



## L'Institut des Etudes Ismaili

**Titre:** L'Éthique de Nasir al-Din Tusi: Entre la Philosophie, le Shiisme et le Sufisme

**Auteur:** Dr Wilferd Madelung

**Publication:** *Ethics in Islam* édité en 1985

**Résumé:** Nasir al-Din Tusi a terminé son *Nasirean Ethics* (Akhlaq-i Nasiri), le livre le plus estimé sur l'éthique en Persan, vers l'an 633 AH / 1235 CE alors qu'il était au service du gouverneur Ismaili de Quhista. Deux décennies plus tard, Tusi n'a plus été d'accord avec les Ismailis. Cet essai retrace le parcours de ses œuvres, et plus particulièrement du *Nasirean Ethics*, son traité énigmatique et celui sur l'éthique sufi intitulé *The Attributes of the Illustrious* (Awsaf al-ashraf). Le Prof. Madelung a examiné les sources de Tusi, mettant en avant un certain nombre de ce qu'il considère comme des suppositions erronées qui reposent sur l'homme. Cette étude des œuvres et de la philosophie de Tusi offre au lecteur un aperçu du voyage personnel propre à Tusi, à partir du moment où il a écrit *Nasirean Ethics* (Akhlaq-i Nasiri) jusqu'à son statut incertain de Roi des Philosophes vers la fin de sa vie.

---

*Un Copyright de droit d'auteur a été demandé à l'éditeur susmentionné*

*L'utilisation des documents publiés sur le site Web de l'Institut des Etudes Ismaili indique une acceptation des Conditions d'utilisation de l'Institut des Etudes Ismaili. Chaque copie de l'article doit contenir le même avis de droit d'auteur que celui qui apparaît à l'écran ou qui est imprimé sur chaque transmission. Pour tous l travaux publiés, il est préférable de se garantir, aussi, vous devez demander aux auteurs ainsi qu'aux éditeurs, la permission d'utiliser (ou réutiliser) les informations et de toujours créditer les auteurs et les sources de l'information.*

## **L'Éthique de Nasir al-Din Tusi: Entre la Philosophie, le Shiisme et le Sufisme**

### **Dr Wilferd Madelung**

Il s'agit d'une version modifiée d'un essai paru dans *Ethics in Islam* (Éthique dans l'Islam) en 1985 sous la direction de Richard G. Hovannisian (Undena Publications).

Nasir al-Din Tusi a complété, vers l'année 633 AH / 1235 CE, son *Nasirean Ethics* (Akhlāq-i Nasiri), le livre le plus estimé sur l'éthique en Persan, alors qu'il était au service du gouverneur Ismaili de Quhistan, le *muhtasham* ou chef Nasir al-Din „Abd ar-Rahim b. Abi Mansur Abi. Tusi a nommé son œuvre d'après le mécène, qui lui avait commandité cet écrit, et le débute avec une dédicace qui lui est adressée dans le style fleuri de l'époque, dans laquelle il a invoqué également les bénédictions de l'Imam Ismaili contemporain, "Ala" al-Din Muhammad<sup>i</sup>. Deux décennies plus tard Tusi se sépare des Ismailis, dont la puissance a été brisée par la conquête mongole et la reddition du fils et successeur d'„(Ala) al-Din" , Khurshah (Rukn al-Din), en 654 AH / 1256 CE. Il remplace alors la dédicace élogieuse du livre par un nouveau préambule contenant une formule sunnite de bénédiction adressée au Prophète Muhammad, à sa famille et à ses compagnons.

Tusi a ensuite expliqué que son séjour avec les Ismaili du Quhistan avait été involontaire et que son éloge des dirigeants avait été motivé par une nécessité d'auto préservation. Le livre lui-même, cependant, ne traite que de disciplines philosophiques et comme tel, n'est relié à aucune école religieuse ou communautaire. Les étudiants des différentes croyances l'ont donc lu avec hâte et attention, et en conséquence, de nombreux manuscrits ont circulés parmi eux. Aussi il s'est senti obligé de remplacer la dédicace originale et publier la vérité sur l'affaire, dans l'espoir que les futurs copistes propageraient le livre sous sa nouvelle forme <sup>ii</sup>.

Le *Nasirean Ethics* appartient clairement, comme suggéré ici par Tusi, à la tradition de la philosophie Islamique, enracinée dans la pensée Grecque et Hellénistique. Tusi lui-même reconnaît clairement certaines de ses principales sources. Son mécène lui avait initialement proposé de traduire de l'arabe en persan le célèbre recueil éthique, *Tahdhib al-akhlaq*, du philosophe et historien Miskawayh. Après quelque considération, Tusi a décidé de ne pas le faire, dans l'idée qu'il serait incapable d'exprimer pleinement l'élégance polie de l'original. Il était également conscient du besoin d'un livre complet et compréhensible sur la philosophie, comprenant ses trois branches : l'éthique, l'économie et la politique, alors que celui de Miskawayh ne portait uniquement que sur la première branche. Tusi a donc entrepris d'écrire une nouvelle œuvre, dont la première partie sur l'éthique, s'est largement basée sur la *Tahdhib al-akhlaq*<sup>iii</sup>. Sa principale source, dans la section sur l'économie a été, comme il l'a attesté plus tard <sup>iv</sup>, un traité sur le sujet écrit par Avicenne, identifié sous le nom de *Kitab al-Siyasa*. Il a également utilisé, comme cela a été démontré plus tard, la traduction arabe de l'*Oikonomikos* du Grec Bryson<sup>v</sup>, qu'il mentionne en passant. La section sur la politique s'est basée, selon Tusi, sur "les dictons et aphorismes (*Aqwal u nukat*)" d'al-Farabi<sup>vi</sup>, et plus spécifiquement sur l'*al-Siyasa al-madaniyya* , le *Fusul al-madani*, et les admonestations citées dans l'*al-Hikma al-khalida* de Miskawayh , clairement reconnaissable comme étant des sources pour le *Nasirean Ethics*, même si Tusi semble également avoir eu à sa disposition un ou plusieurs traités d'al-Farabi non encore identifiés.

Il faut souligner que Tusi a utilisé ces sources librement et avec une grande autonomie. La traduction littérale alterne avec de la paraphrase et avec de l'élaboration indépendante. Sa présentation, si ce

n'est son sujet, sont souvent originaux et plus complets que dans ses sources. La portée philosophique traditionnelle et le cadre, cependant, ne sont apparemment pas déformés par cette liberté.

Tusi donne l'assurance de son détachement personnel en soulignant à la fin de l'introduction : « Permettez-moi de vous dire que ce qui est consigné dans ce livre couvre tous les aspects de la philosophie pratique (que ce soit par voie de relation ,sous forme d'anecdote, de chroniques ou de récit), et c'est repris à des philosophes antiques et modernes ; pas même un début ne sera fait pour confirmer une valeur vraie ou réfuter une valeur fausse, ni – au regard de nos propres convictions – nous engager à appuyer toute opinion ou condamner toute école de pensée particulière. Ainsi, si le lecteur rencontre une ambiguïté sur un point, ou considère toute question comme ouverte à des objections, il devra reconnaître que l'auteur de ce livre n'a aucune responsabilité dans la réplique et n'offre aucune caution pour découvrir le visage de la précision.

