

Sayyed Haydar Âmolî

(VIII^e /XIV^e siècle)

théologien shî'ite du soufisme

H. Corbin

I. L'AUTEUR ET SON ŒUVRE

La personne et l'œuvre de Sayyed Haydar Âmolî ont été très peu étudiées jusqu'ici en Occident⁽¹⁾. Pourtant cette œuvre est éminemment "représentative", comme l'on a coutume de dire de nos jours. Elle est par excellence de celles où se peut étudier un shî'isme conscient d'être en son essence l'ésotérisme de l'Islam. Comme tel, Haydar Âmolî n'est nullement un isolé en son temps; ses livres sont fréquemment cités, chez les auteurs qui suivent la même voie; pourtant ils sont restés jusqu'ici à l'état manuscrit. La qualification que lui donne le titre de la présente étude, essaye de fixer la signification propre de son effort et de son œuvre. Nous dirons qu'il est éminem-

-
1. Nous avons traité plus longuement de l'œuvre de Haydar Âmolî dans notre étude sur *Le combat spirituel du shî'isme* (Eranos-Jahrbuch XXX), Zürich 1962, et nous lui avons consacré deux cours à l'École des Hautes-Études en 1960-1961 et 1961-1962; cf. *Ecole pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Annuaire 1961-1962*, pp. 73-78; l'étude du *Jâmi' al-Asrâr* conjugée avec celle du *Kâfi* de Kolaynî et de son commentaire par Mollâ Şadrâ Shîrâzî nous a révélé les aspects essentiels de la prophétologie et de l'imâmologie shî'ites; les résultats de cette enquête seront publiés ailleurs.—Pour la présente étude, remarquons que les mots arabes terminés en *at* sont ainsi transcrits selon l'usage persan, et que les références qorâaniques sont toujours données non pas d'après l'édition du Caire, mais d'après le type d'édition qui a cours en Iran.

ment représentatif de ce que l'on désigne couramment sous le terme de *'irfân-e shî'î*, la gnose mystique, la théosophie shî'ite, l'un et l'autre termes devant être entendus dans l'acception que leur donne leur contexte islamique.

Dans son application à rappeler quelle est la véritable situation du soufisme par rapport au shî'isme, Ḥaydar Âmolî exprime une conception du shî'isme dont la tradition remonte aux origines mêmes, et qui, après avoir affronté l'hostilité et les malentendus, de siècle en siècle, est parfaitement vivante, fermement professée dans l'Iran de nos jours. Pour les nombreux Spirituels iraniens professant traditionnellement cette conception, l'œuvre de Ḥaydar Âmolî a la valeur d'une puissante synthèse personnelle; elle n'est pas une nouveauté. En revanche, elle pourra signifier pour les études de soufisme en Occident quelque chose qui n'a guère été envisagé jusqu'ici, soit parce qu'elle appartient à un ensemble d'œuvres d'un accès longtemps peu aisé, soit tout simplement parce qu'un certain conformisme a négligé l'intérêt de la théologie et de la pensée shî'ite, si même il n'était pas entendu d'avance que tout devait y être tenu pour "tendancieux".

Or, c'est la signification religieuse du shî'isme comme phénomène spirituel, et simultanément les implications du soufisme, que cet ensemble d'œuvres nous fait apparaître sous leur vrai jour. Et partant, c'est toute une région de la conscience islamique qui nous échappe, tant qu'on ne les prend pas en considération; et partant, il s'est produit une altération radicale de la phénoménologie religieuse appliquée à cette conscience.

A très grands traits, l'on peut distinguer quatre grandes périodes dans l'histoire de la pensée shî'ite.

1) La période qui est celle des saints Imâms et de leurs familiers, dont plusieurs, tel Hishâm ibn al-Ḥakam, avaient composé des œuvres ou des recueils de leurs propos, aujourd'hui perdus. Cette période va jusqu'à la date qui marque la "grande occultation" (*al-ghaybat al-kobrâ*) du XII^e Imâm (329/940), c'est-à-dire la date même

qui est celle du décès de son quatrième et dernier *nâ'ib*, 'Alî al-Samarri, lequel avait reçu de lui l'ordre de ne point se désigner de successeur. Cette année-là est également celle de la mort de Moḥammad ibn Ya'qûb Kolaynî qui, de Ray (Raghès), près de Téhéran, s'était rendu à Bagdad, où il fut occupé pendant vingt ans à recueillir aux sources mêmes, notamment auprès des deux derniers *nâ'ib* du dernier Imâm, des milliers de *ḥadîth* constituant le plus ancien recueil de traditions shî'ites(1).

2) Une seconde période s'étend de Kolaynî à Naṣîroddîn Ṭûsî (ob. 672/1273). Elle est principalement marquée par l'élaboration des grandes Sommes de traditions shî'ites duodécimaines, dues à Ibn Bâbûyeh, surnommé "Shaykh Ṣadûq" (ob. 381/991), Shaykh Mofid (ob. 413/1022), Moḥ. b. Ḥasan Ṭûsî, surnommé "Shaykh al-Ṭâ'ifa" (ob. 460/1067); de leur abondante bibliographie subsistent seules, outre leur *corpus* respectif, quelques œuvres qui ont été éditées. C'est également l'époque des deux frères: Sayyed Sharîf Raḍî (ob. 406/1015) et Sayyed Mortaḍâ 'Alam al-Hodâ (ob. 436/1044), descendants du VII^e Imâm Mûsâ Kâzem, tous deux auteurs de nombreux traités imâmites, le premier principalement connu comme compilateur de "Nahj al-Balâgha". C'est encore l'époque de Faḍl Ṭabarsî (ob. 548/1153 ou 552/1157), auteur d'un des plus célèbres *Tafsîr* shî'ites. Bien d'autres noms de savants imâmites seraient à nommer en cette période qui, d'autre part, vit éclore les grands traités ismaéliens systématiques. Avec l'œuvre de Naṣîroddîn Ṭûsî achève de se constituer le *Kalâm*

1. Deux nouvelles éditions du *Kâfi* de Kolaynî ont paru récemment à Téhéran, par les soins du shaykh Moḥ. Âkhûndî: l'une comprenant le texte arabe seul des *Oṣûl* et *Forû'* ainsi que du *Rawḍat*, en 8 volumes, 1375/1955 et ss.; l'autre, accompagnée d'une traduction persane du shaykh Moḥ. Bâqer Kamra'î, dont le premier volume est paru en 1961. Les *Oṣûl* contiennent tous les éléments de la théologie et de la théosophie shî'ites. A l'époque safavide elles ont fait l'objet des grands commentaires de Mollâ Ṣadrâ, Moḥsen Fayḍ, Majlisî, Khalîl Qazwînî (en persan), Sâliḥ Mâzenderânî, Mollâ Rafî'â, etc. Nous reviendrons ailleurs sur tout ce chapitre de théologie shî'ite.

shî'ite, dont la première ébauche avait été donnée par Abû Ishâq Nawbakhtî (circa 350/961), dans un livre que devait commenter plus tard en détail 'Allâmeh Hillî (ob. 726/1326), élève de Naşîr Tûsî: les *Anwâr al-Malakût fi sharh al-Yâqût*(1).

3) Une troisième période s'étend de Naşîroddîn Tûsî à la Renaissance safavide, jusqu'à l'école d'Ispahan, avec Mîr Dâmâd et ses élèves, période d'une importance capitale, encore à peine étudiée. C'est au cours de cette période qu'après la destruction des commanderies ismaéliennes en Iran par les Mongols, s'opèrent la rejonction et la coalescence de l'Ismaélisme réformé d'Alamût et du soufisme. Les dernières publications de W. Ivanow ont fait réapparaître les noms et les œuvres d'importants écrivains ismaéliens iraniens de cette période (Abû Ishâq Qohistânî, Khayrkhwâh-e Herâtî), posant sous un jour nouveau le problème même des origines du soufisme(2). Fait remarquable: au cours de la même période le même phénomène s'accroît dans le shî'isme duodécimain. Précisément les œuvres de notre Haydar Âmolî et un certain nombre d'autres en sont les témoignages éloquents. D'où leur signification capitale: parce qu'elles nous montrent que la coalescence du soufisme et du shî'isme est bien antérieure à Shâh Ni'matollâh Walî (ob. 834/1431); parce que la fermentation d'idées qu'elles supposent prépare la renaissance qui

1. Cf. *Rayhânât al-Adab*, vol. IV, p. 240, n° 417, et la notice de M. T. Dânesht-Pajûh dans le *Ca:alogue* du Fonds Meshkât de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran, vol. III, I, p. 540.

2. Cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol.9), Téhéran-Paris 1961, dont le troisième traité est un commentaire ismaélien anonyme en persan de la "Roseraie du Mystère" (*Golshan-e Râz*) de Maḥmûd Shabestari, lequel nous a permis, pour la première fois, d'esquisser une comparaison entre l'imâmologie shî'ite duodécimaine et l'imâmologie ismaélienne de la tradition d'Alamût, considérées particulièrement l'une et l'autre dans leur relation avec le soufisme et l'expérience mystique. Voir également W. Ivanow, *Haft Bâb or "Seven Chapters" by Abû Ishâq Qohistânî*, Bombay 1959, et *Taşnîfât-i Khayrkhwâh-i Herâtî*, Téhéran 1961.

se produira lors de l'époque safavide (la "grande politique" des dynasties n' "explique" ni la théologie de Mîr Dâmâd ni celle d'un Kolaynî); parce qu'elles nous posent, elles aussi, sous un aspect qui n'a guère été envisagé, la question des rapports originels du soufisme et du shî'isme; enfin parce qu'elles nous dessinent le type de ces Spirituels shî'ites qui parlent le langage et professent la théosophie du soufisme, tout en refusant le soufisme comme tel, c'est-à-dire son organisation congrégationnelle (les *ṭarîqât*) et le rôle de la personne du shaykh.

L'œuvre de Ḥaydar Âmolî est contemporaine de celle de Rajab Borsî (dont les *Mashâriq al-Anwâr* sont de 774/1372). A leur suite il convient d'inscrire celle d'Ibn Abî Jomhûr Aḥsâ'î (ob. circa 901/1495). On relèvera principalement chez notre Sayyed les citations de Sa'doddîn Ḥamûyî (ob. 650/1252), dont est bien connu le lien de dévotion personnelle avec l'Imâm caché, le XII^e Imâm. L'œuvre de Ḥaydar Âmolî nous montre avec quelle rapidité, et pour quelle raison, la théosophie d'Ibn 'Arabî fut assimilée en milieu shî'ite, sous réserve expresse d'un point capital qui sera signalé ci-dessous: à savoir qui est le *Khâtim al-Awliyâ*? Cette question primordiale, à propos de laquelle notre auteur réfère précisément à Sa'd Ḥamûyî, est également celle qui nous permet de mieux situer l'œuvre si personnelle de 'Alâoddawleh Semnânî (ob. 736/1336). Car les sentiments que Semnânî exprime à l'égard du I^{er} Imâm sont ceux d'un imâmite(1), mais s'il reconnaît le XII^e Imâm, Moḥammad ibn al-Ḥasan al-'Askarî comme ayant été le "pôle" (*qoṭb*) en son temps, il ne le reconnaît pas comme l'Imâm caché, toujours présent invisiblement à ce monde et le seul "pôle" de ce temps; toute la différence est là. Il reste que l'idée

1. Cf. notre étude sur *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI), Zürich 1958, notamment les pp. 137 ss. Récemment M. Marijan Molé a publié un traité de Semnânî sur le I^{er} Imâm (Institut français de Damas, *Bulletin d'études orientales*, t. XVI, 1958-1960, pp. 61 ss) dont le texte serait à revoir.

même de la *silsilat al-'irfân* que décrit longuement le dernier chapitre de la 'Orwat de Semnânî, est inexplicable sans celle de la *Walâyat* permanente, telle que la professe, dès l'origine, la gnose shî'ite. Mais le détail des figures et des personnes pose des questions présentement à l'étude et que l'on peut seulement signaler ici. Quant à la question de l'"unicité de l'être" (*wahdat al-wojûd*, monisme transcendantal, si l'on veut, mais non pas monisme "existentiel"), 'Abdorrazzâq Kâshânî dans une correspondance fameuse, fait remarquer à Semnânî le malentendu commis pas lui.

4) La quatrième période annoncée ci-dessus comme celle de la Renaissance safavide et de cette école d'Ispahan dont Mîr Dâmâd (ob. 1041/1632)(1) resta pendant plusieurs générations le maître de pensée, est un phénomène sans parallèle ailleurs en Islam; les recherches en cours nous permettront de mieux en comprendre les raisons. Les grands penseurs de l'époque éprouvent comme étant le trésor inaliénable de la conscience shî'ite l'unité indissoluble de *pistis* et *gnosis*, de la Révélation divine et de l'intelligence philosophique qui en approfondit le sens ésotérique: Mollâ Şadrâ Shîrâzî (ob. 1050/1640)(2), Moḥsen Fayḍ (ob. 1091/1680), leurs élèves et les élèves de leurs élèves, tel Qâḍî Sa'îd Qommî (ob. 1103/1692), et jusqu'à l'époque

1. Cf. notre étude: *Confessions extatiques de Mir Dâmâd, maître de théologie à Ispahan* (ob. 1041/1631-1632) (Mélanges Louis Massignon, vol. I, pp. 331-378), Damas 1956.

2. Le quatrième centenaire de la naissance de Mollâ Şadrâ était commémoré en Iran en 1961 (il y eut en novembre une cérémonie dans l'Inde, à Calcutta). Plusieurs publications virent le jour à cette occasion, venant compléter la réédition du *K. al-Asfâr al-arba'a* par les soins du shaykh M.H. Ṭabâṭabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm. Signalons principalement l'édition de *Se Asl*, par M. Seyyed Ḥossein Naşr; ce traité en persan donne un aperçu d'ensemble de la spiritualité de Mollâ Şadrâ. Voir également notre édition de son *Kitâb al-Mashâ'ir*, texte arabe, versions persane et française (Bibl. Iranienne, vol. 10, en cours d'impression). Un chapitre de son *Kitâb al-Ḥikmat al-'arshîya* est traduit dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris 1961.

qâjâre: Mollâ ‘Abdollâh Zonûzî (ob. 1257/1841) et son fils Âghâ ‘Alî (ob. 1314/1896), Mollâ Hâdî Sabzavârî (ob. 1295/1878) et bon nombre d’autres.

Apparemment l’attitude du grand théologien Majlisî (1111/1700) et de ses élèves forme contraste; pourtant l’on trouve chez Majlisî lui-même (dans son grand commentaire du *Kâfi* de Kolaynî) des pages entières subrepticement transcrites de Mollâ Şadrâ. En tout cas ce contraste dénoncerait déjà le péril latent que Ḥaydar Âmolî, justement, voulut avec tant de passion surmonter. C’est le péril qui aboutit à scinder la communauté shî’ite, mettant d’un côté ceux qui mutilent le shî’isme en le réduisant au *fiqh*, à la science du droit et du rituel, d’un autre côté ceux qui assument l’enseignement intégral des saints Imâms comme étant la gnose de l’Islam.

Tout l’effort de l’école shaykhie, à la suite de Shaykh Aḥmad Aḥsâ’î (ob. 1241/1826), est à comprendre dans cette perspective⁽¹⁾. Cet effort s’inscrit dans la ligne de celui de Sayyed Ḥaydar, avec deux différences. La première porte sur l’unicité de l’être (*waḥdat al-wojûd*), laquelle ne peut commencer qu’avec le *Protoktistos*, le premier Créé (la première Intelligence, Nous-Logos), car le faire-être reste transcendant à l’être (comme il en est dans la théosophie ismaélienne). En second lieu, la gnose mystique (*‘irfân*) est fondée sur l’enseignement même des Imâms, sans référence au soufisme, lequel, au contraire, est dénoncé comme marquant un gauchissement de cet enseignement. Entre autres grandes raisons, il y a le fait que, dans le soufisme, le rôle de la personne du Shaykh apparaît comme une usurpation de la personne de l’Imâm, une violation, fût-elle inconsciente, de la *ghaybat*. Le Spirituel shî’ite ne doit avoir qu’un seul shaykh: l’Imâm caché, “invisible aux sens, mais présent au cœur de ses adeptes⁽²⁾”. D’où ce

1. Cf. notre étude sur *L’école shaykhie en théologie shî’ite*, in *Annuaire de l’Ecole pratique des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses*, 1960-1961, pp. 1-59.

2. Voir notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî’ite* (Eranos-Jahrbuch XXIX), Zürich 1961, pp. 87 ss.

type de Spirituels shî'ites auquel on faisait allusion ci-dessus. Ni Ḥaydar Âmolî, ni Mîr Dâmâd, ni Mollâ Şadrâ, ni tant d'autres, dont le langage est si souvent celui des soufis, et dont l'expérience spirituelle va jusqu'à l'expérience visionnaire, n'ont appartenu à une *ṭarîqat*.

Cette "périodisation" esquissée à grands traits, nous aide à situer notre Sayyed, absent jusqu'ici, avec tous les siens, de nos perspectives hâtivement projetées sur une spiritualité islamique en fait encore si mal connue, parce qu'elle déborde le cadre ethnique avec lequel tant de routines tendent à faire coïncider le concept d'Islam.

