

## Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1969-1970. Tome 77. 1968. pp. 233-251.

---

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 1969-1970. Tome 77. 1968. pp. 233-251.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe\\_0000-0002\\_1968\\_num\\_81\\_77\\_16545](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1968_num_81_77_16545)

---

## 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 du *Kitâb Mashâriq al-Anwâr* (les Orient des Lumières), célèbre ouvrage composé en 773 h/1371-72 par Rajab Borsî, et qui contient un grand nombre de sources de première importance pour la gnose shî'ite.

1. Au moment où l'on avait été contraint de s'arrêter l'an dernier, nous avons relevé un *ḥadîth* au contenu aussi difficile que caractéristique (éd. Beyrouth, p. 31), pour lequel il nous a été possible de retrouver jusqu'ici en Iran une demi-douzaine de commentaires s'échelonnant du XIV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Cette tradition atteste déjà l'intérêt et les difficultés soulevées par le *ḥadîth*. La traduction persane des *Mashâriq* par al-Ḥasan al-Khaṭîb al-Qâri' de Mashhad (achevée en 1090/1680) ne nous était malheureusement d'aucun secours, puisque le commentateur ne fait commencer son travail (de quelque mille pages in-folio) que postérieurement aux pages où figure le *ḥadîth* en question. Les auteurs des commentaires sont les suivants :

A. Rajab Borsî lui-même (en arabe);

B. Mîrzâ Aḥmad Ardekânî Shîrâzî, qui travaillait en 1810 à Shîrâz, et dont le commentaire est orienté dans un sens hermétiste (en arabe);

C. Mollâ 'Alî ibn Jamshîd Nûrî [1245/1830] (en arabe);

D. Sayyed Kâzem Reshtî [1250/1849] (en arabe);

E. Ja'far Kashfî [1267/1851] (en persan);

F. Moḥ. Karîm Khân Kermânî [1288/1870] (en persan).

Pour B, D, E, on disposait d'anciennes éditions lithographiées; pour C et F on a travaillé sur des photocopies.

En bref, le *ḥadîth* rapporte un entretien entre le *lâhût* (la nature divine) et le *nâsût* (la nature humaine) de l'Imâm, sous forme d'un échange de questions et de réponses. Mais l'ambiguïté tient au fait que l'on peut aussi bien comprendre que l'initiative des questions

appartient au *lâhût* ou qu'elle appartient au *nâsût*. Cependant, dans l'un et l'autre cas, texte et commentaires gardent une égale cohérence et une égale rigueur. Le *hadîth* se présente sans *isnâd*; il est fréquemment cité par les théosophes shî'ites, lesquels se réfèrent à l'ouvrage de Rajab Borsî comme à leur source. Au I<sup>er</sup> Imâm est posée cette question : « As-tu vu en ce bas monde certain Homme ? » Le verbe est au passif; la personne du questionneur n'est pas précisée. Pour Kâzem Reshtî, c'est un des Chérubins qui posent cette question au *lâhût* de l'Imâm; il s'ensuit que les questions posées ensuite à l'Homme le seront par le *lâhût* de l'Imâm, la répartition des questions et réponses de leur dialogue se décidant, en effet, selon que l'on considère que la question initiale s'adresse au *lâhût* ou bien au *nâsût*. L'Imâm répond au questionneur anonyme : « Oui, j'ai vu certain Homme, et jusqu'à maintenant je l'interroge. Je lui ai dit : Qui es-tu? — Il me dit : Je suis l'argile. — D'où? — De l'argile. — Vers où? — Vers l'argile. — Et moi, qui suis-je? — Toi, tu es Abû Torâb (le terrien). — Alors je suis toi? »

Tous les commentateurs s'accordent à reconnaître dans cet Homme, l'Homme Parfait (*al-Insân al-Kâmil*). Mais le sens de la question change selon la perspective que l'on adopte. Si le questionneur est le *lâhût* de l'Imâm, cet Homme Parfait qu'il ne cesse d'interroger « jusqu'à maintenant », c'est son humanité terrestre en sa pureté (*'ismat*), intégrité et perfection. Si c'est le *nâsût* qui interroge l'Homme Parfait, celui-ci est alors le *lâhût* de l'Imâm, sa personne ou « temple de lumière » telle que, dès l'origine des origines, elle fait partie intégrante de la Lumière mohammadienne (*Nûr mohammadî*) dont elle est la « dimension » ésotérique, c'est-à-dire la « dimension » de la *walâyat* complémentaire de la *nobowwat* ou prophétie. Dans ce cas, c'est la nature humaine de l'Imâm en son épiphany terrestre qui contemple son *lâhût* et poursuit avec lui un entretien secret. Si c'est le *nâsût* qui répond au *lâhût* : « Je suis l'argile, etc. » le texte est sans difficulté. Mais alors s'il répond au *lâhût* : « Toi, tu es Abû Torâb », l'expression doit être comprise en un sens philosophique tel que le mot *Abû* (père) équivaille au sens du mot *rabb* (seigneur) chez les théosophes *ishrâqîyûn* (Sohrawardî), lequel désigne chacun des Anges qui est le « seigneur » d'une espèce. L'Imâm en son *lâhût* est le seigneur de l'espèce humaine. En revanche, si c'est le *lâhût* qui répond : « Je suis l'argile », le mot argile désigne la Matière des matières, matière subtile primordiale, commune à toute la création, spirituelle ou matérielle. Si alors le *lâhût* déclare au *nâsût* : « Toi, tu es

Abû Torâb », l'expression garde un sens proche du sens courant (le terrestre). Mais le dialogue se poursuit : « Alors je suis toi ? » Si ces mots sont prononcés par le *lâhût*, ils sonnent à la façon d'une tentation à l'adresse du *nâsût*. S'ils sont prononcés par le *nasût*, ils sont inspirés par la confusion que provoque le rapprochement entre les mots « argile » et « Abû Torâb ». La réponse sonne aussitôt avec gravité : « Prends garde ! Prends garde !... Je suis moi, et moi-même suis moi-même. Je suis l'Essence des essences ; je suis l'Essence dans les essences de l'Essence ». Si ces mots sont prononcés par le *lâhût*, ils s'entendent fort bien au niveau de la métaphysique de l'Imâmat. S'ils sont prononcés par le *nâsût*, les commentateurs sont conduits à les entendre comme énoncés par l'Imâm au niveau de l'Âme du monde, tandis que son *lâhût* est au niveau du 'Aql ou *Noûs* séparé. Les commentateurs ont mis en œuvre toutes les ressources que la théosophie shf'ite et leur néoplatonisme mettaient ici à leur disposition. Mirzâ Aḥmad Ardekânî Shîrâzî réfère même à l'hermétisme : l'Homme Parfait serait ici la « Nature Parfaite » (*al-Tibâ' al-tâmm*) qui est l'Ange de chaque être et dont Hermès eut la vision. Tous s'accordent à reconnaître l'extrême difficulté du *ḥadîth* ; il est certain que celui-ci est au nombre des textes les plus significatifs de l'imâmologie théosophique, ceux qui évoquent le problème des « deux natures » posé d'autre part en christologie.

