

Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1967-1968. Tome 75. 1966. pp. 138-147.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry, Yahia Osman. Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1967-1968. Tome 75. 1966. pp. 138-147.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1966_num_79_75_16437

ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. Les conférences de la première heure ont été consacrées à poursuivre l'étude des œuvres inédites de Qâzi Sa'id Qommî (ob. 1103/1691).

A) Vue la nécessité de faire un choix dans une production considérable, on s'est attaché cette année à l'étude du Livre III du grand commentaire sur le *Kitâb al-Tawhîd* de Shaykh Şadûq (Ibn Bâbûyeh) de Qomm (ob. 381/992) d'après le ms. de la Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran (cat. VIII, p. 256), les Livres I et II ayant été étudiés au cours des années précédentes. Le chapitre XXXVIII dont le thème est « la sublimité divine » contient onze *ḥadîth*. Trois d'entre eux ont été retenus, en raison de leur doctrine cosmologique concernant la question de la « pluralité des mondes », plus exactement dit le système des univers suprasensibles.

1) Le premier de ces *ḥadîth* remonte au Prophète lui-même par l'intermédiaire du VI^e Imâm, Ja'far al-Şâdiq. Le thème central en est l'explication du verset qorânique 65 : 12, où il est fait mention des « sept Cieux et des sept Terres ». Pour son commentaire, Qâzi Sa'id Qommî mobilise un grand nombre de traditions convergentes, tout en faisant œuvre de penseur très personnel. Les « sept » sont expliqués comme typifiant les sept degrés de l'être au niveau terrestre et au niveau du *Malakût* ; sont analysées et comparées différentes traditions relatives aux symboles désignant les sept Terres (le Coq, le Rocher, le Taureau, le Poisson, l'Eau, l'Air, la Ténèbre), — les sept Terres qui par rapport au premier Ciel sont « comme un anneau jeté dans le désert » ; au-dessus des sept Cieux, le *Korsî* (firmament) et les mondes du Trône (*'arsh*). Le grand intérêt de ces longs développements est que Qâzi Sa'id en prend occasion pour fournir une théorie d'ensemble de la *Materia prima* ou Matière primordiale commune (comme chez Ibn 'Arabî) à l'universalité des êtres, aussi bien aux êtres spirituels qu'aux êtres corporels. Cette *Materia prima* est la Matière suprasensible (*mâdda ghaybîya*), la corporéité de lumière (*jismîya nûriya*), et c'est elle précisément que l'on désigne comme le « Trône ». Qâzi Sa'id relève ce paradoxe que ceux qui rejettent l'idée de cette *Materia prima*, ce sont

précisément ceux qui ne croient pas dans l'existence du monde suprasensible. Dans un de ses ouvrages antérieurs, le *Sharḥ al-Arba'in* (commentaire de Quarante *ḥadīth*, lith. Bâmdâd, Téhéran 1315), demeuré inachevé, là où Qâzî Sa'îd interprète un *ḥadīth* parallèle, nous trouvons cette autre précision que le 'arsh, expliqué ici comme étant la *Materia prima* suprasensible, est aussi ce que l'on désigne comme le 'âlam al-mithâl, le *mundus imaginis*, c'est-à-dire le *Malakût* des corps de ce monde-ci, ou notre univers de Matière élémentaire à l'état spirituel, au niveau du monde de l'Âme.

2) Le deuxième *ḥadīth* axé sur le verset qorânique 50 : 14, provient du V^e Imâm, Moḥammad al-Bâqir, et prolonge l'enseignement du précédent. « Dieu a créé des millions d'univers et des millions d'Adams, et toi, tu viens à la fin de tous ces univers et de tous ces adamiques. »

