

## Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1966-1967. Tome 74. 1965. pp. 106-116.

---

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1966-1967. Tome 74. 1965. pp. 106-116.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe\\_0000-0002\\_1965\\_num\\_78\\_74\\_18277](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1965_num_78_74_18277)

---

— Habib al-Nadjdjār, Hābīl wa-Kābil, Hām, Hāmān, *Encyclopédie de l'Islam*, III, 13-15, 107, 113-114.

— A propos d'une citation non-identifiée d'al-Fārābī dans le « Guide des Égarés », *Journal Asiatique*, 1965, 43-50.

— Brèves notes sur la Risāla fil-culūm d'Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, *Arabica*, 1965, 196-199.

— Langage et surnature dans la Kabbale juive, *Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, 1966, 173-175.

— Israël et le judaïsme, dans « Le Monde du Sorcier », Paris 1966, 127-153.

---

## ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. Pendant les conférences de la première heure, on a poursuivi l'étude du monumental commentaire qu'un théologien-théosophe de la période safavide, Qâzī Sa'id Qommī (ob. 1103/1691-1692) a composé sur le *Kitāb al-Tawhīd* de Shaykh Ṣadūq (Ibn Bābūyeh) de Qomm (ob. 381/992), ouvrage considéré en Islam shī'ite comme un des piliers de la doctrine. Quelques détails concernant la biographie respective des deux auteurs et l'état des manuscrits qui ont permis d'entreprendre cette recherche, ont été donnés dans le rapport de l'an dernier. Cette année, ont été étudiés et traduits la partie finale du chapitre XI de l'ouvrage de Ṣadūq, les chapitres XII et XXI dans leur totalité ; ils appartiennent au Livre II du grand commentaire de Qâzī Sa'id Qommī.

a) Le *ḥadīth* final du chapitre XI comporte une déclaration célèbre de l'Imâm Ja'far concernant la Volonté foncière (*mashī'at*) comme étant soi-même sa propre création. Le commentaire offre ici un triple intérêt : cette notion de la *mashī'at* domine certaines pages du théologien étudié au cours de la conférence de la seconde heure ; — est mentionnée une exégèse audacieuse de Mīr Dāmād rapportant cette *mashī'at* à celle de l'homme ; — quelques remarques personnelles de Ṣadūq permettent à Qâzī Sa'id de faire valoir contre certains détracteurs que Ṣadūq n'était pas seulement un rassembleur de *ḥadīth*, mais fut déjà en son temps un éminent penseur shī'ite.

b) Le chapitre XII renferme onze *ḥadīth* remontant en majorité aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> Imâms, quelques-uns aux I<sup>er</sup> et VIII<sup>e</sup> Imâms. Tous ces *ḥadīth* recueillent l'enseignement donné par ces Imâms aux disciples et familiers les interrogeant successivement sur le sens du verset qorânique : « Toute chose est périssable hormis sa Face » (28/88). Nous avons ainsi, concernant ce verset qorânique, les *tafsīr* et *ta'wīl* shī'ites de la plus haute autorité. Qâzī Sa'īd en prépare le commentaire par le développement de plusieurs thèses de base, exposant en termes shī'ites une philosophie traditionnelle du langage, la philosophie du Nom et du Dénommé (*ism* et *mosammâ*). En fonction du fait que tel ou tel nom a été institué originellement pour désigner quelque réalité des univers supérieurs ou, au contraire, quelque réalité de la « patrie terrienne », la théorie des formes de manifestation (*mazâhir*) fonde et assure la marche symétriquement inverse du *tanzīl* (descente en notre monde) et du *ta'wīl* (herméneutique « reconduisant » aux mondes suprasensibles). Toute une série d'exemples : le *Calame*, quand on emploie ce terme pour désigner la première Intelligence, puis, en général, tous les attributs que « Dieu se donne à lui-même » : la Face de Dieu, la Main de Dieu, le Côté de Dieu, etc. Le commentateur dégage avec rigueur l'originalité de la position shī'ite faisant face à ces « anthropomorphismes » : ni littéralisme naïf, ni dégradation rationaliste en allégories, mais détermination du niveau *spirituel* auquel ils sont *littéralement* vrais. Ce niveau étant celui de l'imâmologie, tout ce chapitre traitant de la « Face de Dieu » est aussi la meilleure des introductions au concept de l'Imâm.