Aussi nous est-il apparu qu'en cette première et brève étude le mieux était de donner aussi la parole à notre Sayyed. On trouvera ci-dessous la traduction du prologue de son œuvre principale, le *Jâmi' al-Asrâr*. On peut déjà y entrevoir le propos qui l'a guidé, dit-il, depuis sa prime jeunesse. L'enseignement des saints Imâms est essentiellement ordonné à l'ésotérique (*bâṭin*), aux "sept profondeurs ésotériques" de la Révélation qorânique. Or, il y a des Shî'ites qui refusent cet enseignement; certains prétendent le réduire aux questions de droit et de rituel. En revanche, on le trouve fructifiant chez les Soufis. C'est pourquoi l'auteur, dès le premier chapitre du livre, aboutira à cette affirmation qui n'est pas pour lui un paradoxe: "Les Soufis sont ceux à qui revient le nom de Shî'ites au sens vrai (*al-shî'at al-ḥaqîqîya*) et de fidèles au cœur éprouvé (*mu'min mumtaḥan*)(1)" Cette affirmation fructifiera au long des siècles: tout le premier volume de la grande encyclopédie de soufisme de Ma'sûm Alî-Shâh n'en est en somme que le commentaire(2).

Malheureusement, nombre de Soufis n'en ont pas conscience; ils vitupèrent le shî'isme, oubliant qu'il est la source de leur *'irfân*. Certains professent que le *bâṭin* peut se passer du support du *zâhir*, que la *ḥaqîqat* dispense de la *sharî'at*, faute dont l'excès correspond

1. Voir notre étude sur *Le combat spirituel du shî'isme*, citée p. 72, note 1.

2. Ma'sûm 'Alî-Shâh, *Ṭarâ'iq al-Ḥaqâ'iq*, Téhéran 1318 h.l., vol. I, p. 104.

à l'excès inverse de ceux des Shī'ites qui prétendent se passer de 'irfān, croient que le *ẓāhir* signifie quelque chose sans le *bāṭin*, et ne sont en fin de compte que des Shī'ites au sens métaphorique (*majāzī*). C'est une situation qui s'est perpétuée de siècle en siècle, pour des raisons que l'on ne peut analyser ici. Elle est souvent de nos jours l'objet de conversations en Iran, dans ces milieux qui sont les héritiers de ceux où, de siècle en siècle également, s'est perpétuée la conception des choses que représente notre Sayyed.

Sur sa vie nous savons peu de choses. Nous savons qu'il appartient au VIII^e /XIV^e siècle, sans pouvoir préciser avec certitude les dates exactes de sa naissance et de son départ de ce monde. Pourtant il nous est dit que l'un de ses derniers ouvrages (la *Risālat al-'Olām al-'āliya*, cf. ci-dessous n° 10) fut composé en 787/1385(1). Sayyed Ḥaydar ibn 'Alī ibn 'Obaydī Ḥosaynī Āmolī appartenait à une grande famille de Sayyeds de Āmol, petite ville de la province de Ṭabarestān, dans les montagnes au sud de la mer Caspienne, à quelque 200 kilomètres au nord-est de Téhéran. La population en était à l'époque entièrement shī'ite. Dès sa jeunesse, selon son propre témoignage, il se consacra avec passion à l'étude de la gnose mystique ou théosophie shī'ite duodécimaine (*'irfān-e shī'ī-e dawāzdeh Imāmī*).

C'est au cours de ses années de jeunesse que, de Āmol, il se rend en pèlerinage aux Lieux saints shī'ites de l'Iraq; il prend séjour à Bagdad et bénéficie de l'enseignement de deux shaykhs éminents: l'un, Mawlānā Naṣīroddīn Qāshānī Ḥillī (ob. 755/1354)(2), à la demande de qui il composa sa *Risālat rāfi'at al-khilāf* (ci-dessous n° 7);

1. Moḥ. 'Alī Tabrizī consacre à notre auteur une double notice: *Rayḥānat al-adab*, vol. I, p. 30, n°54, et vol. II, p. 498, n° 892. La seconde est beaucoup plus développée que la première (l'auteur ne dit pas s'il se rappelle en avoir déjà rédigé une dans le premier volume). Cf. Qāḍī Nūrollāh Shoshtarī, *Majālis al-Mu'minīn*, lith. Bombay, pp. 265-266 (pagination ajoutée). Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Téhéran 1306 h.l., pp. 203-204. *Ṭarā'iq al-Ḥa-qā'iq*, vol. I, pp. 104-105 et 119.

2. Spécialiste du *fiqh* et du Kalām imāmite; *Rayḥānat* IV, p. 202, n° 359.

l'autre, le shaykh Fakhroddîn Moḥ. ibn Ḥasan ibn Moṭahhar Ḥillî, connu couramment sous le surnom de Fakhr ol-Moḥaqiqîn (682/1283-771/1370)(1). Ce dernier était le fils du célèbre 'Allâmeḥ Ḥillî (648/1250-726/1326), déjà nommé ci-dessus, qui avait eu pour maîtres Naṣîroddîn Ṭûsî et Kâtibî Qazwînî, et fut l'un des piliers de la théologie shî'ite de cette époque(2). Il subsiste même un autographe de questions et réponses échangées entre Ḥaydar Âmolî et Fakhrol-Moḥaqiqîn Moḥammad(3). Notre Sayyed n'est pas avare de confidences autobiographiques; son ascendance familiale et spirituelle est aussi nette que caractéristique. Pour mieux suivre la courbe de sa vie spirituelle, il nous faudrait disposer de toutes ses œuvres. Il s'en faut de beaucoup, hélas! malgré nos recherches, que nous disposions de manuscrits pour chacune.

Il y a quelques flottements dans la liste bibliographique que nous donnent les répertoires, lesquels se recopient plus ou moins les uns les autres, dédoublant parfois un même ouvrage ou au contraire confondant deux ouvrages différents. On atteint en tout cas un ensemble d'une dizaine de titres. Les références que nous donne l'auteur lui-même dans son *Jâmi' al-Asrâr*, nous permettent d'en fixer une première liste à coup sûr. Elle comprend des œuvres en persan et en arabe.

1° Les *Ta'wîlât* ou *Montakhab al-Ta'wîl* (en arabe). L'ouvrage se présente comme le quatrième moment d'un grand commentaire qorânique en forme de tétralogie. L'auteur déclare que ce quatrième commentaire, qui est essentiellement l'exégèse spirituelle de l'ésotérique, est envers les trois autres dans le même rapport que le Qorân

1. *Rayḥânât* IV, pp. 197-199, n° 319.

2. *Rayḥânât* IV, pp. 106-116, n° 190.

3. Cf. 'Alî-Naqî Monzavî, *Catalogue* du fonds Meshkât de la Bibl. de l'Université de Téhéran, vol. I, p. 70. Les feuillets écrits par Sayyed Ḥaydar sont de 762 h. Le manuscrit contient en outre l'*Ijâzat* délivrée par Fakhrol-Moḥaqiqîn à Ḥaydar Âmolî, datée de 761 h.

envers la Tora, les Psaumes et l'Évangile. Malgré nos efforts, nous n'avons encore pu en découvrir un manuscrit(1).

2° La *Risâlat al-Arkân* (en arabe), qui développe l'interprétation spirituelle des cinq Piliers de la religion islamique (la Prière, le jeûne, l'aumône, le pèlerinage, le *jihâd*), interprétation menée successivement du triple point de vue de la *sharî'at*, de la *ṭarîqat* et de la *ḥaqîqat*. On souhaiterait de pouvoir comparer le *ta'wîl* de notre auteur avec le *ta'wîl* ismaélien des cinq *Arkân*.

3° La *Risâlat al-Amâna* (en arabe), exégèse spirituelle du verset corânique 33:72, que l'auteur reprend au cours du premier chapitre du *Jâmi' al-Asrâr*, parce qu'elle constitue un thème essentiel de sa pensée. Le "dépôt divin" que l'homme accepta d'assumer, réfère au secret même des saints Imâms et au fondement de l'ésotérisme shî'ite(2).

4° *Risâlat al-Tanzîh* (en persan). Ces quatre premiers traités sont cités par l'auteur au début du prologue de son *Jâmi' al-Asrâr*. Le quatrième est également cité à la fin du même ouvrage avec les deux suivants; l'auteur précise qu'ils sont écrits en persan.

5° *Jâmi' al-Ḥaqâ'iq* (en persan).

6° *Amthilat al-Tawḥîd* (en persan).

7° La *Risâlat râfi'at al-khilâf 'an wajh sokût Amîr al-Mu'minîn 'an al-ikhtilâf* (en arabe), composée à la demande de Fakhrol-Moḥaqqiqîn Ḥillî (cf. ci-dessus); justification de l'attitude observée par le 1^{er} Imâm à l'égard des trois premiers khalifes.

8° Le *Naṣṣ al-Noṣûṣ* (en arabe), commentaire des *Foṣûṣ al-Ḥikam* d'Ibn 'Arabî. Ouvrage d'une importance capitale pour juger de la situation réciproque de la gnose shî'ite et de l'œuvre d'Ibn

1. Il peut se faire cependant que le traité porté sous le n° 686 par M. Dânesht-Pajûh, *Catalogue* du fonds Meshkât III, I, p. 502, soit une partie de cet ouvrage.

Il s'agit d'un fragment de huit feuillets intitulé *Montakhabât Anwâr al-Sharî'at*.