Le livre s'adresse ainsi à tous les chercheurs, étudiants et dilettantes de la philosophie, indépendamment de leurs croyances religieuses. Ils ont été encouragés à le lire comme un condensé de la philosophie pratique traditionnelle sans se soucier de l'engagement personnel et des opinions de l'auteur et de ses mécènes Ismaili. Comme l'indique Tusi dans son préambule plus tard, beaucoup de ses contemporains ont lu et apprécié le livre comme un condensé. La plupart de ses lecteurs plus tardifs l'ont, sans doute, également considéré dans cette perspective.

Est ce que cette perspective inclut exhaustivement la motivation du *Nasirean Ethics*? Le problème peut être abordé à travers une autre question. Tusi était-il tout à fait sincère quand il affirmait, dans son préambule plus tard, que la philosophie n'était aucunement apparentée à des écoles ou communautés religieuses?

La philosophie d'origine Grecque était à l'ère de Tusi, massivement réputée comme étant incompatible avec l'Islam par les gardiens de l'orthodoxie, aussi bien Sunnites et que Shiites duodécimains. Il y avait et il y a encore, certes, des philosophes Sunnites et des Shiites duodécimains qui ont statué que l'Islam n'est pas incompatible avec la philosophie. Ils ne mélangent généralement pas la philosophie et la religion, mais voient la philosophie comme une vérité pour l'élite intellectuelle, alors que la vérité même, sur un plan intellectuel moins exigeant, est traduite par la religion et sous cette forme, elle est plus appropriée pour le peuple.

L'attitude des Ismailis envers la philosophie grecque a été tout à fait différente. Une cosmologie néo-platonicienne se plaçait au cœur même de leur enseignement ésotérique religieux, du moins depuis son adoption et son adaptation par le *da'i* (missionnaire) de Transoxiane, Muhammad b. Ahmad an-Nasafi, au début du 4e AH / 10e CE siècle. Un siècle plus tard, le *da'i* "Hamid al-Din al-Kirmanî a adapté similairement les concepts cosmologiques d'al-Farabi en doctrines Ismailies. Donc les Ismailis n'ont pas vu la philosophie comme incompatible avec leur religion, ni comme une déclaration distincte de la vérité, mais l'ont plutôt vu comme identiques, au moins en partie. Bien entendu, toutes les pensées et opinions philosophiques n'ont pas été acceptables pour eux. Le *da'i* et poète Ismaili persan Nasir Khusraw, dans son livre combinant les deux sagesse (*Kitab jami' al-hikmatayn*) a discuté de l'accord et du désaccord de la sagesse prophétique et de la sagesse philosophique dans la gnose Ismaili.

L'hérésiographe Taj al-Din ash-Shahrastani, un sympathisant secret des Ismailis, a écrit une réfutation de certains principes de la métaphysique d'Avicenne d'un point de vue Ismaili, intitulé *Wrestling Match (Kitab al-Musara,,a)*<sup>ix</sup>. Cela se doit être, a-t-il expliqué, un match de lutte philosophique audacieux dans lequel il s'est engagé avec le grand maître des philosophes

musulmans, sur son propre terrain rationnel. Pourtant, il est évident qu'il est entré dedans avec une plate-forme philosophique qui ne dérive pas totalement de son propre raisonnement. Il a lui-même admis avoir bu dans la Coupe de la Révélation Prophétique.

La philosophie Ismaili n'a pas été qu'un exercice d'investigation libre et sans entraves rationnelles mais plutôt une ascension rationnelle sous les instructions directives (*ta "lim*) de l'infailible imam<sup>x</sup>. L'idée de l'imam comme un maître infailible, divinement guidé, de l'humanité a été vital pour une grande partie de la pensée Shiite. Parmi les Ismailis, Hasan-i Sabbah, le fondateur de la branche Nizari et premier souverain d'Alamut a développé une doctrine sophistiquée de *talim* démontrant que la raison humaine doit inévitablement se fourvoyer sans l'instruction directive du *muallim*, l'infailible imam<sup>xi</sup>. Les Nizaris ont désormais été communément connus comme les *Talimis* et al-Ghazali dans sa réfutation de l'Ismailisme, les attaques principalement sur cette doctrine qui est leur croyance centrale.

Tusi lui-même a écrit, sans doute après sa dissociation d'avec les Ismailis, une réfutation des arguments incendiaires de Shahrastani contre Avicenne dans son *Wrestling Match* sous le titre *The Downfalls of the Wrestler (Masari, al-musari)* (La Chute du Lutteur). Dans cette déclaration, il ridiculise impitoyablement le pamphlet incendiaire de Shahrastani ou il challenge Avicenne, en exposant ce qu'il considère comme la motivation hérétique des Ismailis dans ses arguments et l'accuse d'ignorer les notions élémentaires de la logique. L'idéologie incendiaire des Ismailis de Shahrastani a été, clairement à ses yeux, sans pertinence aux vues de la vraie philosophie. À la lumière de ce jugement dévastateur il n'y a aucune bonne raison de douter de la sincérité de l'affirmation de Tusi dans son nouveau préambule du *Nasirean Ethics*, que la philosophie n'est apparentée à aucunes écoles religieuses ou collectivités. La soi-disant philosophie dite des Ismailis a été selon lui une falsification et leur dévouement à la vérité pure, un faux semblant.

Et pourtant Tusi n'a pas toujours pensé ainsi. Dans une autobiographie spirituelle adressée à ses mécènes Ismaili, qu'il a écrit quelques années après le *Nasirean Ethics*, il décrit le chemin qui lui a permis de trouver son foyer religieux parmi les Nizârites *Talimis*, comme a décrit al-Ghazali, son propre chemin vers la paix spirituelle chez les sufis dans son célèbre *Deliverer from Error (al-Munqidh min al-dalal)*. (Délivrance des Erreurs). Tusi a été éduqué, explique-t-il, parmi des hommes n'ayant cru et suivi que l'aspect exotérique de la Loi (*shari "a*) et des parents dont l'apprentissage n'a été fait que des sciences exotériques.

Par d'autres sources, nous savons qu'ils étaient Shiites duodécimains. Tusi lui-même, a expliqué que dans un premier temps, il a simplement étudié les racines et les branches de leur école doctrinale, croyant qu'il n'y avait rien d'autre en dehors d'elle. Son père, cependant, qui avait vu le monde et qui avait été éduqué par son oncle maternel, un disciple de Taj al-Din al-Shahrastani, a été moins disposé à ne suivre que ces principes et l'a encouragé à étudier toutes sortes de sciences et à écouter les spécialistes des différents principes et écoles.

La mention spécifique d'al-Shahrastani par Tusi, qu'il a même appelé le grand *da "i*, suggère que la pensée crypto-Ismaili de ce dernier a joué un rôle important dans son développement spirituel, bien qu'il n'ait pas donné davantage de précision sur cela.

Puis il s'est rattaché, sur les recommandations de son père, à un étudiant d'Afdal al-Din Kashi, qui lui a principalement enseigné les mathématiques. Son professeur a toujours critiqué le discours des partisans de l'apprentissage exotérique et a souligné les contradictions dans lesquelles les adeptes de ceux qui ont suivi à la lettre la *shari "a* sont tombés inévitablement. Pourtant chaque fois que Tusi a

essayé de tirer de lui un discours plus profond, il a refusé de le faire, lui rappelant sa jeunesse et le consolant en lui disant qu'il trouverait la vérité plus tard dans sa vie ,s'il continuait à la rechercher.

