*) ismâ‘îliens à Alamût. Ensuite, quand les Turcs associateurs envahirent les pays des Musulmans et arrivèrent à Baghdâd, le siège du Califat, il devint astrologue et conseiller du roi des Turcs associateurs Hûlâgû. Il lui conseilla de tuer le calife, [446] de tuer les gens de savoir et de religion et d’épargner les

(1 Voir notamment Ibn Mâja, *al-Sunan*, *Fitan* (éd. ‘Abd al-Bâqî, t. II, p. 1322, n° 3992; *Âlam*. 3982).

(2 Voir notamment Majlisî, *Bihâr*, t. XXIII, p. 119.

(3 Plus loin in *Minhâj* (t. III, p. 468), Ibn Taymiyya rapporte qu’une déclaration contraire est parfois attribuée à al-Tûsî: «Un des compagnons de cet al-Tûsî a rapporté de lui qu’il disait que les sectes des Shî‘ites atteignent [le nombre de] soixante-douze.»

artisans et les commerçants, qui sont utiles en ce bas-monde¹. Il s'empara des wakoufs appartenant aux Musulmans et en donna autant que Dieu voulut aux savants des associateurs et à leurs shaykhs –les *bakhsis*², les magiciens et leurs pareils... Quand, à la manière des Sabéens³ associateurs, il construisit l'observatoire qui se trouve à Marâgha⁴, les gens dont il fit le moins de cas furent ceux qui étaient les plus proches des adeptes des [diverses] confessions, et ceux dont il fit le plus de cas ceux d'entre eux qui étaient les plus éloignés des [diverses] confessions comme par exemple les Sabéens associateurs, les réductionnistes⁵ (*mu'attil*) et le reste des associateurs, gagnassent-ils leur vie en pratiquant la science des astres, la médecine, etc. [447]

Il est bien connu, à son propos et à celui de ses acolytes, qu'ils se moquaient des obligations de l'Islam et de ses interdits. Ils n'en observaient pas les devoirs, tels les prières, et ne s'abstenaient pas de ce qui est interdit par Dieu –les abominations, le vin et autres choses répréhensibles. Pour ce qui est d'omettre de prier, de commettre des abominations et de boire du vin pendant le mois de Ramadân même, on rapporte à leur sujet des choses bien connues des experts en ces gens. Ils n'avaient de puissance et de prestige qu'avec les associateurs, dont la religion est pire que la religion des Juifs et des Nazaréens.

Voilà pourquoi, chaque fois que l'Islam gagna en puissance parmi les Mongols et les autres Turcs, l'autorité de ces gens faiblit, du fait de leur hostilité excessive à l'égard de l'Islam et de ses adeptes. Aussi furent-ils d'entre les gens ayant le crédit le plus réduit auprès de l'émir Nawrûz⁶, le

(1) Le début de ce paragraphe est sommairement traduit en anglais par A. Hairi, *Tûsî*, p. 262-263.

(2) *Al-bakhshiyya*. Désignant à l'origine les shamans mongols, *bakhsi* ou *bakshi* vise parfois le clergé ou des médecins bouddhistes; voir J.-P. Roux, *Histoire*, p. 414, 561.

(3) Les Sabéens de Harrân (S.-E. de la Turquie) maintinrent un culte astrolâtre longtemps après l'expansion de l'Islam. Ils doivent être distingués des Sabéens évoqués dans le Coran (II, 62; V, 69; XXII, 17) dont ils usurpèrent très probablement l'identité à la fin du règne du calife al-Ma'mûn (218/833) pour préserver l'existence de leur communauté païenne. Voir T. Fahd, *EF*, « Sâbi'a »; Y. Michot, *Astrology*, p. 168, n. 68.

(4) Sur l'observatoire tûsien de Marâgha, voir G. Saliba, *Role*; H. Dabashi, *Khwâjah*, p. 541-544.

(5) Les penseurs qui réduisent Dieu à une pure abstraction en niant, ou réduisant à rien, Ses attributs.

(6) Émir et conseiller oïrat musulman de l'îlkhân Ghâzân, qui joua un rôle important dans la conversion de ce dernier à l'Islam, tomba en disgrâce et fut exécuté à Herât en 696/1297. Voir J.-P. Roux, *Histoire*, p. 431-432; Ch. Melville, *Pâdshâh*.

combattant du *jihâd* sur le chemin de Dieu, le martyr, qui invita Ghâzân¹, le roi des Mongols, à [se convertir à] l’Islam et lui resta attaché, de manière à l’aider, quand il devint musulman, tua les associateurs qui ne s’étaient pas convertis à l’Islam – les *bakhsis*, les magiciens *et altri*–, [448] démolit les temples bouddhiques (*budhkhâna*), détruisit les idoles, dépeça en mille pièces leurs gardiens et contraignit les Juifs et les Nazaréens à [verser l’impôt de] capitation (*jizya*) et à se faire petits, ce en raison de quoi l’Islam triompha parmi les Mongols et leurs acolytes.

En somme, le cas de cet al-Tûsî et de ses acolytes est trop célèbre et trop connu chez les Musulmans pour qu’on [doive ici] le faire connaître et le décrire. Et, malgré cela, il a été dit qu’à la fin de sa vie il accomplit les cinq prières, s’occupa du commentaire coranique (*tafsîr*) d’al-Baghawî², de jurisprudence (*fiqh*), etc. S’il se repentit de [son] hérésie, Dieu accepte le repentir de Ses serviteurs et efface les mauvaises actions. Le Dieu Très-Haut a dit: «Ô Mes serviteurs qui furent outranciers contre eux-mêmes, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Dieu en effet pardonne l’ensemble des péchés³.»

Si les paroles d’[al-Tûsî] que cet [al-Hillî] a mentionnées datent d’avant son repentir, elles sont irrecevables. Si elles datent d’après son repentir, [c’est qu’al-Tûsî] ne s’était pas encore repenti de son Râfidisme mais seulement de son hérésie. Dans [449] les deux hypothèses, ses paroles sont irrecevables. Le plus vraisemblable, c’est qu’[al-Hillî] fut en contact avec [al-Tûsî] et ses pareils alors que ce dernier était astrologue des Mongols associateurs. Or, qu’[al-Tûsî] était alors un hérétique est une chose que l’on sait de lui⁴.

4. Saisie et destruction de livres

Les Tatars s’emparèrent de Baghdâd alors qu’al-Tûsî était astrologue de Hûlâgû. Il s’empara des livres des gens – ceux des wakoufs et ceux

(1) Né en 670/1271, Ghâzân Mahmûd, fils d’Arghûn, fils d’Abaqa, fils de Hûlâgû, fils de Toluy, fils de Gengis Khân, accéda au trône de Perse et se convertit à l’Islam sunnite en 694/1295. Voir W. Barthold - J. A. Boyle, *EP*, «Ghâzân»; voir aussi Y. Michot, *Roi croisé*, p. 14-15. Sur la conversion de Ghâzân et ses suites, voir J.-P. Roux, *Histoire*, p. 429-431; Ch. Melville, *Pâdshâh*, et R. Amitai-Preiss, *Ghazan*.

(2) Abû Muhammad al-Husayn al-Baghawî, Ibn al-Farrâ’ (m. 516/1122 ?), docteur shâfi’ite d’origine afghane, traditionniste et commentateur du Coran. Voir J. Robson, *EP*, «al-Baghawî».

(3) Coran, *al-Zumar* - XXXIX, 53.

(4) *Minhâj*, t. III, p. 443-449.

que les particuliers possédaient. Il anéantit les livres de l’Islam, tels [ceux d’]exégèse coranique (*tafsîr*), de tradition prophétique (*hadîth*), de jurisprudence (*fiqh*) et de questions fines¹ (*daqâ’iq*), et il saisit les livres de médecine, ceux relatifs aux astres, de philosophie et d’arabe. Tels étaient en effet, pour lui, les livres à révéler².

