

## Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, 5e section, Sciences religieuses. Annuaire 1971-1972. Tome 79. 1970. pp. 251-264.

---

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry, Yaiha Osman. Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, 5e section, Sciences religieuses. Annuaire 1971-1972. Tome 79. 1970. pp. 251-264.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe\\_0000-0002\\_1970\\_num\\_83\\_79\\_16652](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1970_num_83_79_16652)

---

## ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. L'état des recherches menées parallèlement en Iran nous a conduit à modifier le thème primitivement prévu pour les conférences de la première heure. La raison en est que nous avons pu, pendant le trimestre d'automne, mené presque jusqu'à l'achèvement l'impression du premier volume d'une *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours* (vol. XVIII de la « Bibliothèque Iranienne »). Cette entreprise est menée en collaboration avec le professeur S. J. Ashtiyânî, de la Faculté de théologie et Sciences islamiques de l'Université de Mashhad, lequel assume la lourde tâche de réunir, coordonner et commenter les textes arabes et persans, tandis que nous en assurons la présentation française. Selon le plan établi, cette *Anthologie* devrait comprendre un choix de textes d'une cinquantaine de penseurs et comprendre cinq grands volumes de la « Bibliothèque Iranienne » publiée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche, à Téhéran. Le premier volume présente des textes extraits des œuvres de philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, restés à peu près totalement inconnus jusqu'ici en Occident. Il nous a donc paru opportun d'associer nos auditeurs au progrès et au sens de ces recherches, étant entendu que la dénomination de « philosophes » (*hokamâ* et *'orafâ*) couvre ici un champ beaucoup plus vaste que l'acceptation occidentale moderne du mot, et que la signification des œuvres est au centre de nos « sciences religieuses ».

Le premier des penseurs et spirituels dont nous avons eu ainsi à esquisser la doctrine, est MÎR DÂMÂD (1040/1631), « maître à penser » de plusieurs générations de philosophes en Iran et en Inde, et figure de proue de cette « École d'Ispahan » sans analogue ailleurs, à l'époque, en Islam. Son œuvre comprend un grand nombre de traités, en arabe et en persan, dont plusieurs restés inachevés, et dont la plupart sont encore en manuscrits, hormis cependant, et principalement, son *Kitâb al-Qabasât* (Livre des charbons ardents) ; il semble que l'œuvre de son plus illustre disciple, Mollâ Şadrâ Shîrâzî, ait, au cours des temps, éclipsé l'œuvre du maître. La classification des répertoires bio-bibliographiques iraniens, répartissant nos penseurs en *Mashsha'ûn* (péripatéticiens) et *Ishrâqîyûn*

(platoniciens, continuateurs de Sohrawardî) est beaucoup trop sommaire. Il arrive ainsi que Mîr Dâmâd soit classé parmi les péripatéticiens, mais c'est un péripatéticien qui nous a laissé des confessions extatiques et qui avait choisi le mot *Ishrâq* comme nom de plume (*takhalloş*).