Tusi a ensuite étudié la théologie spéculative (*kalam*) mais a vite découvert qu'elle a été entièrement fondée sur la *shari'a* et que ses adhérents ont utilisé leur raison simplement pour défendre leur credo hérité. Ensuite, il a étudié la philosophie et a conclu qu'elle était très gratifiante puisque les élèves de cette science pouvaient donner libre cours à leur raison pour la recherche de la vérité et n'étaient pas limité à suivre certaines conventions. Lorsque le discours philosophique avait atteint ses limites ultimes cependant, à savoir la reconnaissance de Dieu et la connaissance de l'Origine et de la Destination (de l'homme), il a trouvé leurs principes précaires ; car l'intellect est incapable de comprendre le Donateur de l'intelligence (*wahib-i 'aql*) et ses Principes de Base (*mabadi* ).

Car les philosophes dans leur vanité ont été induits en erreur en comptant uniquement sur leurs propres raisons et spéculations, ils ont trébuché dans ce domaine et ont devisé sur des bases de pures conjectures et vœux baroques. Ils ont utilisé la raison sur quelque chose qui allait au-delà de ses limites. Tusi a ainsi pris conscience du besoin du *talim*, l'instruction transcendante, d'un maître qui pourrait guider l'intellect humain de la potentialité à la réalité, de la carence à la perfection. Il est alors tombé par hasard sur une copie des *Sacred Articles* (Articles sacré)(*Fusul-i muqaddas*) de l'imam Hasan ala dhikrihi al-salam, le proclamateur de la résurrection à Alamut en 559 AH / 1164 CE. Les yeux de Tusi se sont ouverts et il a décidé de rejoindre la foi Ismaili.

C'est donc en tant que philosophe et hors des préoccupations philosophiques que Tusi s'est converti à la foi *Talimi*. Il n'a pas renoncé à sa propre foi philosophique, mais il a espéré la perfectionner, la parfaire et la transcender grâce aux directives d'un maître infaillible. Nous pouvons donc être encouragés à lire le *Nasirean Ethics* du point de vue Ismaili et rechercher intimement, en dépit des assertions de Tusi, voir comment il a pu voir ces pensées comme se rapportant spécifiquement la foi Ismaili<sup>xii</sup>. Concernant la philosophie pratique, qui comprend l'éthique, l'économie, la politique et sa relation avec la Loi, Tusi déclare :

Il faut reconnaître que les principes du travail bénéfique et des actes vertueux de la part de l'espèce humaine (ce qui implique l'ordonnancement de leurs affaires et de leurs états) se trouvent, fondamentalement, soit dans la nature (*tab*"), soit dans la position (*wad*"). Le principe de la nature s'applique dans les cas où les détails sont conformes aux intelligences (*uqul*) des gens, de l'intuition et de l'expérience des hommes de sagacité, invariables et immuables malgré les variations de l'âge ou des révolutions dans les modes de conduite et des traditions. Ceux-ci correspondent aux divisions de la Philosophie Pratique déjà mentionnés. Quand le principe se trouve dans une position où la cause de cette position est l'acceptation de l'avis de la communauté, on parle de *Manières* (*adab*) et de règles coutumières (*rusum*) ; Si les causes de la position sont , cependant, l'exigence de l'opinion d'un grand homme, fortifiée par une aide divine, comme celle d'un prophète ou d'un imam, on parle de Loi Divine (*nawamis-i ilahi*).

Cette dernière est subdivisée en trois types : celles qui font référence à chaque âme individuellement, par exemple les dévotions (*"ibadat*) et les injonctions statutaires (*ahkam*); celles qui font référence aux associations entre personnes, tels que les mariages et autres transactions ; et celles qui concernent les habitants des villes et des campagnes, telles que les lois pénales et gouvernementales.

Ce modèle se retrouve sous le titre des *Sciences de la Jurisprudence* (*fiqh*). Maintenant, puisque le principe de ce genre d'action est la position, elle est susceptible de changer avec les révolutions dans

les circonstances, avec la prééminence des hommes individuellement, l'allongement du temps, la disparité entre les époques (*adwar*) et la substitution des peuples et des dynasties. Cette catégorie se situe donc, en ce qui concerne le particulier, à l'extérieur des divisions de la Philosophie, car la spéculation d'un philosophe se limite à examiner les propositions des grands esprits et d'enquêter sur l'universalité des choses, et celles-ci ne sont pas touchées par la désintégration ou la brièveté, ni effacées ou remplacées par l'anéantissement des peuples ou de la disparition des dynasties. D'un point de vue sommaire cependant, il entre dans les questions de philosophie pratique....<sup>xiii</sup>

L'Éthique et la loi divine traitent ainsi du même sujet, « les principes des travaux bénéfiques et des actes vertueux ». L'éthique est toutefois une science rationnelle basée sur la nature humaine universelle et il n'est donc pas question de changer. La loi divine, en revanche, est tout comme les manières conventionnelles et les règles coutumières, « fixée » ou postulée, et de toute évidence pas entièrement sur des motifs rationnels abstraits et donc, elle est modifiable avec l'évolution des âges et des circonstances. Tusi n'explique pas dans ce passage comment la Loi modifiable est intimement reliée à l'éthique non modifiable, les deux traitants du même sujet. Cependant, il est évident qu'il considère, comme les philosophes en général, la loi divine en accord avec les principes de l'éthique rationnelle. Il ne pourrait y avoir aucun conflit entre eux ; au contraire, la loi divine doit en quelque sorte incarner ces principes.

Par ailleurs, après avoir expliqué la théorie aristotélicienne que la justice ("*adalat*"), implique que l'équilibre (*(i., tidal)*) qui est "l'ombre de l'unicité," est la vertu cardinale de l'éthique. Tusi explique, suivant de très près sa source *Tahdhib* de Miskawayh" que: " le déterminant du point médian dans tous les cas, la connaissance et la répulsion des (autres) choses ne peut être effectuée que dans l'équilibre, ceci est la Loi Divine. En réalité, la position de l'égalité et de la justice est donc la Loi Divine, car Dieu (exalté par sa mention !) est la source de l'unicité. "xiv

Plus loin, il affirme, encore une fois d'après le Miskawayh : "la Justice est une affection psychique, qui a pour conséquence le strict respect de la Loi Divine ; car la Loi Divine est le déterminant des quantités, le spécificateur des positions et de points médians "xv

En dépit de son origine divine, cependant, la loi se classe en-dessous de l'éthique philosophique sur l'échelle des valeurs humaines menant à la félicité suprême. Tusi l'affirme ainsi, développant librement à partir de sa source, le *Tahdhib* de Miskawayh" .

Le Premier Tuteur, de l'ensemble de la communauté, est la Loi Divine en général ; tandis que le Second Précepteur, pour les possesseurs de la distinction et de tous les esprits parmi eux, est la Philosophie en particulier. Ainsi, par ces degrés, ils peuvent arriver par ordre croissant ; au rang de la perfection. Par conséquent, il incombe à la mère et au père d'amener leurs enfants, tout d'abord, à la subordination à la Loi Divine et ensuite de réformer leurs utilisations par différentes sortes de gouvernance et de discipline....

En somme, ils devraient, par la contrainte ou par le libre choix, se rattacher ainsi aux arts louables et aux usages approuvés pour les rendre habituelles. Lorsqu'ils atteindront la perfection de l'intellect, ils pourront profiter des fruits de celle-ci ; et ils comprendront, en toute clairvoyance, que le droit chemin et la route droite sont ceux sur lesquels ils été maintenu; et que s'ils sont préparés à une plus grande faveur, une solide félicité, cela se produira aisément: si Dieu Tout-Puissant le veut, car il est le Gardien du Succès<sup>xvi</sup>.