2. Nous dirons la même chose d'un long prône attribué au 1<sup>er</sup> Imâm et à l'étude duquel ont été consacrées nos conférences (3<sup>e</sup> trimestre), une fois terminée l'étude du *ḥadîth* précédent. Ce prône (*khoṭba*) figure également dans les *Mashâriq* de Rajab Borsî (éd. Beyrouth, pp. 166-170). Nous nous y sommes arrêté longuement, non seulement parce qu'il est au nombre, lui aussi, des textes les plus complexes et les plus difficiles de l'imâmologie, mais parce que, outre le commentaire qu'en donne le traducteur persan des *Mashâriq*, nous disposons d'un volumineux commentaire qui est l'œuvre de Sayyed Kâzem Reshtî, élève de Shaykh Ahmad Aḥsâ'î. Cette *khoṭba* fait partie d'un certain nombre de prênes du même genre, où l'imâmologie théosophique trouve son expression la plus achevée, la plus condensée, la plus obscure aussi. Elle est mentionnée dans la *Dhar'at* de Shaykh Aghâ Bozorg (VII, n<sup>o</sup> 989) qui propose de l'identifier avec la *Khoṭbat al-aqâlim* (« Prône des climats » ; n'ayant pas encore vu le texte de celui-ci, nous ne pouvons nous prononcer). Elle ne figure pas dans le *Nahj al-balâgha*. En revanche, elle figure chez Ibn Shahr-Âshûb, dont

la notice est reproduite par Majlisî dans son *Bihâr al-Anwâr* (IX, 535), et qui, lui, semble l'identifier avec le « Prône des climats » qu'il attribue expressément au 1<sup>er</sup> Imâm. Sans doute, faut-il avouer que sur ce point, la critique historique, au sens ordinaire du mot, perd ses droits. En revanche, le texte nous fait entendre la voix de l'Imâm telle que l'entend la conscience shî'ite, ou plus exactement telle que l'entend la gnose shî'ite; il recèle une doctrine spéculative profonde et un symbolisme difficile. Parce que l'étude de ce genre de textes ne fut encore jamais abordée, nous saisissons l'occasion d'y insister quelque peu ici.

Le titre tout d'abord est étrange : *al-khoṭbat al-taṭanjīya*. L'adjectif est dérivé du mot *taṭanj* (ou *ṭatanj* ou *ṭaṭanj*). Le texte ne donne aucun éclaircissement lexicographique sur ce mot dont nous n'avons pas retrouvé l'origine. Les commentateurs hésitent même sur l'orthographe; aucun des deux ne l'explique ni grammaticalement ni étymologiquement, mais tous deux savent avec une égale certitude que le mot *taṭanj* est l'équivalent du mot bien connu *khalīj*, signifiant « golfe ». Le titre peut être traduit comme « prône entre (ou sur) les deux golfes ». Le traducteur persan des *Mashâriq* n'a inséré ici qu'un bref commentaire assez allusif, et qui n'eût point suffi à nous délivrer de nos hésitations quant à l'idée directrice de ce grand prône gnostique. En revanche, Sayyed Kâzem Reshtî a composé un commentaire très dense, allant, suivant son habitude, jusqu'au fond des difficultés spéculatives et en dégageant la portée spirituelle pratique. Ce commentaire a été lithographié à Tabrîz il y a plus d'un siècle (1270 h/1853-54), mais malgré ses 353 pages grand in-8° (35 lignes par page d'une fine écriture serrée), il est resté inachevé et ne couvre pas plus d'un tiers de ce prône aux difficultés redoutables. Tel qu'il est, il a, cependant, les vertus d'une Somme.

Afin d'obtenir d'emblée quelque clarté décisive sur le titre et le sens de ce prône, on s'est attaché particulièrement aux pages où le commentateur analyse les intentions de l'Imâm dans une déclaration qui figure dès le début, et dans laquelle l'Imâm énonce : « Je suis celui qui se tient sur les deux golfes » (*Anâ'l-wâqif 'alâ'l-taṭanjayn*); je suis celui qui regarde vers les deux Occidents et les deux Orientes ». Autre déclaration de l'Imâm : « Mon exotérique est la *walâyat*; mon ésotérique est mystère inconnaissable ». Le commentaire enchaîne : « L'exotérique (*ẓâhir*) de cette *khoṭba* est l'explication de l'activité démiurgique; son ésotérique (*bâṭin*) est la méditation secrète de cette activité démiurgique ». D'où, un