Les textes de notre *Anthologie* nous ont amené à insister sur les points de doctrine suivants : 1) Dans le grand débat entre ceux qui professent l'existence du monde *ab aeterno* et ceux qui professent que le monde a un commencement, la terminologie reste enclose entre les termes de *hodûth zamâni*, connotant l'idée d'une *inceptio* dans le temps, et de *hodûth dhâtî*, impliquant purement l'idée d'un commencement ontologique, sans aucune référence à la temporalité, puisque aussi bien les philosophes n'avaient eu aucune peine à montrer aux *Motakallimûn* la précarité de leur conception d'un monde « se mettant à exister » dans le temps, alors que le temps n'existe qu'avec le monde. Il ne semble pas à Mîr Dâmâd que le concept de *hodûth dhâtî* suffise à rendre compte du commencement d'un événement qui, tout en étant purement ontologique, comporte l'idée d'un décalage (*hodûth infikâkî*) à l'égard de son Principe. Aussi introduit-il la notion de *hodûth dahrî*. Il obtient ainsi la notion d'un triple événement : a) événement ontologique quant à l'essence, advenu *ab aeterno* ; b) événement advenant dans le temps ; c) événement perpétuel (*hodûth fi'l-dahr*) ni advenant dans le temps, ni éternellement advenu, mais éternellement advenant. Il semble que cette notion réponde particulièrement aux préoccupations régnant alors dans l'École d'Ispahan ; elle fut acceptée par les uns, rejetée par les autres ; elle a ses répercussions prochaines sur le *ta'wîl* des événements de la hiérophistoire. 2) Un second point est la métaphysique de l'essence. Tandis que son élève, Mollâ Şadrâ Shîrâzî, opère sur ce point une révolution philosophique, Mîr Dâmâd, bien que certaines de ses déclarations semblent annoncer celle-ci, reste fidèle à la métaphysique avicennienne donnant à l'essence, à la quiddité, priorité d'origine sur l'existence. 3) Un troisième point est celui de la connaissance divine, sur lequel s'affrontent *Mashsha'ûn* et *Ishrâqîyûn*, et qui pose *eo ipso* la question des Attributs divins ; les grandes options de la théologie islamique sont en cause. 4) Un dernier point considéré vise principalement l'eschatologie dans la notion de *barzakh* (l'entre-deux) ou *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*). Mîr Dâmâd a une excellente connaissance des textes qui, chez Sohrawardî et chez Ibn 'Arabî, en justifient la nécessité ontologique, et pourtant, (du moins dans les textes de notre *Anthologie*), il ne peut se résoudre à en professer l'existence. Mais cette attitude

négative se nuance d'un regret pathétique, le regret que l'on ne puisse en apporter une démonstration logique et apodictique. Ce qui va de soi, puisque la preuve en ressortit au *kashf* (révélation intérieure), et Mîr Dâmâd l'extatique était mieux que quiconque en situation de le savoir. Il reste que l'existence du *mundus imaginabilis* ou *barzakh monfaşil* offre quelque difficulté, tant que l'on méconnaît l'immatérialité ou transcendance de l'Imagination active (*tajarrod-e khayâl*). C'est pourquoi Mollâ Şadrâ mettra tant d'énergie à en asseoir la doctrine.

Le second penseur représenté dans notre *Anthologie* est Mîr ABÛ'L-QÂSIM FENDERESKÎ (1050/1640), qui enseigna à Ispahan à plusieurs générations d'élèves, les sciences philosophiques et théologiques. Forte personnalité, on le devine à plusieurs anecdotes ; cependant, eu égard à sa grande notoriété, l'œuvre qu'il a laissée est d'une exigüité surprenante. En tout cas, il fut mêlé à l'entreprise de traduction des textes sanskrits en persan, dans laquelle se signala le prince Dârâ Shakûh. Son œuvre principale est un traité très original en persan sur les arts et activités humaines ; il en donne une classification hiérarchisée qui culmine dans le cas des philosophes et des prophètes, associés les uns aux autres dans un même chapitre de philosophie prophétique ; à son tour, ce chapitre débouche sur l'herméneutique et l'ésotérisme, et le tout s'achève par une systématisation des degrés de l'échelle de l'être, où nous voyons, sans surprise, reparaître chez un philosophe iranien l'ombre et le nom d'*Ahriman*. Nous avons encore insisté sur les extraits de deux opuscules dont un « traité sur le mouvement » qui est expressément antiplatonicien. Cependant nous avons, pour notre part, découvert et signalé un traité de Mîr Fendereskî sur l'alchimie comme science spirituelle, qui fait pressentir, chez ce contemporain de Michael Maier, autre chose que le péripatéticien qui apparaît dans ses traités exotériques.

