

Les Frères de la Pureté : introduction historique et analytique

al-Siyasa al-Ushu'iyya, 24 novembre 1928

I

Les musulmans n'ont jamais connu d'époque semblable au quatrième siècle de l'Hégire, époque où leur vie publique fut traversée par les contradictions les plus extrêmes : misérable au dernier degré, stérile de la plus laide des manières, d'un côté ; saine, précieuse, féconde et productive, de l'autre. Leur vie politique s'y corromptit de la façon la plus visible — l'autorité du Califat à Bagdad se dissout, et les califes eux-mêmes tombèrent sous l'emprise de ceux qui les contrôlaient, hommes et femmes de la cour, qui jouaient avec eux, les tenaient sous leur coupe, et leur infligeaient toutes sortes d'humiliations et d'avanies. L'État tout entier sombra dans le désordre ; ses provinces lointaines s'en détachèrent dans une indépendance totale, tandis que les provinces plus proches aspiraient à une mesure d'autonomie interne, variant en force ou en faiblesse selon la fortune économique et sociale propre à chacune, et selon les chefs ambitieux qui s'y élevaient — au point que le monde islamique, en cette époque, devint un champ de bataille d'ambitions rivales, une cohue d'appétits et de passions, une course vers toutes les apparences du chaos et du désordre. Et pourtant, sous un autre aspect, leur vie intellectuelle s'épanouit comme jamais auparavant : la poésie et la prose fleurirent pleinement, le savoir et la philosophie mûrirent, les sciences de la langue et leurs divers arts atteignirent leur plénitude, l'histoire et la géographie progressèrent — de sorte qu'en regardant ces deux versants de la vie islamique en cette époque, on peine à croire qu'ils représentent une seule et même nation : la nation islamique, façonnée par une seule civilisation, la civilisation islamique, et soumise à une seule autorité, l'autorité de l'islam.

Cette nation, en vérité, ne fut jamais vraiment une seule nation, mais un ensemble de nations profondément différentes les unes des autres, profondément divergentes, rassemblées par l'islam sous une même bannière en un court laps de temps. L'islam tenta de les fondre ensemble et d'effacer les différences entre elles, y parvenant parfois, et échouant à d'autres moments.

Alors qu'il aurait pu sembler, à quiconque observait la nation islamique aux jours de la puissance omeyyade ou abbasside, que tous ces peuples finiraient par se fondre en une unité puissante, nourrie par une langue, une religion et un ordre communs, d'autres forces étaient à l'œuvre, empêchant cette unité de religion, de langue et d'ordre de produire les résultats naturels que l'on aurait pu en attendre. Parmi ces forces, les plus importantes furent certaines identités nationales puissantes, que le nouvel ordre ne put ni digérer ni effacer — incapable même d'affaiblir leur propre ambition d'une vie vigoureuse, ou leur inclination vers l'indépendance et le pouvoir.

Les Perses embrassèrent tous l'islam, et beaucoup d'entre eux apprirent l'arabe ou s'arabiserent, mais la nation perse, dans son ensemble, demeura perse ; même là où elle ne conserva pas son ancienne religion, elle conserva sa langue, sa littérature, ses coutumes, et une grande part de ses institutions sociales. Elle ne s'arrêta pas là : elle œuvra même, dans une certaine mesure, à soumettre les conquérants eux-mêmes à l'empire de la langue, de la littérature et de l'ordre qu'elle avait conservés. Elle s'immisça ensuite dans la politique arabo-islamique, y exerçant l'influence la plus profonde, saisissant l'occasion du différend entre Omeyyades et Hachimites pour se ranger du côté de ces derniers, leur prêtant sa force, installant leurs chefs sur le trône du Califat ; elle se referma ensuite autour de ce trône, le défendant, le protégeant, se l'appropriant en réalité, se le réservant, et repoussant peu à peu les Arabes hors de lui. Avant même que le deuxième siècle ne s'achève, et dès le milieu du troisième, le lien entre ce trône et la nation arabe se rompit, ou faillit se rompre entièrement : les Arabes s'étaient repliés vers leurs terres d'origine, les califes étaient devenus prisonniers des éléments étrangers mêmes que l'État avait jadis conquis, et ces éléments avaient commencé à relever la tête et à tendre les mains vers le pouvoir, en saisissant — comme nous l'avons dit — des parts variables de force, de puissance, de souveraineté et d'indépendance.