Comment est ce que les points de vue philosophiques, jusqu'à présent consigné par Tusi en accord avec Miskawayh, ont été conformes à la doctrine des écoles et des sectes Islamiques? Ils ont été incompatibles avec la position prédominante des Sunnites traditionalistes ainsi qu'à celle de

l'Acharisme " qui n'admet pas une éthique rationnelle, interchangeable et indépendante de la Loi Divine. Elles considèrent plutôt l'éthique comme faisant partie intégrante de la Loi Divine imposée et dérivant uniquement de celle-ci. L'Éthique peut donc changer avec le changement de la Loi Divine, même si la *shari'a* de l'Islam, la plus parfaite et finale des lois divines, restera inchangée jusqu'à la fin du monde. Il n'y a aucun conflit fondamental entre les points de vue présentés par Tusi et la position des Mu "tazila.

Ils ont confirmé, eux aussi, l'existence d'un fondement rationnel de l'éthique, indépendant de la révélation et concluent que la Loi Divine devait nécessairement se conformer à elle. Les Shiites Duodécimains avec leur théologie Mu,,tazili pouvait donc avoir lu la *Tahdhib al-akhlaq* du Philosophe Shiiite Duodécimain Miskawayh avec sympathie, et noter son soutien sans équivoque à la *shari'a* et à l'imam légitime comme son défenseur et roi juste.

L'attitude des Ismailis vis-à-vis de la Loi a été plus complexe. Les Ismailis ont convenu avec les autres musulmans en général, que certains des prophètes du passé ont apporté différentes lois divines, qui ont été remplacé par la *shari'a* de l'Islam, apportée par le Prophète Muhammad, qu'ils considéraient comme l'inaugurateur de la sixième ère prophétique. Pourtant, même les Ismailis, qui sans réserve ont affirmé la validité continue de la *shari'a* de l'Islam, croient que, lors de la septième ère prophétique, c'est-à-dire la *Qa'im*, elle pourrait être abrogée ou, en tout cas, sortir progressivement des pratiques <sup>xvii</sup>. La *Qa'im* n'apportera pas une nouvelle loi, mais un message purement spirituel, révélant pleinement le noyau intérieur immuable de tous les messages prophétiques, qui jusqu'à présent, restaient caché sous leur coquille.

Parmi les Ismailis Nizârites, Hasan-i Sabbah a, dans son argumentation pour la doctrine du *talim*, souligné l'autorité autonome de chaque imam, indépendamment de ses prédécesseurs. Sa théorie a rapidement pris une grande importance pratique. L'Imam Hassan "ala dhikrihi al-salam en 559 AH / 1164 CE a proclamé la Résurrection (*qiyama*) et abrogé la *shari'a* islamique". Son petit-fils Jalal al-Din Hasan (607-618/1210-1221 CE), connu chez les non Ismailis comme le Nouveau-Musulman (Naw-musalman), a rejeté l'enseignement de la *qiyama* et imposé la *shari'a* dans sa forme Shafi'i à ses disciples. Ils ont accepté docilement ses ordres comme ceux d'un imam infaillible tout comme ils ont accepté auparavant la *qiyama*. Le fils de Jalal al-Din, « Ala" al-Din Muhammad, Imam à l'époque de l'écriture de l'œuvre de Tusi, a de nouveau relâché l'application de la *shari'a* » sans l'abolir formellement.

L'établissement de l'enseignement Ismaili a servi à expliquer et à justifier ces formidables changements dans la conduite et dans l'administration des imams, de la loi divine. Ce nouvel enseignement nous a été principalement transmis par des écrits Ismailis de Tusi lui-même. Dans son *Rawdat al-taslim*, il a expliqué que la *qiyama* proclamée par Hasan "ala dhikrihi al-salam vient du milieu du millénaire de l'ère du Prophète Muhammad et définit le modèle pour la *qiyama* finale à la fin de celle-ci <sup>xviii</sup>.

La réimposition de la *shari'a* par Jalal al-Din a été un retour à une période de dissimulation (*satr*) quand la vérité se cachait sous la coquille du droit, contrairement à la *qiyama* quand elle a été dévoilée et visible à tous. Durant l'ère du Prophète Muhammad, les périodes de *satr* et de *qiyama* pourraient s'alterner conformément à la décision de chaque imam, puisque chaque imam est un *Qa'im* potentiel. Ces modifications et ces contradictions dans la conduite des imams toutefois ne se font simplement que dans l'apparence et en conformité avec les circonstances du temps, puisque les imams ont été, de par leur essence véritable, unique et identique.

Cette dernière doctrine, Tusi l'a prise depuis les *Sacred Articles* (Articles Sacrées) de Hasan „ala

dhikrihi al-salam<sup>xix</sup>. Dans sa lettre<sup>xx</sup> autobiographique, Tusi est allé jusqu'à affirmer que l'imam légitime pouvait se manifester, à différents moments et sous différentes formes, à l'humanité, il pouvait apporter une communication différente, révéler une autre vérité ou proposer une autre *shari'a* sans modifier sa légitimité puisqu'il est toujours exalté au-delà des changements et des modifications. L'imam est donc pleinement souverain par rapport à la *shari'a*.

Ces idées, totalement étrangères à la plupart des pensées Islamiques, sont distinctement reflétées dans le *Nasirean Ethics*. Discutant les opinions des philosophes concernant les obligations de l'homme envers Dieu, Miskawayh a mentionné deux points de vue de philosophes modernes (c.-à-d., musulmans) sur les obligations comprises dans le culte.

La première décrit ces fonctions, comme découlant essentiellement de la *shari'a* et des croyances traditionnelles, sous trois rubriques. La seconde commence par la brève définition: "*Worship of God consists in true belief, sound utterance, and up right action*,"<sup>xxi</sup> « Le Culte de Dieu consiste en la vraie croyance, l'énoncé correct et l'action juste » et explique alors l'action en détail, encore une fois en termes de devoirs du musulman sous la *shari'a*. Aucune différence dans la substance n'est implicite, et les deux points de vue soutiennent la mise en œuvre intégrale de la *shari'a*.

En traduisant le texte de Miskawayh", Tusi a cependant introduit un deuxième point de vue par ces mots: "un groupe (les philosophes), plus proche de la perspicacité, a dit que le culte du Dieu tout-puissant consiste en trois choses : la vraie croyance, l'énoncé correct et l'action juste. »<sup>xxii</sup>

Il omet la description détaillée de Miskawayh sur l'action et il substitue le passage significatif suivant: "la mise en œuvre détaillée de chaque élément, à tout instant, en toute occasion, en toute circonstance et égard, variera selon les prophètes et les juges légaux indépendants (" *ulama-ye mujtahid*) (héritiers des prophètes), pourrons l'exposer ; et la totalité de l'humanité, pour garder le Commandement de la Vérité (Magnifié est sa Gloire!), aura l'obligation de se soumettre à eux et à se conformer à leurs enseignements . » Tusi en citant ce *hadith* mentionne les érudits de l'*ijtihad* comme les héritiers des prophètes <sup>xxiii</sup>. Mais il ne mentionne pas *mujtahids* dans le sens technique du terme, mais il cite plutôt les imams, qui sont les héritiers des prophètes et, qui dans cette succession aux prophètes, auront pleine autorité pour exposer la loi divine conformément au changement du temps et des circonstances.