La question est en effet de savoir à qui et à quoi réfère le pronom enclitique arabe dans le dernier mot du verset (*illâ wajha-ho*). Lorsque certains mystiques ont compris, comme les y autorisait strictement la structure grammaticale, « hormis la face de cette chose », c'est-à-dire la Face qui en elle est impérissable, leur exégèse a fait scandale. Il est d'autant plus précieux de constater que c'est précisément à cette dernière interprétation que tend l'herméneutique dévoilée par les Imâms, ou plutôt à une interprétation qui maintient simultanément les deux sens. La question se pose alors : quelle est donc cette *Face*, pour que l'ambivalence soit possible ? C'est la cohésion et la cohérence de ce double sens que resserre pas à pas l'enseignement des Imâms. La Face impérissable d'un être, c'est sa religion, sa foi intimement professée et vécue, car c'est cela la Face qu'il présente à Dieu. Mais simultanément, l'intention de cette foi est dirigée sur un Dieu tel qu'il se présente, se fait connaître à ce croyant, c'est-à-dire sur la Face que Dieu présente à l'homme. Car dans le tréfonds de son essence,

Dieu est inconnaissable, imprédicable, incommunicable. La Face que l'*Absconditum* présente à l'homme, le *Deus revelatus*, est nécessairement une Figure théophanique, celle qui supporte tous les attributs dits « anthropomorphiques ». Cette Face divine tournée vers l'homme, c'est elle que la gnose shî'ite duodécimaine reconnaît comme l'Imâm. Réciproquement, la foi du croyant, la Face qu'il présente à Dieu, étant cette foi dans la Face divine qui lui apparaît dans l'Imâm, celui-ci est également la forme de cette foi ; il est la Face par laquelle l'homme se présente à Dieu. La Face sous laquelle l'homme connaît Dieu, est *eo ipso* la Face sous laquelle Dieu connaît l'homme. La spiritualité shî'ite s'exprime ici en termes tels qu'il serait impossible de ne pas se souvenir, à leur propos, de certaine proposition mémorable de Maître Eckhart. D'où la portée de la déclaration maintes fois répétée par les Imâms : « Nous sommes la Face de Dieu », simultanément la Face que Dieu présente aux hommes dans toute connaissance qu'ils ont de lui, et la Face que, dans cet acte de connaissance, les hommes présentent à Dieu. Cette Face qui est l'Imâm, pour l'homme et dans l'homme, est la Face impérissable de l'homme, celle à laquelle réfère le *illâ wajha-ho* du verset qorânique. De même que la spiritualité chrétienne est christocentrique, de même la spiritualité shî'ite est imâmocentrique, parce qu'elle éprouve cet imâmocentrisme comme condition *sine qua non* de la pureté et de la transcendance du *tawhîd*. Il y aura là un thème d'importance majeure pour les recherches de théologie comparée. Ce chapitre XII s'achemine vers l'ample conclusion finale par une série d'épisodes que marque l'intervention de *hadîth* dérivés d'autres sources, et tendant particulièrement à situer l'existence plérômatisée de l'Imâm. Ce n'est pas l'existence empirique des Imâms qui est envisagée, mais leur consistance comme « personnes de lumière » (*ashkhâş nûrîya*) constituant le plérôme de la Lumière moħammadienne primordiale (*Nûr Moħammadî*). Le *hadîth* des « Douze Voiles de Lumière » où séjourne cette Lumière dans la prééternité, est un des traits les plus significatifs sous lesquels reparaît en théologie shî'ite le motif des théologies de l'*Aiôn* (les Douze Imâms comme douze millénaires). L'occultation du Douzième est impliquée dans l'essence même de leur dodécade. L'Imâm Ja'far répond à un disciple que la *vision*, c'est chez les hommes le *besoin* de Dieu. Lorsque ce besoin disparaît en eux, l'Imâm disparaît à leurs yeux ; Dieu *l'enlève* vers lui. Toute une philosophie de la nature est, en outre, esquissée dans l'un de ces *hadîth* imâmologiques.