La nation perse fut la première de ces nations à s'arroger sa propre part de ce pouvoir, et elle en obtint la part la plus vaste et la plus abondante — particulièrement en ce quatrième siècle de l'Hégire.

II

Mais ce puissant mouvement que l'islam avait déchaîné sur tout le monde antique produisit ce qu'il ne pouvait manquer de produire : toutes ces nations se mêlèrent, tous ces peuples se rapprochèrent, chacun

apprenant à connaître l'autre, et chacun désireux d'en apprendre davantage encore. Les âmes des Perses, des Byzantins, des peuples sémitiques, des Coptes, des Berbères et des Espagnols s'ouvrirent aux Arabes, et les âmes des Arabes, à leur tour, s'ouvrirent à tous ceux-là. Aux liens politiques nés de la conquête et de la religion s'ajoutèrent entre eux des liens intellectuels, ressemblant fort à ce qui s'était produit dans le monde antique, lorsqu'Alexandre déferla sur l'Orient, et lorsque Rome étendit son pouvoir sur l'Orient et l'Occident à la fois.

La langue arabe devint la langue officielle de ces peuples, exprimant leurs liens politiques et religieux, et exprimant aussi leurs liens psychologiques et intellectuels. Chacun de ces peuples veilla à y laisser sa propre marque visible, et les Arabes eux-mêmes veillèrent à faire de leur langue un miroir fidèle de tout ce que les civilisations et les vies de ces peuples avaient produit de meilleur, en littérature et en art, en savoir et en philosophie. Les traductions affluèrent du persan, du sanskrit, du syriaque, du grec ; ces traductions se multiplièrent, et leur étude, leurs commentaires et leurs interprétations se multiplièrent avec elles ; la vie intellectuelle des musulmans en fut marquée dès une époque fort ancienne, et ses traces apparurent dans leur philosophie, leur théologie, leurs sciences et leur littérature.

Mais tout cela, le nouvel esprit islamique ne put l'assimiler véritablement, ni bien le digérer, qu'après que le troisième siècle se fut écoulé, et que ce quatrième siècle en vint à recouvrir les musulmans de son ombre. En ce siècle, et dans celui qui le suivit, une vie intellectuelle nouvelle commença d'apparaître chez les musulmans, teintée de bout en bout d'une couleur purement islamique ; des penseurs musulmans commencèrent à paraître dans le monde islamique, dont la pensée n'était teintée ni de doctrine religieuse ni d'influence philosophique étrangère, comme c'était le cas des théologiens des deuxième et troisième siècles — des penseurs véritablement indépendants, cherchant à donner à tout ce qui était parvenu aux musulmans de l'héritage des autres nations une couleur purement, indépendamment islamique. Parmi les figures de proue de ce groupe se trouvaient des hommes comme al-Farabi et Ibn Sina, et d'autres philosophes qui parurent en cette époque. Et la maturation de ces sciences, de ces arts et de cette philosophie dans l'esprit des musulmans laissa aussi sa propre empreinte sur l'art et la littérature : la poésie d'al-Mutanabbi et d'Abou'l-'Ala' n'est en rien semblable à celle d'al-Bouhtouri et d'Abou Tammam, ni à celle d'Abou Nouwas et de Muslim, ni à celle d'al-Farazdaq et de Jarir ; la prose

d'al-Sabi' et d'Ibn al-'Amid n'est en rien semblable à celle d'al-Jahiz, ni à celle d'Ibn al-Muqaffa', ni à ce qui nous est rapporté de la prose des secrétaires et des orateurs omeyyades. Tout cela est, au contraire, quelque chose de véritablement nouveau — ni bédouin, ni proche du bédouin, ni étranger, ni proche de l'étranger, mais un art proprement arabe, puissamment maître de lui-même, et profondément, solidement enraciné dans sa propre arabité nouvelle.