5. *Philosophe, Qarmate et prévôt des savants*

Il y a une grande proximité entre les philosophes péripatéticiens – les compagnons d’Aristote – et les Qarmates. Voilà pourquoi on constate que les éminences des Qarmates sont [aussi], intérieurement, des philosophes. Ainsi en va-t-il de Sinân³, qui vécut en Syrie, et d’al-Tûsî. Il était leur vizir à Alamût. Il devint ensuite astrologue de Hûlâgû⁴, le roi des mécréants, et composa le *Commentaire des Ishârât* (*Sharh al-Ishârât*) d’Avicenne. C’est lui qui conseilla au roi des mécréants de tuer le calife. Il devint, chez les mécréants turcs, le prévôt de ceux qu’ils nomment les «savants⁵» (*dânishmandiyya*). Ces gens et leurs pareils le savent, ce que les Qarmates paraissent [suivre] de la religion et ce qu’ils font apparaître comme prodiges, etc., est vain. L’un d’entre eux peut cependant être un

(1) al-daqâ’iq: al-raqâ’iq F

(2) *Épître de la différenciation entre le réel et le vain*, in *MF*, t. XIII, p. 207.

(3) Rashîd al-Dîn Sinân b. Salmân b. Muhammad Abû l-Hasan al-Basrî, le «Vieux de la Montagne» des chroniques croisées, le leader Ismâ’îlien Nizârîte le plus important de la Syrie médiévale. Voir F. Daftary, *EP*, «Rashîd al-Dîn Sinân».

(4) li-hûlâkû: li-hâ’ulâ’i wa F. «Al-Tûsî and his like, were they selling well among the associationist Tatars with anything else than astrologers’ lies and tricksters’ artifices that are [all] contrary to Reason and the Religion?» (Ibn Taymiyya, *Dar’*, t. V, p. 68; trad. Michot, *Commentary*, sous presse).

(5) al-dânishmandiyya: al-dâsmîdiyya F. «[Les Tatars] ont divisé les gens en quatre divisions: *yâr*, *yâghî*, *dânishmand* et *tât*, c’est-à-dire «leur ami» et «leur ennemi», «le savant» et «le commun» [...] Toute personne qui se rattache à un savoir ou à une religion, ils l’appellent *dânishmand*, «savant», tels le Docteur et l’ascète, le prêtre et le moine, le rabbin des Juifs, l’astrologue et le magicien, le médecin, le scribe et le comptable... Ils incluent aussi le gardien des idoles... Tout ce qu’ils incluent là-dedans comme associateurs, Gens du Livre et innovateurs, nul ne le sait sinon Dieu! [...] Ils font des gens du Savoir et de la Foi une seule et même espèce. Ou, plutôt, ils font des Qarmates hérétiques, bâtinîtes, libres penseurs, hypocrites, tels al-Tûsî et ses pareils, les prévôts de l’ensemble de ceux qui se rattachent à un savoir ou à une religion – Musulmans, Juifs et Nazaréens. Ainsi [Rashîd al-Dîn Fadl Allâh], leur impudent vizir dénommé *al-Rashîd*, «le bien dirigé», gouverne-t-il ces [diverses] catégories [de gens] et donne-t-il la préséance aux pires des Musulmans, comme les Râfidîtes et les hérétiques, sur les meilleurs des Musulmans, les gens du Savoir et de la Foi» (Ibn Taymiyya, *MF*, trad. Michot, *Textes spirituels XII*, p. 27-28).

philosopheur et rejoindre les [Qarmates] du fait de l'accord existant entre eux et lui à propos de ce qu'il fait: reconnaître apparemment les Messagers et les Lois et interpréter [tout] cela au moyen d'affaires dont on sait obligatoirement qu'elles sont à l'opposé de ce avec quoi les Messagers sont venus¹!

6. Construction et organisation de l'observatoire de Marâgha

Al-Nasîr al-Tûsî et ses pareils étaient avec Hûlâgû, le roi des mécréants. C'est lui qui leur conseilla de tuer le calife à Baghdâd quand il s'en empara. Il saisit les livres des gens – ceux que les particuliers possédaient et ceux de leurs wakoufs. Il prit ceux qui avaient un lien avec l'objectif qu'il poursuivait et détruisit les autres. Il construisit l'observatoire [de Marâgha] et y mit les [livres qu'il avait saisis]. Il donnait des biens des wakoufs des Musulmans aux savants des mécréants – les *bakhsis* et les *toyins*². Dans son observatoire, il donnait maintes fois plus au philosophe, à l'astrologue et au médecin qu'il ne donnait au juriste (*faqîh*). Lui et ses compagnons buvaient du vin durant le mois de Ramadân et ne priaient pas³.

B) LE COMMENTATEUR INDÉPENDANT

1. Dieu: Existance Nécessaire ou existence absolue?

Le point extrême atteint par les philosophes Sabéens et le plus haut [objet] de leur savoir, c'est l'existence absolue⁴. [Parler de] celle-ci est le fondement de [toute] jahmisation⁵, la réduction à rien (*ta'tîl*) des attributs du Seigneur étant tirée des Sabéens. Ces unionistes⁶ sont fondamentalement des Jahmites. Du fait de ce qu'il y avait en eux comme Nazaréisme

(1) *Fatwa sur al-Mu'izz li-Dîn Allâh le Fâtimide*, in *MF*, t. XXXV, p. 142.

(2) *Al-tûyiniyya*. Un *toyin* est un moine bouddhiste; voir J.-P. Roux, *Histoire*, p. 563.

(3) *Commentaire du Coran*, al-Baqara - II, 286, in *MF*, t. XIV, p. 166.

(4) Sur l'existence absolue et ses rapport avec l'existence nécessaire, voir les textes taymiyyens traduits dans les notes de Y. Michot, *Commentary*, p. 20, 55 du texte arabe (sous presse).

(5) C'est-à-dire toute entreprise théologique prônant le dénudement de l'essence de Dieu et le rejet de Ses attributs, dans la ligne de pensée de Jahm b. Safwân (m. 128/746; voir W. Montgomery Watt, *EP*, «Djahm b. Safwân» et «Djahmiyya»); Y. Michot, *Textes VI*, p. 15; *Textes XV*, p. 26-7; *Textes XVI*, p. 24.

(6) *Al-ittihâdiyya*, les partisans de la *wahdat al-wujûd*, «l'unicité de l'existence», se réclamant d'Ibn 'Arabî (m. 638/1240), S. D. al-Qûnawî, 'A. D. al-Tilimsânî (m. 690/1291) et alii. Ibn Taymiyya considère la doctrine de la *wahdat al-wujûd* comme un des grands dangers menaçant l'Islam à son époque.

– lequel est associé au Sabéisme –, il vint à y avoir des affinités entre eux et les Sabéens. Ainsi l’objet de leur adoration et leur Dieu devinrent-ils [92] l’existence absolue et prétendirent-ils que c’est cela Dieu, par analogie avec ce que d’aucuns parmi les philosophes antiques avaient opéré comme réduction de l’Artisan et affirmation de l’existence absolue, tant et si bien que les paroles de Pharaon étaient devenues valides: «Et qu’est-ce que le Seigneur des mondes¹?»

Les philosophes musulmans ne sont pas d’accord avec de telles [idées] et confessent plutôt l’[existence du] Seigneur dont le monde émane. Du fait de l’importance qu’ils attachent à l’existence absolue, [les uns et les autres] en sont cependant venus à être d’accord et proches. Ce qu’il y a comme affinité entre ces gens est connu de quiconque médite les propos d’al-Nasîr al-Tûsî, le Sabéen, le philosophe, les propos d’al-Sadr al-Qûnawî, le Nazaréen, l’unioniste, le philosophe, et les propos des Ismâ’îliens dans *L’atteignement majeur et le nomos suprême (al-Balâgh al-akbar wa l-nâmûs al-a‘zam²)*, dans lequel [l’auteur] dit: «Les hommes les plus proches de nous sont les philosophes. Entre nous et eux, il n’est de divergence qu’au sujet de l’existant nécessaire. Eux le confessent et nous, nous le nions.»