c) Finalement, ce chapitre XII du livre de Şadûq appelait en prolongement immédiat l'étude du chapitre XXI, parce que

celui-ci en forme l'aboutissement imâmologique. Comme le remarque Qâzî Sa'îd Qommî, les *hadîth* de ce chapitre se présentent comme formant littéralement une partie de la célèbre *Khoḷbat al-Bayân* (le Prône de la Déclaration, le *kerygma* de l'Imâm). Il est arrivé que l'attribution de ce prône soit mise en doute. Or, notre commentateur souligne que le fait que nous trouvions déjà une partie de ce prône chez Shaykh Ṣadûq, est un témoignage précieux en faveur de son authenticité. Les déclarations de l'Imâm : « Je suis le Guide et celui vers qui l'on est guidé. Je suis le père des orphelins et des malheureux. Je suis l'époux des veuves. Je suis le câble solide de Dieu. Je suis l'œil de Dieu, la main de Dieu, le côté de Dieu, le cœur de Dieu, etc. » donnent lieu, chez Qâzî Sa'îd Qommî, à un commentaire d'une portée mystique où se révèle tout l'esprit de la gnose shî'ite. « Orphelins » et « veuves » désignent les âmes isolées et séparées du monde de vérité dont elles procèdent et auquel elles appartiennent. Le commentateur s'exprime alors dans le lexique technique des *Ishrâqîyûn* de Sohrawardî. L'Imâm revêt les traits et la fonction de celui qui, chez les *Ishrâqîyûn*, est l'« Ange de l'humanité » (*Rabb al-nû' al-insânî*), Esprit-Saint ou ange Gabriel de la Révélation ; à la limite, on rejoint la notion hermétiste de la « Nature Parfaite ». Complexité et recroisement des représentations signalent l'extrême richesse des courants de pensée et de spiritualité de la Perse shî'ite à l'époque safavide.

II. Les conférences de la seconde heure ont tenté, pour la première fois, une entreprise aux conséquences peut-être redoutables, tant la littérature théologique affrontée est énorme. Dans un article liminaire de l'Annuaire de la Section (Annuaire 1960-1961), on a eu occasion de signaler l'importance de « l'École shaykhie en théologie shî'ite ». On y a esquissé la biographie de ses *Mashâyekh* depuis Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (ob. 1241/1826) jusqu'à nos jours, en relevant le nombre considérable de leurs œuvres, dont une grande partie a été publiée soit en lithographies à peu près introuvables aujourd'hui, soit en éditions typographiques parues plus récemment à Kerman, principal centre théologique de l'École, — mais dont une non moins grande partie est encore inédite en manuscrits. Il serait impossible de pénétrer les arcanes de la pensée et de la spiritualité shî'ites sans une connaissance approfondie de l'École shaykhie, laquelle se signale, avant tout, par sa volonté de suivre intégralement l'enseignement encyclopédique des Imâms. L'École a développé tous les aspects de la théosophie shî'ite (*tawḥîd*, hermé-

neutique qorânique, imâmologie, métaphysique et cosmologie, philosophie et sciences de la nature, etc.) en prenant toujours comme sources les *hadîth*, voire les textes liturgiques. Les œuvres des *Mashâyekh*, tant en arabe qu'en persan, se signalent par une profondeur de pensée et un lexique technique qui en rendent l'accès difficile. Sans doute est-ce une des principales raisons pour lesquelles les Shaykhis ont souffert, en milieu shî'ite même, d'une incompréhension dont le moins qu'on puisse dire est qu'en étaient absents le sérieux et la sincérité que requièrent les choses spirituelles. Au fond, aucun de leurs critiques ne semble les avoir vraiment lus ni compris, faute d'avoir pris la peine de s'assimiler leur lexique technique, calqué sur les propos des Imâms. C'est ainsi que les pires malentendus ont empêché de comprendre la portée exacte des deux commentaires magistraux que Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î a écrits sur deux ouvrages de Mollâ Şadrâ Shîrâzî (le *Kitâb al-Mashâ'ir* et le *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya*).