III

De l'assujettissement des musulmans, en cette époque, à ces deux phénomènes contradictoires — le déclin politique et l'épanouissement intellectuel — bien des traces diverses nous sont parvenues ; la plus visible d'entre elles, la plus puissante, la plus vivante incarnation de cette époque, est peut-être ce livre même que je présente aux lecteurs : les Épîtres des Frères de la Pureté. Ce livre représente, plus fidèlement et plus puissamment qu'aucun autre, ces deux phénomènes contradictoires. Il représente, d'une part, la corruption de la vie politique islamique de cette époque, car ceux qui l'écrivirent formaient un groupe dont nous ne connaissons pour ainsi dire aucun membre, puisqu'ils agissaient dans l'ombre, et poursuivaient, avant toute chose, un but politique. Ils étaient les adversaires de l'ordre politique régnant à Bagdad, tout comme ils n'étaient nullement les partisans sincères de l'ordre politique régnant au Caire ; ils ne trouvaient aucun réconfort dans le Califat abbasside, et n'aimaient pas davantage le Califat fatimide — ils poursuivaient, au contraire, des visées politiques extrêmes, d'un extrémisme même excessif. Ils appartenaient au chiisme extrémiste, et étaient très probablement ismaéliens — et il y aurait beaucoup à dire sur les visées des Ismaéliens, leurs méthodes politiques, leur aversion pour les Fatimides, et leur haine de l'État abbasside.

Ces hommes agissaient donc dans l'ombre, formant une société secrète, dont la nature même — semble-t-il — était à la fois politique et intellectuelle : ils voulaient renverser l'ordre politique qui régnait alors sur le monde islamique, et cherchaient à y parvenir en renversant également l'ordre intellectuel qui régnait sur la vie des musulmans. En cela, ils suivaient la voie de sociétés qui les avaient précédés dans le monde antique — la plus visible étant la confrérie pythagoricienne dans les colonies grecques d'Italie. Cette confrérie détestait l'ordre politique grec habituel et voulait le renverser et le transformer, cherchant à y parvenir principalement en transformant l'ordre intellectuel, et en établissant une philosophie nouvelle qui façonnerait à neuf la vie

intellectuelle et scientifique de l'individu comme de la communauté, l'harmonisant avec la nouvelle politique, et permettant à cette confrérie de dominer les affaires publiques. Cette confrérie pythagoricienne obtint un certain succès ; Platon tenta quelque chose de semblable, et réussit sur le plan intellectuel, imaginant un ordre politique qu'il exposa dans la République et dans les Lois, et le fondant tout entier sur la philosophie platonicienne, tout comme les pythagoriciens avaient fondé leur propre ordre sur la philosophie pythagoricienne. Mais Platon ne réussit rien du tout dans la vie pratique, et sa politique demeura pure chimère, rien de plus ; et les philosophes grecs s'accordaient tous à dire qu'un ordre politique, quel qu'il soit, ne vaut rien s'il ne repose sur un système d'éducation qui lui convienne et prépare les individus et les communautés à le soutenir et à le défendre. L'éducation est ainsi le premier souci de Platon dans la République, et le premier souci d'Aristote dans la Politique ; l'un et l'autre exposent, aussi clairement que possible, le lien entre les différents types d'éducation et d'instruction et les systèmes de gouvernement et de politique, existants ou imaginés.

Cette société secrète qui est la nôtre fut donc, sans nul doute, influencée par ces tentatives du monde grec ressemblant à sa propre entreprise politique — influencée par la tentative pythagoricienne, influencée par la tentative de Platon. Et sa propre mesure de succès égala celle des pythagoriciens : les Ismaéliens réussirent bel et bien à établir un ordre politique qui leur assura une emprise sur une portion de la terre, et répandirent la terreur dans le monde islamique pendant un temps.

Rien ne témoigne plus clairement de la corruption de la vie politique que la naissance de telles sociétés secrètes, œuvrant avec sérieux et insistance à sa démolition et à son renversement ; et de même que la philosophie des pythagoriciens et des platoniciens témoigne de la corruption de la vie politique grecque, la philosophie des Frères de la Pureté témoigne de la corruption de la vie politique islamique en cette époque. Ces hommes prirent grand soin de demeurer cachés et déguisés, si bien que nous ne pouvons guère en identifier un seul, comme nous l'avons dit ; seuls quelque cinq noms, pas davantage, ont été rapportés, et même ceux-là ne sont pas exempts de doute. Tout ce que nous pouvons vraiment savoir de cette société, c'est qu'elle naquit à Bassora au milieu du quatrième siècle, et que des branches en sont connues à Bagdad. Je n'ai aucun doute qu'Abou'l-'Ala' [al-Ma'arri] entra en contact avec cette branche bagdadienne lorsqu'il se rendit à Bagdad vers la fin de ce siècle,