Déjà dans sa définition initiale de la philosophie pratique, Tusi a mentionné l'imam et le prophète comme étant les promoteurs de la loi divine, conformément aux « besoins urgents de l'opinion ». Ces idées sont exprimées plus explicitement, cependant, dans la section politique basée sur la philosophie politique d'al-Farabi avec en arrière plan Platon. Tusi a trouvé ici une discussion sur la nécessité du changement dans la loi divine et de son application par les rois de la philosophie conformément aux exigences de l'époque et pourtant sans incohérence avec l'unité de l'objet. La source immédiate des passages suivants du *Nasirean Ethics*, et comment Tusi les a suivis, n'est pas connue. Ce qu'il a vu comme une confirmation des vues Ismailis qu'il a exposé par ailleurs dans ses écrits de cette période, était évidente même s'il n'avait pas attiré l'attention du lecteur à ce sujet. Après avoir expliqué qu'un gouvernement repose en partie sur des textes législatifs (*awda*"), comme les contrats et les transactions, et en partie sur des jugements rationnels (*ahkâm-i aqli*"), comme la gestion d'un royaume ou l'administration d'une ville, Tusi continue :

« Mais personne ne pourrait entreprendre aucune de ces deux catégories sans une prépondérance de discrimination et une supériorité dans la connaissance, car la présence d'un tel homme sur d'autres, sans le fait d'une certaine particularité, appellerait à la lutte et l'altercation. Ainsi, dans la détermination des promulgations il y a le besoin d'une personne qui se distinguerait des autres par l'inspiration divine, car elles doivent le suivre. »



Une telle personne, dans la terminologie des Anciens, s'est appelé le Possesseur de la Loi (*Sahib-i namus*) et ses ordonnances, la Loi Divine ; les Modernes font référence à lui comme le Législateur Religieux (*shari"*) et ses textes la *shari"* a. Platon, dans son Cinquième Discours du *Book of Politics* (Livre de Politiques), a qualifié ainsi cette classe : « Ils sont les possesseurs de pouvoirs puissants et supérieures. » Aristote, aussi, a déclaré: « ce sont ceux dont Dieu se préoccupe. »

Ainsi, pour déterminer les jugements, il y a la nécessité d'une personne qui se distingue des autres par le soutien divin, afin qu'il puisse être en mesure d'accomplir leur perfection. Une telle personne, dans la terminologie des anciens, a été appelée *Absolute King* (Roi Absolu) et ses jugements l'Art de la Royauté ; les Modernes se réfèrent à lui comme l'Imam et à sa fonction comme l'Imamat. Platon l'appelle le Régulateur (*mudabbir*) du Monde, tandis qu'Aristote utilise le terme Homme Civique, c'est-à-dire l'Homme et son Semblable, celui par qui est effectuée l'existence de l'ordonnement de la vie civilisée. <sup>xxiv</sup>.

Ici Tusi ajoute: « Dans la terminologie de certains, la première de ces personnes est appelée l'Orateur (*natiq*) et la seconde la Fondation (*asas*). » C'est purement une terminologie Ismaili qui se réfère au Prophète Messenger, le porteur d'une loi au début de chaque cycle prophétique et à son successeur, le fondateur de l'Imamat. Il poursuit :

Il doit être établi que le terme « roi » en cette place n'est pas celui de quelqu'un qui possède une armée, un cortège ou un Royaume : cela signifie plutôt, un vrai serviteur du royaume, même si en apparence personne ne porte attention à lui. Si quelqu'un d'autre que lui était en charge de la gestion des affaires, la tyrannie et le trouble seraient largement répandus.

En bref, chaque âge et chaque génération n'ont pas besoin d'un Possesseur de la Loi, car un texte suffit aux gens à de nombreuses périodes ; mais le monde exige un Régulateur à chaque âge, car si la gestion cesse, l'ordre est retiré de la même manière, et la survie de l'espèce de la manière la plus parfaite ne peut plus être réalisée. Le Régulateur s'engage à préserver le Droit et oblige les hommes à faire respecter ses prescriptions ; Il est l'autorité de la juridiction sur les détails du Droit conformément à l'intérêt de chaque jour et de chaque âge <sup>xxv</sup>.

Les imams ont donc la souveraineté sur la loi divine pour appliquer ses particularités conformément aux circonstances. Ce point est renforcé et développé, un peu plus loin, dans un passage. Tusi cite avec respect le peuple de la Cité Vertueuse d'al-Farabi:

« Leurs dirigeants, qui sont les régulateurs du monde, ont le contrôle sur la promulgation des lois (*awda "-i nawamis*) et sur les mesures les plus appropriées au quotidien : ceci, par des moyens de contrôle qui sont bienfaisants et appropriés au temps et à la circonstance, un contrôle particulier sur les promulgations des lois et un contrôle universel dans la promulgation de mesures opportunes. »

Ceci est la raison de l'interdépendance entre la foi et la royauté, telle qu'exprimée par l'Empereur des Iraniens, le Philosophe des Perses, Ardashir Babak : "la Religion et la Royauté sont des jumeaux, aucun n'est complet sans l'autre." La Religion est la base et la royauté le support: de même qu'une base sans support ne vaut rien, un support sans fondement tombe en ruines, donc la religion sans royauté est sans profit et la royauté sans foi est aisément brisée.

C'est la raison de l'interdépendance entre la foi et de la royauté, telle qu'exprimée par l'Empereur des Iraniens, le Philosophe des Perses, Ardashir Babak: « La Religion et la Royauté sont complémentaires, ils ne peuvent être complets l'un sans l'autre ». La religion est la base et la royauté l'appui : tout comme une fondation sans soutien ne vaut rien, tandis que le soutien sans Fondation tombe en ruine, donc la religion sans royauté s'enfonce et la royauté sans foi est facilement brisée.

Aussi nombreuse que puisse être cette classe, c'est-à-dire les rois et les régulateurs de la Ville Vertueuse, à une époque ou à des époques différents, leur règne néanmoins est le règne d'un individu, et à cet égard, il a un objectif, à savoir la félicité ultime, et il est concentré sur un objet de désir, à savoir la destination réelle (*ma, ad*). Aussi le contrôle exercé par un successeur sur les décisions de son prédécesseur, conformément au meilleur intérêt, ne sera pas en opposition avec lui, mais représentera une perfection de sa loi.

Ainsi, si le successeur avait été présent à la même période, il aurait mis en place cette même loi ; et si le prédécesseur avait eu la gestion plus tard, il aurait effectué exactement le même contrôle, car le cheminement de l'intelligence est le même. Une confirmation de cet argument peut être trouvée dans les mots prononcés par Jésus (que la paix soit avec lui!) : "Je ne suis pas venu pour annuler la Torah, mais je suis venu pour la parfaire. » Le contrôle, le désaccord et la discorde, cependant, sont conçus par les communautés qui sont des Adorateurs d'Images, et non des Visionnaires de la Vérité <sup>xxvi</sup>. Les prophètes et leurs successeurs, les imams, sont ainsi les rois des philosophes, les dirigeants de la Ville Vertueuse et les régulateurs du monde. Comme tel, ils sont les contrôleurs et les administrateurs des règles qu'ils légifèrent avec l'aide divine et appliquent conformément aux exigences de l'époque. Ils sont aussi, cependant, les guides et les instructeurs de l'homme sur le chemin de la félicité suprême, le but ultime de l'éthique. Selon les termes Ismailis Nizaris, ils sont les dispensateurs du *talim*.