Il en va semblablement de la correspondance échangée entre al-Sadr [al-Qûnawî] et al-Nasîr [al-Tûsî]³, en ceci qu’al-Nasîr [al-Tûsî] établit [l’existence de] l’existant nécessaire selon la voie des Sabéens, des philosophes, alors qu’al-Sadr [al-Qûnawî] en fait l’existence absolue, non pas identifiée (*mu‘ayyan*), et [prétend] qu’elle est Dieu. [Quiconque examine ces textes] sait la vérité de ce que j’ai dit et sait de quel point de vue [ces deux penseurs] s’accordent dans l’égarement et la mécréance. Al-Nasîr [al-Tûsî] est plus proche [de l’Islam] eu égard au fait qu’il reconnaît le Seigneur, l’Artisan distinct de la création, mais il est plus mécréant du

(1 Coran, *al-Shu‘arâ’* - XXVI, 23.

(2 Sur cet important ouvrage pseudo-ismâ’îlien déjà connu au IVe/Xe siècle, voir W. Madelung, *Fatimids*, p. 43-45, 66-68. Ibn Taymiyya en détaille le contenu dans son fatwa contre les Nusayrîs; voir S. Guyard, *Fetwa*, p. 191-192. *Al-Bitâqa*, titre d’un ouvrage hérétique attribué à ‘Alî, à Ja‘far al-Sâdiq et à d’autres auquel Ibn Taymiyya réfère parfois et que nous n’avons pas réussi à identifier jusqu’ici, pourrait être une erreur de copiste (ou d’éditeur) pour *al-balâgh*, les deux mots étant graphiquement semblables. Ce que le shaykh damascain dit d’*al-Bitâqa* convient en tout cas pour *L’atteignement majeur*; voir Ibn Taymiyya, *MF*, trad. Michot, *Astrology*, p. 176, et Y. Michot, *Commentary*, p. 26 du texte arabe (sous presse).

(3 Voir G. Schubert, *Annäherungen*.

point de vue de son éloignement de la Prophétie, des Lois et des actes d'adoration. Al-Sadr [al-Qûnawî en] est plus proche du point de vue de l'importance qu'il attache aux actes d'adoration, au Prophétat et à la dévotion (*ta'alluh*), selon la voie des Nazaréens, mais il est plus mécréant eu égard au fait que l'objet de son adoration n'a pas de réalité: il n'adore en effet que l'existence absolue, qui n'a pas de réalité à l'extérieur. [93] Voilà pourquoi al-Sadr [al-Qûnawî] est plus mécréant dans ce qu'il dit et moins mécréant dans ses actions, tandis qu'al-Nasîr [al-Tûsî] est plus mécréant dans ce qu'il fait et moins mécréant dans ce qu'il dit. Tous deux sont cependant des mécréants dans leurs dires et leurs actions. Voilà pourquoi, aux gens intelligents du commun des Musulmans, les propos d'al-Sadr [al-Qûnawî] apparaissent comme du mensonge, comme une contre-vérité et comme de la tromperie, opposés à ce avec quoi le Messager est venu; tandis que les actions d'al-Nasîr [al-Tûsî] leur apparaissent comme errantes et se détournant de ce avec quoi le Messager est venu. Voilà pourquoi al-Nasîr [al-Tûsî] est plus proche des savants (*ulamâ'*), étant donné qu'il y a dans ses propos des choses qui sont vraies, de même qu'al-Sadr [al-Qûnawî] est plus proche des serviteurs (*'ibâd*), étant donné qu'il y a dans ses actions des choses qui sont de l'adoration¹.

2. La science de Dieu est son objet

Le contenu des [dires d'al-Tûsî] est que la science n'est par, pour Lui, un attribut; elle est, bien plutôt, les [choses] sues mêmes².

3. Limites de la philosophie négationiste

Les [penseurs] éminents, à savoir les plus tardifs d'entre eux tels [Fakhr al-Dîn] al-Râzî, [Abû l-Hasan] al-Âmidî³, al-Tûsî, al-Hillî et d'autres, reconnaissent qu'ils n'ont pas d'argument intellectuel pour nier cette [inhérence des adventices (*hulûl al-hawâdith*) dans l'essence divine]⁴.

(1 *MF*, t. II, p. 91-93. Ce dernier paragraphe est traduit en anglais, partiellement et sommairement, par Th. Michel, *Critique*, p. 12.

(2 *Dar'*, t. IX, p. 402.

(3 'Alî Abû l-Hasan Sayf al-Dîn al-Âmidî l-Taghlabî, théologien passé du Hanbalisme au Shâfi'isme, intéressé par la philosophie et anti-avicennien (Âmid, 551/1156 - Damas, 631/1233); voir D. Sourdel, *EP*, « al-Âmidî ».

(4 *Fascicule sur les attributs faisant l'objet d'un choix divin (Fasl fî l-sifât al-ikhtiyâ-riyya)*, in *MF*, t. VI, p. 221.

4. Une conception corrompue des attributs divins

Nous avons amplement parlé de la nature corrompue de ce que [les philosophes] disent de la science et des autres attributs [divins]. Nous avons exposé leurs fondements, qui les obligent à tenir des dires pareils qui sont d'entre les plus graves forgeries à l'égard de Dieu, [463] et nous en avons exposé la nature corrompue. Voilà pourquoi, quand Abû l-Barakât [al-Baghdâdî] comprit la nature corrompue des dires d'Aristote, il consacra, dans *Ce qu'il y a à considérer (al-Mu'tabar)*, un traité à la science¹, parla contre certaines des choses qu'il avait dites et, d'une certaine manière, se fit rendre justice par lui. L'affaire était cependant plus grave qu'Abû l-Barakât ne l'avait mentionné. Le plus important des motifs qu'ils ont de nier [la science divine] est qu'elle entraînerait nécessairement [en l'être divin] la pluralité (*takaththur*) et le changement (*ta-ghayyur*).

Par «la pluralité», ils veulent dire l'affirmation des attributs. Avicenne et d'autres affirment par ailleurs Sa science de Lui-même et des conséquents nécessaires de Lui-même, en leur identité (*mu'ayyan*) comme [c'est le cas pour] les sphères [célestes], universellement comme [c'est le cas pour] les autres [créatures]. Ce qu'ils fuyaient s'impose donc nécessairement à eux, à savoir la multiplicité des attributs. Ils disent aussi qu'Il est intelligent, intelligible et intellect, amant, aimé et amour, objet de plaisir, trouvant du plaisir et plaisir – parfois même ils disent «Se réjouissant» –, or il s'agit là de significats multiples! Ils s'obstinent ensuite et disent: «La science est l'amour, lequel est la puissance, laquelle est le plaisir». De tout attribut ils font donc un autre. Puis ils s'obstinent une fois encore et disent: «La science est le savant, l'amour est l'amant, le plaisir est celui qui trouve du plaisir» et ils rendent les attributs identiques à ce qui est décrit par eux. Quand al-Tûsî, le commentateur des *Ishârât*, vit ce qui s'imposait par conséquent à leur auteur, il emprunta une autre voie en laquelle, de la science des intelligibles, il fit les intelligibles mêmes, alors qu'ils n'avaient jamais eu d'autre argument en faveur de la négation des attributs que cette chose qu'ils s'étaient imaginée, à savoir que ceci, [i.e. les affirmer], constituerait une composition (*tarkîb*) [en l'être divin]. Nous avons exposé la nature corrompue d'[une telle idée] de nombreux points de vue².

(1) Voir Abû l-Barakât al-Baghdâdî, *Mu'tabar*, t. III, A, xiv-xix, p. 69-99.

(2) *Radd*, p. 462-463. Ibn Taymiyya renvoie peut-être aux vingt points de vue selon lesquels il réfute l'identification tûsienne de la science divine et de son objet in *Dar'*, t. X,

5. Avicenne meilleur qu'al-Tûsî

Ces gens furent [l'idée d']un renouvellement des états du Créateur Très-Haut. Alors qu'ils disent que les adventices (*hâdith*) subsistent de par le Prééternel et que les adventices n'ont pas de début, ils nient cela du Créateur du fait de leur croyance qu'Il n'a pas d'attribut et est, bien plutôt, existence absolue. La science, ont-ils dit, est, identiquement, le savant même. La puissance est, identiquement, le puissant même. La science et le savant sont une seule et même chose, la volonté et le voulant [596] une seule et même chose. De tel attribut ils ont fait un autre et, des attributs (*sifa*), ils ont fait ce qui est décrit par eux (*mawsûf*). Parmi eux, il en est qui disent: «Bien plutôt même, la science est tout ce qui est su!» ainsi que le dit al-Tûsî, l'auteur du *Commentaire des Ishârât* (*Sharh al-Ishârât*). Il attaqua Avicenne pour avoir affirmé Sa science de Lui-même et de ce qui émane de Lui-même. Avicenne est plus proche de l'exactitude mais, malgré cela, se contredit en ceci qu'il nie la subsistance, de par Lui, des attributs, rend l'attribut identique à ce qui est décrit par lui et, de tout attribut, [en] fait un autre¹.