3) Le troisième *ḥadīth* se présente comme un long prône du I^{er} Imâm, nommant les sept, les soixante-dix, les soixante-dix mille *Voiles* (le mot « mille » n'aura nullement ici un sens arithmétique et statistique ; il indique un rapport analogue à celui que suggère le verset 22 : 46. « Un jour devant Dieu équivaut à mille ans de votre comput. » Chaque chiffre ne fait que donner un coefficient purement qualitatif à la *heptade*, laquelle « chiffre » une structure constante). Le commentateur discute les interprétations de Ghazâlî et de Najm Dâyeḥ Râzî (ob. 654/1256) ; celles qui interprètent ces Voiles comme étant ceux que revêtent successivement les Esprits au cours de leur descente jusqu'au « plus profond des profondeurs » ; c'est un thème bien connu dans la gnose en général. Il y a l'interprétation astrologique. Il y a l'interprétation de ceux qui considèrent que ces Voiles désignent les Formes de manifestation des Noms divins. La position personnelle de Qâzî Sa'îd Qommî s'inspire du verset 41 : 53. Ce sont les Voiles au « monde des horizons » et dans le « monde des âmes », dans le macrocosme et le microcosme, bref une autre explication des sept Cieux et des sept Terres. « Chaque fois que le pèlerin vers Dieu lève un de ces Voiles, c'est comme s'il déchirait ce Ciel, s'élevait jusqu'à ce Ciel et y pénétrait. Comme l'a dit le Christ : Ne pénètre pas dans le *Malakût* des Cieux, celui qui n'est pas né deux fois. » Au-dessus encore, il y a les « soixante-dix mille Tabernacles de la Majesté », au cœur desquels sont les Douze Voiles de Lumière, les Douze Imâms ou millénaires où séjourne la « Lumière mohammadienne » avant son épiphanie terrestre.

Tous ces développements sont dominés par une philosophie du temps et de l'espace que Qâzî Sa'îd Qommî expose en détail au début de ce Livre III et qui serait à comparer avec ce que professent les autres penseurs de l'école d'Ispahan. Elle est si fondamentale pour notre auteur qu'il y revient fréquemment dans ses livres, soit allusivement, soit pour y apporter quelque complément. Il refuse vigoureusement toute manière de considérer le temps comme une ligne qui s'étire de la prééternité (*azal*) à la postéternité (*abad*). S'il lui faut proposer une figure, il préfère celle d'une Sphère qui serait le temps des temps ou le temps absolu. Ce qui existe concrètement, soit à l'état matériel, soit à l'état spirituel, forme chaque fois une unité, une personne unique. De même qu'il y a un *quantum* (*miqdâr*) de matière et un *quantum* d'espace impartis à chaque personne, de même il y a pour elle un *quantum* de temps propre, un temps personnel unique, comportant des parties en longueur et en largeur, de sorte que chaque personne a un temps autre que le temps d'une autre, de même qu'elle a un lieu autre que celui des autres personnes. La contemporanéité au sens vrai suppose au moins un accord entre ces temps. Or, pour chaque *quantum* de temps il peut se produire, et il se produit en fait, ce qui se passe pour un morceau de cire, par exemple, lorsqu'on le comprime ou qu'au contraire on l'allonge, sans que le *quantum* soit diminué ou augmenté. Plus le corps est *subtil*, plus subtil est le temps, plus il augmente, dilate, sa capacité et son extension. C'est ainsi qu'il y a le temps dense et opaque (*zamân kathîf*) du monde sensible ; le temps subtil (*laṭîf*) du monde « imaginal » (*mithâlî*) du *Malakût* (à ne pas confondre avec le « temps imaginaire », *zamân mawhûm*) ; il y a le temps absolument subtil (*alṭaf*) du monde intelligible du *Jabarût*. Le temps subtil permet de parler tantôt d'une involution, tantôt d'une dilatation du temps, selon que les moments dispersés dans leur succession se trouvent rassemblés et présents au sujet, ou que celui-ci se trouve présent à tout cet ensemble. Tout en restant identique à lui-même, son *quantum* de temps peut alors englober une immensité de l'être, avoir présente en lui-même une multitude, voire la totalité des moments de l'être (« synchronicité »). La succession devenant simultanée, le temps devient espace en fonction de la sublimation qui le porte à un état de plus en plus subtil. Cette théorie du temps et de l'espace subtils est présupposée par l'herméneutique d'un *ḥadîth* étrange, à l'étude duquel a été consacré le troisième trimestre.

B) Le « *ḥadîth* du Nuage blanc » (*ḥadîth al-ghamâma*) montre en quelque sorte l'application pratique de ce qui précède. On