et qu'il assistait à sa réunion hebdomadaire du vendredi ; nous le voyons dans le Saqt al-Zand, et nous trouvons même quelques-uns des noms de ceux qui assistaient aux séances de cette branche, et nous pouvons presque identifier le lieu où ils se réunissaient chaque vendredi. Nous pouvons même entrevoir, dans ces réunions, une certaine part de divertissement mesuré, qui semble avoir été nécessaire pour que la philosophie même des philosophes tienne debout ; j'ai touché quelque chose de cela dans Dhikra Abi'l-'Ala', bien que j'en sois aujourd'hui bien plus convaincu, et je crois que nous trouvons, dans les Épîtres des Frères de la Pureté, la meilleure clef pour éclairer bien des obscurités des Luzumiyyat.

IV

Ces Épîtres des Frères de la Pureté représentent la vie intellectuelle de cette époque tout autant qu'elles représentent sa vie politique — plus puissamment même, car elles forment un miroir où la vie intellectuelle se reflète directement. Nous voyons cette vie clairement et manifestement en elles : nous voyons que l'esprit islamique du quatrième siècle avait alors assimilé tout ce qui lui avait été transmis — la philosophie grecque, la sagesse indienne, les littératures persane et arabe, l'islam et les autres religions révélées ou non — et avait rassemblé tout cela, l'avait ordonné, harmonisé, et tenté d'en former un tout unique et cohérent : la somme même de la culture qu'un homme véritablement éclairé se devait d'acquérir et de puiser abondamment.

Nous remarquons, en lisant les Épîtres des Frères de la Pureté, ce que nous remarquons en lisant les Luzumiyyat et la Risalat al-Ghufran : que les liens entre musulmans d'Irak et l'Inde s'étaient, en cette époque, multipliés et solidement établis, de sorte que les doctrines philosophiques de l'Inde et ses légendes populaires passèrent chez les gens d'Irak, se mêlant à l'ensemble du savoir accumulé par les musulmans, et y laissant une empreinte visible. La doctrine de la métempsycose ne fut peut-être jamais aussi discutée, expliquée, défendue et dépeinte sous tant de formes différentes qu'en cette époque.

Nous ne disons rien de nouveau en affirmant que ces Épîtres des Frères de la Pureté ressemblent fort à une encyclopédie de philosophie et de science, rassemblant tout ce qu'un homme véritablement cultivé de cette époque se devait absolument de connaître — mais rassemblant tout cela selon un certain ordre, représenté par la table des matières placée à leur tête. Cet ordre doit être considéré sous deux angles. Le premier est

l'angle purement philosophique, sous lequel il est façonné par ce que les musulmans connaissaient de la philosophie des pythagoriciens anciens et modernes, des platoniciens et d'Aristote — façonné par tout cela à la fois. Il divise l'ouvrage en quatre parties : la première, en quatorze épîtres, traite des mathématiques sous toutes leurs branches — le nombre, la géométrie et l'astronomie —, puis des arts pratiques, puis de la logique ; cette partie est pythagoricienne et platonicienne à son ouverture, et façonnée par Aristote vers sa fin, sa logique étant la logique aristotélicienne, dans l'ordre et la terminologie mêmes d'Aristote. La deuxième partie, de caractère aristotélicien, traite de la physique tout entière selon la manière même dont Aristote la traitait — commençant par la matière, la forme, le temps, l'espace et le mouvement, passant ensuite aux phénomènes célestes, puis descendant progressivement jusqu'aux minéraux, puis aux plantes, puis aux animaux, puis à l'homme, et se refermant sur la psychologie. La troisième partie, en treize épîtres, traite de la métaphysique, et porte visiblement la marque de ces trois courants de la philosophie grecque à la fois — quelque chose des pythagoriciens s'y trouve, quelque chose de Platon, quelque chose du néoplatonisme, quelque chose d'Aristote. La quatrième partie, enfin, traite de théologie et de tout ce qui touche aux religions, aux lois sacrées et au soufisme — le mélange même où se fondent tous les éléments qui ont façonné la philosophie islamique, qu'ils soient orientaux ou occidentaux, philosophiques ou scientifiques, religieux, littéraires, artistiques, ou même légendaires. Ces quatre parties tout entières, et leurs cinquante-deux épîtres au total, ne sont en réalité rien de plus qu'une préface et une introduction à une épître unique et globale — la somme même du savoir, le but ultime vers lequel tendait la société —, laquelle ne devait jamais être montrée à personne avant qu'il n'ait d'abord reçu sa part de toutes ces autres épîtres. La société se comparait elle-même à un homme sage, généreux et noble, possédant un jardin où se trouvait tout plaisir imaginable, un jardin d'une joie sans égale ; mais il ne laissait entrer personne dans ce jardin avant de lui avoir d'abord montré des échantillons de ce qu'il contenait, afin qu'on puisse les regarder, s'en approcher, goûter, sentir, toucher — jusqu'à ce que, devenus familiers et rassurés, puis désireux et avides d'en avoir davantage, on fût enfin admis dans le jardin lui-même. Ils comparaient cette épître globale à un remède qui guérit si le corps est prêt à le recevoir, et qui tue s'il ne l'est pas. Mais cette épître globale ne nous est jamais parvenue, et si elle nous était parvenue, nous connaîtrions la véritable nature de cette société, ses buts et ses méthodes, de façon claire et définitive.