6. Une conception irrationnelle de la science divine

Certains, tels Avicenne et ses semblables, disent que le Seigneur ne connaît les particuliers que sous un mode universel. Ils disent par ailleurs qu'Il Se connaît et connaît ce qui émane de Lui. Ils en viennent donc à se contredire. [Dieu] – Loué est-Il! – a en effet une identité (*mu'ayyan*); ce qui émane de Lui a une identité; les intelligences [des sphères] ont une identité, elles ne sont pas des universaux; les sphères ont une identité, elles ne sont pas des universaux. [300] Comment dès lors dira-t-on qu'Il ne connaît que les universaux et, avec cela, qu'Il connaît ce qui émane de Lui?

Voilà pourquoi cette [idée] fut une de celles que les Musulmans affirmant les attributs utilisèrent comme argument contre lui² et que ceux qui le suivirent, tels al-Tûsî, corrigèrent à son encontre. Ses propos, dirent les Musulmans, établissent clairement la multiplicité de l'objet de la science [divine]; or il fuit constamment la multiplicité! Quant à al-Tûsî, lorsqu'il vit que ceci s'ensuivait nécessairement, il le reprocha à Avicenne et prétendit que la science que [Dieu] a des choses sues de Lui est [ces] choses

p. 39-83. *Radd* serait donc postérieur à *Dar'*, que M. R. Sâlim date des années 713/1313-717/1317 (voir Y. Michot, *Vanités*, p. 598).

(1) *Question sur les lettres et les sons du Coran*, in *MF*, t. XII, p. 595-596.

(2) I. e. Avicenne.

mêmes qui sont sues [de Lui]. Il soutint avoir établi la vérité de cela alors que c'est d'entre les choses les plus corrompues qui aient été dites au monde et les plus lointaines de la raison !

Les gens s'étonnaient et se moquaient des philosophes qui disaient que la science est le savant et que la science est la puissance, qui faisaient de cet attribut un autre et faisaient de l'attribut ce qui est décrit par lui. La nature corrompue de telles [idées] est en effet d'entre les choses les plus manifestes pour la raison et l'on sait nécessairement qu'elles sont d'une nature corrompue. Et voilà qu'arrive un des plus tardifs d'entre eux, cet [al-Tûsî] qui file vers quelque chose de pire [même] que cela et dit: «La science est, bien plutôt, les [choses] sues mêmes.» Ceci, je ne connais personne au monde qui l'ai dit avant lui! Et ces [philosophes] de prétendre connaître les choses intelligibles! Ces propos qu'ils tiennent au sujet du Seigneur des mondes ne sont tenus que par des gens qui sont d'entre les plus égarés¹!

7. Folie, forgerie et sophisterie

Dans son *Commentaire [des Ishârât]*, al-Tûsî confirme [le bien-fondé de] ce qu'al-Râzî mentionne [comme objection] et renchérit. Cela, malgré son opposition fréquente à al-Râzî et sa volonté de le contredire et d'aider Avicenne à triompher. Quand il commente cette section, il dit donc, malgré cela: «La confirmation de l'illusion consistera à dire [...] Il vaut cependant mieux, ici, se limiter à indiquer ainsi [les choses]².»

Je³ dirai [ceci]. Que l'homme intelligent que le Dieu Très-Haut a guidé et à qui Il a fait comprendre ce avec quoi les Messagers sont venus ainsi que ce que d'autres qu'eux ont dit médite les propos de cet [al-Tûsî] qui était, en son temps, à la tête (*ra'îs*) de sa faction (*tâ'ifa*), ainsi que la manière dont il formula les propos de ses ancêtres hérétiques au sujet de la science du Dieu Très-Haut! Avicenne, qui est le plus éminent des plus tardifs d'entre eux, avait dit à ce sujet une partie de la vérité exigée par la claire raison (*al-'aql al-sarîh*), en correspondance avec l'authentique tradition (*al-naql al-sahîh*). Cet al-Tûsî voulut donc réfuter ce qu'Avicenne avait dit de la vérité, de manière à aider sa faction d'hérétiques à triompher. Ainsi dit-il, en des propos dont il vante la valeur et se

(1) *Safadiyya*, t. II, p. 299-300.

(2) Nous ne traduisons que le début et la fin de la page du *Commentaire des Ishârât* (al-Tûsî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 71, l. 12 - 72, l. 33; éd. Dunyâ, t. III, p. 281, l. 15 - 286, l. 3) critiquée par Ibn Taymiyya.

(3) I. e. Ibn Taymiyya.

flatte, des choses qui apparaissent, [45] à quiconque les comprend, comme étant parmi les plus corrompues de celles [jamais] dites par les enfants d'Adam, et les plus semblables à celles que les fous disent.

Il ne fait pas de doute qu'il s'agit là d'intelligences que leur Créateur a dupées : étant donné qu'elles hérétisaient au sujet des attributs du Dieu Très-Haut et voulaient le triomphe du réductionisme, elles tombèrent dans cette ignorance de grande ampleur. [Al-Tûsî] fit, des réalités mêmes qui sont sues, existantes, distinctes du Savant, la science même de Celui qui est savant d'elles ! Il ne fait pas de doute que de tels dires sont d'une nature plus corrompue que ceux de quelqu'un qui fait, de la science, le savant même, ainsi que le disent un groupe de négationistes, tels Averroès, etc. – et les dires [mêmes] d'Abû l-Hudhayl¹ sont meilleurs que ceci.

Il ne fait pas non plus de doute que quelqu'un qui fait des créatures mêmes la science même de leur Créateur profère, en matière de sophistérie, des choses qui sont d'entre les plus graves forgeries à l'égard du Créateur Très-Haut et de Ses créatures, ainsi que des choses qui sont d'entre celles dont le caractère corrompu est le plus apparent pour toute personne qui les médite. Louange au Dieu qui a fait que la nature corrompue des dires des hérétiques apparaisse à toute personne douée d'intelligence, de même que toute personne ayant de la religion sait que ce sont des hérétiques ! Cela, malgré que ceux qui les suivent vantent leur grandeur et attribuent de tels [dires], etc. à la réalisation de la vérité, s'agissant des connaissances sophiques et des sciences divines !

[Al-Tûsî] a bâti ces conséquences nécessaires, dont la nature corrompue est bien apparente, sur une prémisse qu'il s'est fait avancer, par des gens d'entre ses semblables qui la lui ont concédée. La chose qui a la ressemblance la plus proche avec de tels dires, ce sont les dires des adeptes de l'unicité [de l'existence] qui disent que l'existence du créé est, identiquement, l'existence du Créateur. [46] Ceux-ci ont fait une seule et même chose des deux existences et celui-là a fait une seule et même chose de la science même du Créateur et de l'existence du créé. Avec l'existence des

(1) Abû l-Hudhayl al-'Allâf, théologien mu'tazilite basriote (m. 235/850 ?) ; voir H. S. Nyberg, *EP*, « Abû l-Hudhayl ». Ibn Taymiyya vise très probablement les paroles d'Abû l-Hudhayl qu'il rapporte notamment in *Dar'*, t. III, p. 431 : « Dieu est savant de par une science, et Sa science est Lui-même », ou t. X, p. 223 : « La chose la plus grave pour laquelle les gens ont condamné les Mu'tazilites à propos des attributs [divins], ce sont les dires de leur chef (*ra'îs*) Abû l-Hudhayl : « Dieu est savant de par une science qui est Son essence, Son essence n'étant pas une science ».

créatures il s'agit, là, d'unicité pour Son existence et, ici, d'unicité pour Sa science. Il ne fait pas de doute que ce que les Nazaréens disent en parlant d'union (*ittihâd*) et d'inhérence (*hulûl*) [du divin dans l'humain] est plus proche de ce qui est intelligible que les dires de ces gens. Ces [Nazaréens] assignent en effet au Verbe, qui est selon eux une substance qui se renouvelle, une union au Messie; tandis que ceux-ci font de Sa science même, qui est un concomitant nécessaire de Lui, qui n'a pas cessé et ne cessera pas [d'être], toutes les créatures mêmes¹.