2. Cf. notre étude sur *Le combat spirituel du shî'isme* (ci-dessus p. 72, note 1), tout le chapitre III.

‘Arabî. Une longue introduction, avec de nombreux diagrammes, reconduit à leur schématisation shî’ite explicite les figures de l’ésotérisme d’Ibn ‘Arabî (la hiérarchie des *Rijâl al-ghayb*, les douze Pôles etc.) Le commentaire ne va que jusqu’au chapitre V des *Foşûş*. Nous en connaissons deux manuscrits(1).

9° Le grand ouvrage *Jâmi‘ al-Asrâr* (en arabe), véritable somme de gnose shî’ite dont le propos, nous l’avons dit, est de montrer l’accord fondamental du shî’isme et du soufisme. Réunis, ils donnent la vraie gnose shî’ite. Séparés l’un de l’autre, ils ne peuvent que s’égarer comme des aveugles. Sayyed Ḥaydar y témoigne de sa vénération extraordinaire pour Ibn ‘Arabî, dont il s’est parfaitement assimilé l’œuvre. Toute sa doctrine du *Tawḥîd* en découle. Mais, nonobstant cette vénération, il rejette avec fermeté la personnification du “Sceau de la *Walâyat*” (sous son double aspect), telle que l’envisagent Ibn ‘Arabî et certains de ses disciples. L’œuvre est donc d’une signification capitale quant à la rencontre des doctrines du plus grand maître peut-être en ‘*irfân*, avec ceux des ‘*orafâ* qui ont conscience que leur ‘*irfân* est l’héritage même des Imâms du shî’isme. Shaykh Bahâ‘oddîn ‘Âmilî, le contemporain et l’ami de Mîr Dâmâd, pilier, avec lui, de l’école d’Ispahan, en possédait un exemplaire qu’il avait annoté de sa main. Parmi ces notes, qui nous permettent de pressentir l’importance de l’œuvre de Sayyed Ḥaydar Âmolî lors de la Renaissance safavide, l’une réfère avec admiration à ses *Ta’wîlât* (ci-dessus n°1)(2).

10° La *Risâlat al-‘olûm al ‘aliya* (en arabe). “Traité des hautes

1. Un manuscrit à Téhéran, Majlis suppl. 19, relié avec le *K. al-Ofq al-Mobîn* de Mîr Dâmâd; l’autre à Istanbul, Carullah 1470, dont nous devons la connaissance et le microfilm à M.Osman Yahya.
2. *Rayḥânât* II, p. 498. Nous connaissons cinq manuscrits du *Jâmi‘ al-Asrâr*. Trois à Téhéran: Majlis 1410, 168 fol. de 20 lignes par page; Bibl. Nat. Ferdowsî, anc. 266 (317 fol. de 20 lignes par page); Université, *Catalogue Fonds Meshkât* III, I, p. 425. Deux autres manuscrits à Mashhad, Bibl. du sanctuaire de l’Imâm Reza, cf. *ibid.* III, I, p. 427.

sciences", composé en 787/1385 (cf. ci-dessus)(1).

11° Le *Kashkâl fîmâ jarâ 'alâ Âl Moḥammad* (en arabe), publié à Najaf (1372/1953) sous le nom de notre auteur, par 'Abdorrazzâq Mûsawî, semble bien être en fait l'œuvre d'un de ses homonymes. On ne tranche pas ici la question(2).

Tel se présente l'ensemble de l'œuvre. Nous ne disposons de manuscrits, pour le moment, que pour les nos 8 et 9 (et peut-être pour une partie du n°1). Cela représente déjà un millier de pages très denses, et peut suffire pour se familiariser avec la pensée directrice de l'auteur, son sentiment du shî'isme, la spiritualité vécue par lui. Il nous est impossible d'en traiter en détail ici; nous comptons lui consacrer ailleurs la longue étude qu'il mérite. Mais, comme nous l'avons dit ci-dessus, il nous est apparu que le meilleur moyen de signaler la direction qu'il représente, était de donner en traduction les pages du prologue de son œuvre majeure, le *Jâmi' al-Asrâr*. Ce qu'elles annoncent, on l'a sommairement déjà indiqué; elles forment la conviction qui anime tout le livre.

Cette conviction anime en effet un triple combat spirituel visant le sunnisme, comme religion de la pure *sharî'at*; un shî'isme oublieux de sa vocation même; un soufisme inconscient de ses origines. Il s'agit de reconduire l'un à l'autre le shî'isme et le soufisme, parce que, séparés l'un de l'autre, ni l'un ni l'autre ne sont ni ne signifient ce qu'ils ont à être et à signifier. Le shî'isme oublie le haut enseignement ésotérique des Imâms; le soufisme oublie quelle est la source même de sa gnose, voire l'appui sans lequel la *silsilat* de ses *ṭarîqât* serait suspendue dans le vide.

1. D'après *Rayḥānat* II, p. 498. Nous n'avons pas vu de manuscrit.

2. Il y a en effet deux contemporains homonymes de notre Sayyed faciles à confondre; 1° Sayyed Ḥaydar ibn 'Alî qui aurait, lui, écrit en 735 h. le *Kashkâl*. 2° Sayyed Ḥaydar ibn 'Alî ibn Ḥaydar qui en 759 h. reçut, lui aussi, une *Ijâzat* de Fakhrol-Moḥaqqiqîn. On voit que les confusions s'expliquent. Cf. *Rayḥānat* II, p. 498.

Le *ta'wil* du verset 33:72 (cf. ci-dessus bibliographie, n°3) en dévoile un sens extraordinaire: si c'est parce qu'il était un inconscient (*jahlûl*) que l'homme accepta d'assumer le dépôt divin, ce fut un acte d'inconscience sublime tout à sa louange. Car ce dépôt divin est le secret (*sirr*) auquel réfèrent toutes les allusions des saints Imâms, lorsqu'ils parlent de la difficulté pour l'homme d'assumer leur cause et imposent la "discipline de l'arcane" (*taqîyeh, ketmân*), ce qui finalement n'a jamais laissé autour des Imâms qu'une poignée d'hommes d'élite. Tous leurs propos, soulignant ceux du Prophète, attestent que la Révélation qorânique postule et implique un sens spirituel, un enseignement ésotérique, une vérité supérieure cachée, laquelle est le contenu même de leur enseignement. Ce sont les traditions recueillies par Kolaynî et par d'autres qui alimentent la gnose mystique d'un Ḥaydar Âmolî.

Aussi bien le *ta'wil* du verset 33:72, tel que le comprend notre Sayyed, se retrouve-t-il chez nos auteurs shî'ites les plus couramment lus(1). Le fardeau divin, Adam, l'Homme, peut l'assumer, tant qu'il ignore qu'il y a de l'être *autre* que Dieu. Lorsque l'emporte en lui la conscience de l'*autre*, il ne le peut plus. C'est ainsi que sur le sens ésotérique du verset, Ḥaydar Âmolî fonde toute sa doctrine du double *Tawḥîd*, parfaitement fidèle à l'enseignement d'Ibn 'Arabî(2). Il y a un *Tawḥîd* théologique (*olûhî*): point de Dieu hormis Dieu. C'est celui du monothéisme exotérique, rongé en fait par un *shirk*

1. Cf. Mollâ Fathollâh, *Minhaj al-Şâdiqîn* (grand commentaire du Qorân en persan, en 3 vol. in-folio), Téhéran 1309 h.l., vol. II ad 33:72.

2. En général, les Soufis distinguent trois formes ou degrés du *Tawḥîd*. Rûzbehân, par exemple, décrit le *Tawḥîd* du commun (*Tawḥîd-e 'âmm*), le *Tawḥîd* de l'élite (*Tawḥîd-e khâss*) et le *Tawḥîd* de l'élite de l'élite des Spirituels (*Tawḥîd-e khâss-e khâss*). Cf. notre étude sur *Le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shirâz* (Eranos-Jahrbuch XXVII), Zürich 1959, pp. 155 ss. Ḥaydar le sait parfaitement et cite en détail ceux qui distinguent trois formes, voire quatre ou cinq. Mais il lui apparaît que toutes se ramènent aux formes essentielles qu'il retient pour son analyse.

occulte (*khafî*), inconscient. Et il y a un *Tawhîd* ontologique (*wojûdî*), qui est le *Tawhîd* ésotérique: il n'y que Dieu à être (théomonisme, si l'on veut, à condition de ne pas oublier qu'un terme tel que "monisme" ne vaut que pour une certaine optique occidentale). C'est au premier *Tawhîd* que les prophètes, les *Anbiyâ*, ont convoqué les humains. C'est au second *Tawhîd* que convoquent les *Awliyâ*, les "Amis de Dieu", les gnostiques. Au cycle de la Prophétie (*dawr al-nobowwat*), qui s'est achevé avec le Sceau des prophètes (*Khâtîm al-Anbiyâ*), a succédé le cycle de la *Walâyat*, le cycle de l'Initiation spirituelle.