tableau de *quatorze* couples d'aspects complémentaires de *zâhir* et *bâtin*, englobant l'ensemble des niveaux métaphysiques et des cycles d'épiphanie, formant quelque chose comme la « table des catégories » de la *khoṭba*. Premier leitmotiv : la théologie apophasique (*tanzîh*) seule appropriée à l'*Abconditum*. « Ce prône conduit à un *tanzîh* du Créateur dont seraient incapables les autres créatures. » Et ce *tanzîh* s'accomplit dans le repli des mystérieuses paroles de l'Imâm : « Je suis celui qui espère et je suis celui qui est espéré ». Phrase qui condense tout le mystère de la théophanie. Le *tanzîh* qui est profession du *tawḥîd* de l'Un absolu en sa transcendance, sans Nom ni Attribut, opère le Vide, mais aussitôt c'est dans ce Vide que se produit la théophanie. Le plérôme des « Quatorze Immaculés » se constitue par leur accomplissement successif du *tawḥîd*; ils refusent pour eux la déité (*olûhîya*). Simultanément, à chaque croissance de ce Vide, éclôt un degré du plérôme. Les Noms et Attributs écartés de la transcendance, trouvent simultanément leur support (il y a peut-être ici quelque chose d'analogue au rapport entre la première et la seconde hypothèse du Parménide, telles que les comprend Proclus). Le *tanzîh* exclut toute possession divine par la Créature, mais simultanément le Créateur met la Créature en possession d'elle-même. C'est pourquoi « cette *khoṭba* et ses semblables sont le commentaire et l'explication de la manière dont le créé aboutit toujours à quelque chose de semblable à lui-même, et dont la description ne renonce à décrire que pour décrire encore ». Ce circuit est à lui-même sa justification en tant que, de par lui-même, il atteste la transcendance de l'Un-unique, tandis que les Cieux et la Terre sont remplis des Imâms, ses théophanies (l'Un-multiple). Les exotéristes qui refusent cette *khoṭba* et ses semblables, tombent, étant incapables de ce *tanzîh*, dans l'anthropomorphisme (*tashbîh*) et la désintégration de l'Unique (*tashrîk*), sans même en avoir conscience.

Le prône aurait été prononcé « entre Médine et Kûfa ». Ces deux villes marquent ici, pour le commentateur, les points de repère d'une topographie mystique et symbolique. Médine est la ville du Prophète, du *tanzîl* ou descente de la Révélation. Kûfa peut être aussi bien Terre du paradis que Terre de la malédiction, selon qu'elle accueille ou refuse l'Imâmât, c'est-à-dire l'ésotérique ou le *ta'wîl* de la Révélation (Qorân 57/13 : « Dans son *bâtin* est la miséricorde; dans son *zâhir* est le châtiment »). Le statut de Kûfa est donc la typification même du statut des deux golfes qui donnent son titre à la *khoṭba* à savoir le « golfe de la miséricorde »

et le « golfe du courroux », lesquels se ramifient à partir de la Mer de la Miséricorde, et c'est cela même l'Idée, le sens métaphysique (*ma'nâ*) de la personne de l'Imâm.

La perspective d'ensemble se présente alors ainsi. L'Imâm est la Manifestation (*mazhar*) du Nom du Miséricordieux « siégeant sur le Trône ». La Miséricorde universelle embrasse les deux golfes, mais de sorte que dans le golfe de gauche, golfe occidental ou inférieur, elle prend l'aspect de son contraire, à savoir celui du courroux divin. Le golfe de droite, golfe oriental ou supérieur, est désigné par des noms multiples : la mer de *Şâd*, le *Nûn*, le golfe d'eau douce, la Main droite, Face supérieure de la Miséricorde, Terre bonne, etc. Le golfe de gauche est la Haute Mer inversée, le Béhémoth, Sijjîn, l'Abîme des abîmes, la Main gauche, Main de la justice, Face inférieure de la Miséricorde, Terre mauvaise, etc. Pour comprendre l'ampleur impressionnante du schéma que le commentateur dessine en marge du prône pour illustrer les allusions de celui-ci, il faut se reporter au premier *hadîth* du premier livre ou Livre de l'Intelligence (*Kitâb al-'Aql*) des *Oşûl mina'l-Kâfi* de Kolaynî. Il en apparaît que la topographie du golfe oriental marque les étapes où se développe l'épopée de l'Intelligence, le *Noûs*, étapes de sa descente et de sa remontée, face à une contre-épopée de l'Inscience ou Ignorance (*Jahl*). Antithèse saisissante : l'ordre divin donné à l'Intelligence, lui signifiant, au terme de sa descente, de remonter et de revenir vers son Principe, ce même ordre perçu par l'Ignorance fait que pour celle-ci revenir à son origine, c'est retomber au plus profond de son abîme. Deux courbes symétriquement inverses s'affrontent : celle de la gnose et celle de l'antignose. Dans le golfe de droite, font éclosion l'ensemble des degrés d'être, des formes et des matières qu'englobent le cycle de la descente de l'Intelligence, depuis le Trône, de ciel en ciel, d'Élément en Élément, jusqu'à la Terre, et le cycle de sa remontée à travers les règnes naturels jusqu'à l'Ange et jusqu'à l'Homme Parfait. Cette cosmologie comprend vingt-huit degrés. Chacun de ces degrés est symbolisé par l'une des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe. Inversement, le golfe de gauche présente l'aspect d'une cosmologie inversée, un antimonde qui est le théâtre où se joue la contre-épopée de l'Inscience. Chaque degré correspond respectivement à un degré du golfe de droite, mais il en est l'antithèse. C'est pourquoi chacun de ces degrés est symbolisé, lui aussi, par l'une des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, mais cette lettre est mise à l'envers. Dès lors, se fait jour le sens des mots : « Je suis celui qui

se tient au-dessus des deux golfes ». L'Imâm veut dire qu'il est le Pôle (*qoṭb*) qui domine les deux golfes et détermine la courbe de leur cercle respectif. Il est celui par qui se manifeste la Miséricorde et par qui se manifeste son antithèse. « C'est en lui que se produit la différenciation des choses; c'est de lui que procèdent l'origine de la béatitude et l'origine de la damnation; c'est par lui que prend réalité la différence de l'une et de l'autre ».

On avait déjà eu par ailleurs l'occasion de reconnaître dans la gnose ismaélienne quelque chose comme un décalage de l'ancien zervânisme : Zervân, dans la dramaturgie cosmique, y devenait le troisième Ange du plérôme. Cependant, là-même les Ténèbres procédaient encore d'un doute immanent au sujet à partir duquel prenait naissance l'antithèse Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, etc. Ici, l'imâmologie surmonte cette imputation même. Certes, l'Imâm comme *mazhar* est bien la limite à partir de laquelle prennent naissance les couples de termes antithétiques. Cependant, ce n'est nullement en raison d'un doute, ni par conséquent en raison d'une dualité immanente à sa personne, mais en raison du choix devant lequel sont mis les hommes par son épiphanie même. Ce choix, les hommes en ont eux-mêmes décidé préexistentiellement par leur réponse à la question *A-lasto* ? (« Ne suis-je pas votre Dieu », Qorân 7/171), décidant eux-mêmes avant leur existence en ce monde-ci, par leur acquiescement ou leur refus, de leur situation d'enfants de la Miséricorde ou du Courroux, fils de la Lumière ou fils des Ténèbres. Aussi est-ce à partir de cette limite, l'Imâm, que prennent réalité les actes d'être déterminés par telle ou telle quiddité, et que se fait mieux comprendre la déclaration rencontrée dans le *ḥadīth* précédent : « Je suis l'Essence des essences ».