disposait pour l'étudier de deux mss. : un ms. personnel (50 feuillets, 1272/1855) et les photocopies d'un ms. de la Bibl. de l'Université de Téhéran (119 feuillets, 1263/1846). Son commentaire forme le onzième traité d'un ensemble, *Kitâb al-arba'inîyât*, « Livre aux quarante traités » (à ne pas confondre avec le *Sharḥ al-arba'in*), ensemble qui, semble-t-il, fut, lui aussi, laissé inachevé par Qâzî Sa'îd Qommî. Le *ḥadîth* est rapporté par un ouvrage de Şadûq et par deux autres sources dont Qâzî Sa'îd compare les variantes. Il ne semble pas qu'il figure dans la grande encyclopédie de Majlisî. En revanche y figure un autre très long *ḥadîth* parfois cité sous le même titre, mais plus souvent sous le nom de « *ḥadîth* du Tapis ». Ce dernier raconte comment l'Imâm et ses compagnons se rendent auprès des Sept Dormants, tandis que le nôtre rapporte un voyage visionnaire jusqu'au sommet de la montagne de *Qâf*. Autrement dit, il s'agit d'une pénétration dans le *Malakût* ('*alam al-ghayb*), l'organe de pénétration étant la *başîra*, la vision intérieure. Sept compagnons entourent le 1^{er} Imâm ; parmi eux, le fils aîné de celui-ci, le jeune Imâm Hasan ibn 'Alî, et Salmân Pâk qui sera leur porte-parole, le « récitateur » du récit. Le *ḥadîth* et le commentaire sont d'une extrême richesse pour tout ce qui concerne la cosmologie, l'angélologie, l'imâmologie ; ils apportent une vérification « expérimentale » des *ḥadîth* étudiés dans le commentaire du *Tawḥîd* de Şadûq. Sous la conduite de l'Imâm, portés par le « Nuage blanc », les compagnons pénètrent dans les mondes du *Malakût* : dans le *Malakût* des Éléments d'abord, puis dans le *Malakût* de la réalité humaine. En tout cinq grandes étapes ou *maqâmât*. Ils sont les témoins contemporains d'événements qui, vus dans le « temps dense et opaque », étaient pour eux des événements « passés ». Ils apprennent comment l'Imâm, tout en étant présent parmi eux à Médine, n'a cessé d'être présent, depuis les origines, au *Malakût*. L'ensemble nous montre comment nos Spirituels se représentent le « fait accompli » du passage au *Malakût*, le moment à partir duquel les êtres et les choses sont vus dans le *Malakût*, à commencer par l'Imâm lui-même transfiguré en sa « forme de lumière », sa forme *malakûti* (le « changement de robe »). Plutôt que de symboles, il s'agit, d'un bout à l'autre, des correspondances entre les mondes. Dans son ensemble, ce récit forme un véritable « récit d'initiation », dont l'intention et le fruit sont comparables à ceux de l'ἀναγωγή comme « sacrement d'immortalité », centre de la communauté spirituelle dont les *Oracula chaldaïca* ont pu être le Livre saint. Celui qui a pénétré dans le *Malakût* a en effet été régénéré, à jamais, dans la « Source de la Vie ». Il y aurait donc à pousser beaucoup plus

loin l'étude comparée des *ḥadīth* du même type qui correspondent, dans la tradition shī'ite, aux voyages dans l'Au-delà connus dans d'autres traditions religieuses.

II. Pendant les conférences de la seconde heure, on a continué l'étude de l'ouvrage de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i (ob. 1241/1826), à savoir le « Livre des enseignements » (*Fawâ'id*) dont les trois premiers chapitres avaient été étudiés l'année précédente (éd. lith. Tabrīz 1274/1858). On a indiqué en détail dans le rapport de l'an dernier le *situs* bibliographique de cet ouvrage et rappelé les difficultés rencontrées par l'école shaykhie. L'ouvrage était rédigé en un style si concis et obscur que le shaykh dut en écrire lui-même un vaste commentaire à la demande de l'un de ses confrères. Plus on avance dans l'étude de cet ouvrage d'une difficulté et d'une densité exceptionnelle, plus on est amené à y voir un monument, resté peu connu, de la théosophie métaphysique du shī'isme duodécimain. On a étudié cette année les chapitres (*fâ'ida*) IV et V.