Dans le *Tahdhib* de Miskawayh, Tusi a trouvé une discussion relative aux obstacles naturels sur la route de la félicité parfaite, finissant par cette déclaration : « De ce fait, les hommes ont un besoin fréquent de redresseurs et de formateurs (*muqawwimin, muthaqqifin*), de tuteurs et d'administrateurs (*mu " addibin, musaddidin*). Car les qualités naturelles, exceptionnelles qui viennent d'elles-mêmes, sans conseil, vers la félicité, sont difficiles à obtenir et ne peuvent se réaliser que sur des longues durées et des périodes prolongées. » <sup>xxvii</sup>

Dans son compte-rendu, Tusi a identifié les redresseurs de l'âme comme les prophètes et les imams et il a transformé ce passage en lui donnant une signification entièrement nouvelle. « L'Homme, dans sa quête de la perfection, explique-t-il, a besoin de prophètes, de philosophes, d'imams, de guides (*hudat*), de tuteurs et d'enseignants (*mu allimin*), qui devraient - certains gracieusement, d'autres avec sévérité-prévenir l'affliction et les catastrophes (pour cela, il est inutile de faire de grands efforts ou de mouvements, chaque pause et absence de mouvement est en effet suffisant en ce sens) ; et tourner son visage vers la félicité éternelle (sur quoi doit être dépensé tout l'effort et la sollicitude, cet objectif étant irréalisable sans le mouvement de l'esprit, le chemin de la vérité et l'acquisition de la vertu). Ainsi, grâce au leadership et aux directives, à la discipline et aux enseignements (*talim*), les hommes arrivent à sublimer le rang de l'existence. Dieu nous fait prospérer dans ce qu'Il aime et qu'Il approuve et nous éloigne de la poursuite de la passion! » <sup>xxviii</sup>

Comme les maîtres suprêmes des vérités spirituelles qui perfectionnent l'âme et la guident vers la félicité suprême, les prophètes et les imams ont droit à un amour, une obéissance et une vénération qui est en seconde position, après Dieu. Dans son chapitre sur les différentes sortes d'amour, Miskawayh a soutenu que l'amour de l'élève philosophe pour le philosophe est au-dessus de l'amour de l'enfant pour ses parents et en-dessous de l'amour de l'homme pour Dieu <sup>xxix</sup>.

Tusi remplace le philosophe par le maître et dit:

Les prétendants à l'amour de Dieu sont nombreux, mais les vrais praticiens parmi eux sont rares, voir moins que peu. L'Obéissance et la vénération ne sont jamais absentes de ce véritable amour: « peu de mes serviteurs sont reconnaissants. » <sup>xxx</sup>

L'amour des parents suit cet amour en degré et aucun autre amour n'atteint le rang de ces deux, excepté celui du maître dans le cœur de l'étudiant, cet amour se situant dans le rang intermédiaire entre les deux mentionnés ci-dessus. La raison en est la suivante : le premier (type d') amour est à l'extrémité même de la noblesse et de la grandeur, dans la mesure où l'Objet de l'amour est la cause de l'existence et de la grâce, ayant pour conséquence l'existence.

Le second (type d') amour se rapproche de celui du père qui est la raison raisonnable et la cause immédiate (de cela) ; les maîtres, cependant, en nourrissant l'âme, peuvent être assimilés aux pères qui nourrissent les corps ; parce qu'ils complètent l'existence et perpétuent l'essence, ils imitent la Cause principale et parce que leur nourriture est une branche de la racine de l'existence, ils peuvent être assimilés aux pères.

Ainsi, l'amour pour eux est inférieur à l'amour premier, mais se situe au-dessus du second, car leur nourriture est une ramification de la racine de l'existence, plus noble que la nourriture des pères. En vérité, l'enseignant est un maître corporel et un maître spirituel, son rang dans la vénération est inférieur à celui de la Cause Primaire mais au-dessus de celle des pères humains.

On a demandé à Alexandre s'il a plus aimé son père ou son professeur, à cela, il a répondu :

« Mon professeur, car mon père a été à l'origine de ma vie transitoire, alors que mon professeur est à l'origine de ma vie éternelle ». Ainsi, le droit de l'enseignant, au dessus de celui du père, est à la mesure de la supériorité du rang de l'âme sur le corps, et cette proportion doit être préservée dans l'amour et dans la vénération qui lui sont démontrés, comparé à celui porté au père. De même, l'amour du maître pour l'étudiant est, en ce sens, supérieur à celui du père pour son fils dans la même proportion, car l'enseignant l'alimente avec de la vertu complète et entretient sa sagesse pure, afin que sa relation avec son père soit similaire à celle de l'âme avec le corps » xxxi.

Les lecteurs Ismailis, finalement, pourraient n'avoir aucun doute sur l'identité primaire de ces maîtres. Dans la dernière décennie de sa vie, trois décennies après le *Nasirean Ethics*, Tusi a écrit un traité sur l'éthique Sufi intitulée *The Attributes of the Illustrious* (Les Attributs de l'Illustre) (*Awsaf al-ashraf*)<sup>xxxii</sup> Dans l'introduction, il explique qu'après avoir composé le *Nasirean Ethics* qui exposait les traits des nobles du caractère et la conduite satisfaisante selon les philosophes, il a souhaité préparer un précis, élucidant le chemin des saints et la conduite du peuple de la cognition spirituelle, construit sur des fondations rationnelles et traditionnelles. De nombreuses occupations, cependant, l'ont empêché de le faire jusqu'à ce que le vizir Shams al-Din Muhammad Juwayni l'invite à concrétiser ce projet <sup>xxxiii</sup>.

L'*Awsaf al-ashraf* est dans une catégorie à part, comparée aux autres écrits de Tusi. La plupart de ses livres et traités tardifs ont traité de la philosophie et l'astronomie ou ont défendu la théologie et la doctrine religieuse Shiite Duodécimaine. L'*Awsaf al-ashraf* est sa seule œuvre dans le style Sufi. Tusi décrit brièvement les stations et étapes du mystique sur le chemin depuis la foi l' (*iman*) à l'union (*wahda*) et à l'extinction (*fana*) de soi en Dieu en termes traditionnels. Ce travail appartient donc à l'école classique du Sufisme ; Il n'y a aucune trace apparente du mysticisme spéculatif élaboré par Ibn al-'Arabi une génération avant Tusi

Il représente un Sufisme de cœur plutôt que celui de l'esprit. Le credo Shiite de l'auteur ne retrouve son expression que dans les formules de bénédiction au début et à la fin du traité <sup>xxxiv</sup>. L'Imam Muhammad al-Baqir est décrit, dans un récit édifiant, comme un sufi ayant atteint l'État du contentement (*rida*) alors que le Compagnon Jaber al-Ansari n'était encore qu'à l'état précédent, celui de la patience (*sabr*) <sup>xxxv</sup>

La liste des attributs divins mentionnés, l'Ash'ari et la définition de la foi provient des œuvres, de Murji<sup>iii</sup> i Hanafi <sup>xxxvi</sup>, tous deux sont en conflit avec la doctrine Shiite Mu' tazili .

La pratique intégrale de la *shari'a* est imposée explicitement. En ce qui concerne l'état de l'union

(*ittihad*) Tusi souligne qu'elle n'implique pas, comme le maintiennent certains hommes dépourvus de perspicacité, que le mystique devient un avec Dieu mais plutôt qu'il va pouvoir voir à travers l'œil de la divine autorévélation, il verra tout, étant de Lui, et ne verra rien d'autre que Lui. Tusi justifie alors l'expression célèbre d'al-Hallaj « Je suis la Vérité » comme n'impliquant ne pas une revendication de la divinité <sup>xxxvii</sup>. Avant Tusi, al-Hallaj avait été universellement condamné par les Shiites duodécimains.