Et les deux golfes en question sont l'ultime degré, celui que représentent notre cosmogonie et notre cosmologie, dans un processus épiphanique dont Kâzem Reshtî remonte avec une intrépidité vertigineuse les degrés dans l'échelle ontologique. L'y sollicite une déclaration visionnaire de la *khoṭba* : « Je vis la Terre comme un vêtement enroulé dans une crique du golfe de droite (il s'agit donc de la Terre bonne), et les deux golfes apparaissaient comme s'ils étaient situés à gauche (c'est-à-dire à l'occident) de deux autres golfes ». Ces deux autres golfes sont l'*Orient* et l'*ésotérique* des deux premiers, lesquels étant au niveau de la manifestation du Miséricordieux, devenaient, de par l'acquiescement ou le refus des hommes, le lieu de manifestation des Noms divins antithétiques. Ici, les Noms divins sont à l'état de coalescence

unitaire. Les deux golfes se ramifient à partir de la déité (*olûhîya*). Ils s'appellent « golfe de la Vie » et « golfe de la Permanence ». Le pôle est ici l'ésotérique de l'Imâm, et c'est la théophanie du « Nom suprême ». Plus profondément ou plus haut encore, « plus à l'Orient », le théosophe métaphysicien découvre l'ésotérique de ces deux golfes, à savoir deux golfes qui se ramifient de « l'océan de la déité » et que l'on dénomme respectivement « golfe de l'Unité » ou de l'Un absolu (*taṭanj al-aḥadîya*), celui de l'Imâm comme « temple du *tawḥîd* », et golfe de l'Un-multiple (*taṭanj al-wâḥîdiyya*), où l'Imâm est la source des Noms et Attributs. Le pôle est ici le mystère impénétrable (le *ghayb* de l'Imâm). Et, plus à l'Orient encore, se trouvent deux autres golfes qui se ramifient de « l'Océan de la prééternité » (*baḥr al-azal*), golfe de la déité et golfe de l'Ipséité (*al-howîya*), dont le pôle est le secret du secret, l'arcané (*sirr*) de l'Imâm et de l'imâmologie.

Il y a encore d'autres manières d'envisager les deux golfes. Une herméneutique les considère comme typifications respectives de la Matière et de la Forme, mais au sens de l'hylémorphisme qui est particulier au maître de notre commentateur. Ici, la matière est du côté *paternel* (l'être comme lumière et matière primordiale), tandis que la Forme est du côté *maternel* (la quiddité, l'essence qui détermine l'être en acte, la dimension de « miséricorde »). Chaque croyant fidèle a pour père la Lumière et pour mère la Miséricorde (*ḥadîth* du VI<sup>e</sup> Imâm). D'où alors, l'ésotérique de cette Matière et de cette Forme, ce sont respectivement le Prophète et l'Imâm, en ce sens que l'homme n'est complètement un homme en acte que par l'accomplissement de la *triple shahâdat* : attestation de l'Unique (le *tawḥîd* comme *tanzîh*), attestation de la mission des prophètes, attestation de la *walâyat* des Imâms. La première *shahâdat* ne fait encore de lui qu'un homme en puissance, évanescence devant un Dieu qui « ne le regarde pas ». La seconde *shahâdat* ne fait encore de lui qu'une matière sans forme; l'actualisation de son être ne s'achève qu'au niveau de la troisième *shahâdat* qui lui donne sa forme, c'est-à-dire sa quiddité, son essence. Ainsi l'anthropologie plonge ses racines dans une métaphysique dont le motif dominateur est la réponse donnée par les hommes à la question *A-lasto* ? Cette métaphysique comporte une perspective proprement théosophique dominant de haut le schéma de la cosmologie que nos penseurs avaient héritée du néoplatonisme avicennien. Entre l'*Absconditum* qui est la Cause première et le schéma de notre monde avec les Intelligences et les Âmes motrices de ses

Sphères célestes, s'interpose le lointain des Noms divins et de leurs énergies; le support initial prééternel de leurs théophanies, c'est cela le mystère de l'Imâm, dont la manifestation au niveau de notre monde entraîne la cosmologie dans une action dramaturgique que ne pressentaient pas les philosophes. Ici la pensée shî'ite révèle la hauteur d'horizon visée par elle, et c'est tout autre chose que d'en rester à discuter la « légitimité » des trois premiers khalifes reconnus par le sunnisme.

II. Les résultats auxquels nous ont conduits les textes étudiés dans la conférence de la première heure, ont trouvé de semaine en semaine leur corroboration dans les commentaires de la *Ziyârat al-Jâmi'a* (prière de pèlerinage aux Douze Imâms) dont les événements de l'année précédente nous avaient contraint d'interrompre brusquement l'étude. La *Ziyârat al-Jâmi'a* est un long *ḥadīth* qui recueille les paroles du X<sup>e</sup> Imâm, 'Alî-Naqî (ob. 254/868) et récapitule, sous des énoncés symboliques, les précellences métaphysiques des Douze Imâms; l'ensemble forme une prière d'un usage fréquent dans le shî'isme duodécimain, car les fidèles la récitent non seulement en accomplissant *in corpore* le pèlerinage aux différents sanctuaire des Imâms, mais chaque fois qu'ils en accomplissent le « pèlerinage mental ». Le texte tout allusif est difficile; l'assise traditionnelle en est cependant très large, puisque toutes les qualifications qui y sont données aux Imâms se retrouvent dans le *corpus* des traditions admises dans l'ensemble du monde shî'ite. Il en existe deux commentaires de volume inégal: l'un, très bref, de Moḥammad-Taqî Majlisî (ou Majlisî I, ob. 1070/1659-1660); l'autre, de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (ob. 1241/1826), prend les proportions d'une ample Somme de théosophie shî'ite. La conférence de la seconde heure a été consacrée à l'étude des commentaires de trois strophes de la *Ziyârat* (notre numérotation des strophes correspond aux divisions adoptées par la traduction persane déjà signalée l'an dernier; une édition critique amènerait probablement quelques modifications).