C'est là un thème fondamental pour toute la théosophie shî'ite, '*irfân-e shî'î*, et qu'il n'est pas tellement facile de traduire. Car la traduction courante du mot *walâyat* par "sainteté", et du mot *walî* par "saint", révèle justement ici tout ce qu'elle a d'inadéquat et d'impropre, tant le concept diffère du concept de sainteté canonique que le mot "saint" éveille pour un Occidental. Les saints Imâms sont les *Awliyâ-e Khodâ*, les "Amis de Dieu", parce qu'ils sont les "Guides spirituels"; leur *walâyat* est essentiellement leur prérogative d'initiateurs spirituels; elle est essentiellement ordonnée au *bâtin*, à l'ésotérique des Révélations; le terme de *walî* est fréquemment redoublé par le terme de '*ârîf*, le "gnostique".

Essentiellement donc, on vient de le rappeler, il y a le cycle de la prophétie et le cycle de l'Initiation spirituelle. Seulement, la *walâyat* est éternelle; elle est, dans la personne même du Prophète, la source de sa *nobowwat*, tandis que la prophétie, la *nobowwat*, est temporaire. (De cet axiome, l'imâmologie ismaélienne d'Alamût et l'imâmologie duodécimaine ont tiré des conséquences différentes, la première en affirmant la préséance essentielle de l'Imâm, la seconde en maintenant la préséance du Prophète, mais en raison précisément de sa *walâyat*). Et de même que la prophétie est arrivée à son terme final avec le Sceau des prophètes, lequel est à la fois le Sceau de la prophétie générale (*moṭlaqa*, '*âmma*) et de la prophétie particulière

(*moqayyada, khâşşa*), de même la *Walâyat* a un double Sceau: le Sceau de la *Walâyat* générale et le Sceau de la *Walâyat* particulière ou moḥammadienne.

C'est sur ce point que, malgré sa vénération à l'égard d'Ibn 'Arabî, remarquions-nous plus haut, Ḥaydar Âmolî se sépare résolument de lui. Pour Ibn 'Arabî, le Sceau de la *Walâyat* générale était le Christ, 'Isâ ibn Maryam; le Sceau de la *Walâyat* moḥammadienne, tel du moins que certains de ses disciples l'ont compris, était Ibn 'Arabî lui-même. Pour le théosophe shî'ite, le premier ne peut être que le I^{er} Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib; le second ne peut être que le XII^e Imâm, l'Imâm "présentement caché aux sens mais présent dans le cœur de ses adeptes", Moḥammad Mahdî, fils du XI^e Imâm Ḥasan 'Askarî. Cela, parce que c'est l'Imâmât moḥammadien, le plérôme des Douze Imâms, qui est le Sceau de toute la *Walâyat*.

Les pages dans lesquelles Ḥaydar Âmolî discute cette question, sont d'un intérêt d'autant plus grand qu'avec beaucoup d'auteurs shî'ites il identifie expressément le XII^e Imâm, l'Imâm caché dont la parousie consommera notre Aîon, avec le Paraclet promis par le Christ dans l'Évangile de Jean(1). La théosophie shî'ite se trouve ainsi mise en résonance avec l'idée paraclétique de mouvements spirituels bien connus en Occident depuis le Moyen Age. Mais il y a plus. Compris dans son essence '*irfânî*, que ce soit chez Sa'doddîn Ḥamûyî ou Ḥaydar Âmolî, chez Mollâ Şadrâ ou Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, et quelles que soient les options des uns et des autres sur des problèmes particuliers, le shî'isme nous reconduit à poser de nouveau la question du soufisme en son essence et sa signification: savoir si le soufisme non-shî'ite n'a pas simplement transposé à la personne du Prophète tout le contenu de l'imâmologie, en laissant de côté tout ce qui ne s'accordait pas avec le sentiment sunnite.

L'idée du *Qoṭb* (le pôle) n'est autre que celle de l'Imâm,

1. Voir le texte arabe du *Jâmi' al-Asrâr* cité dans notre *Trilogie ismaélienne* (ci-dessus p. 75, note 2), p. 99.

mais, détachée de l'imâmologie, elle tend à l'usurpation métaphysique dénoncée par certains gnostiques shî'ites. C'est que leur imâmologie vise au-delà de la personne empirique des Imâms. Les douze Imâms, ou plutôt les "Quatorze Très-Purs" avec le Prophète et Fâtima l'Eclatante, sont les théophanies primordiales; leur entité spirituelle préexiste aux mondes manifestés, *a fortiori* à leur propre manifestation terrestre, leur forme épiphanique (*mazhar*) au monde sensible; comme tels, ils sont investis d'une fonction cosmique dans la procession de tous les univers. Bien des questions seront donc à reprendre à la base (la position d'un Ḥallâj, d'un Semnânî, par exemple), lorsque l'immense littérature de *'irfân-e shî'î* nous aura mieux révélé ses secrets.

En attendant, l'on donne ici en traduction les pages du prologue par lesquelles Ḥaydar Âmolî introduit son *Jâmi' al-Asrâr*(1). Exceptionnellement, lorsqu'une abréviation du texte a semblé nécessaire, elle est signalée par des points de suspension entre parenthèses; lorsque la clarté exigeait que l'on y suppléât par une transition, le texte de celle-ci est également mis entre parenthèses.

II. LE PROLOGUE DU "JÂMI' al-ASRÂR"

(L'auteur commence par préciser qu'il entreprit la rédaction de cet ouvrage sur la demande formulée par un groupe de ses amis; il avait alors, dit-il, déjà composé quatre autres traités dont il donne les titres; ce sont les nos 1 à 4 de la bibliographie donnée ci-dessus).

"Plusieurs de mes vertueux frères, pèlerins mystiques cheminant sur la Voie de Dieu par désir de lui complaire, me demandèrent alors avec insistance d'écrire à leur intention un livre qui fût une somme renfermant l'ensemble de la théosophie (*asrâr Allâh*), de la prophétologie (*asrâr al-Anbiyâ*), de l'imâmologie (*asrâr al-Awlîyâ*), et tout particulièrement la théosophie du *Tawḥîd*, avec ses catégories, ses conséquences, ses implications, les préceptes aussi bien que les

1. Traduction établie d'après les deux premiers manuscrits cités ci-dessus p. 83, note 2.

secrets que s'y rattachent; un livre qui en notifiât le contenu ésotérique (*ḥaqā'iq*), les subtilités, les finesses et les symboles; qui en montrât le cœur et la quintessence, les sources et les dérivations; qui en indiquât les ramifications, les équivoques, les doutes et les sophismes; un livre dont le plan montrât la précellence du *Tawḥīd*, comment on le définit, combien il y en a de sortes, comment il s'accomplit; un livre illustré d'exemples appropriés et éclatants, de témoignages évidents et pertinents; un livre enfin qui eût pour fondement la doctrine de ceux des Spirituels (*Ahl Allāh*) qui professent l'Unité au sens vrai et que l'on appelle les Soufis, et qui fût en accord avec le shî'isme imâmite duodécimain; un livre donc qui fût en harmonie avec les principes du shî'isme et du soufisme et avec les présuppositions de ces principes, de telle sorte qu'il soit mis un point final à toute dispute entre Shî'ites et Soufis, et que pour y mettre fin il n'y ait pas besoin d'un autre livre après le présent livre.

“Et cela parce que, entre toutes les branches de l'Islam et les différents groupes moḥammadiens, il n'est pas de groupe qui ait vitupéré le groupe des Soufis à l'égal de ce qu'ont fait les Shî'ites; réciproquement, aucun groupe n'a vitupéré le groupe des Shî'ites comme l'ont fait les Soufis. Et cela, malgré que leur origine aux uns et aux autres soit une même origine; que la source à laquelle ils s'abreuvent soit la même; que le terme auquel ils se réfèrent soit un seul et même. En effet, le terme auquel se réfèrent tous les Shî'ites, en particulier le groupe imâmite duodécimain, n'est autre que la personne de l'Émir des croyants, et après lui ses enfants et les enfants de ses enfants. C'est lui qui est la source dont ils tirent leur origine et à laquelle ils s'abreuvent; il est le point d'appui de leurs connaissances, le terme auquel se réfèrent leurs principes. De même en est-il pour les Soufis authentiques (*al-Şūfiyyat al-ḥaqqa*), parce que celui sur qui ils fondent leurs connaissances et à qui ils font remonter leur consécration (leur *khirqā*, leur “manteau” de Soufis) n'est autre que le I^{er} Imâm, et après lui, l'un succédant à l'autre, ses enfants et les

enfants de ses enfants.

“C’est qu’en effet ils font remonter leur origine soit à Komayl ibn Ziyâd, lequel était l’élève intime et le disciple d’élection de l’Imâm; soit à Ḥasan Baṣrî (ob. 110/728), lequel avait été, lui aussi, l’un des élèves les plus éminents, l’un des plus grands disciples de l’Imâm; soit au (VI^e Imâm) Ja’far ibn Moḥammad al-Şâdiq, qui était le descendant des descendants du I^{er} Imâm, et qui à son tour en fut le successeur et l’héritier spirituel, comme Imâm Très-Pur (*ma’sûm*) investi de par Dieu. Nous montrerons dans le détail, au cours du présent livre, comment il en va de tout cela, *in shâ’a’llâh*.