Mollâ ŞADRÂ SHÎRÂZÎ (1050/1640) est le plus illustre des élèves de Mîr Dâmâd et des « Platoniciens de Perse ». Sa pensée a marqué de son empreinte toute la philosophie iranienne jusqu'à nos jours ; notre collègue S. J. Ashtiyânî est lui-même, dans l'Iran de nos jours, un représentant éminemment actif et productif de la tradition de Mollâ Şadrâ. Ici même, à la Section, plusieurs années de conférences ont été consacrées à l'explication de ses grands traités. Bien qu'il soit paradoxal de signaler en quelques lignes son œuvre immense, nous dirons ceci. Mollâ Şadrâ opère une révolution philosophique en rejetant la traditionnelle métaphysique des essences pour lui substituer une métaphysique de l'être donnant priorité d'origine

à l'exister. D'où, ce qui est l'objet de l'Acte créateur (le *maj'ûl* du *ja'l*), c'est non pas l'essence ou quiddité, mais l'acte d'être, d'exister. Cette position de thèse entraîne avec soi d'autres positions caractéristiques : la reconnaissance de l'existence mentale (*wojûd dhihnî*), non pas au sens d'un *ens rationis* à la façon des Mo'tazilites, mais comme manifestation de l'être, réelle de plein droit, tout en étant plus faible que sa manifestation à l'état intelligible et à l'état sensible. Ce sont les formes d'être ayant leur existence dans l'âme. Mollâ Şadrâ reconnaît à l'âme comme *Imago Dei* une activité créatrice, créatrice du monde qui lui est propre, monde de toutes les réalités qu'elle contemple et qui existent par le fait même de leur actualité pour elle, sans qu'il y ait à recourir à une autre actualité. D'ores et déjà se trouve décidée l'existence autonome du *mundus imaginalis*, telle que l'âme est elle-même créatrice de son paradis ou de son enfer. Aussi bien cette existence mentale est-elle aussi qualifiée d'« épiphanie imaginale » (*zohûr mithâlî*).

A son tour cette position de thèse comporte d'importantes conséquences en philosophie et en théosophie mystique. Mollâ Şadrâ professe l'unité transcendantale de l'être (*wahdat al-wojûd*), mais simultanément, et en raison même de sa métaphysique « existentielle », il ne reconnaît qu'une prédication de l'être par *analogie* aux différents degrés d'intensité ou d'affaiblissement des actes d'être qui déterminent respectivement les essences et les quiddités. Au sommet des degrés d'intensité, il y a les Idées platoniciennes. Mais dans ces intensifications et dégradations se fait jour cette *inquiétude* de l'être dont Mollâ Şadrâ rend compte par le principe du mouvement intrasubstantiel ou transsubstantiel (*ḥarakat jawharîya*). Il est ainsi le philosophe des métamorphoses, pour qui la remontée de l'Âme, après sa descente aux abîmes, postule la nécessité de ce *mundus imaginalis* dont Sohrawardî avait assuré le statut ontologique, et sans lequel le monde de l'Âme ne serait que de l'« imaginaire ». Mollâ Şadrâ a conscience de parachever l'œuvre de Sohrawardî, en établissant la transcendance de l'Imagination active, comme indépendante de l'organisme physique et par conséquent ne périssant pas avec lui ; elle est comme l'enveloppe subtile de l'âme. Ce ne sont pas seulement les affinités profondes de Mollâ Şadra qui se révèlent ainsi ; c'est aussi toute sa pédagogie spirituelle. Pour lui, contrairement à une anthropologie traditionnelle depuis Avicenne, l'âme n'est même pas intellect en puissance dès l'origine ; elle a à le devenir par des métamorphoses qui sont l'histoire (*ḥikâyat*) même de l'âme. Précisément cela présuppose la thèse du mouvement transsubstantiel et conduit finalement à une phénoménologie de l'Esprit-Saint qui est l'Intelligence agente ; car dans l'union essentielle, sans confusion

des personnes, de l'âme avec l'Intelligence agente, Mollâ Şadrâ professe qu'il est aussi vrai de dire que dans l'âme qu'elle métamorphose la Forme intelligée par l'Intelligence agente s'intelligé soi-même, que de dire que c'est l'âme qui est elle-même la Forme s'intelligéant soi-même.