Il nous est apparu que le meilleur texte pour entrer de plain-pied dans la « problématique » de la théosophie shaykhie et les particularités de son lexique, était un traité dont l'auteur a lui-même donné le commentaire sous le titre de *Sharḥ al-Fawâ'id* (Commentaire des enseignements). Le texte a toute une histoire. Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î avait d'abord écrit, sous le titre de *Fawâ'id*, un bref traité en douze chapitres (lors de son retour d'Ispahan à Yazd, à peu près en 1225/1810). En sa concision extrême, le texte de ce traité reste complètement clos à quiconque n'en a pas la clef. C'est cette clef que lui demanda, quelque huit ans plus tard, un shaykh de ses amis, alors que, compagnons de pèlerinage, ils faisaient route ensemble vers La Mekke. Le moment n'était peut-être pas très bien choisi pour demander la rédaction d'un nouveau livre. Cependant, les longues étapes permettant sans doute de dicter beaucoup de choses, Shaykh Aḥmad s'en tira fort bien. Il en résulta une admirable élucidation qui fut terminée le 9 Shawwâl 1233 (13 octobre 1818). Le texte fondamental et le commentaire (en arabe) ont été lithographiés à Tabrîz en 1274/1858 et forment un volume grand in-8° de 290 pages (cf. *Fihrist* Sarkâr Âghâ, p. 17 n° 20 et p. 19, n° 29). La rédaction définitive se présente sous la forme *qâla... aqûlo* ; le shaykh découpe son texte en lemmes de quelques lignes, puis donne son commentaire qui résout toute difficulté concernant « ces choses, dit-il, qui semblent étranges par rapport à ce que 'olamâ' et ḥokamâ' ont l'habitude de traiter de nos jours et que je suis le premier à aborder, bien qu'elles aient été couramment traitées par nos Imâms et par l'élite de leurs shî'ites » (p. 2). En

outre, un disciple du shaykh, un certain Moḥammad ibn Moḥammad Naṣīr Gīlānī, sur lequel nous n'avons pu jusqu'ici obtenir aucun renseignement (en dehors des quelques informations qu'il nous donne lui-même), avait suivi ses leçons pendant plusieurs années. Le livre des douze *Fawâ'id* faisait partie de cet enseignement et le disciple en écrivit lui-même un commentaire dans lequel il affirme ne faire rien d'autre que de rapporter l'enseignement oral de son skaykh. Nous avons été assez heureux pour retrouver l'*unicum* qui est en même temps l'autographe de ce commentaire, dans une collection privée de Téhéran (collection de M. Soltānī). C'est un compact volume de 231 folios (462 pages, 18 l. p. p.) daté de Moḥarram 1238 (janvier 1823). Ni le shaykh ni le disciple ne semblent avoir eu connaissance du commentaire que chacun écrivit de son côté ; la comparaison est donc instructive. Disons cependant que le commentaire écrit par le shaykh lui-même l'emporte en clarté et en précision ; en revanche le disciple enregistre certaines digressions sur lesquelles le shaykh n'est pas revenu. Bref, avec le secours de ces deux commentaires nous avons pu aborder fructueusement l'étude du texte initial.

Outre l'introduction, trois chapitres, c'est-à-dire le quart de l'ouvrage, ont pu être expliqués et entièrement traduits au cours de l'année. Le premier chapitre expose les trois sortes d'argumentation ou de preuve, avec les conditions intellectuelles, spirituelles et morales imposées pour chacune : la preuve dialectique (*dalīl al-mojādala*) qui a pour appui le savoir théorique ; la preuve homilétique (*dalīl al-maw'iza*) dont l'appui est le cœur (*qalb*) ; la preuve sapientiale (*dalīl al-ḥikma*) dont l'appui est l'intime ou le centre du cœur (*fu'ād*). Ce chapitre est déjà pour le shaykh l'occasion de formuler ses thèses de base (doctrine des formes de manifestation et des degrés de conscience et de connaissance) ; son vocabulaire de l'être s'y précise, marquant déjà une rupture avec l'usage général des philosophes.

Le chapitre II pousse à l'extrême limite les exigences et les implications de la théologie apophatique propre au shī'isme. Ce qui est la source de l'être transcende toutes les catégories de l'être. Aucun attribut ne peut lui être donné, puisque tout attribut est d'ordre créaturel ; toute qualification présuppose d'ores et déjà l'être et arrive, par conséquent, chaque fois trop tard. Dieu est simultanément le Connu et l'Inconnu, le Présent et l'Absent. Sa seule cognoscibilité est son incognoscibilité même, car sa seule cognoscibilité positive est un Connaitre dont il n'est jamais l'*objet*, mais le *sujet* actif, ne pouvant être connu que tel qu'il se fait lui-même chaque fois être-connu pour celui qui ainsi le reconnaît. La métaphysique de l'être est ici en affinité