“La raison pour laquelle je me représente que mes frères spirituels m’ont adressé cette demande avec tant d’insistance, c’est que sans doute, avec l’œil de leur vision intérieure pénétrante, ils ont constaté en moi les traces des faveurs et des bontés de Dieu à mon égard, du fait qu’Il m’ait gratifié de ces connaissances mystiques et théosophiques (*ma’ârif wa ḥaqâ’iq*). Ils ont reconnu à la lumière de l’orientation spirituelle qui les guide, les lumières de son Effusion et de ses théophanies (*tajalliyât*), comme on les reconnaît lorsqu’Il dispense à une âme ces réalités suprasensibles et ces choses subtiles. Ils ont pris conscience de la manière dont j’avais compris les prémisses des deux groupes (shî’ite et soufi) ainsi que leurs thèses fondamentales, et ils ont compris l’excellence de l’ensemble que je cumule en ma personne (*majmû’iyatî*), du fait que je me sois assimilé les axiomes et les théorèmes de l’une et de l’autre école.

“Aussi bien, depuis la fleur de ma jeunesse, disons plutôt depuis les jours de mon enfance, jusqu’aux présents jours, lesquels sont pour moi les jours de la maturité, je me suis appliqué à m’assimiler les enseignements fondamentaux de mes ancêtres les Très-Purs, les saints Imâm(s)¹, ainsi que leur voie spirituelle (*ṭarîqat*), aussi bien selon l’exotérique (*ẓâhir*) qui est la religion littérale (*sharî’at*), telle qu’elle est propre aux Shî’ites imâmites parmi les différentes branches

1. On rappelle que Ḥaydar Âmolî était un Sayyed.

de l'islam, que selon l'ésotérique (*bâḥin*) qui est la vérité spirituelle (*ḥaqīqat*) à laquelle s'attache le groupe des Soufis, maîtres en *Tawḥīd* et hommes de Dieu, et en considérant l'accord et la symphonie de l'une avec l'autre, tant et si bien que je pris conscience des titres de l'une et de l'autre; je compris la vérité spirituelle de l'un et l'autre côté, et les ajustai l'un à l'autre, à la façon dont une sandale fait la paire avec l'autre, ou comme chaque plume d'une flèche fait la paire avec celle qui est vis-à-vis.

“J'en arrivai ainsi au point où j'en suis, totalisant en moi-même la religion littérale et la vérité gnostique, contenant en moi-même l'exotérique et l'ésotérique, atteignant au plan de l'équilibre et de la stabilité, accueillant en moi-même ce que disent tous ceux qui sont dans le même cas que moi, ceux qui ont vécu leur certitude (*arbâb al-yaqīn*), les hommes d'expérience personnelle (*ahl al-taḥqīq*). “Gloire à Dieu qui nous y a conduits. Nous n'y aurions pas été guidés, s'Il ne nous y avait lui-même guidés” (7:42). *Vers*; “Mon cœur avait des passions multiples: le crible de ton identité les a rassemblées en une passion unique. Voici que se mit à m'envier celui que j'avais envié; je suis le seigneur des hommes, depuis que tu es devenu mon seigneur. J'ai abandonné aux gens leur pays et leur foi, n'étant plus occupé que de penser à toi, toi qui es mon pays et ma foi”.

“Ce n'est point là prétention vaine ni extravagance, mais une relation des faveurs et des grâces divines, conforme à Sa parole: “Quant aux bienfaits de ton Seigneur, raconte-les” (93:11). Je ne fais que mémorer la générosité divine et ses bienfaits, conformément à Sa parole: “Ne cesse pas de mémorer, la mémoration est féconde pour les croyants” (51:55). Cependant, les choses de toutes sortes dont j'ai fait le récit dans le présent livre ou dans des livres pareils à celui-ci, en y revenant à maintes reprises, ne sont qu'un grain de sable par rapport à une montagne, ou une goutte d'eau par rapport à l'Océan...”

(L'auteur s'étend sur cette comparaison, en référant aux

secrets du *Jabarût*, aux abscondités du *Malakût*, à ces secrets théosophiques que le *Qorân* désigne comme Verbes de Dieu qui ne cessent ni ne s'épuisent (18:109), et qu'il lui a été donné de connaître. Puis il revient à sa préoccupation fondamentale).

“Et voici le minimum de tout cela: c'est qu'après avoir vu la vérité spirituelle chez les deux groupes en question (les Shî'ites et les Soufis), je vis ce qu'il y avait de vrai et ce qu'il y avait de négatif chez les uns et chez les autres, de quelle manière et en quel sens chacun des deux groupes est vrai et positif, de quelle manière et en quel sens chacun des deux est faux et négatif⁽¹⁾, et je vis comment chacun d'eux est orienté vers le point central qui est la vérité gnostique du *Tawhîd*, de même que les rayons convergent de la périphérie vers le centre. Je compris alors le sens caché de Sa parole: “Il n'est pas une seule créature qu'Il ne tienne par le bout de sa chevelure; mon seigneur se tient sur une voie droite” (21:59), ainsi que de celle-ci: “Chacun a une plage du Ciel vers laquelle il se tourne pour prier” (2:143), et encore de cette autre: “A Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident. Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu” (2:109).

“Alors aussi je compris le secret de cette parole de notre Prophète: “Les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les souffles des créatures”, et cette autre de notre premier Imâm: “La Connaissance est un point unique; c'est l'ignorance des ignorantins qui le

1. Vérité et négativité consistant respectivement dans la reconnaissance de l'ésotérique (*bâfin*) et le rejet de l'exotérique (*zâhir*), ou au contraire dans la reconnaissance exclusive de la lettre exotérique et le rejet de l'ésotérique. Le premier cas est aussi bien celui de tout un groupe de Soufis que celui des ultra-shî'ites et des Ismaéliens d'Alamût (d'où, chez ces derniers, la préséance essentielle de l'Imâm sur le Nabî). La Voie droite est de maintenir l'équilibre. Haydar Âmolî en a si bien conscience qu'il déclare (avec calme et sans aucune imprécation) que c'est essentiellement cela qui le sépare, lui shî'ite duodécimain, des Ismaéliens. Le second cas est celui des Shî'ites de nom, qui ont oublié l'essence même du shî'isme.

multiplie.” Alors je devins comme une matière accueillant les formes de toutes les croyances (...) *Vers* (d’Ibn ‘Arabî): “Mon cœur est devenu capable de toutes formes. C’est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens. Un temple pour les idoles et la Ka’ba du pèlerin, les Tables de la Tora et le livre du Qorân. Je professe la religion de l’Amour, et quelque direction que prenne sa monture, l’Amour est ma religion et ma foi(1)”.

“Certes, il n’y a pas de doute que cela, je veux dire l’affirmation de la vérité du soufisme, soit un coup dur (*ya’sob*) pour certaines intelligences d’entre les Shî’ites, à qui la vérité reste voilée. En effet, on va s’imaginer que j’amène l’erreur en renfort à l’école des professionnels de l’erreur (*ahl al-bâtil*), et que je m’efforce, sans droit ni raison, de prouver qu’ils sont dans la vérité. Or, il n’en va nullement ainsi. En vérité, je ne viens en aide qu’à l’école de mes pères et de mes aïeux, les Imâms Très-Purs, en me plaçant tant du point de vue exotérique que du point de vue ésotérique, comme je l’ai dit précédemment. C’est que la majorité des Soufis eux-mêmes, à cause de leur ignorance, s’imaginent que les Imâms Très-Purs étaient privés de cette précellence (c’est-à-dire de la connaissance privilégiée des Hautes Sciences). Et les Shî’ites commettent la même erreur, lorsqu’ils s’imaginent que la précellence de leurs Imâms était limitée aux connaissances communes qui ont cours parmi eux.