Comment ce traité Sufi est-il relié aux préoccupations personnelles et aux aspirations de Tusi?

A-t-il été dans sa vieillesse attiré par la voie d'un mysticisme du cœur ; tournant le dos à ses activités intellectuelles et à ses engagements religieux premiers ? Il n'y a aucune preuve qu'il soit devenu un pratiquant Sufi ; se référant au *Nasirean Ethics*, il ne s'est pas éloigné de ses précédents travaux sur l'éthique philosophique. Pourquoi a-t-il éprouvé alors, à la fois la compétence et l'appel d'écrire un traité sur l'éthique Sufi, avant même que le vizir ne le lui demande ?

Après sa dissociation d'avec les Ismailis, Tusi a naturellement rejoint la communauté des Shiites Duodécimains dans laquelle il est né. Dans les conditions catastrophiques et chaotiques durant et après la conquête mongole, il a, plus que quiconque, été en mesure de protéger les vies, les biens et les intérêts de ses membres, une position qu'il a pleinement utilisée. Il a également donné à la communauté son soutien moral et a maintenu des relations étroites avec certains grands spécialistes religieux en écrivant, à leur demande, des traités exposant et défendant la théologie et la croyance des Shiites Duodécimains. Il a rejoint la communauté Shiiite Duodécimaine en tant que philosophe, tout comme il avait rejoint auparavant celle des Ismailis.

Toutefois il n'a plus cherché le *muallim*, le maître suprême qui pourrait le guider, le perfectionner et transcender sa foi philosophique. Il était désormais lui-même le philosophe le plus important de son époque. Dans la communauté des Shiites Duodécimains, la position d'un maître suprême, en l'absence du douzième Imam, ne pouvait qu'être que pour lui. Tusi lui-même a été le maître (*khwajahi*), le roi des philosophes (*malik al-hukama*), le maître de l'humanité (*ustad al-bashar*) comme il est communément appelé aujourd'hui.

En écrivant des traités théologiques pour la communauté Shiiite Duodécimaine, Tusi s'est peut-être rappelé le hadith cité par lui dans le *Nasirean Ethics*: « Nous (les prophètes) parlons aux hommes dans la mesure de leur intelligence ! » <sup>xxxviii</sup> il est peu probable qu'il ait changé son jugement antérieur du *kalam* qu'il avait utilisé tout simplement pour défendre des croyances héritées. C'est son propre credo hérité qu'il défendait maintenant. Mais il croyait également que, comme il le disait dans la nouvelle introduction du *Nasirean Ethics*, la philosophie " n'est reliée à aucun accord ou désaccord avec une école, une secte ou une dénomination ». Les érudits Sunnites, de l'ouest Mamelouk, qui l'ont décrit comme quelqu'un qui haïssait de façon invétérée l'Islam sunnite et qui l'ont accusé avec malveillance d'encourager l'assassinat du dernier calife Abbasside de Bagdad ne lui ont certainement pas rendu justice <sup>xxxix</sup>. À l'est Mongol, les biographes Sunnites l'ont décrit avec respect et admiration

i Jalal al-Din Homa<sup>ii</sup>, Muqaddama h-ye qadim-i Akhlaq-i Nasiri (Téhéran, 1335/1958), pp. 9-15.

ii *Akhlaq-i Nasiri*. Ed. M. Minovi et A. Haidari (Téhéran, 1356/1979), pp. 33-35.

iii Ibid., p. 36.

iv Ibid., p. 208.

v Voir M. Plessner, *Der "oikonomikos" des Neupythagoräers Bryson und sein Einfluss auf die Islamische Wissenschaft* (Heidelberg, 1928), pp. 52-55. Plessner suggère (p. 42) qu'il pourrait y avoir une version plus complète du *Kitab al-siyasa* d'Avicenne que celle éditée par L. Ma'rif in *Mashriq*, 9 (1906).

vi *Akhlaq-i Nasiri*, p. 248.

vii Pour une revue détaillée des sources de Tusi, voir plus spécifiquement l'introduction de M.T. Daneshpazhuh dans son édition du *Akhlaq-i Muhtashami* de Tusi (Téhéran, 1339/1962), pp. 19-23, et les annotations faites par l'éditeur du *Akhlaq-i Nasiri*. Daneshpazhuh suggère que l'*Ara "ahl al-madina al-fadila"* d'al-Farabi<sup>ix</sup> comme source des Sections 1, 3 et 4 des trois Discours est incorrect. Cette même œuvre est également citée comme étant la source de Tusi par E.I.J. Rosenthal, dans *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958), p. 212, et par les éditeurs d'*Akhlaq-i Nasiri* (p. 388). Aucune évidence positive n'a cependant pu être donnée. La section commençant p. 289, est basée sur l'*al-Siyasa al-madaniyya* plutôt que sur l'*Ara "ahl al-madina al-fadila"*, comme le suggère l'éditeur (p. 395).

viii *Akhlaq-i Nasiri*, p. 43. La traduction ici et tout au long du texte suit le compte-rendu sensible et fidèle de C.M. Wickens, *The Nasirean Ethics* (Londres, 1964), p. 31, avec quelques changements.

ix K. Musura<sup>x</sup> "at al-falasifa", ed. Suhayr Muhammad Mukhtar (Caire, 1976). Pour une analyse du texte et sa réfutation par Tusi, voir W. Madelung, "As-Sahraṣṭānī's Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasir ad-Din Tusi," dans A. Dietrich, ed., *Atken des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976), pp. 250-259.

x Voir plus spécialement M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague, 1955), pp. 51-58.

xi Première publication sous le titre *Sayr o suluk* par un éditeur anonyme à Téhéran puis publié à nouveau par Modarres Redavi dans *Majmu', ah-ye rasa "il az ta, lifat-i Khwajah Nasir al-Din* (Téhéran, 1335/1958), pp. 36-55.

xii Nous devons noter que, même dans son nouveau préambule, Tusi a utilisé des concepts et une terminologie typiquement Ismaïli. Il a loué Dieu comme le créateur de l'homme ayant dans sa nature substantielle, "la marque du Monde de la Création (*simat-i „alam-i khalqi*)" alors que, dans sa forme humaine, il lui a été octroyé "le patron du Monde de l'Ordonnance (*tiraz-i „alam-i amri*)" (*Akhlaq-i Nasiri*, p. 33; Wickens, p. 23).

Le World of scholars (Monde des Erudits) a étudié et écrit des commentaires sur son principal compendium de théologie. Parmi les associés, les correspondants et les étudiants, il y avait de nombreux savants Sunnites. Sadr al-Din Qunavi, le plus célèbre disciple d'Ibn al-Arabi, a également échangé des lettres avec Tusi, lettres dont certaines existent encore. Dans ces lettres, Qunavi pose les questions et Tusi donne des réponses ; et bien que Tusi s'est modestement décrit lui-même comme un néophyte (*murid*) et un assoiffé de connaissance (*mustafid*) par rapport à l'éminent Cheikh sufi, il met, en fait, ce dernier plus à la place de l'élève. Il n'est donc pas surprenant qu'il se soit senti compétent pour composer un traité sur la voie sufi. Lui et le vizir Juwayni, un sunnite et fervent partisan de l'Islam, doivent avoir senti la marée montante du sentiment sufi dans tout l'Islam, sentiment qui a atteint son apogée durant l'ère mongole.