Le chapitre IV est consacré à l'analyse de l'Acte-créateur, de la Démiurgie (*fi'l*), telle que la notion en avait été posée dans le chap. III, c'est-à-dire telle qu'elle nous est accessible dans l'acte par lequel « Dieu se révèle lui-même à nous-mêmes par nous-mêmes ». L'Acte-créateur comme autophanie de l'Énergie divine peut se décomposer mentalement en une tétrade, c'est-à-dire en quatre degrés ou phases dont l'unité d'ensemble est désignée comme la Miséricorde, cette *Raḥma* dont la fonction est près de rappeler celle de la *Sophia* en d'autres théosophies. Les deux premiers degrés ou phases sont la *mashī'a* ou Volonté divine foncière relative à la suscitation de l'être (*kawn*), et la *irāda*, acte de volition relatif à la détermination de l'être (*'ayn*), de ce que l'être est en étant. Ces deux premières phases constituent ce que le lexique du shaykh désigne comme « création première » (*khalq awwal*) ou « quiddité (*māhīya*) première ». Les troisième et quatrième phases sont le *qadar* ou *taqdīr*, l'acte impartissant à l'être individualisé sa mesure propre (la *handasa ijādīya*, « géométrie existentielle » structurant l'être *in singularibus*), et complété par le *qaḍā* ou « décret » donnant efficacité plénière à cette impartition. Ces deux dernières phases constituent la « création seconde » (*khalq thānī*) ou « quiddité seconde ». Mais entre la « création première » et la « création seconde » intervient un acte qui donne à cette métaphysique de l'être le ton d'une dramaturgie métaphysique, à savoir l'interrogation posée à l'Adam primordial et qui va se répétant de niveau en niveau d'univers : *A-lasto bi-rabbi-kom?* (7 : 171, « Ne suis-je pas votre

Seigneur ?»). Cette interrogation préexistentielle joue en quelque sorte ici le même rôle que le prélude du *Gorgias* de Platon, en ce sens que selon la modalité de leur réponse (allant de l'acquiescement au refus déguisé sous le « oui »), les entités humaines préexistantes en cet Adam cosmique ont elles-mêmes fait choix de leur destinée, c'est-à-dire de leur quiddité, de la mesure et des capacités de leur être, autrement dit encore de la manière dont elles éprouvent leur être en ce monde comme acte de la Miséricorde ou comme acte du Courroux. Toute antinomie entre « prédestination » et responsabilité est surmontée par le fait que la responsabilité de l'homme est engagée par un acte produit préexistentiellement par lui-même. Le schéma de cette tétrade va se retrouver sous tous les aspects et à tous les niveaux de l'analyse cosmologique et anthropologique, par exemple dans l'explication du symbolisme du Trône (*'Arsh*, avec ses quatre piliers, ses quatre couleurs, ses quatre archanges). Et comme le même schéma englobe aussi celui qui est pratiqué dans la science de l'alphabet philosophique (ou science philosophique des lettres, *'ilm al-ḥorûf*), Shaykh Aḥmad consacre un long excursus à cette science difficile où nos théosophes rejoignent les préoccupations des Kabbalistes. Cet excursus culmine en un retour sur la doctrine qui pose l'être (*wojûd*) comme Lumière (*nûr*), et la quiddité comme ombre recevant cette Lumière et en enfantant la Manifestation, doctrine qui va déterminer la position du shaykh concernant la « matière » et la « forme » et bouleverser, tout en le conservant, le lexique de l'hylémorphisme traditionnel.

C'est le thème essentiel du chap. V, dont la première partie est consacrée à l'étude des « séries » ou « ensembles » d'univers, tels que les propose le *Khiṣâl* de Ṣadûq. Que veut-on dire lorsque l'on parle de deux, de trois, de quatre, cinq, six mondes (lesquels sont les six jours de la Création), de sept, huit, etc. finalement de douze univers ? L'enseignement de cette partie du chapitre recroisait ainsi les textes étudiés dans les conférences de la première heure. Nous voyons s'y préciser également chez Shaykh Aḥmad la notion de « matière spirituelle » (*mâdda ma'nawîya*) comme « Lumière en fusion » (*Nûr dhâ'ib*) et celle de « matière élémentaire » (*mâdda 'onṣorîya*) comme « Lumière congelée » ou « solidifiée » (*jâmid*). C'est cela même qui permet au shaykh de prendre une position très originale à l'égard de Majlisî, en ce qui concerne la notion de *tajarrod* (χωρισμός). Pour le grand théologien officiel du shî'isme, l'idée de séparation ou immatérialité intégrale ne peut concerner que Dieu. Il ne peut y avoir de substance « séparée » hormis Dieu, et Majlisî est tout près de prononcer le *takfîr* contre les philosophes qui