1. La *strophe 28* rapporte aux Imâms la qualification de « symbole suprême » (*al-mathal al-a'lâ*, cf. Qorân 16/62 et 30/26). Le premier commentateur examine différents contextes où le mot prend bien ce sens de « symbole ». Shaykh Aḥmad Aḥsa'î reprend l'examen et tend à montrer la convergence de ce que nous désignons respectivement comme « symbole » et comme « parabole »

ou « similitude ». *Mathal* connote alors comme le mot *ḥadīth* le sens d'un événement, mais d'un événement qui est un « argument », par conséquent un événement exemplaire et partant, un récit ou histoire symbolique. L'analyse rejoint finalement les sens que montre à l'usage le mot *ḥikāyat* connotant à la fois l'idée d'« histoire » et l'idée d'« imitation ». De figure de grammaire comportant un solécisme volontaire, la *ḥikāyat* devient un solécisme divin, lorsque Dieu lui-même en fait usage « dans son Livre » en reprenant les propos des prophètes antérieurs pour les révéler à son Dernier Prophète. Plus généralement dit, la *ḥikāyat* fait de la hiérohistoire une histoire essentiellement typologique, parce que chaque personnage, chaque événement, symbolise, « typifie » une réalité cachée. Shaykh Aḥmad écrit que les Imâms sont le « Signe de Dieu » (*āyat Allāh*), l'argument que Dieu « frappe » lui-même en parabole; ils sont l'histoire que Dieu récite (*qiṣṣat al-Ḥaqq*), le mode de description et de qualification dont Dieu se sert : « Lors donc que tu veux apprendre ce qu'il en fut des anciens prophètes et de leurs peuples, médite le cas des saints Imâms; tu y découvriras un argument exemplaire (symbole-parabole) qui entraînera ton acquiescement... Si tu les contemples avec l'œil de la vision intérieure (*baṣṭra*), tu reconnais qu'ils sont les histoires de Dieu racontant le passé et nous informant des choses à venir ». L'histoire *réelle* des Imâms est donc une parabole *vraie*, faisant connaître la vraie histoire du passé, et comme telle elle est le « chiffre » de l'avenir. Le shaykh énonce des propositions qui rejoignent la finale du second Faust de Goethe (dont il était contemporain !) : « Dieu n'a créé aucune chose qui ne soit le symbole de quelque chose d'autre, et il n'a point créé de chose symbolisante qui ne soit elle-même symbolisée par un symbole... Les symboles ont des degrés multiples, s'élevant par degrés jusqu'aux Douze Imâms. C'est pourquoi toutes choses sont leur symbole, mais il n'y a plus au-dessus d'eux de symbole. D'où, ils peuvent être dits les symboles suprêmes. » Mais s'il n'y a plus rien au-dessus d'eux qu'ils puissent symboliser, comment peut-on dire qu'ils sont des symboles ? La question est grave; elle implique tout le sort de la théologie apophatique rigoureuse (celle de l'école de Rajab 'Alī Tabrīzī et celle de l'école shaykhie). Il faut prendre garde que l'idée de symbole ne doit ni compromettre le *tanzīh*, ni entraîner quelque chose comme une *analogia entis* entre l'Être divin qui est *hyperousion* et l'être créaturel, à fortiori un monisme transcendantal de l'être (*wahdat al-wojūd*) englobant l'incrédé et le créé.

L'analyse métaphysique se déploie ici en de longues pages : les Imâms sont les symboles non pas de l'Essence divine (le *dhât*, l'*Absconditum*), mais précisément le symbole qui montre le *tanzîh* (la *via negationis*), la négation de toute possibilité de faire de l'*Absconditum* un objet de connaissance; les Quatorze Immaculés sont les « Quatorze Temples suprêmes du *tawhîd* ». Le *dhât* de l'*Absconditum* est à jamais impénétrable. « Dieu ne se fait connaître à toi que par l'opération qu'il opère en toi. » L'Imâm est l'*Image*, le symbole suprême qu'il projette dans l'âme et cette Image devient l'ipséité de cette âme, son *soi*. D'où, le sens de l'Imâm pour la célèbre sentence : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu ». Cependant, dans cette connaissance de soi, ce n'est pas le Soi divin ni l'Essence divine qui est connue, mais l'opération divine accomplie dans l'âme, et cette opération c'est cela même l'Imâm. Nous recoupons ainsi une des conclusions de la conférence précédente. Point de Soi achevé, point d'ipséité de l'âme qui ne soit cette « Image ». Les Imâms ne sont point le symbole du transcendant non symbolisable; ils sont le sens positif (les *ma'ânî*) de tout ce que l'homme énonce sur Dieu, parce que l'homme ne peut rien énoncer sur Dieu en dehors de ce que Dieu lui fait connaître par son âme, son soi-même. Ainsi sont expliqués les versets qorâniques assignant « à Dieu le symbole suprême ».

2. Puisqu'il nous fallait faire un choix très limité dans l'abondance des textes, la seconde conférence s'est ensuite attachée au commentaire de la *strophe 63* de la *Ziyârat*, pour la raison que ce commentaire apporte quelques précisions essentielles concernant « l'Esprit que manifeste l'Impératif divin » (Qorân 17/87), et soulève la question de savoir si, lorsque l'on affirme la supériorité de l'Esprit sur les Anges, cela implique que l'Esprit n'est pas lui-même un Ange, ou bien s'il faut se faire une idée de l'Ange telle que l'Esprit soit alors l'Ange suprême, supérieur à tous les autres Anges. La finale de la strophe 63 énonce : « Il vous a choisis par sa Lumière; il vous a assistés par son Esprit. » On ne retient ici que la partie du commentaire qui suggère qu'au-delà du Trône typifié par la tétrade archangélique aux noms bien connus, il y a un « autre Trône » qui est le « lieu » de l'Esprit manifesté par l'Impératif divin. L'Esprit (*Rûh*) que manifeste l'Impératif divin, c'est la Volonté autocréatrice primordiale, et l'on applique ce nom, explique notre shaykh, à deux Anges qui sont tous deux à la droite du Trône (typifiés respectivement dans un *hadîth* du IV<sup>e</sup> Imâm