RAJAB 'ALÎ TABRÎZÎ (1080/1669-1670) représente une direction tout autre de l'École d'Ispahan. Il se signale par une métaphysique de l'être qui professe, non pas l'analogie, mais l'équivocité radicale du concept d'être quand il est rapporté à l'Être Nécessaire et aux *étants* non-nécessaires ; le principe et source de l'être reste transcendant à l'être qu'il fait être ; il ne saurait y avoir aucune participation au concept (*ishtirâk ma'nawî*), mais homonymie pure (*ishtirâk lafzî*), dans l'usage du terme, car notre concept d'être n'atteint en fait que du créaturel. Le principe et source ne peut être cerné, et de très loin, que par la *via negationis* (*tanzîh*) ou théologie apophatique. Mollâ Rajab 'Alî sait fort bien qu'on va lui opposer que jamais personne n'a professé cette métaphysique de l'être. En réalité, estime-t-il, on a forgé des calomnies affreuses pour en effacer la tradition. Mais il est tout à fait à l'aise pour revendiquer le témoignage de ses devanciers, d'autant plus que la chaîne en aboutit aux saints Imâms (notamment à deux prônes prononcés à Merv par le VIII<sup>e</sup> Imâm). Il eût pu se réclamer aussi légitimement de la tradition ismaélienne, aussi rigoureuse sur ce point ; mais, même s'il l'eût connue, il aurait sans doute craint d'en invoquer le patronage. D'autre part il ne pouvait prévoir qu'il serait suivi sur ce même point par l'École shaykhie. Il est ainsi amené à prendre le contrepied de certaines positions de thèse de Mollâ Şadrâ, quant à la métaphysique de l'essence, l'existence mentale, le mouvement intrasubstantiel. En revanche, sa doctrine spirituelle culmine en une gnoséologie axée sur l'idée de « connaissance présenteielle » (*'ilm hożûrî*), entièrement dans l'esprit de Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq*. Rajâb 'Alî Tabrîzî eut de nombreux élèves. Le plus célèbre fut Qâzî Sa'îd Qommî qui fut également l'élève des élèves de Mollâ Şadrâ, à savoir Moḥsen Fayz et 'Abdorrazzâq Lâhîjî, et qui cumule ainsi, de façon très personnelle, une double tradition d'Ispahan. Nous avons naguère, à la Section, consacré plusieurs années de conférences à ses principales œuvres.

Il n'a été possible que de brièvement informer les auditeurs de l'œuvre de Mollâ 'ABDORRAZZÂQ LAHÎJÎ (1072/1661-1662) qui fut, comme Moḥsen Fayz, à la fois l'élève et le gendre de Mollâ Şadrâ. On a simplement insisté, en prenant quelques exemples, sur la complexité de sa personne et de son œuvre ; il semble osciller entre les extrêmes, comme déchiré par un combat intérieur, sinon

intimidé par le monde extérieur. Les répertoires bio-bibliographiques, ici encore, simplifient beaucoup trop, en le présentant comme péri-patéticien. En fait, c'est un homme qui avait une expérience personnelle du soufisme, comme l'attestent certains chapitres de son *Gawhar-e morâd*, et le mérite de M. Ashtiyânî est de nous présenter, par un abondant et judicieux choix de textes, un Mollâ Lâhijî très différent de celui que l'on a connu généralement jusqu'ici.

Quant aux deux autres penseurs dont les œuvres sont représentées dans notre *Anthologie*, à savoir Ḥosayn Khwânsârî (1098/1686-1687) et Mollâ SHAMSA GILANI (XI<sup>e</sup>/XVII<sup>e</sup> siècle), tous deux autant dire totalement inconnus jusqu'ici, il n'a pas été possible d'en traiter cette année.