avaient appliqué l'idée de *tajarrod* à d'autres êtres que Dieu. Shaykh Ahmad soutient, en revanche, que seuls en sont responsables certains philosophes de l'Islam, et que la condamnation de Majlisî ne concerne en rien les théosophes fidèles à l'enseignement des Imâms. (La prise de position est caractéristique à l'intérieur du shî'isme). La Première Intelligence a elle-même une « matière » tout comme le minéral a une matière. Mais comme il y a une échelle de degrés innombrables dans les « condensations » de la Lumière qui est l'être, l'Intelligence n'en diffère pas moins *toto caelo* du minéral, sans qu'il y ait à parler strictement de *tajarrod*. Ainsi nos théosophes rejoignent d'autres néoplatoniciens tardifs de l'Occident, à propos desquels on a parlé de « matérialisme chrétien », alors qu'il s'agit plutôt d'un « réalisme spirituel » pour qui l'opposition entre matérialisme et spiritualisme n'a plus de signification. Nous pouvons discerner dès maintenant dans l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommî et dans celle de Shaykh Ahmad Ahsâ'i, certaines lignes de force inscrites dans la pensée de la Perse traditionnelle, de l'époque safavide à l'époque qadjare.

Comme on l'avait déjà constaté l'an dernier, la métaphysique de l'être chez Shaykh Ahmad s'exprime volontiers en termes d'adamologie. Nous apprenons dans cette V^e *Fâ'ida* à distinguer d'ores et déjà trois « Adams » dans le monde spirituel, monde « préadamique » par rapport à « Adam notre père ». Il y a le premier Adam ou « Adam majeur » (*Adam al-akbar, Homo maximus*) qui est la Volonté divine foncière (*mashî'a*) et le « Ciel de la *walâyat* absolue ». Il y a le second Adam qui est la « Lumière mohammadienne » (*Nûr Moḥammadi*) aux quatorze entités de lumière. Il y a le troisième Adam qui est l'Intelligence universelle, l'Intelligence de cette Lumière, et dont les « enfants » sont les intelligences individuelles. L'analyse de leurs rapports est complexe. A cette adamologie s'enchaîne la doctrine de la matière et de la forme qui bouleverse l'hylémorphisme classique : la matière (*materia, mater*) devient ici l'élément masculin, le « père », tandis que la Forme, la quiddité, est l'élément féminin, la « mère » qui reçoit la quote-part de matière qui est en correspondance avec sa spécification. S'ensuit une révolution dont les effets se font sentir depuis la minéralogie jusqu'à l'esthétique, plus immédiatement en anthropologie et en imâmologie. Shaykh Ahmad développe une critique fondamentale de la définition courante de l'homme comme *ḥayâwân nâṭiq* (le vivant pensant, « parlant », *animal rationale*). L'unité d'un genre vivant ou « animal », évoluant en formes successives du protozoaire à l'homme, n'est qu'un concept logique, une vue de l'esprit. Ce

n'est pas la matière qui reçoit la Forme, mais c'est la Forme qui reçoit chaque fois une quote-part de matière qui lui est appropriée, et c'est la Forme qui enfante le nouvel être. Il est impossible de classer et définir l'homme comme une diversification du genre animal, en raison du drame qui intervient entre la création ou quiddité première et la création ou quiddité seconde (cf. *supra*). Il y a une réalité vitale (*ḥayawânîya*) élaborée dans les Sphères célestes (*falakîya*), commune aux animaux à qui elle est essentielle, mais qui est accidentelle pour l'homme, dont l'essence est la réalité vitale spirituelle du *malakût* (*ḥ. qodsîya malakûlîya*). Plus encore : il y a en outre chez l'Imâm (c'est-à-dire les Quatorze Immaculés) la réalité vitale spirituelle divine (*ḥ. q. ilâhîya*). Envers cette dernière la réalité humaine elle-même, la réalité vitale spirituelle de l'homme, est dans le même rapport que la condition de l'animal envers celle de l'homme. De même que la condition « animale » est accidentelle pour la condition de l'homme, de même la condition humaine est accidentelle pour la réalité spirituelle divine de l'Imâm. C'est pourquoi une union hypostatique est impensable. Tandis que les problèmes de la christologie tournent autour de deux natures, l'imâmologie est axée ici sur une triple nature. Il semble que les études de théologie comparée doivent avoir ici un champ très vaste d'investigation, encore jamais abordé.

A la fin du 3^e trimestre M. Habib FÊKI a exposé l'état de ses recherches concernant la mise en œuvre du *la'wil* chez le penseur ismaélien Ja'far ibn Manṣûr al-Yaman (IV^e/X^e siècle), sur lequel il prépare une thèse en vue du doctorat.

Dans le cadre de la conférence d'Islamisme, M. Osman YAHIA a donné une série de conférences sur « le thème des théophanies dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî ». On en trouvera ci-après un bref rapport.

Du 2 au 6 septembre 1966, le directeur d'études a participé, à Genève, au XIII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française ; il y a donné une communication. 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.