comme Lumière blanche et Lumière jaune). Puis il y a l'Esprit qui est préposé aux « Anges des Voiles »; cet Esprit, ce sont deux Anges à la gauche du Trône (typifiés comme Lumière verte et Lumière rouge). Ces quatre sont les « sublimes » ou « suprêmes Archanges » (*al-Malâ'ika al-a'lâûn*). Ils sont les Voiles, les Lumières dont a été créé le Trône, et ces Lumières sont celles de la *Hâqîqat moḥammadîya*. Ils sont les porteurs du Trône, ou mieux dit le Trône, ce sont leurs personnes mêmes. Ce n'est pas à eux que s'adressa l'ordre de se prosterner devant Adam, puisque c'est leur Lumière même que Dieu fit resplendir en Adam. C'est de ces quatre sublimes que les quatre archanges de la tétrade exotérique (Gabriel, Michaël, Seraphiel et Azraël, habituellement désignés eux-mêmes comme les porteurs du Trône), reçoivent ce qu'ils ont à en recevoir pour faire subsister les quatre degrés de l'être. Quant aux « Anges des Voiles », ce sont les Chérubins (*Karûbîyûn*, ce qui peut désigner aussi bien les Intelligences des Sphères que le mystérieux peuple d'un intermonde décrit dans un *ḥadîth* du VI<sup>e</sup> Imâm). On constate donc ici une tétrade supérieure à la tétrade archangélique désignée par les noms habituels, ce qui accroît la complexité du thème du '*Arsh* qu'il conviendrait alors d'intégrer à un schéma comparatif.

3. On s'est enfin attaché au commentaire de la *strophe 105*, parce qu'il donnait l'occasion de récapituler certaines recherches antérieures, et parce qu'il comporte certaines digressions sur quelques points d'une extrême importance en théologie islamique, puisque c'est sur ces points que les intentions du shî'isme ont été le plus souvent mal comprises. La finale de la strophe s'adresse aux Imâms en ces termes : « ... Votre mémoration est en qui-conque mémore. Vos noms sont dans les noms. Vos corps sont dans les corps. Vos âmes sont dans les âmes. Vos esprits sont dans les esprits. Vos vestiges sont dans les vestiges. Vos tombes sont dans les tombes. » On pressent que réciter ces invocations est une chose, en comprendre l'exacte signification et la portée en est une autre. Elles rappellent que l'anthropologie est fondée sur une triade (corps, âme, esprit), et non pas sur une simple dyade (âme et corps). Il va de soi que le rapport d'intériorité marqué par le mot « dans » ne peut être que celui d'une intériorité spirituelle croissante, commençant dès le niveau du corps. Toute cette partie du commentaire fut utilisée dans une publication antérieure (où nous avons eu l'occasion de marquer que le *jism hûrqalyt*, corps

originel essentiel, est l'équivalent du *ἄχρημα συμφυές* chez Proclus). Il y avait en outre à relever ici une théorie se proposant d'expliquer le passage du corps d'apparence au corps d'apparition (le *zâhir al-zâhir*).

Quant à l'âme des Imâms comme intérieure à l'âme de leurs fidèles, c'est un thème qui fournit à Shaykh Aḥmad Aḥsa'î l'occasion d'un exposé de psychologie, synthèse personnelle qui envisage toutes les acceptions qorâaniques, philosophiques et théosophiques du mot et du concept « âme ». De ces acceptions l'on n'a à mentionner d'abord ici que celle qui se rapporte en propre à l'âme de l'Imâm (*Nafs lâhûtîya malakûtîya kollîya*, désignée encore comme Arbre *Tûbâ*, Lotus de la limite, Table préservée, etc.), telle alors que l'Imâm apparaît comme l'Âme du monde. Avec l'âme pensante de l'homme (*nafs nâṭîqa*) se pose la question de savoir si elle est purement et simplement identique avec ce qui dit « je », le moi, ou bien si ne s'impose pas une différenciation. La question recroise l'anthropologie analysée dans la conférence de la première heure, et dans un cas comme dans l'autre la solution ne s'entend que mise en référence à la réponse que l'homme donna préexistentiellement à la question *A-lasto* ? Shaykh Aḥmad Aḥsa'î estime que la définition de l'homme par les philosophes comme « animal pensant » est inadéquate, cela parce que la réponse donnée par l'homme à la question *A-lasto* ? détermine préexistentiellement son statut biologique, de telle sorte que la faculté de penser n'est pas simplement une différence spécifique du genre animal. En fait, la forme de la réponse à la question *A-lasto* ? détermine préexistentiellement la quote-part de « matière de vie » impartie à chaque homme, et comme telle celle-ci ne peut être une animalité simplement commune à l'animal pensant et à l'animal non-pensant. Pour cette même raison, il y a un moi-être au plus profond de l'âme pensante, et c'est lui qui s'exprime lorsqu'elle dit « je ». C'est aussi bien la raison pour laquelle il ne peut y avoir d'homme dont l'humanité soit intégralement en acte sans l'accomplissement de la triple *shahâdat*. Quant au rapport d'intériorité entre l'Imâm comme Âme du monde et les âmes individuelles dont l'acte d'être est constitué par leur triple réponse positive à la question *A-lasto* ?, l'explication donnée par le shaykh illustre le célèbre *theologoumenon* des membres, et elle motive un rappel du *ḥadîth* analysé au cours de la conférence précédente : « Je suis l'Essence dans les essences de l'Essence. » C'est ce même rapport qu'énonce l'affirmation : « Vos vestiges sont dans les vestiges ».

Il est signifié par là que les vestiges de la Lumière qui est le principe-origine des Imâms se trouvent dans les vestiges qui sont leurs fidèles, puisque ces derniers sont créés des rayons irradiés de la Lumière des Imâms. Ceux en qui ne sont point ces vestiges, ce sont donc ceux qui n'ont point cette Lumière à l'intérieur de leur être. Cette Lumière leur restant extérieure, ils restent captifs dans leurs ténèbres intérieures. Ici nous croisons de nouveau un motif de la première conférence, motif central de la *Khoṭbat al-taṭanjīya* : l'Imâm est bien la limite à partir de laquelle fait éclosion l'antithèse Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, mais cela d'une façon tout autre que dans le zervânisme, ancien ou réformé.