8. *Des dires pires que ceux de Jahm*

Les dires de cet al-Tûsî sont pires que ceux de Jahm. Alors même que Jahm dit que [Dieu] est savant d'une science ne subsistant pas de par Lui, la science, pour lui, n'est pas le su. Cet [al-Tûsî] Le rend en revanche savant de par une science détachée de Lui et fait de la science le su².

9. *Un réductionisme pire que celui des Mu'tazilites*

Cet al-Tûsî et ses pareils sont des Jahmites, des négationistes, des philosophes, des hérétiques. Pour ce qui est du réductionisme, il est pire que les Mu'tazilites et d'autres. Semblablement, Avicenne et ses pareils sont d'entre ceux qui suivent les hérétiques négationistes. Cet [al-Tûsî] était d'entre les aides des hérétiques qui étaient à Alamût. Il devint ensuite d'entre les aides des associateurs turcs, quand ils s'emparèrent des pays [de l'Islam]. Semblablement pour Avicenne, qui a écrit son autobiographie³.

10. *Un monde à la fois possible et prééternel*

Alors même qu'Aristote et ceux qui le suivent parlent de prééternité du monde, ils n'établissent [l'existence], pour ce dernier, ni d'un instaurateur (*mubdi'*), ni d'une cause agente, mais, plutôt, d'une cause finale pour s'assimiler à laquelle la sphère [céleste] se meut, le mouvement de la sphère étant volontaire. Dire ainsi que le Premier n'est pas instaurateur du monde mais seulement une cause finale pour une assimilation à Lui est d'une ignorance et d'une mécréance extrêmes. L'objectif en est cependant d'être d'accord avec le reste des gens intelligents sur ceci: le possible causé ne sera pas prééternel de par la prééternité de sa cause ainsi que le disent Avicenne et ceux qui sont d'accord avec lui. Voilà pourquoi

(1 *Dar'*, t. X, p. 39, 44-46.

(2 *Dar'*, t. X, p. 57.

(3 *Dar'*, t. X, p. 59. Sur l'autobiographie d'Avicenne et l'idée taymiyyenne erronée que le *Shaykh al-ra'îs* était un Ismâ'îlien, voir Y. Michot, *Astrology*, p. 180.

dire ceci fut dénoncé par Averroès et ses semblables parmi les philosophes suivant la voie [140] d'Aristote, ainsi que par le reste des gens [qui sont] intelligents à ce propos. Ils rendirent donc évident que ce qu'Avicenne avait mentionné [là] est d'entre les choses par lesquelles il s'opposait à ses ancêtres [philosophiques] et à la multitude des gens intelligents. Son objectif était de combiner une des doctrines des théologiens du *Kalâm* et la doctrine de ses ancêtres [philosophiques]. Il fit donc de l'existant possible l'effet¹ du Nécessaire tout [en le considérant] comme étant éternel, prééternel, de par Sa prééternité. Il fut suivi à propos de la possibilité d'une telle [chose] par ceux qui le suivirent en cela, tels al-Suhrawardî d'Alep, al-Râzî, al-Âmidî, al-Tûsî et d'autres².

11. L'un et le multiple

De [Dieu], disent les [philosophes avicennisants], émane un [être] un et, de cet [être] un, une intelligence, une âme et une sphère [céleste]. Si, dira-t-on, ce qui émane de Lui est un de tout point de vue, de cet [être] un n'émanera aussi qu'un [être] un. [De quoi] il s'ensuivra nécessairement que chaque chose qu'il y a dans le monde sera seulement un [être] un provenant d'un [être] un, ce qui est une fanfaronnade. Si [par contre] il y a, dans le premier [être] qui émane, quelque multiplicité, sous quelque aspect, du Premier aura émané quelque chose comportant de la multiplicité et n'étant pas un de tout point de vue. De l'Un aura donc émané quelque chose qui n'est pas un !

Les plus tardifs de ces [philosophes] ont été embarrassés de ceci. Abû l-Barakât, l'auteur de *Ce qu'il y a à considérer (al-Mu'tabar)*, a montré la vanité de ces dires et en a offert la meilleure réfutation qui soit³. Averroès, le petit-fils, a prétendu que la sphère [céleste] émane du Premier avec ce qui se trouve en elle. Al-Tûsî, le vizir des hérétiques, a [un avis] proche de cela : il fait du premier [289] une condition pour le deuxième et, du deuxième, une condition pour le troisième⁴. [Tous] sont des associés dans l'égarement, à savoir affirmer des substances subsistant par elles-mêmes,

(1 Littéralement, « le causé ».

(2 *Recommandation faite aux gens de foi, s'agissant de la logique des Grecs*, abrégé par al-Suyûtî, in *MF*, t. IX, p. 139-140. Ce texte est traduit librement en anglais par W. Hallaq, *Ibn Taymiyya*, p. 69-70.

(3 Voir Abû l-Barakât al-Baghdâdî, *Mu'tabar*, t. III, B, ii-iv, p. 148-158.

(4 Sur les précisions qu'al-Tûsî apporte à la théorie avicennienne de l'émanation pour réfuter les objections d'al-Râzî, voir N. Heer, *al-Râzî*.

éternellement, avec le Seigneur, qui n'ont pas cessé et ne cesseront pas [d'être] avec Lui, et qui n'ont pas été précédées de néant¹.

12. *L'immuable et le changeant*

Si [les philosophes] ne permettent pas l'advenue de [quelque chose] qui change à partir de [quelque chose d']immuable, tout ce qu'ils disent est vain. La sphère [céleste] est en effet changeante, différente. Elle est en elle-même différente pour ce qui est de [sa] mesure et de [ses] attributs. Elle est changeante, selon eux, de par ce qui advient en elle comme mouvements. Or ce changement émane de quelque chose qui, selon eux, ne change pas, qu'ils disent qu'il émane de l'intelligence qui ne change pas ainsi que le disent Avicenne et ses semblables, ou qu'il émane du Nécessaire par Lui-même, qui ne change pas [non plus], ainsi que le disent Averroès et ses semblables, ou qu'il émane du Nécessaire par l'intermédiaire de l'intelligence ainsi que le disent al-Nasîr al-Tûsî et ses semblables, ou quoi qu'ils disent [qui soit] du genre de ces discours. Dans toute hypothèse, il est immanquable qu'ils en arrivent à être obligés d'accepter l'advenue de [quelque chose] qui change à partir de [quelque chose d']immuable².

13. *La production de l'effet*

L'existence de l'effet s'ensuit nécessairement lors de l'existence de l'influent complet. L'effet est le possible, or l'existence du possible est nécessaire lors de l'existence du prépondérateur [380] complet. Si en effet il n'en était pas ainsi, [l'effet] serait [encore] potentiel (*jâ'iz*) après que le prépondérateur existe [et] accepterait [encore] l'existence et le néant. Il aurait donc [encore] besoin, à ce moment, d'un prépondérateur, et ceci entraînerait nécessairement une *regressio ad infinitum*, laquelle ne s'interromprait que lorsqu'existerait un prépondérateur complet nécessitant [l'effet]. Et les gens, ici, de se disputer.

Une faction, par exemple Muhammad b. al-Haysam³ le Karrâmite et Mahmûd al-Khwârizmî⁴, dit que le possible est plus près de se produire,

(1) *Commentaire du Coran*, al-Ikhlâs - CXII, in *MF*, t. XVII, p. 288-289.

(2) *Dar'*, t. VIII, p. 263.