II. Les conférences de la seconde heure ont été consacrées, comme l'an dernier, à l'étude de textes inédits de la littérature ismaélienne. Cependant, ici encore, on a voulu initier les auditeurs à une recherche menée parallèlement sur « l'Idée du Paraclet dans la pensée shî'ite », et cela d'autant plus que le thème a son importance pour la gnose ismaélienne. La tradition islamique en général connaît le mot *Paraclet* sous la forme qui est simplement la transcription arabe du mot grec (*Farâqlîṣ* ou *Baraqlîṣ*), en référence au verset qorânique 61/6, dans lequel Jésus annonce un autre Envoyé dont le nom sera « Aḥmad » ; elle voit dans le mot grec une substitution opérée par les docteurs chrétiens pour dissimuler l'annonce faite par Jésus du prophète de l'Islam. Il y a, d'autre part, toute une tradition shî'ite qui se signale par une connaissance directe de l'Évangile de Jean et par l'identification du Paraclet avec le XII<sup>e</sup> Imâm, l'Imâm « attendu » ou « Imâm caché ». Parmi les traditionnistes shî'ites, notre recherche a porté sur trois grands ouvrages : 1) Majlisî (XVII<sup>e</sup> siècle), *Bihâr al-Anwâr* (éd. typ., XV, 210 ss.), groupe un grand nombre de citations bibliques et professe avec tous ses confrères une prophétologie qui concorde avec celle du *Verus Propheta* du judéo-christianisme ; il identifie le Paraclet avec le prophète Moḥammad. 2) Dans un considérable ouvrage en deux volumes in-folio, consacré au XII<sup>e</sup> Imâm, Shaykh 'Alî Akbar Nahâvandî (au début de ce siècle, *Kitâb al-'abqarî...* Téhéran, 1363) met en œuvre, outre le *corpus* des *ḥadîth*, un grand nombre de textes bibliques (y compris les apocryphes) qu'il connaît par la version persane publiée à Londres par la Société biblique ; il connaît également les traditions zoroastriennes sur le *Saoshyant*. L'orientation de son herméneutique est déterminée par la mise en œuvre de deux groupes de références : a) *Év. de Jean*, chap. XIV, XV et XVI ; b) *Apocalypse*, chap. XII. La confrontation de ces textes le

conduit à l'idée d'une double épiphanie (*zohûr*) du Paraclet : en la personne du Prophète, puis en la personne du dernier Imâm, comme l'enfant de la « Femme revêtue du soleil » ; ce dédoublement peut apparaître parallèle à celui qui s'est produit en hermétique chrétienne : Christ comme premier Paraclet, et l'archange Michel comme le « Grand Paraclet ». 3) Shaykh ' Alî Yazdî Hâ'erî (à la fin du siècle dernier) consacre également un grand ouvrage au XII<sup>e</sup> Imâm (*Ilzâm al-nâsib...* Téhéran 1352) : il insiste, parmi les sources chrétiennes sur *Apocalypse* XII, pour identifier la « Femme revêtue du soleil » avec Fâtima, la fille du Prophète, tandis que l'enfant « enlevé vers Dieu » est le XII<sup>e</sup> Imâm issu de la lignée de Fâtima, Imâm de la Résurrection (*Qâ'im al-Qiyâmat*). On relève que la gnose ismaélienne semble avoir de son côté, et dès l'origine, identifié le Paraclet avec le futur et dernier Imâm de notre cycle comme *Qâ'im al-Qiyâmat* (qu'elle désigne comme le « Grand Paraclet », *al-Baraqlîṭ al-akbar* ; *al-R. al-jâmi'a*, II, 354, 365).

A partir de là, nous pouvons relever les jalons d'une longue tradition : Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq* (1191), réfère, dans les « Temples de la Lumière », à l'Évangile de Jean et au Paraclet ; son commentateur, Dawwânî, montre qu'il s'agit bien du XII<sup>e</sup> Imâm comme Mahdî ; le philosophe et théosophe shî'ite Haydar Âmolî (*post* 787/1385) identifie expressément le Paraclet johannique avec le XII<sup>e</sup> Imâm ; ainsi fait également Ibn Abî Jomhûr (*post* 901/1495), en un long développement où il se réfère à 'Abdorrhazzâq Kâshânî (1334), commentateur d'Ibn 'Arabî. Au xvii<sup>e</sup> siècle un élève de Mîr Dâmâd, Sayyed Aḥmad 'Alawî, dans son *Tafsîr 'irfânî* du Qorân, reprend, en de longues pages, l'identification du Paraclet avec le prophète de l'Islam, tandis qu'un autre élève de Mîr Dâmâd, Qoṭboddîn Ashkevârî, identifie expressément le XII<sup>e</sup> Imâm avec le *Saoshiyant* annoncé par Zoroastre. Enfin au xix<sup>e</sup> siècle, un profond théosophe imâmite, Ja'far Kashfî (1850) développe, sur l'idée du cycle de la prophétie et du cycle de la *walâyat*, toute une historiosophie que nous avons signalée dans le rapport de l'an dernier, avec les comparaisons qu'elle suggère. Ce ne sont là que quelques sondages, dont les recherches à venir étofferont les premiers résultats.