La progression des thèmes entraîne ici Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î à une importante digression sur la signification exacte de deux termes qui reparaissent le plus souvent dans les discussions théologiques concernant le shî'isme, à savoir *gholow* (extrémisme) et *tafwīḍ* (délégation de pouvoir par Dieu aux Imâms). La digression est introduite par la citation de plusieurs pages d'un ouvrage de 'Abdollah ibn Nûrollah Baḥrânî, élève du célèbre Moḥammad-Bâqir Majlisî (ou Majlisî II). L'ouvrage en question est intitulé *Kitâb 'awâlim al-'olûm* (le Livre des univers des connaissances). Les pages choisies par Shaykh Aḥmad examinent tour à tour les différentes acceptions des mots *gholow* et *tafwīḍ*; elles sont particulièrement typiques d'un auteur shî'ite appartenant au groupe des *foqahâ'* beaucoup plus qu'au groupe des *'orafâ'*. Elles sont donc pour le shaykh l'occasion d'une critique lucide, non exempte d'humour, mettant parfaitement au point ce qui est *gholow* et *tafwīḍ*, et ce qui ne l'est pas. Au fond, ce qui est en question à propos de l'imâmologie, c'est toute la métaphysique des causes. Sur ce point, il y a en finale de ce chapitre du commentateur, quelques lignes qui récapitulent peut-être au mieux la pensée du shaykh : « L'action (*fi'l*) que le *maf'ûl* (la chose faite ou créée par l'Action divine) produit à son tour, est produite *eo ipso* en même temps que ce *maf'ûl*. Ce n'est pas là dire que le *fi'l* produit par ce *maf'ûl* soit un *fi'l* divin », car le shaykh en se référant à sa métaphysique de la matière et de la forme, écrit : « Dieu produit la *matière* de l'action agie par l'homme, tandis que l'homme produit la *forme* de l'action agie par Dieu. C'est de cette matière et de cette forme que Dieu crée l'œuvre (*'amal*), et l'œuvre créée de cette matière et de cette forme, c'est cela *eo ipso* la récompense ou le châtement. »

Enfin ce dense commentaire trouve son dénouement dans l'ex-

plication des derniers mots de la *strophe* 105 : « Vos tombes sont dans les tombes ». Comme dans le cas des « corps », tout ici — nature, vie, mort, tombe — doit être entendu au sens spirituel. La tombe au sens spirituel, c'est la Nature. Il y a un *exitus* (*riḥla*) qui est l'entrée dans la Nature, et il y a un *exitus* qui est la sortie hors de la Nature. La Nature est donc la première tombe. Le verset qorânique : « Vous étiez des morts, il vous a ressuscités » (2/26) veut dire que la descente en ce monde-ci succède à une mort au monde préexistantiel où fut prononcée la réponse à la question *A-lasto* ? Dispersés dans les Natures, les uns et les autres, quelle que fût leur réponse, devinrent argile et terre. Mais, comme le dit cet autre verset : « Il y a celui qui était mort et que nous avons ressuscité, celui pour qui nous avons établi une lumière par laquelle il marche au milieu des hommes » (6/122). Le vivant, c'est le croyant fidèle; le mort, c'est l'incroyant ou le sacrilège. La mort du croyant, c'était le mélange de son argile avec l'argile de l'incroyant. « La vie se produit au moment où Dieu les sépare l'une de l'autre par son Verbe. » C'est « l'exode hors de la Ténèbre vers la Lumière », et cette Lumière est celle de la *walâyat* que le croyant a d'ores et déjà reconnue préexistantiellement. D'où, le rapport d'intériorité est à entendre ici comme dans les cas précédents : c'est par l'ésotérique de leurs Natures (l'ésotérique de leur *nâsût*) que les Imâms sont présents dans les « tombes » de leurs fidèles. Ils ne sont présents que par leur exotérique aux négateurs, et les cas précédents nous ont signifié déjà que c'était cela même la Ténèbre et la mort. Le phénomène de la mort ne s'accomplit comme un *exitus* hors de ce monde-ci que pour celui qui est vivant au sens vrai, c'est-à-dire vivant par cette Lumière. Les pages de Shaykh Aḥmad Aḥsa'î sont si denses, si chargées d'allusions à l'ensemble de sa doctrine, qu'il est particulièrement difficile de les résumer. Mais, déjà chez Naṣîroddîn Ṭûsî, nous avons trouvé quelques considérations semblables concernant le phénomène de l'*exitus*.

Plusieurs des élèves ont participé activement aux travaux de la conférence par un exposé de leurs propres recherches.

M. Habib FÊKI a exposé le résultat de ses recherches sur *Deux traités du dâ't yéménite ismaélien 'Alî ibn Moḥammad ibn al-Walîd* (VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle); ces recherches font l'objet d'un mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de la Section.

M<sup>lle</sup> Tahani SABRI a exposé le résultat de ses recherches sur *L'hagiographie de Fâṭima d'après le Biḥâr al-Anwâr de Moḥ. Bâqir Majlis (ob. 1111/1699-1700)*. Pour sa thèse rédigée sous ce titre, M<sup>lle</sup> Sabri a obtenu le doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en études islamiques (voir résumé ci-après).

M. Jean-Pierre DUCASSÉ a exposé quelques-uns des résultats auxquels l'ont conduit ses recherches sur *Les principes épistémologiques de Louis Massignon*, tels qu'ils font l'objet de son mémoire pour le diplôme de maîtrise de philosophie (Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nanterre).

Comme les années précédentes, le directeur d'études a accompli pendant le trimestre d'automne une mission de direction du Département d'iranologie de l'Institut français de Téhéran, et donné une série de conférences audit Institut ainsi qu'à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. Il a fallu faire face aux problèmes que posaient le transfert et le rattachement du Département d'Iranologie au nouvel Institut qui s'appellera « Institut franco-iranien de recherche » et qui était encore à l'état embryonnaire. Le temps de cette mission a coïncidé en partie avec la mission d'exploration de fonds manuscrits en Iraq et en Iran que le C.N.R.S. avait d'autre part confiée à M. Osman YAHIA. Cette dernière mission a été particulièrement fructueuse. M. Osman YAHIA a pu retrouver, dans le trésor du sanctuaire de l'Imâm à Najaf, six grands volumes autographes de Ḥaydar Âmolî, auteur dont nous étions alors en train d'achever ensemble la publication de deux des œuvres retrouvées jusqu'ici (œuvres auxquelles nous avons naguère consacré à la Section trois années de conférences, voir *Annuaire* 1961 à 1964). L'autographe conservé à Najaf contient une œuvre monumentale : le *Tafsîr* qorânique de Ḥaydar Âmolî, outre le dernier ouvrage composé par lui sous le titre de « Traité des hautes sciences » (*Risâlat al-'olûm al-'âliya*). Le premier volume de l'autographe du *Tafsîr*, lequel en expose la doctrine herméneutique, se trouvait à Qomm en Iran. Le shaykh qui en est le propriétaire, le mit aimablement à notre disposition pour nous permettre d'en établir un microfilm. La découverte de M. Osman YAHIA s'avère d'une importance inappréciable non seulement pour l'histoire de la pensée shî'ite au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, mais pour l'histoire de l'herméneutique spirituelle du Qorân en général. M. Osman YAHIA a été, d'autre part, chargé d'une conférence temporaire à la Section; on en trouvera ci-après le résumé.