V

L'étude de ces épîtres est utile à quiconque veut étudier l'histoire de la philosophie islamique, car, comme nous l'avons vu, elles représentent l'une des époques les plus florissantes de la philosophie en islam. Et qui sait — peut-être qu'une lecture attentive et approfondie de ce livre révélerait des choses encore inaperçues. Est-il donc si invraisemblable qu'un homme comme al-Ghazali ait pu être influencé, à un degré plus ou moins grand, par la philosophie de cette société — surtout lorsque nous remarquons qu'il commença sa vie comme philosophe et l'acheva comme soufi, et que les Frères de la Pureté eux-mêmes tirent le soufisme, et une dévotion extrême à celui-ci, de la philosophie pure ? Cette étude est utile aussi à ceux qui étudient l'histoire politique des musulmans, car elle leur révèle des choses qu'ils ne trouveraient peut-être jamais dans les livres d'histoire politique — puisque l'histoire politique, comme chacun le sait, a été écrite sous l'influence de tout un ensemble de facteurs qui, en bien des occasions, l'ont empêchée d'être équitable, et nombre de ceux qui ont écrit cette histoire politique ne regardaient que la surface des événements et les visées de la vie publique. Qui sait — peut-être que ces épîtres, lues avec attention et rigueur par des historiens, révéleraient des secrets historiques que nous n'apprécions pas encore, ou même que nous ne soupçonnons pas.

Cette étude est également utile à ceux qui souhaitent se cultiver, et puiser leur propre part dans notre héritage arabe. L'idée dominante, à l'heure actuelle, chez ceux qui défendent l'ancien et s'y attachent avec fanatisme, est que cet héritage se limite, ou presque, à la poésie et à la prose seules, ainsi qu'aux sciences de la langue et aux arts littéraires qui s'y rattachent ; ils ne se soucient guère de philosophie ou de science, car ils sentent, clairement et manifestement, la supériorité de la philosophie moderne et de la science moderne sur celles que possédaient les anciens. En cela, ce ne sont que des pragmatiques, guidés par leurs intérêts immédiats, soumis à des esprits plus aiguisés que leur propre goût : ils apprécient l'avancement de la science et de la philosophie en cette époque, et méprisent ainsi la science et la philosophie des époques anciennes ; mais ils n'apprécient pas l'avancement de la littérature, leur propre goût s'étant émoussé, et s'attardent donc sur la littérature ancienne, la portant aux nues avec excès. S'ils avaient été équitables envers eux-mêmes — si Dieu avait seulement accordé leur esprit et leur goût — ils apprécieraient également la littérature ancienne, la science ancienne et la philosophie ancienne, avec une mesure de justice et

d'équité ; car la littérature des anciens n'est pas plus délectable ni plus satisfaisante pour l'âme que leur science et leur philosophie. Si la science et la philosophie des anciens ne conviennent plus à nos esprits aujourd'hui, alors la littérature des anciens devrait tout autant ne pas convenir à notre goût aujourd'hui — à moins que Dieu n'ait défiguré ces âmes, rétrécissant leur esprit et effaçant presque tout leur goût.