(3) al-haysam: al-haytham F. Ibn al-Haysam, théologien de l'école des Karrâmiyya (m. 409/1019). Voir M. R. Sâlim, éd. d'Ibn Taymiyya, *Dar'*, t. II, p. 47, n. 5; al-Shahrastânî, trad. Gimaret - Monnot, *Religions I*, index.

(4) «Un groupe de Mu'tazilites et de Karrâmites disent: «Bien plutôt, lorsque le prépondérateur existe, l'existence [de l'effet possible] est prépondérante sur [son] inexis-

[la chose] n'aboutissant cependant pas à la limite [à partir de laquelle il faudrait parler] de nécessité.

« Au contraire, disent la plupart des Mu'tazilites et des Ash'arites, [le possible] n'en vient pas à être plus près [de se produire] mais le puissant, ou le puissant qui veut, font prépondérer un des deux [possibilités] semblables l'une à l'autre sans prépondérateur.

D'autres savent que ceci s'ensuit nécessairement et reconnaissent que, lors de l'existence du prépondérateur complet, l'existence de l'effet est nécessaire et, qu'en cas d'incitant complet accompagnant la puissance, l'existence de l'acte est nécessaire. Ainsi Abû l-Husayn al-Basrî¹, [Fakhr al-Dîn] al-Râzî, al-Tûsî et d'autres reconnaissent-ils cela. Beaucoup des anciens théologiens du *Kalâm* parlaient de la volonté nécessitante et [disaient] que la volonté entraîne nécessairement l'existence de ce qui est voulu².

14. Une contradiction d'al-Râzî

Étant donné qu'[Abû l-Husayn al-Basrî] et ses semblables d'entre les Mu'tazilites perspicaces concèdent qu'avec l'incitant et la puissance l'existence de l'acte est nécessaire, et qu'ils concèdent que Dieu crée l'incitant et la puissance, il s'ensuit nécessairement que Dieu est le créateur des actes des serviteurs. Les Mu'tazilites perspicaces, [cependant], concèdent les deux prémisses et refusent la conclusion. Al-Tûsî, que cet imâmite³ révère, [en] parle dans [son] *Abrégé critique de La Collecte*

tence, sans nécessité [cependant]. C'est ce que disent Mahmûd al-Khwârizmî, Ibn al-Haysam le Karrâmite et d'autres» (Ibn Taymiyya, *Dar'*, t. IX, p. 193).

M. R. Sâlim (*Dar'*, t. VI, p. 240, n. 3) identifie Mahmûd al-Khwârizmî au théologien et commentateur mu'tazilite du Coran Mahmûd al-Zamakhsharî (m. 538/1144). En *Dar'*, t. II, p. 159, Ibn Taymiyya fait cependant de Mahmûd al-Khwârizmî le «compagnon» (*sâhib*) d'Abû l-Husayn al-Basrî (m. 436/1044). Peut-être convient-il dès lors de l'identifier plutôt avec un autre Mahmûd du Khwârizm, en l'occurrence Mahmûd al-Malâhimî (m. 536/1141), «le principal représentant de l'école d'Abû l-Husayn al-Basrî durant la première moitié du VIe/XIIe siècle» (S. Schmidtke, *Creed*, p. 8). Dans son *Talkhîs* (éd. Nûrânî, p. 164), al-Tûsî lui attribue la thèse dont il est ici question: «Les plus tardifs des [Mu'tazilites] parlent de la nécessité de la prépondérance. Certains d'entre eux ont dit que le côté prépondérant est plus près [de se produire mais] n'aboutit pas à la limite [à partir de laquelle il faudrait parler] de nécessité. C'est le choix de Mahmûd al-Malâhimî».

(1) Abû l-Husayn Muhammad b. 'Alî al-Basrî (m. Baghdâd, 436/1044), théologien mu'tazilite de l'école de Basra, élève du *qâdî* 'Abd al-Jabbâr (m. Rayy, 415/1025), et juriste hanafite; voir W. Madelung, *EP*², Suppl., "Abû l-Husayn al-Basrî".

(2) *Commentaire du Coran*, al-'Alaq - XCVI, in *MF*, t. XVI, p. 379-380.

(3) C'est-à-dire al-Hillî.

(*Talkhîs al-Muhassal*) [de Fakhr al-Dîn al-Râzî], quand il mentionne l'argumentation d'al-Râzî selon laquelle l'acte est nécessaire lors de l'existence du prépondérateur complet et impossible lors de son inexistence, les dires des Mu'tazilites étant donc vains en [leur] totalité¹, i. e. [les dires de] ceux qui disent que [l'acte] s'accomplira eu égard à [249] [sa] potentialité – ce qui est bien connu de leur doctrine. Al-Tûsî fit une objection à [al-Râzî]. « Antérieurement, dit-il, il² a mentionné que le [sujet] choisissant est capable de faire prépondérer un des deux côtés du possible sur l'autre sans prépondérateur et, ici, il juge que cela est absurde³. » En outre, sur base de l'hypothèse du besoin de quelque chose qui influe et de l'impossibilité de la non-obtention de l'effet, [al-Râzî] a dit: « Les dires des Mu'tazilites sont donc vains en [leur] totalité ». « Ceci, dit [al-Tûsî]⁴, est nul et non avvenu étant donné qu'il⁵ a mentionné qu'Abû l-Husayn [al-Basrî] est d'entre les Mu'tazilites [250] – ailleurs, il dit qu'il est l'homme des Mu'tazilites – et qu'ici, il⁶ dit qu'il⁷ a eu pour doctrine que la puissance et la volonté rendent nécessaire l'existence de l'objet de la puissance. Comment, dès lors, leurs dires seraient-ils vains en [leur] totalité⁸? »

15. La nature du Prophétat

Ceux qui exagèrent à propos des Amis/Saints (*walî*), ou ceux qui les appellent « Amis de Dieu », ou qui les appellent « gens de Dieu », ou qui les appellent « sages », ou « philosophes », ou leur donnent d'autres noms encore qu'ils relient aux noms des Prophètes, et les assimilent aux Prophètes ou les disent plus éminents que les Prophètes, seront appelés à se repentir. S'ils se repentent, [tant mieux]. Sinon, ils seront tués. Comment, dès lors, [en ira-t-il] de quelqu'un pour qui les Prophètes tirent profit de celui qui est appelé le « Sceau des Saints⁹ » et pour qui cet [individu] appelé le « Sceau des Saints » – qui est l'équivalent du [mahdi] attendu des Râfidites et du Secours (*ghawth*) des exagérateurs d'entre les soufis et leurs sem-

(1) Voir N. D. al-Tûsî, *Talkhîs*, éd. Nûrânî, p. 326, l. 1-2.

(2) I. e. al-Râzî.

(3) Voir N. D. al-Tûsî, *Talkhîs*, éd. Nûrânî, p. 326, l. 5-6.

(4) Voir N. D. al-Tûsî, *Talkhîs*, éd. Nûrânî, p. 326, l. 6-9.

(5) I. e. al-Râzî.

(6) I. e. al-Râzî.

(7) I. e. Abû l-Husayn al-Basrî.

(8) *Minhâj*, t. III, p. 248-250.

(9) Ibn Taymiyya vise ici Ibn 'Arabî et sa doctrine du Sceau des Saints, sur laquelle voir M. Chodkiewicz, *Sceau*; Y. Michot, *Musique*, p. 61, 136.

blables parmi les gens croyant en des choses n'ayant point de réalité à l'extérieur – tire [son savoir] de la source de laquelle l'ange par qui la révélation est transmise au Messager tire [son savoir]? Comment [en irait-il] aussi de quelqu'un pour qui le Prophète tire [son savoir] des formes imaginables qui se trouvent en lui et correspondent à l'intellect, pour qui donc il tire [son savoir] de l'intellect comme le font les gens doués d'intellects et pour qui ce que la prophétie produit est un condensé de l'intellect comme le disent al-Tûsî, le commentateur des *Ishârât*, et ses semblables d'entre les philosophes bâtinites¹?