avec celle de Mollâ Rajab 'Alî Tabrîzî et de Qâzî Sa'îd Qommî (suivant pas à pas les prônes des Imâms sur ce point), comme aussi avec la métaphysique ismaélienne. Elle pose l'équivocité radicale de l'être. Le Nécessaire, le plénierement être, l'être de plein droit, échappe à toute qualification, puisque toute qualification, en présupposant l'être, ne se rapporte qu'à l'être auquel il a été fait droit d'être. D'où la rupture avec le lexique commun des philosophes. Ceux-ci ont posé comme équivalentes les notions d'être nécessaire, d'être en tant que tel, d'être absolu. Cette équivalence, le shaykh la rejette comme passant à côté du problème de la philosophie première.

Poursuivant sur sa lancée, le shaykh se montre, au cours du chapitre III, un métaphysicien d'une rare profondeur. Dans le concept d'être absolu (*wojûd moḥlaq*), l'*absolutum* implique un agent, un *absolvens*, par qui précisément l'être est *absout* du non-être en étant mis par lui à l'impératif (*KN*), sans que jamais nous soit accessible rationnellement la raison suffisante de cette prépondérance de l'être sur le néant. Ici donc l'emploi du terme *wojûd moḥlaq* déborde l'usage commun qui en est fait chez les *ḥokamâ'*. Le shaykh en donne quelque dix-huit désignations équivalentes (la Délimitation première, la Miséricorde universelle, l'Arbre universel, la Volonté foncière, le *Kâf* refermant le cercle sur lui-même, la Réalité moḥammadienne éternelle, la *walâyat* absolue, le Verbe devant lequel recule le Grand Abîme, l'Amour essentiel, etc.). D'où le vaste déploiement d'une analyse de la notion de *mashî'at*, la Volonté foncière divine, analyse montrant dans l'Acte créateur l'acte dans lequel le sujet, la *mashî'at*, est simultanément aussi l'objet et la finalité de l'acte, la matière, la forme et l'instrument de l'acte. La *mashî'at* s'en dégage comme un Adam métaphysique primordial (*Adam al-akbar*, Adam le Majeur ou *Adam maximus*), zénith dont Adam « notre père », éclos sans père ni mère, est le *nadir* au monde de notre histoire terrestre. La Volonté foncière éternelle, la *mashî'at*, est l'Adam primordial, le « premier des Adamiques » (*awwal al-âdamîyîn*), et l'Ève égale de cet Adam, c'est la mise en liberté de l'être (*iḥlâq, jawâz*), absolvant l'être ainsi absolu, c'est-à-dire absout du non-être, du Grand Abîme. Dans cet Adam primordial, Matière et Forme existent chacune par soi-même et simultanément chacune l'une par l'autre, tandis que chez Adam « notre père » elles existent de par l'Acte divin et consécutivement l'une par l'autre. Postérieurement à Adam, l'être se propage par « union nuptiale » de la matière et de la forme. Ici, nouvelle modification essentielle du lexique courant : c'est la matière qui est le *père*, tandis que la forme est la *mère*. La matière est l'exister,

la lumière ; la forme est la quiddité, la dimension d'ombre qui fixe et détermine cette lumière. C'est la forme qui enfante le nouvel être.

Indications très rapides ne permettant pas même de mentionner les textes des Imâms auxquels se réfère le shaykh. Quant au vocabulaire technique, presque chaque ligne du texte serait à enregistrer sur fiche.

Au début de septembre 1965, le directeur d'études a été invité à participer, au Centre international d'Études pédagogiques de Sèvres, aux Journées d'études destinées aux professeurs de philosophie d'Afrique du Nord. Il y a donné deux conférences sur « le concept de la philosophie islamique ». — Pendant le trimestre d'automne, il a, comme les années précédentes, rempli une mission de direction du Département d'Iranologie près l'Institut franco-iranien de Téhéran, et donné un cours de philosophie islamique à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran.