Quant au traité ismaélien inédit que nous avons abordé cette année, il est l'œuvre de Sayyid-nâ IDRÎS 'IMÂDODDÎN, xix<sup>e</sup> *Dâ'i* au Yémen, après l'extinction de la puissance temporelle fâtimide ; il était né au château fort de Shibam, à Ḥaraz, en Rajab 794 (1392) ; il exerça la suprême fonction de *Dâ'i* dès l'âge de trente-six ans (depuis 832/1428), et mourut le 19 Dhû'l-Qa'da 872/10 juin 1468. Treize de ses œuvres ont été conservées ; elles concernent l'histoire générale de la *da'wat* au Yémen, la poésie, la métaphysique ;



la plupart sont malheureusement, comme tant d'autres œuvres ismaéliennes, gardées dans le secret de collections privées (cf. W. Ivanow, *Ismaili Literature*, Téhéran 1963, pp. 77 ss.). L'ouvrage a pour titre *Zahr al-ma'ânî* (quelque chose comme « Florilège des idées ismaéliennes »). C'est un ouvrage fondamental qui, par ses nombreuses citations (*Ikhwân al-Şafâ'*, Abû Ya'qûb Sejestânî, Ja'far ibn Manşûr al-Yaman, Hamîd Kermânî, Mo'ayyad Shirâzî), récapitule plusieurs siècles de pensée ismaélienne ; c'est en fait une véritable Somme qui, en vingt et un chapitres, couvre tout l'ensemble des *haqâ'iq*, c'est-à-dire de la doctrine ésotérique de l'ismaélisme, gnose et théosophie.

On s'est attaché à la traduction et à l'explication de deux de ces chapitres (chap. X et XIX), dont l'intérêt est de faire comprendre les raisons, fondements et articulations de la hiérarchie ésotérique ismaélienne. Idrîs 'Imâdoddîn appartient à la tradition fâtimide ; sa pensée comporte donc bien des nuances qui la différencient de la tradition d'Alamût, ne serait-ce que parce que la *Grande Résurrection* proclamée à Alamût (8 août 1164) et libérant de toutes les servitudes de l'exotérique, n'a pas retenti dans l'ancienne *da'wat* prolongeant la *da'wat* fâtimide, et aussi parce que cette *da'wat* vit pratiquement, comme le shî'isme duodécimain, en l'absence de son Imâm ; il y a cependant cette différence que pour elle cette occultation est un accident, tandis que dans le système de pensée shî'ite duodécimain elle répond à une nécessité organique. Il y a en outre, sinon à l'égard de la *da'wat* de l'époque fâtimide, du moins dans ce qui nous en est accessible, cette autre différence que la *da'wat* yéménite connaît un « drame dans le Ciel » dont ne font point état les autres textes. Le protagoniste en est la troisième Intelligence archangélique du Plérôme, l'Adam spirituel ou métaphysique (*Âdam rūhânî*), qu'un vertige ou une ivresse d'orgueil immobilise devant le *tawhîd* et la reconnaissance de ses devanciers ; c'est pour combler le retard ainsi creusé dans l'éternité, qu'il assume, après son repentir, des fonctions démiurgiques. Le monde est produit par lui comme un instrument destiné à permettre le salut des âmes de lumière. On ne peut omettre de constater sur ce point certaines réminiscences manichéennes. De plus, la structure du cosmos (Sphères célestes et Éléments) s'explique par la substance dont il est constitué à ses différents degrés ; ses parties les plus subtiles sont, comme « cinquième nature », issues de la nostalgie qui est l'« Ève éternelle » de cet Adam métaphysique et de ceux qui l'ont suivi dans son repentir. Là même s'origine la correspondance entre la hiérarchie céleste des Intelligences, la hiérarchie des Sphères qu'elles gouvernent, et la hiérarchie ésotérique des grades de la confrérie ismaélienne.