16. Le soufisme des *Ishârât*

...ce qu'Avicenne a dit dans *Les stations des gnostiques*, qui est le sceau de leur Livre Saint² (*mushaf*). « Cette section, a dit [Fakhr al-Dîn] al-Râzî³, est ce qu'il y a de plus grandiose dans ce livre. [Avicenne y] a en effet organisé la science des soufis d'une manière à laquelle aucun de ses prédécesseurs n'avait pensé avant lui et qui est restée insurpassée après lui. » Al-Tûsî l'approuva d'avoir ainsi parlé en disant: « L'éminent [56] commentateur a mentionné que cette section est ce qu'il y a de plus grandiose dans ce livre. [Avicenne] y a en effet organisé les sciences des soufis d'une manière à laquelle aucun de ses prédécesseurs n'avait pensé avant lui et qui est restée insurpassée après lui⁴. »

17. L'existence des intelligences et des âmes

À ceux d'entre les philosophes qui affirment [l'existence] des intelligences et des âmes et [disent] qu'on ne peut les indiquer, il sera dit: « Vos preuves de cela sont toutes faibles ou, plutôt même, vaines ». C'est pourquoi al-Tûsî, qui est le plus éminent des plus tardifs d'entre eux, en vint à penser qu'il n'y a pas de preuve établissant leur [existence]⁵.

18. La béatitude future

[Avicenne] méprisait ce qui a été promis aux hommes comme espèces de félicité dans l'au-delà et demanda aux gens un renoncement ascétique

(1) *Safadiyya*, t. I, p. 262.

(2) Ibn Taymiyya appelle les *Ishârât* le « Livre Saint (*mushaf*) de ces philosophes »; voir son *Dar'*, t. IX, p. 254.

(3) Voir al-Râzî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 100, l. 35-36.

(4) *Dar'*, t. VI, p. 55-56. Voir al-Tûsî, *Sharh*, éd. al-Khashshâb, t. II, p. 101, l. 1-2; éd. Dunyâ, t. IV, p. 47, l. 6-7 (commentaire d'Avicenne, *Ishârât*, IX, i, éd. Forget, p. 198; éd. Dunyâ, t. IV, p. 47; trad. Goichon, *Directives*, p. 483).

(5) *Règle noble* sur les preuves des promoteurs de thèses vaines, in *MF*, t. VI, p. 309.

vis-à-vis de ce que Dieu leur fait désirer; ce qui est l'inverse des Prophètes. En réalité, il niait l'existence d'une telle [félicité] tout comme, en réalité, il niait l'existence de l'amour de Dieu, Sa connaissance et [la possibilité, pour les élus, de] Le regarder. Ce dont, de cette [félicité], il a établi l'existence n'est qu'imagination (*khayâl*); tout comme ce dont, du plaisir de la connaissance, il a établi l'existence [pour l'âme parfaite dans l'au-delà] consiste exclusivement à être savante, intelligible, équivalente au monde [78] existant. Il était d'opinion que par là s'obtient le plaisir de par lequel on est heureux dans l'au-delà et se sauve du tourment. C'est de l'égarement, grave!

[Fakhr al-Dîn] al-Râzî s'est abstenu de parler de ceci et il n'a ni loué ni critiqué [Avicenne à ce sujet]. Quant à al-Tûsî, il l'a loué à ce propos, étant donné que c'était un hérétique de son genre¹.

BIBLIOGRAPHIE

- Abou El Fadl, Kh., *Rebellion & Violence in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001. [*Rebellion*].
- Amitai-Preiss, R., "Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlûk Sultanate", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LIX/1, Londres, 1996, p. 1-10. [*Ghazan*].
- Avicenne (m. 428/1037), *Kitâb al-Ishârât wa l-tanbîhât - Le Livre des Théorèmes et des Avertissements*. Éd. J. Forget, Leyde, E. J. Brill, 1892. [*Ishârât*].
- Al-Ishârât wa l-Tanbîhât, ma'a Sharh Nasîr al-Dîn al-Tûsî*. Éd. S. Dunyâ, 4 t., Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, 1968 (2e éd.). [*Ishârât*].
- Voir aussi N. D. al-Tûsî, *Sharh*; A.-M. Goichon, *Directives*.
- Baghdâdî (al-), Abû l-Barakât (m. après 560/1164), *al-Kitâb al-mu'tabar fî l-hikma*, 3 t., Haydarabad, Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Uthmâniyya, 1357/[1938] – réimpression anastatique, Isfahan, Univ. d'Isfahan, 1373/[1995]. [*Mu'tabar*].
- Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard, Nrf, 1986. [*Sceau*].
- Cooper, J., "From al-Tûsî to the School of Isfahân", in S. H. Nasr - O. Leaman (éds.), *History*, t. I, ch. 33, p. 585-596. [*Tûsî*].
- Dabashi, H., "al-Tûsî", in S. H. Nasr - O. Leaman (éds.), *History*, t. I, ch. 32, p. 527-584. [*Tûsî*].
- "The philosopher/vizier: Khwâja Nasîr al-Dîn al-Tûsî and the Isma'îlis", in F. Daftary (éd.), *History*, p. 231-245. [*Philosopher*].

(1 *Dar'*, t. VI, p. 77-78.

- Daftary, F. (éd.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. [*History*].
- Goichon, A.-M., *Ibn Sînâ. Livre des Directives et Remarques*. Trad. avec introd. et notes, Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre - Paris, J. Vrin, 1951. [*Directives*].
- Gutas, D., "The Heritage of Avicenna: the Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350", in J. Janssens & D. De Smet (éds.), *Avicenna and his Heritage*, Louvain, Leuven Univ. Press, 2002. [*Heritage*].
- Guyard, S., "Le fetwa d'Ibn Taymiyyah sur les Nosairis", *Journal Asiatique*, Paris, série VI, t. XVIII, 1871, p. 158-198. [*Fetwa*].
- Hairi, A., "Nasîr al-Dîn Tûsî. His Alleged Role in the Fall of Bagdad", *Actes. Ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants*, Bruxelles, 31 août - 6 septembre 1970, Bruxelles, Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1971, p. 255-266. [*Tûsî*].
- Hallaq, W. B., *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Transl. with an Introd. and Notes, Oxford, Clarendon Press, 1993. [*Ibn Taymiyya*].
- Heer, N., "Al-Râzî and al-Tûsî on Ibn Sînâ's Theory of Emanation", in P. Morewedge (éd.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, State Univ. of New York Press, 1992. [*Al-Râzî*].
- Ibn 'Abd al-Hâdî, Abû 'Abd Allâh (m. 744/1343), *al-'Uqûd al-durriyya min manâqib Shaykh al-Islâm Ahmad bin Taymiyya*. Éd. M. H. al-Fiqî, Le Caire, Matba'a Hijâzî, 1357/1938. [*Uqûd*].
- Ibn Mâja (m. 273/887), *al-Sunan*, éd. M. F. 'Abd al-Bâqî, 2 t., Le Caire, 1373/1954 – réimpression anastatique: Beyrouth, Dâr al-Fikr, s. d. [*al-Sunan*].
- Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350), *Asmâ' mu'allafât Shaykh al-Islâm Ibn Taymiyya*. Éd. S. D. al-Munajjid, Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1403/1983. [*Asmâ'*].
- Ibn Taymiyya (m. 728/1328), *Majmû' al-fatâwâ*. Éd. 'A. R. b. M. Ibn Qâsim, 37 vols., Rabat, Maktabat al-Ma'ârif, 1401/1981. [*MF*; **F**].
Voir aussi W. Hallaq, *Ibn Taymiyya*; Y. J. Michot, *Musique, Roi croisé, Inter-médiales, Textes, Astrology*.
Cédérom *Majmû' fatâwâ Ibn Taymiyya*, Le Caire, Harf Information Technology, 1999, version 1.0. [*Majmû'*].
Cédérom *Mu'allafât al-shaykh wa tilmîdhi-hi*, Ammân, al-Turâth, 1420/1999, version 1.0. [*Mu'allafât*].
- *Dar' ta'ârud al-'aql wa l-naql aw muwâfaqa sahîh al-manqûl li-sarîhal-ma'qûl*. Éd. M. R. Sâlim, 11 t., Riyâd, Dâr al-Kunûz al-Adabiyya, [1399/1979]. [*Dar'*].
Voir aussi Y. J. Michot, *Vanités, Commentary*.
- *Minhâj al-sunnat al-nabawiyya fî naqd kalâm al-Shî'at al-qadariyya*. Éd. M. R. Sâlim, 9 t., Le Caire, Maktabat Ibn Taymiyya, 1409/1989. [*Minhâj*].