Nombre d'inscrits : 31.

Élèves diplômés : MM. A. FAIVRE, O. YAHIA.

Élèves titulaires : M. R. ABBASSI, M^{lle} F. BAHMANYAR, M. P. BOUQUET, M^{me} A. CHEVRILLON, M. H. FEKI, M^{mes} H. HECKMANN, S. MAUPIED, P. MINET, MM. B. NADERZADEH, C. RUGAFIORE, C. SALIVET de FOUCHÉCOUR, D. SHAYEGAN, M^{me} O. YAHIA.

Auditeurs réguliers : MM. Sh. ADLE, J.-P. DUCASSÉ, M. FOUSSARD, I. HAÏDARA, S. MELIKIAN, M^{me} N. PILVEN, M. A. MOUAHID, M^{lle} T. SABRI.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shi'ite (Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française). Neuchâtel, La Baconnière, 1966 ; in-8°, paginé 24 à 30.

The Visionary Dream in Islamic Spirituality (in « The Dream and Human Societies » edited by G. E. von Grunebaum and R. Caillois). Berkeley, University of California Press, 1966 ; in-8°, paginé 381 à 408.

Siyavakhsh à Persépolis in Revue « Orient », 3^e trimestre, 1966, paginé 63 à 76.

De l'épopée héroïque à l'épopée mystique (Eranos-Jahrbuch XXXVI, 1966). Zurich (sous presse).

Storia della filosofia islamica vol. I, trad. Cl. Rugafiore. Milano, Adelphi edizioni (sous presse).

* * *

Conférence libre de M. OSMAN YAHIA

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

Huit séances ont été consacrées cette année pendant le dernier trimestre scolaire aux commentaires du livre des *Tajalliyât* d'Ibn 'Arabî.

Au cours des trois premières séances nous avons abordé dans leurs grandes lignes la vie, la doctrine et l'œuvre du Maître. A cet égard on a souligné le lien qui existait entre les innombrables voyages du Maître et sa quête incessante à la recherche des centres et maîtres spirituels de l'époque ; quête qui résulte de

son orientation dans la Voie après une crise intérieure décisive qui bouleversa le sens de son existence. Nous avons noté également la préoccupation profonde d'Ibn 'Arabî d'assurer la transmission de son enseignement, tant dans le domaine des sciences classiques de l'Islam (notamment en matière de ḥadīth et de lectures coraniques (*'ilm al-Qirā'at*) que dans le domaine purement spirituel. L'étude de la doctrine a fait apparaître le souci dominant d'Ibn 'Arabî de concilier exotérique et ésotérique qui constituent les expressions ultimes de la Vérité une. Dans le champ islamique où s'est exercée sa pensée, Ibn 'Arabî a tenté d'être à la fois zāhirite en matière de culte et pratique religieuse et *bātinile* pour les dogmes. Cette prise de position n'a cessé au cours des siècles de provoquer des controverses où s'affrontent partisans et adversaires. En ce qui concerne l'œuvre, nous avons rappelé son importance numérique et les nombreuses attributions apocryphes dont elle a été l'objet ainsi que l'influence que celles-ci ont exercée dans la pensée islamique, sunnite et shī'ite, sous toutes les latitudes.

Les cinq dernières séances ont été consacrées à l'explication de la préface des *Tajalliyât* et de son commentaire anonyme intitulé : « *K. Kashf al-Ghâyât fī sharḥ maktanaf al-'alāhi al-Tajalliyât* » dont il n'existe qu'une seule copie conservée à la Bibl. Nat. de Paris. Nous avons porté une attention particulière à l'explication de certains termes techniques aussi bien sous leur aspect étymologique qu'historique et technique.

PUBLICATIONS ET ACTIVITÉS SCIENTIFIQUES DU CONFÉRENCIER

— Suite de la publication du : « *K. al-Tajalliyât* » d'Ibn 'Arabî avec ses deux commentaires : le premier intitulé : « *Kashf al-Ghâyât* » (auteur anonyme) et le second d'Ibn Sawdakîn (titre anonyme), dans la Revue *al-Mashriq* à Beyrouth.

— Mission de recherche des Mss. arabes au Maroc et au Mali organisée par l'Unesco durant trois mois (sept.-déc. 1966).

— Conférence intitulée « *Monisme et libération de l'homme dans la pensée islamique* » donnée à l'Université américaine de Beyrouth, début février 1967, à l'occasion de la célébration du centenaire de cette Université.