Ceux qui défendent l'ancien et s'y attachent avec fanatisme, ceux qui veulent se forger une culture ancienne solide, et ceux qui veulent connaître l'ancien tel qu'il est afin de pouvoir vraiment connaître le moderne — tous ceux-là feraient bien de lire la philosophie ancienne, tout comme ils lisent la littérature ancienne. Tout le monde, et même tout homme cultivé, ne peut manier aisément la philosophie d'al-Farabi et d'Ibn Sina ; cette philosophie demeure l'apanage des spécialistes, ayant été écrite pour des spécialistes, tandis que les *Épîtres des Frères de la Pureté* furent écrites pour le grand public cultivé, et destinées à fournir une culture philosophique solide — étant plus accessibles aux esprits ordinaires, plus douces à l'âme, et une excellente introduction pour qui souhaite ensuite étudier les philosophes spécialisés.

Il est juste, cependant, de signaler aux lecteurs que ces *Épîtres* n'avaient jamais pour but la philosophie pour elle-même, ni la science pour elle-même ; elles visaient plutôt à bâtir une culture particulière, destinée à préparer la voie à une politique déterminée. On y trouve beaucoup d'interprétation et de détours, beaucoup d'artifice et d'imagination qu'il convient de remarquer, et dont il convient de se garder. Les *Frères de la Pureté* eux-mêmes, sincères qu'ils étaient, en avaient pleinement conscience, y attirèrent l'attention, et appelèrent — avec insistance — à ce que ces *Épîtres* ne soient jamais données aux gens qu'avec mesure. Cette restriction était assez facile à maintenir dans le monde antique, alors que le savoir ne s'acquerrait que dans les écoles et auprès des savants, et que se procurer et posséder des livres ne venait qu'au prix d'un réel effort. Mais aujourd'hui que l'imprimerie existe, et que les livres s'offrent d'eux-mêmes aux gens, s'imposant à eux et les tentant à chaque instant, nous nous trouvons devant deux choix : soit restreindre la publication des livres, et seulement après épreuve, examen et vérification — ce qui revient à l'ignorance, à la stagnation, et à l'incapacité de rassembler les efforts collectifs au service de la vie —, soit diffuser et publier librement les livres, ne restreignant la liberté de la presse que dans la stricte mesure nécessaire à la protection des mœurs et à la sauvegarde de l'ordre social. C'est cette dernière voie que les

nations ont suivie jusqu'ici, et que nous suivons nous-mêmes, que cela nous plaise ou non ; et tout ce qui nous incombe, pour nous-mêmes comme pour notre jeunesse, c'est simplement d'attirer l'attention, et de mettre en garde, sur la prudence nécessaire lorsque certains livres particuliers leur sont présentés, afin qu'ils ne soient pas lus sans discernement, ni pris sans finesse ni bon sens — de peur que leur mal ne l'emporte sur leur bien, et que leur préjudice ne dépasse leur utilité.

Les Épîtres des Frères de la Pureté possèdent encore une autre valeur, que je n'ai pas encore mentionnée : leur valeur purement littéraire. Précisément parce qu'elles s'adressaient au grand public, à des fins d'instruction et de culture, elles renoncèrent à la difficulté philosophique au profit de l'aisance littéraire, et leurs auteurs apportèrent un soin littéraire particulier à leur diction et à leur style ; elles regorgent d'images, sont habiles dans leurs comparaisons, soignées dans le choix de leurs mots, et claires dans leurs significations. Il n'est pas exagéré de dire qu'elles approchent de l'idéal même consistant à assouplir la langue arabe et à la rendre réceptive à toutes les formes de savoir. Si nous disposions d'un corps de spécialistes de l'étude littéraire qui se consacraient sérieusement à étudier, analyser et critiquer les Épîtres des Frères de la Pureté, nous pourrions sans doute discerner les diverses personnalités littéraires distinctes qui s'y expriment — nous pourrions même, peut-être, identifier certaines de ces figures. Qui sait — peut-être certaines d'entre elles sont-elles déjà des figures connues, des hommes ayant écrit, sous leur propre nom, sur la littérature, la philosophie et la science, et ayant pris part secrètement à ces Épîtres, une participation encore inconnue à ce jour.

En somme, ces Épîtres sont un trésor pas encore véritablement apprécié, simplement parce qu'il n'est pas encore véritablement connu ; et une fois connu, il pourrait bien éclairer toute une part de la vie de la nation islamique en l'une de ses époques les plus importantes et les plus lourdes de conséquences. Puisse la publication de ces Épîtres, et le fait d'en faciliter l'accès, nous rapprocher de ce but, et nous conduire plus près de cet idéal même.