- *Kitâb ar-Radd ‘al’al-Mantiqiyîn (Refutation of the Logicians)*. Éd. ‘A.-S. Sh.-D. al-Kutubî, Bombay, Qayyimah Press, 1368/1949. [*Radd*].
- *Kitâb al-Safadiyya*. Éd. M. R. Sâlim, 2 t., Mansoura, Dâr al-Hady al-Nabawî – Riyâd, Dâr al-Fadîla, 1421/2000. [*Safadiyya*].
- *Nusayriyya*, voir S. Guyard, *Fetwa*.
- Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Ahmad b. Taymîya*, Le Caire, I.F.A.O., 1939. [*Essai*].
- “La biographie d’Ibn Taymîya d’après Ibn Kathîr”, *Bulletin d’Études Orientales*, t. IX [1942-1943], Beyrouth, I.F.D., 1943, p. 115-162. [*Biographie*].
- “L’influence d’Ibn Taymiyya”, in *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Ed. by A. T. Welch & P. Cachia, Édimbourg, Univ. Press, 1979, p. 15-33. [*Influence*].
- Madelung, W., “The Fatimids and the Qarmatîs of Bahrayn”, in F. Daftary (éd.), *History*, p. 21-73. [*Fatimids*].
- Majlisî, Muhammad Bâqir (m. 1110/1698), *Bihârul-anwâr*, 110 t., Téhéran, 1956-1972 – cédérom, Téhéran, C.R.C.I.S., s. d. [*Bihâr*].
- Mawsû‘at al-Hadîthal-Sharîf* (cédérom), 1ère éd., Koweït, Sakhr, ‘Âlamiyya, 1995. [*‘Âlam*].
- Melville, Ch., “*Pâdshâh-i Islâm: The Conversion of Sultan Mahmûd Ghâzân Khân*”, in Ch. Melville (éd.), *Pembroke Papers I. Persian and Islamic Studies in honour of P. W. Avery*, Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990, p. 159-177. [*Pâdshâh*].
- Michel, Th. F., “Ibn Taymiyya’s Critique of *Falsafa*”, *HamdardIslamicus*, Karachi, t. VI/1, 1983, p. 3-14. [*Critique*].
- Michot, Y. J., *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le Livre du Samâ‘ et de la danse (Kitâb al-samâ‘ wa l-raqs) compilé par le Shaykh Muhammad al-Manbijî*. Trad. de l’arabe, présentation, notes et lexique, Paris, Vrin, 1991. [*Musique*].
- *Ibn Taymiyya. Lettre à un roi croisé (al-Risâlat al-Qubrusiyya)*. Trad., introd., notes et lexique, Louvain-la-Neuve, Academia – Lyon, Tawhid, 1995. [*Roi croisé*].
- *Ibn Taymiyya, Les intermédiaires entre Dieu et l’homme (Risâlat al-wâsita bayna l-khalq wa l-haqq)*. Trad. française suivie de *Le Shaykh de l’Islam Ibn Taymiyya: chronique d’une vie de théologien militant*, Paris, A.E.I.F. Éditions, 1417/1996. [*Chronique*].
- “Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. VI: La foi et l’amour: du *tawhîd* théorique à sa mise en œuvre effective”, *Le Musulman*, 19, Paris, A.E.I.F., juin - sept. 1992, p. 11-16. [*Textes VI*].
- “Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. XII: Mongols et Mamlûks: l’état du monde musulman vers 709/1310 (suite)”, *Le Musulman*, 25, Paris, A.E.I.F., jan. 1995, p. 25-30. [*Textes XII*].

- “Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. XIII: Mongols et Mamlûks: l’état du monde musulman vers 709/1310 (fin)”, *Le Musulman*, 26, Paris, A.E.I.F., sept. 1995, p. 25-30. [*Textes XIII*].
- “Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. XV: La réalité de l’amour (*mahabba*) de Dieu et de l’homme”, *Le Musulman*, 28, Paris, A.E.I.F., nov. 1996, p. 24-27. [*Textes XV*].
- “Textes spirituels d’Ibn Taymiyya. XVI: La réalité de l’amour (*mahabba*) de Dieu et de l’homme (suite)”, *Le Musulman*, 29, Paris, A.E.I.F., Muharram 1418 / mai 1998, p. 20-25. [*Textes XVI*].
- “Vanités intellectuelles... L’impasse des rationalismes selon le *Rejet de la contradiction* d’Ibn Taymiyya”, *Oriente Moderno*, XIX (LXXX), n. s., Rome, 2000, p. 597-617. [*Vanités*].
- “Ibn Taymiyya on Astrology. Annotated Translation of Three Fatwas”, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 11/2, Oxford, mai 2000, p. 147-208. [*Astrology*].
- “Ibn Taymiyya’s Commentary on Avicenna’s *Risâla Adhawiyya*”, *Journal of Islamic Studies*, Oxford, 2003 (sous presse). [*Commentary*].
- *Al-Hallâj: le sang et la foi. Traduction de fatwas d’Ibn Taymiyya et de son commentaire de la ‘aқиda du mystique*, Paris, Albouraq, «Sagesses musulmanes» (à paraître en 2004). [*Hallâj*].
- Mudarris Radavî, M. T., *Ahvâl va âthâr-e Khwâjah Nasîr al-Dîn Tûsî*, Téhéran, Intishârât-e Asâtîr, 1370/1992. [*Ahvâl*].
- Nasr, S. H. - Leaman, O. (éds.), *History of Islamic Philosophy*, 2 t., Londres & New York, Routledge, 1996. [*History*].
- Râzî (al-), Fakhr al-Dîn (m. 606/1209), *Sharh*, voir N. D. al-Tûsî, *Sharh*.
- Roux, J.-P., *Histoire de l’empire mongol*, Paris, Fayard, 1993. [*Histoire*].
- Saïd, N., “Ibn Taymiyya au service de l’opprimé et... de son oppresseur”, *Sou’al*, t. V, Paris, 1985, p. 91-94. [*Ibn Taymiyya*].
- Saliba, G., “The Role of Maraghah in the Development of Islamic Astronomy: a Scientific Revolution before the Renaissance”, *Revue de Synthèse*, 4e série, juil.-déc. 1987, p. 361-373. [*Role*].
- Schmidtke, S., *A Mu’tazilite Creed of az-Zamakhsharî (d. 538/1144) (al-Minhâg fî usûl ad-dîn)*. Ed. and transl., Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft - Stuttgart, Steiner, 1997. [*Creed*].
- Schubert, G., *Annäherungen - der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Dîn-i Qônawî und Nasîr ud-Dînî Tûsî*. Ed. und Kommentierte Inhaltsaugabe, Wiesbaden, Fr. Steiner Verlag, 1995. [*Annäherungen*].
- “The textual History of the Correspondence between Sadr ud-Dîn-i Qônawî and Nasîr ud-Dînî Tûsî”, *Manuscripts of the Middle East*, III, Leyde, 1988, p. 73-78. [*History*].

- Shahrastâni (al-), Abû l-Fath (m. 548/1153), *Livre des religions et des sectes I*. Trad. avec introd. et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Louvain, Peeters - Paris, Unesco, 1986. [*Religions I*].
- Sivan, E., "Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution. Medieval Theology & Modern Politics", *Encounter*, t. LX/v, 1983, p. 41-50. [*Ibn Taymiyya*].
- Tûsî (al-), Nasîr al-Dîn (m. 672/1274), *Talkhîs al-Muhassal With Thirty Philosophical and Theological Treatises*. Éd. 'A. A. Nûrânî, Téhéran, McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch - Tehran University, 1359/1980. [*Talkhis*].
- - Râzî (al-), Fakhr al-Dîn, *Hâdhâl-kitâb al-mawsûm bi-Sharhay al-Ishârât*. Éd. 'U. H. al-Khashshâb, 2 t., Le Caire, al-Matba'at al-Khayriyya, 1325/[1907]. [*Sharh*].
- Voir aussi G. Schubert, *Annäherungen*.