Dans le cadre de la conférence d'Islamisme, M. Osman YAHIA, diplômé de la Section, a donné une série de conférences libres sur *Le problème du tawhîd dans le « Livre des théophanies » d'Ibn 'Arabî*. En outre, il a été chargé par l'UNESCO, pendant les mois d'avril et mai, d'une mission de recherches dans les fonds de manuscrits arabes en Afrique du Nord. On en trouvera ci-après un bref rapport. A l'occasion du VII<sup>e</sup> centenaire de Moḥyiddîn Ibn 'Arabî, M. Osman YAHIA a eu, au Caire, un certain nombre d'entretiens, à la suite desquels il s'est trouvé chargé de réaliser enfin le projet d'une édition critique officielle du grand ouvrage d'Ibn 'Arabî (le *K. al-Fotûḥât al-Makkîya*). Déjà, grâce à ses soins, la petite filmothèque constituée à la Section pour la conférence d'Islamisme possédait les microfilms des autographes nécessaires pour cette édition.

Nombre d'inscrits : 32.

Auditeurs réguliers : M. Ruhollah ABBASSI, M<sup>lles</sup> F. BAHMANYAR, Z. CHADMAN, MM. Abdel-Mon'im FATHI, Michel FOUSSARD, Manush KIA, M<sup>lle</sup> M. LAFRENIÈRE, MM. Bozorg NADERZADEH, Hosseïn REVA, Claudio RUGAFIORI, Abdel-Latif EL-SABBAGH, Ahmad TRIKI.

Élèves titulaires : M. Pierre BOUQUET, M<sup>me</sup> A. CHEVRILLON, M. Habib FEKI, M<sup>mes</sup> H. HECKMANN, S. MAUPIED, P. MINET,

MM. Charles SALIVET de FOUCHECOUR, Daryoush SHAYEGAN,  
M<sup>me</sup> O. YAHIA.

Élève diplômé : M. Osman YAHIA.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (522/1128-606/1209). *Commentaire sur les Paradoxes des soufis (Sharḥ-e Shaḥîyât)*. Texte persan publié avec une introduction en français et un index (Bibliothèque Iranienne, vol. 12). Téhéran ; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1966 ; grand in-8°, 48+740 pages.

*La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle, d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommi (1103/1691) (Eranos-Jahrbuch XXXIV, 1965)*. Zürich, Rhein-Verlag, 1966 ; in-8°, 88 pages.

*Sur la notion de « walâyat » en Islam shî'ite (in J. Berque et J. P. Charnay, Normes et valeurs dans l'Islam contemporain)*. Paris, Payot, 1966 ; in-8°, pages 38 à 47.

*Du concept de philosophie islamique (Centre international d'études pédagogiques de Sèvres. Journées d'études destinées aux professeurs de philosophie de l'Algérie, du Maroc et de la Tunisie : 6-10 septembre 1965)*. In-4°, ronéotypé, 137 lignes.

*El sueño visionario en la espiritualidad islamica (in Los Sueños y las Sociedades humanas, Coloquio de Royaumont)*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965 ; in-8°, pages 231 à 268.

Art. Ibn Bâjja, Ibn Tufayl, Ghazâli, Sohrawardî, in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York.

\* \* \*

Conférence libre de M. OSMAN YAHYA,

diplômé de la Section, chargé de recherche au C.N.R.S., docteur ès-lettres

Neuf séances ont été consacrées, de la mi-janvier à la fin mars, à l'étude du « Problème du *Tawḥîd* dans le livre des *Tajalliyât* d'Ibn 'Arabî ». Le choix du livre des *Tajalliyât* d'Ibn 'Arabî parmi les nombreux traités du Maître, qui tous ont abordé la question du *tawḥîd* d'une façon ou d'une autre, n'est pas arbitraire. Deux faits caractéristiques ont motivé notre choix. Le premier d'ordre littéraire et historique, le second d'ordre doctrinal.

Le fait d'ordre littéraire et historique c'est qu'Ibn 'Arabî a exposé ce problème dans son livre sous une forme inhabituelle, différente de celle de ses autres œuvres comme de celles de la littérature arabe d'une façon générale, c'est-à-dire sous forme de dialogues et d'entretiens entre lui-même et ses prédécesseurs orientaux.