A vrai dire, il y a certaines oscillations, car il y a plusieurs manières de mettre en œuvre la science par excellence de la « Balance » (*mîzân*). Ces oscillations conduisent à se demander si le détail minutieux avec lequel sont décrits les grades ésotériques et leurs fonctions respectives, correspond à un état de fait, ou bien représente un projet idéal dont les vicissitudes des temps ne permirent pas la réalisation intégrale. Dans le roman initiatique ismaélien étudié l'an dernier, le même personnage cumule plusieurs grades différenciés ici. La « Balance » des réalités astronomiques détermine en contrepoids une hiérarchie de dix grades ésotériques terrestres qui est la plus courante depuis Ḥamîd Kermânî, mais qui n'était pas connu de Nâsir-e Khosraw. On connaît aussi un système de douze grades, et Ja'far ibn Manşûr al-Yaman, dont le *Ta'wîl al-zakât* (sens ésotérique de l'aumône rituelle) est longuement cité par Idrîs, dégage, par l'herméneutique du verset qorânique 9/61, un ensemble de huit grades et fonctions. Cette longue citation est même intéressante entre toutes ; en suivant la voie anagogique, elle s'élève en effet à l'idée d'une aumône (ici un « soutien ») et d'une hospitalité purement spirituelle, l'aumône (*şadqat*) consistant dans le don de la gnose transmis de grade supérieur en grade inférieur, et l'hospitalité étant l'accueil fait par chaque grade à la gnose qui lui est ainsi transmise. Ce qui permet à l'auteur de dire que tous les membres de la sodalité ésotérique sont les « aumônes » (les « soutiens ») et les hospitaliers les uns des autres, et l'on comprend ainsi comment toute cette chevalerie ismaélienne est fondée sur l'idée de ses *hodûd*. Littéralement le mot veut dire « limites » ; il désigne les grades de la hiérarchie ésotérique, et dans ce qui est en cause il s'agit non pas de la personne empirique de chaque *hadd* par rapport à son *maḥdûd* (celui qu'il limite, le grade immédiatement inférieur), mais plutôt de l'horizon transcendantal correspondant chaque fois au niveau de gnose et de sagesse atteint par chacun. C'est pourquoi les *hodûd* sont à la fois les hospitaliers et les résurrections (*qiyâmât*) les uns des autres ; toute la *da'wat* est emportée dans le même mouvement ascensionnel, de *qiyâmat* en *qiyâmat*.

D'où alors, le texte aussi beau qu'étrange dont la citation vient clore le chapitre XIX et en vue duquel on serait tenté de dire que tout le chapitre a été écrit. Il s'agit d'un entretien entre 'Amalâq le Grec et son maître Qoşa ibn Lûqâ (le texte figure aussi dans l'anthologie dite *Majmû' al-tarbiyat*). Dans l'état actuel des recherches, l'on s'avoue incapable de donner une explication satisfaisante de ce disciple « amalécite » du médecin grec melkite du IX<sup>e</sup> siècle, bien connu par ailleurs. Disons seulement que le disciple demande au maître de lui faire connaître *son Dieu*, puis ce qu'il y a encore au-delà

de son Dieu. Il lui est enseigné qu'au-delà « il y a celui qui est pour ton Dieu ce que celui-ci est lui-même pour toi, un Unique pour un Unique ». La réponse rappelle celle qui est donnée à la fin du « Récit de l'exil occidental » de Sohrawardî ; elle présuppose l'idée d'une hiérarchie métaphysique que, comme plus d'un autre point de la doctrine ismaélienne, l'on peut mettre en référence à la gnose manichéenne (cf. par exemple le motif des « cinq pères »). Il est à souhaiter que l'avenir nous donne accès à toute une littérature ismaélienne inédite, qui détient sans doute la clef des questions que nous posons.