Nombre d'inscrits : 73.

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

Élèves titulaires : M<sup>mes</sup> A. CHEVRILLON, H. HECKMANN, Z. JAFFERALI, P. MINET, T. SABRI; MM. R. ABBASSI, Sh. ADLE, J.-P. DUCASSÉ, H. FEKI, M. FOUSSARD, I. HAIDARA, H. LACOMBE, A. RAHIMTOOLA, C. RUGAFIORI.

Auditeurs assidus : M<sup>mes</sup> I. AHMED, M. BASTIDAS, C. DAUGE, G. LANQUETIN, G. LIEF, S. MAUPIED, H. NICOLAS, A. RAZANANIVO; MM. B. ALADDIN, G. CALMAR, A. CHAÏB, M. DADDI-MOUSSA, A. DIONE, M. HADJADJ, N. JAFFERALI, M. LAÏCHOUBI, A. EL-MEZZI, M. DE MIRAS, N. A. TABANDEH, T. TAFAZZOLI, Z. YUKSEL.

#### PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

Sayyed ḤAYDAR ÂMOLÎ (VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle). *La philosophie shî'ite* : 1. *Somme des doctrines ésotériques* (Jâmicâl-asrâr); 2. *Traité de la connaissance de l'être* (Fî ma'rifat al-wojûd). Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque iranienne, vol. 16). Téhéran; Paris, Adrien Maisonneuve, 1969; grand in-8°, 76 (français) + 832 + 63 p. (arabe).

*La philosophie islamique, des origines à la mort d'Averroës* (Encyclopédie de la Pléiade : Histoire de la Philosophie I, p. 1048 à 1197). Paris, 1969.

*Islamisme et religions de l'Arabie* (dans les Mélanges publiés par la Section sous le titre de « Problèmes et méthodes d'histoire des religions », p. 129 à 146). Paris, 1969.

*De la Bibliothèque Nationale à la « Bibliothèque Iranienne »* (in *Humanisme actif, Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, p. 309 à 320). Paris, 1968.

*Conférence temporaire de M. OSMAN YAHIA*

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

À partir du mois de février, et au rythme d'une conférence par semaine jusqu'à la fin de l'année, nous avons commencé l'étude du 1<sup>er</sup> tome des *Futûḥât al-Makkiyya* d'Ibn 'Arabî (en prenant comme base l'édition critique préparée par nos soins).

Les quatre premiers cours furent consacrés au problème historique et bibliographique de cette grande Somme ésotérique de l'Islam. Nous avons essayé de déterminer la date et le lieu de la rédaction des *Futûḥât*, laquelle s'est échelonnée sur une période de trente années, période caractérisée par de nombreux voyages à travers le Proche et le Moyen-Orient et qui fut la plus féconde de la vie de l'auteur. C'est ainsi qu'on a pu fixer la date de la première rédaction des *Futûḥât* à l'arrivée d'Ibn 'Arabî à La Mecque et son achèvement dans la même ville en 629 H. lors d'un pèlerinage accompli à cette fin. La deuxième rédaction fut commencée à Damas (fin 632 ou début 633 H.) et achevée quatre ans plus tard à Damas également, deux ans seulement avant la mort de l'auteur. D'après les déclarations de l'auteur lui-même, cette deuxième version a fait l'objet d'un remaniement comportant des développements nouveaux et des suppressions par rapport à la première version. Aussi, l'impérieuse nécessité d'une recherche documentaire nous est apparue afin d'assurer une véritable garantie en ce qui concerne la version définitive des *Futûḥât*. Cette recherche a pu aboutir grâce au texte autographe de la deuxième rédaction des *Futûḥât* conservé actuellement au Musée islamique d'Istanbul et aux deux manuscrits de la première version établis par des élèves directs d'Ibn 'Arabî.

Par ailleurs, en examinant la table des matières donnée par le Maître lui-même dans le 1<sup>er</sup> tome et qui constitue le deuxième cahier de l'œuvre, on a pu constater aisément, en la confrontant avec le Répertoire général de ses écrits, que les *Futûḥât* constituent un ensemble synthétique de toute la production intellectuelle de l'auteur. Ainsi les *Futûḥât* apparaissent comme une œuvre de synthèse à double titre : par rapport à l'œuvre du Maître, et par rapport au savoir ésotérique en Islam.

Les cours suivants furent consacrés à la traduction des premier et troisième cahiers, respectivement prologue et introduction des *Futûḥât*. Le prologue présente sous forme symbolique et poétique les grandes lignes de la doctrine du Maître en ce qui concerne la réalité ontologique (*Ḥaḳīqah wujûdiyya*), la réalité muhammadienne (*Ḥaḳīqah muḥammadiyya*) et la naissance du monde. Enfin, la dernière partie du prologue se présente sous forme d'une épître en vers et prose adressée de La Mecque à 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî. Elle est d'un grand intérêt historique et biographique.

L'introduction développe à son tour la doctrine d'Ibn 'Arabî sur le problème de la connaissance, à la fois rationnelle et ésotérique, sur l'initiation et la réalisation métaphysique ainsi que sur le rôle de la théologie scolastique en Islam pour l'édification du dogme. La dernière partie de cette introduction expose la profession de foi selon le commun des croyants, les théologiens dialecticiens et l'élite intellectuelle.

Nous n'avons pu achever complètement cette année la lecture de ces deux cahiers.