“Or, il n’en va pas du tout ainsi(2). Chacun des deux groupes (les Shî’ites non soufis, et les Soufis non shî’ites) se trompe dans sa

-
1. Ces vers d’Ibn ‘Arabî appartiennent à la XI^e ode de son *Tarjomân al-ashwâq* (L’interprète des ardents désirs), edit. R.A. Nicholson, London 1911, p. 19 et p. 67. Pour leur contexte cf. notre livre *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, Paris 1958, pp. 103-104, 235-236.
 2. Comparer la protestation de Shaykh Aḥmad Aḥsâ’î et de son école contre la mutilation infligée au shî’isme par ceux qui prétendent laisser de côté l’enseignement ésotérique des saints Imâms, c’est-à-dire tous les *Oṣûl*; cf. notre étude *L’école shaykhie en théologie shî’ite* (ci-dessus p. 78, note 1), pp. 4 ss.; 44 ss.; 49 ss.

manière de concevoir les choses; chacun des deux groupes tombe à côté, en imaginant ce qu'il imagine. Que Dieu nous préserve de tomber dans l'erreur qui leur est commune! C'est qu'il n'est point de Connaissance dont les saints Imâms ne soient la source; point de secret gnostique dont ils ne soient la mine; ils sont les chefs des docteurs de la Loi (*sharî'at*); ils sont les guides de ceux qui suivent la Voie mystique (*ṭarîqat*); ils sont les pôles de ceux qui sont les piliers de la Connaissance théosophique (*ḥaqîqat*). Ils sont les khalifes de Dieu sur sa Terre et dans son Ciel; ils sont les formes épiphaniques (*mazâhir*) de sa sublimité et de sa majesté, dans le monde visible aux sens (*molk*) et dans le monde suprasensible (*Malakût*). J'en atteste Dieu! S'il n'y eût eux, la voûte des Cieux ne se serait pas dressée, le sol des Terres ne se serait pas affermi, il n'y aurait point de créatures existantes dans les Cieux ni sur Terre, ainsi qu'en témoigne cette tradition inspirée dans laquelle Dieu déclare à son Prophète: "S'il n'y eût toi, je n'eusse pas créé les Sphères célestes (...) (1).

"D'autre part, que Moḥammad et ses descendants (les douze Imâms) soient une Ame unique et une Essence unique, que par conséquent ils méritent tous même créance que Moḥammad lui-même, c'est là une vérité manifeste n'échappant à personne, et qui repose sur un triple fondement philosophique, théologique et théosophique, comme tu l'apprendras au cours du présent livre. De même, c'est une chose bien connue que, selon les théosophes mystiques, il est établi que l'univers tout entier subsiste par la réalité primordiale de l'Homme Parfait (*al-Insân al-Kâmil*, *Anthropos teleios*), et que les Sphères révoluent par les souffles de son respir. C'est ce que montre

1. Ces considérations ne visent pas, bien entendu, la personne empirique du Prophète et des Imâms; leur personne terrestre est non pas l'Incarnation mais la forme épiphanique (*mazhar*) de leur entité éternelle précosmique. Les "Quatorze Très-Purs" forment le plérôme du *lâhût*, comme théophanies primordiales. Cf. l'étude citée dans la note précédente, et notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection* (ci-dessus p. 77, note 2), pp. 108ss.

le shaykh (Ibn ‘Arabî) dans son traité intitulé *Noskhat al-Ḥaqq*, où, au début de la *khoṭbat*, il s’exprime ainsi: “Gloire à Dieu qui a instauré l’Homme Parfait comme précepteur du monde visible (*mo‘allim al-molk*) et qui fait révoluer le Ciel par les souffles de son respir etc...”

“Or, de l’accord général, il n’existe humainement rien de plus parfait que ceux que nous venons de nommer. Considérons ceci: de l’accord général, l’Homme est le plus noble et le plus parfait des êtres existants; les prophètes sont les plus nobles d’entre toutes les variétés de l’être humain, et à la suite des prophètes, les *Awliyâ*(1). Or, de l’accord général également, notre Prophète et ses descendants sont les plus nobles d’entre les prophètes et les *Awliyâ*. Ainsi donc, lui et les douze Imâms sont les plus nobles et les plus sublimes des êtres; ils sont la quintessence et les plus parfaits des êtres de tout l’univers, particulièrement celui qui fut l’âme de notre Prophète (*nafsoh*, son “soi-même”) et son khalife, notre premier Imâm, lequel a déclaré en toute clarté dans sa *Khoṭbat al-Iftikhâr*(2): “Je suis le Signe du Puissant.

-
1. On a déjà signalé que la notion que connote ce terme (signifiant à la fois protecteur et ami) trouve difficilement un équivalent exact dans nos langues (que l’on pense cependant à nos *Gottesfreunde* du XIV^e siècle). La théosophie shî’ite en réserve le sens propre aux Imâms (*walâyat* solaire). Il s’applique également aux adeptes au cœur éprouvé (*walâyat* lunaire). Les Amis de Dieu et les connus de Dieu (gnostiques et *theognostoi*) initient et guident à la connaissance divine. Au cycle de la prophétie a succédé le cycle de l’Initiation spirituelle (*dâ’irat al-walâyat*).
 2. Il y aurait toute une recherche à faire sur ce prône du I^{er} Imâm. Cf. Shaykh Âghâ Bozorg, *Dharî‘a*, VII, pp. 198 ss. Non seulement la célèbre *Khoṭbat al-Bayân* et la *Khoṭbat al-Iftikhâr* sont du même genre, mais il semble bien qu’il s’agisse de la même *Khoṭbat* sous deux titres différents (aussi bien Ḥaydar Âmolî citerait-il le même texte dans le III^e *Aṣl* de son livre, en référant cette fois explicitement à la *Khoṭbat al-Bayân*). Rajab Borsî (VIII^e -IX^e s.h.) la cite sous le titre de *Khoṭbat al-Iftikhâr*; or celle-ci était déjà connue d’Ibn Shahr-Âshûb (ob. 588 h.); elle n’est donc pas l’invention de Rajab Borsî, comme certains l’ont insinué. Il est probable que si Sayyed Raḍî ne l’a pas insérée dans *Nahj al-*

Je suis l'essence des Mystères. Je suis le Guide des Cieux. Je suis le familier des éclats de la Majesté divine. Je suis l'intime de Gabriel. Je suis l'élu de Michaël. Je suis le prince des Anges. Je suis le soutien des Sphères. Je suis le véridique en ses promesses. Je suis le gardien de la foudre. Je suis l'éclair qui fulgure. Je suis la voûte élevée...", jusqu'à ces mots: "Je suis la Face de Dieu(1). Je suis le côté de Dieu. Je suis la main de Dieu. Je suis le Premier. Je suis le Dernier. Je suis l'Apparent. Je suis le Caché".

(Haydar Âmolî cite ensuite un long *hadîth* d'après Akhtab Khwârezmî, particulièrement significatif pour les relations de l'imâmologie et de la christologie(2). Le Prophète, s'adressant à l'Imâm, déclare que, s'il ne formule pas certaines choses, c'est par crainte que l'on ne répète à l'égard de l'Imâm la même erreur que les Chrétiens à l'égard de Jésus. "Mais il te suffit que tu fasses partie de moi-même comme je fais partie de toi-même, et que tu sois par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse, avec cette différence qu'après moi il n'y aura plus de prophète(3)". Puis l'auteur explique pourquoi

Balâgha, c'est parce que l'imâmologie impliquée dans ce prône offre certaines résonances avec l'imâmologie ismaélienne. Aussi bien le *Kalâm-e Pîr* en cite-t-il un commentaire par Hasan Şabbâh. Deux autres commentaires, pour le moment, sont connus. L'un de Moḥammad ibn Maḥmûd Dehdâr (cit. in Cat. Bibl. Sepahsâlâr, II, 139-140). L'autre de Mîrzâ Abû'l-Qâsim Shîrâzî (Dhahabî, ob. 1286 h.), éd. à Shîrâz, 1343 h.l. Cf. encore 'Imâdoddîn Ispahânî, *Zendegânî-e Hazrat-e Sâhib al-zamân*, Téhéran 1333 h.s., pp. 243 ss. (où une seconde partie de la *Khoṣbat* décrit l'avènement du Qâ'im). Nous espérons y revenir ailleurs.

1. Sur le thème de l'Imâm comme figure théophanique, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v.
2. Sur Akhtab Khwârezmî, prédicateur et poète, élève de Zamakhsharî, auteur d'un *Kitâb al-Manâqib* concernant le 1^{er} Imâm, et mort en 568 h., cf. *Rayḥânât* I, p. 46, n^o 96.
3. Avec la clôture du cycle de la prophétie, a commencé le cycle de la *walâyat* pure, lequel prépare non pas une nouvelle *sharî'at*, mais la parousie du Qâ'im

il lui était moralement impossible de ne pas exaucer la demande instante que lui adressaient ses amis, et comment il se mit à la rédaction de ce livre. Il en esquisse alors le programme en une douzaine de points. Plus clairement encore, il en récapitule ensuite le plan dans un tableau d'ensemble. L'ouvrage comprendra trois livres formant chacun un *Aşl* et comprenant quatre grands chapitres ou *qâ'ida*.

Le premier livre est consacré à l'étude du *Tawhîd*, de ce qui en fait l'essence et la vérité. Il fonde la distinction entre *Tawhîd* théologique (le monothéisme exotérique) et *Tawhîd* ontologique ou ésotérique, affirmation de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wojûd*). Le premier recèle un *shirk* occulte, inconscient. Le second est exposé conformément à la doctrine d'Ibn 'Arabî. Il est rattaché à l'exégèse du verset 33:72, déjà signalée ici, exégèse dont il ressort que le fardeau assumé par l'homme, dans un acte de folie sublime, constitue le secret même des Imâms; aussi bien, eux-mêmes l'ont répété, leur cause est si difficile que "seuls peuvent l'assumer un ange du plus haut rang, un *nabî morsal*, ou un fidèle dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi". Tout le contexte sert d'appui à l'affirmation que les Soufis, se réclamant en fait de cette gnose transmise depuis les Imâms, sont les Shî'ites au sens vrai (*al-shî'at al-ḥaqîqîya*).