Ils devaient savoir que le sufisme, mieux que quiconque, pourrait faire tomber les barrières entre les écoles et les sectes, et unir tous les musulmans sous la bannière des grands ordres sufis. Tusi a donc conçu son traité sur l'éthique sufi comme un complément, adressé au musulman ordinaire, et son éthique philosophique, adressé à l'élite. Il l'a écrit avec des mots simples, sans expressions controversées, largement acceptable pour les musulmans de toutes les convictions, sous la devise : "nous parlons aux hommes à la mesure de leurs intelligences"<sup>xi</sup>

L'*Awsaf al-ashraf* ne reflète pas un développement des points de vue de Tusi sur l'éthique. Il reflète sa conscience des signes et des besoins du moment.

Le Monde de la Commande et le Monde de la Création, signifiant respectivement le monde spirituel apporté au départ par Dieu, par l'entremise de son commandement (*amr*) et le monde physique de la création (*khalq*) produit secondairement, à travers lui, ont été d'une importance capitale dans l'enseignement contemporain des Nizârites. Tusi lui-même explique dans son épître autobiographique (pp. 43-44) que, conformément à la doctrine des Talimis, toutes les choses existantes sont émises par Dieu par le biais de quelque chose que les modernes (*mota "akhkeran*) dénomment sa commande ou mot (*kalima*).

Selon eux c'est la Cause Première de l'Intellect, qui est le Premier Effet (*ma'lul*). Par le biais de cette doctrine, ils ont élevé Dieu comme étant la Cause première en contrant la thèse des philosophes qu'Un ne pourrait émettre qu'un. Du point de vue Ismaïli, cette question a été confirmée par al-Shahrastani dans son Wrestling Match.

Ici, il a rejeté dedans les points de vues d'Avicenne que Dieu, est l'unique Parfait, et seul un intellect unique pourrait émettre. Dieu est la cause nécessaire et non intentionnelle (*mujib*) de la création et il a soutenu que toutes les choses créées ont une relation tout aussi immédiate à Dieu, leur donneur d'existence (*mujid*), à travers le biais des termes des révélations prophétiques, son gré (*mirada*) et sa commande (*amr*). Dans un sermon crypto-Ismaili, al-Shahrastani a aussi décrit l'*amr* divin comme la source (*masdar*) de la création qui, à son tour a été sa manifestation (*mazhar*) ("As-Sahrastanis Streitschrift," 256 p. f.) Tusi a soutenu la thèse de la création à travers le traitement éminent de l'*amr* divin dans ses écrits Ismailis

xiii *Akhlaq-i Nasiri*, pp. 45-46; Wickens, pp. 28-29. La source de Tusi, dans cette section, semble être telle que suggérée par Daneshpazhuh, la *Risala fi aqsam al-„ulum* d'Avicenne, dont la discussion, cependant, est beaucoup plus sommaire.

xiv *Akhlaq-i Nasiri*, p.133; Wickens, p. 97. Miskawayh, *Tadhib al-akhlaq*, ed. Qustanin Zuraiq (Beyrouth. 1966) p. 115.

xv *Akhlaq-i Nasiri*, p. 143; Wickens, p. 104. Miskawayh, *Tadhib*, pp.125 f.

xvi *Akhlaq-i Nasiri*, pp.105; Wickens, p. 77. Miskawayh, *Tadhib*, p.35.

xvii Cette dernière est un point de vue de Hamid ad-Din al-Kirmani. Voir W. Madelung, "Das Imamât in der fruhen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 37 (1961), 125.

xviii W. Ivanow, *The Rawadatu "t-Taslim Commonly Called Tasawwurat by Nasir ad-Din Tusi* (Leiden, 1950); voir plus spécifiquement pp. 67 f. and 115-175.

xix *Rawadatu "t-Taslim*, pp. 130 f. Hodgson (*Order of Assassins*, p.59) la citation a été attribuée à tort à Hasan-i Sabbah.

xx *Majmu "a*, p. 52.

xxi Miskawayh, *Tadhib*, pp.122 f.

xxii *Akhlaq-i Nasiri*, p. 141; Wickens, p. 103.

xxiii Dans sa forme commune le hadith parle seulement des érudits ("*ulama*") comme des héritiers des prophètes. Pour une version shiite, attribuée à l'imam Ja., far al-Sadiq, voir al-Kulaini, *al-Usul min al-Kafi*, ed. „A.A. a- Ghaffari (Téhéran, 1388/1968), p. 32, n.2, où les érudits sont reconnus comme *imams*.

xxiv *Akhlaq-i Nasiri*, pp.253 f.; Wickens, pp. 191-192.

xxv Cette addition manque dans de nombreux manuscrits et a pu être enlevée par Tusi dans sa révision ultérieure du texte. Voir l'annotation des éditeurs à la p.253 de l'*Akhlaq-i Nasiri* sur la p.390.

xxvi *Akhlaq-i Nasiri*, p.285; Wickens, p. 215. Daneshpazhuh (introd. À *Akhlaq-e Mohtashami*, p.22) suggère que ce passage est basé sur le *Talkhis nawamis Aflatun* d'al-Farabi" s, ed. F. Gabrieli (Londres, 1952), p. 35. Il n'y a, cependant, aucun parallèle précis.

xxvii Miskawayh, *Tadhib*, p 71.

xxviii *Akhlaq-i Nasiri*, pp. 64 f; Wickens, p. 48.

xxix Miskawayh, *Tadhib*, pp. 148 f.

xxx *Qur" an*, 34.13.

xxxi *Akhlaq-i Nasiri*, pp. 270 f; Wickens, pp. 204-205.

xxxii Ed. Narollah Taqavi (Berlin, 1306/1929). Un autre travail éthique par réalisé par Tusi, *Akhlaq-i Mohtashami*, est sans pertinence immédiate ici. C'est une collection de textes éthiques et aphorismes tirés du Qur" an, des hadiths, des déclarations des imams, de "i et philosophes commencée par le mécène Ismaili de Tusi, le Muhtasham Naser ad-Din, complété et traduit en persan par Tusi. Un autre traité éthique est aussi attribué à Tusi, *Gushayishnamah* (éd. M.T. Daneshpazhuh, dans le volume *Du risalah dar akhlaq* [Téhéran, 1341/1964]), ne semble pas authentique.

xxxiii *Awsaf al-ashraf*, p. 2.

xxxiv Ibid., pp. 1, 69.

xxxv Ibid., pp. 42 f.

xxxvi Ibid., pp. 6 f.

xxxvii Ibid., pp. 66 f.

xxxviii *Akhlaq-i Nasiri*, p 283; Wickens, p. 214.

xxxix Voir les accusations d' Ibn Taimiyya, ibn Qayyim al-Jauziyya, al-Subki, et autres citations par Modarres Redavi, *Ahval wa athar-i Khwajah Nasir al-Din* (Téhéran, 1334/1957) pp. 46-49. Le détournement par Tusi, des dotations religieuses appuyant la philosophie et les sciences, pour lesquels il a été également critiqué, ont été certainement préjudiciable aux intérêts Sunnites en particulier. À cet égard, ces mesures ont, cependant, joué un rôle dans le désétablissement du sunnisme comme religion officielle par les Mongols.

xl Voir *Ahval*, de Modarres Redavi, pp. 270-277. Pour les vues d'Ibn Taimiyya" sur la correspondance voir, "Ibn Taymiyya"s Critique of *Falsafa*," *Hamdard Islamicus*, 6 (1938), 12 T. de Michel.