Le fait doctrinal c'est qu'Ibn 'Arabî lui-même, à la lumière de ses entretiens avec les maîtres qui l'ont précédé et des critiques qu'il leur a adressées, a tenu à nous révéler deux courants d'idées dans la pensée islamique sur ce problème crucial. Chez ses prédécesseurs, le *tawhîd* était conçu sous son aspect uniquement théologique (*tawhîd 'ulûhî*), tandis qu'Ibn 'Arabî se présente comme l'initiateur d'un nouveau type de *tawhîd*, le *tawhîd wujûdî* (*tawhîd* ontologique). Ibn 'Arabî estime que le premier courant doit être complété, parachevé par le second afin d'échapper au piège du *shirk* (désintégration) métaphysique, plus néfaste encore que le *shirk* théologique.

Afin de situer cette question fondamentale dans son contexte historique, nous avons consacré quatre séances au cours desquelles nous avons abordé le problème dans le cadre de la pensée islamique, particulièrement dans les milieux sunnites où évoluèrent la pensée et la vie d'Ibn 'Arabî : Première séance sur les origines du *Tawhîd* dans l'enseignement coranique, puis successivement, dans le système mu'tazilite, chez les *salafiyya*, notamment Ibn Taïmiyya, chez les soufis antérieurs à Ibn 'Arabî.

La première des cinq dernières séances a été réservée à l'explication de la doctrine du *tawhîd* telle qu'elle se dégage de la pensée du Maître ; l'on a pu constater qu'elle était basée essentiellement sur sa théorie de la *Waḥdat al-Wujûd* (monisme transcendantal de l'Être), et que la notion de *wujûd* dont Ibn 'Arabî affirme l'unité était conçue sur un triple plan : mystique, cosmogonique et ontologique.

Les quatre autres séances ont été consacrées à la lecture, traduction et notes des entretiens d'Ibn 'Arabî avec al-Ḥallâj et Dhû-n-Nûn al-Miṣrî, du paragraphe intitulé : « *Tajallî al-Kamâl* » (épiphanie de la perfection) et du paragraphe intitulé : « *Khulûṣ al-Maḥabba* » (épiphanie du pur amour).

Une huitaine d'étudiants, tous inscrits à la Conférence d'Islamisme, assistèrent à ces séances.

#### PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS SCIENTIFIQUES

*K. Khalm al-Awliya* d'al-Ḥakîm al-Tirmidhî. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965 ; grand in-8°, 586 + VIII pages.

(Publication de l'Institut des Belles Lettres Orientales, Université Saint-Joseph). — *K. al-Tajalliyât* d'Ibn 'Arabî publié successivement dans la revue *al-Mashriq*, Beyrouth (à partir de janvier 1966). — *Aspects intérieurs de l'Islam in Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, publié par Jacques Berque et Jean-Paul Charnay. Paris, Payot, 1966 ; in-8° pp. 15 à 37. — *La condition humaine en Islam. Ibid.*, pp. 48 à 67. — Mission de recherche de Mss. arabes en Égypte et Afrique du Nord pendant deux mois, au printemps 1966, sous l'égide de l'UNESCO, manuscrits concernant l'histoire et la culture du Mali. La recherche a permis la mise au jour de 74 textes et documents attestés par 116 copies, ainsi que de quelques centaines de textes, pour la plupart de savants andalous et nord-africains, dans le domaine de la mystique et de l'histoire.

---

## RELIGIONS DE LA GRÈCE ANCIENNE

Directeur d'études : M. PIERRE DEVAMBEZ

Les documents du Louvre auxquels, une semaine sur deux, nous avons consacré notre attention, étaient des vases qui, soit par nature, soit à la suite d'usages devenus traditionnels étaient liés à l'exercice d'un culte ou à la personne d'une divinité. Le premier document qui ait retenu notre attention est un autel creux en terre cuite, béotien, du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. Nous avons pu citer quelques documents analogues répartis dans différents musées et nous avons cherché à déterminer le symbolisme funéraire de son décor. Nous avons étudié ensuite les vases, funéraires eux aussi, tels que des loutrophores et nous avons pris comme pièce centrale une loutrophore à fond blanc sur laquelle est figurée une scène qu'on ne rencontre d'ordinaire que sur des lécythes, funéraires eux aussi. Après l'étude des lécythes, et en liaison avec certaines de leurs représentations, nous avons examiné des plémochoés. Enfin les canthares et les oenochoés des Anthestéries, dont notre Musée possède d'intéressants exemplaires, ont été examinés. La dernière séance a été réservée à l'examen d'un vase archaïque récemment acquis et dont auditeurs et directeur d'études ont cherché ensemble de quelle façon