Le deuxième livre prolonge l'analyse précédente du *Tawhîd*, en produisant successivement en témoignages les versets qorâaniques, les sentences des prophètes, celles des Imâms, celles enfin des grands *Mashâyekh*.

Le troisième livre est d'une symétrie remarquable. Chacun de ses quatre chapitres traite de trois notions fondamentales pour la théosophie shî'ite (*'irfân shî'î*), dans un ordre qui montre l'homologie des termes dans chacune des quatre triades. 1° *Sharî'at* (religion littérale), *tarîqat* (voie mystique), *ḥaqîqat* (gnose, réalisation spirituelle). 2° *Risâlat* (mission prophétique), *Nobowwat* (prophétie), *Walâyat* (Initiation

sur les paroles adressées ici à l'Imâm par le prophète, cf. encore Mollâ Şadrâ Shîrâzî, Commentaire du *Kâfi* de Kolaynî, éd. Téhéran, p. 267.

spirituelle dont l'Imâm est le Guide comme *Walî Allâh*, l'Ami de Dieu). 3° *Wahy* (communication divine par l'Ange), *Ilhâm* (inspiration), *Kashf* (révélation intérieure, intuition mystique). 4° *Islâm*, *Îmân* (foi-fidélité), *Îqân* (certitude qui est *pistis* et *gnosis*). Le chapitre sur *nobowwat* et *walâyat* est d'une importance particulière. Haydar Âmolî, nous l'avons signalé, si grand admirateur soit-il d'Ibn 'Arabî, explique pourquoi il est impossible, historiquement et structurellement, d'admettre avec celui-ci que 'Isâ ibn Maryam soit le *Khâtîm al-walâyat al-mo'laqa* (le Sceau de la *Walâyat* générale), et pourquoi il est impossible d'admettre avec certains de ses disciples, qu'Ibn 'Arabî soit lui-même, en personne, le *Khâtîm al-Walâyat al-moqayyada* (le Sceau de la *Walâyat* particulière ou mo'hammadienne). Le premier ne peut être que le 1^{er} Imâm; le second ne peut être que celui qui est reconnu dans le shî'isme duodécimain comme le XII^e Imâm, présentement caché, Mahdî attendu, fils de l'Imâm Ḥasan 'Askarî.

Quelques justifications viennent clore le prologue, soulignant que, si le propos essentiel du livre est l'étude du *Tawhîd* et de ses catégories, celles-ci précisément sont relatives à des catégories d'hommes dont il fallait montrer finalement à quel plan spirituel il convient de les situer. Ce sera le propos du livre III).

“Dans le plan que je viens d'exposer, il y a une intention secrète s'adressant à l'élite des Spirituels, un secret, veuillé-je dire, qui ne se dérobera pas à quiconque en est digne, parce que pour l'homme supérieur il suffit d'une allusion. Si j'ai ajouté le thème de la *sharî'at*, de la *ṭarîqat* et de la *ḥaqîqat*, et en général les thèmes traités en propre dans le livre III du présent ouvrage, si je les ai ajoutés, dis-je, au thème du *Tawhîd* et de ses catégories, alors que le présent ouvrage est essentiellement consacré au thème du *Tawhîd*, c'est qu'en premier lieu il n'y a pas de mystère plus profond que l'abscondité du *Tawhîd* avec ses conséquences et ses implications, de sorte que c'est lui que nous avons à montrer, et sur lui que nous devons nous orienter.

Aussi bien, ceux qui m'ont demandé de rédiger le présent ouvrage, ne m'ont-ils demandé rien d'autre.

“Mais en second lieu, il nous fallait aussi traiter des secrets théosophiques réservés ici au livre III, et cela parce que le *Tawhîd* comporte des obscurités et des subtilités dont certaines correspondent au niveau des hommes de la religion littérale (*sharî'at*), d'autres au niveau de ceux qui s'engagent dans la Voie mystique (*ṭarîqat*), d'autres au niveau de ceux qui ont atteint la vérité gnostique (*ḥaqîqat*). Le sens de cette gradation, peut seul le comprendre celui qui en est à la hauteur. Il me fallait exposer les degrés et niveaux du *Tawhîd* de sorte que l'on en comprenne le sens vrai et que l'on renonce à se jeter l'anathème les uns aux autres. Si donc nous avons à traiter de la *nobowwat*, de la *risâlat* et de la *walâyat*, c'est parce qu'elles sont le lieu d'origine et d'éclosion de l'ensemble, et parce que c'est d'elles seules que procède le *Tawhîd*, et par leurs détenteurs seuls (le Nabî, le Rasûl, le Walî) qu'il est manifesté. Il importait donc de donner une conscience spirituelle (*ma'rifat*) de ces trois choses. De même pour la communication divine, l'inspiration et la révélation intérieure (3^e *qâ'ida* du livre III), et pour les notions d'*Islâm*, *Îmân* et *Îqân* (4^e *qâ'ida*), parce que toutes ces choses sont les conséquences et les implications des premières.

“En réalité, l'ensemble de tous ces thèmes ne forme qu'un thème unique, à tel point que si l'on négligeait un seul de ces problèmes, le problème d'ensemble n'apparaîtrait pas comme il convient; la solution resterait cachée, échapperait à la conscience, comme s'en avisera quiconque a l'intelligence de ces choses. La meilleure des raisons qui motivent notre plan, c'est donc que l'exposé du *Tawhîd* exige que l'on traite de ceux qui le professent. C'est pourquoi l'ensemble du présent ouvrage traitera du *Tawhîd*, et ce sera l'objet des livres I et II; il traitera ensuite de ceux qui le professent, et ce sera l'objet du livre III. Et en vérité, il n'y a pas moyen de procéder autrement.

“J’ai en outre muni ces trois livres et leurs douze chapitres, d’une part, d’une introduction traitant de la discrétion à observer (*ketmân*, la “discipline de l’arcane”), concernant les secrets confiés à un ouvrage comme celui-ci, envers les profanes qui n’ont pas la capacité de les comprendre; et je les ai munis, d’autre part, d’un Sceau contenant un testament que je confie à ceux qui partagent ces secrets. Et j’ai donné comme titre à l’ouvrage “Le Recueil des Secrets et la Source des Lumières” (*Jâmi‘ al-Asrâr wa manba‘ al-Anwar*).

“J’ai demandé à Dieu secours et assistance pour le mener à son terme, révélation intérieure et compréhension personnelle pour en vivre la certitude. Ce que l’on demande ici aux Maîtres, à ceux qui sont les piliers d’entre les Spirituels ayant l’expérience mystique, voire ce que l’on exige de ceux qui sont les rois et les princes parmi les maîtres de la contemplation intérieure, c’est qu’ils regardent le présent livre avec un regard soucieux de l’améliorer et de le corriger, non pas avec un regard d’indulgence qui volontairement s’aveugle; qu’ils se comportent envers ce livre comme le shaykh envers son élève, non pas comme l’amant envers son aimée (dont il ne voit que les qualités), car le fruit de ce livre ne reviendra en vérité à personne d’autre qu’à eux-mêmes. Comme Dieu le dit: “L’effort de quiconque pratiquera les actions vertueuses en étant un adepte fidèle, ne sera pas payé d’ingratitude. En vérité, Nous le mettons par écrit” (21:94). C’est à leur propre personne, grâce à leur approfondissement personnel, que ce livre finalement servira. Comme Dieu le dit encore: “Je ne laisserai pas se perdre en vain l’œuvre de celui d’entre vous, hommes ou femmes, qui l’aura produite (3:193).”

Puissent les quelques pages que nous venons de consacrer à l’œuvre de Ḥaydar Âmolî, contribuer à sa fructification. Nous comptons en donner ailleurs de larges extraits, et développer les connexions que l’on a pu tout juste indiquer ici. L’interrelation essentielle du shî‘isme et du soufisme est un thème qui est resté très actuel

jusque dans l'Iran de nos jours, comme y a été attentif le vénéré jubilaire à qui est dédié le présent volume. Elle n'a malheureusement, en Occident, été aperçue le plus souvent que de très loin. Parce que l'œuvre de Ḥaydar Âmolî a mis l'accent sur quelque chose d'essentiel, elle est de celles qui peuvent contribuer efficacement au renouveau des études philosophiques et spirituelles qui se dessine actuellement en Iran.

Janvier 1962

MÉLANGES

D'ORIENTALISME

OFFERTS A

HENRI MASSÉ

ANCIEN ADMINISTRATEUR DE L'ÉCOLE NATIONALE
DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
DE PARIS
MEMBRE DE L'INSTITUT DE FRANCE

A L'OCCASION DE SON 75^{ÈME} ANNIVERSAIRE

Fonds
Henry CORBIN

TÉHÉRAN
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1963