Les auditeurs de la conférence ont poursuivi les recherches dont le rapport de l'an dernier a indiqué le détail. Trois préparations de thèses de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle étaient en voie d'aboutir à la fin du mois de juin : celle de M. Bekri ALADDIN sur « *Le Kitâb al-bolgha fî'l-hikmat* faussement attribué à Ibn 'Arabî » celle de M. 'Alî-Ridâ 'ARFA sur « *Le Kitâb al-Nâmûs al-a'zam de 'Abdol-Karîm Jîlî* » ; celle de M. Abdolaye DIONE sur « *Mohsen-e Fayz* interprète shî'ite d'al-Ghazâlî ». En outre :

M. Jean-Claude FRÈRE a entrepris de préparer l'édition du grand traité alchimique intitulé « *Les tétralogies de Platon* » (texte arabe : *Kitâb al-rawâbî*, et version latine : *Liber quartorum*).

M. Stéphane RUSPOLI a commencé de préparer l'édition d'un traité (*Miftâh ghayb al-jam' wa'l-wojûd*) de Şadroddîn Qonyawî, auteur dont l'importance ressort du fait qu'il se situe au point de rencontre d'Ibn 'Arabî, Jalâloddîn Rûmî et Naşîroddîn Tûsî.

M. Osman YAHIA, maître de recherche au C.N.R.S. et chargé de conférence temporaire, a donné une série de leçons dont on lira ci-après un compte-rendu mentionnant également les publications en préparation.

Comme les années précédentes, le Directeur d'études a rempli, pendant le trimestre d'automne 1970, une mission de direction près l'Institut franco-iranien de recherche à Téhéran. La préparation de l'*Anthologie des philosophes iraniens* signalée au début du présent rapport, a motivé un séjour à l'Université de Mashhad (fin octobre 1970), où il mit à profit quelques conférences sur l'œuvre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî pour exposer l'histoire, le fonctionnement et les méthodes de travail de notre Section des Sciences Religieuses. Il a été nommé à cette occasion professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Université de Mashhad. Il a de même expliqué le but et le sens de notre Section à la Faculté des Lettres de l'Université d'Ispahan (en novembre), à l'occasion de conférences sur les maîtres de l'« École d'Ispahan » à l'époque safavide. A Téhéran,

dans le local (provisoire) de l'Institut de recherche, il a repris en un séminaire le texte ismaélien étudié à la Section l'an dernier. En avril 1971, le Directeur d'études a été promu officier de la Légion d'honneur. En septembre 1970, la médaille de la Reconnaissance (*Sepâs*, I<sup>re</sup> classe) lui avait été décernée par le Ministère iranien de l'Éducation Nationale. En juillet 1971, il a donné, au Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de l'Université de Poitiers, trois conférences sur l'Ismaélisme.

Nombre d'inscrits : 54.

Élèves diplômés : MM. H. FEKI, K. JOANNIDÈS, O. YAHIA.

Élèves titulaires : M<sup>mes</sup> A. CHEVRILLON, C. DAUGE, H. HECKMANN, Z. JAFFERALI, P. MINET, T. SABRI ; MM. B. ALADDIN, A. R. ARFA, J.-C. FRÈRE, H.-M. LACOMBE, G. MONNOT, A. RAHMATOLLAH, C. RUGAFIORI, S. RUSPOLI.

Auditeurs réguliers : M<sup>mes</sup> J. LANQUETIN, G. LIEF, L. J. MAXWEL, S. MAUPIED, A. RAZANANIVO ; MM. C. DERRADJI, A. DIONE, Sh. DHUPALIA, A. GOLZADEH, A. GHOULI, P. JOUVEAU DU BREUIL, E. MESRI, M. N' DIAYE, J.-P. RENNETEAU, P. de VOS.

#### PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

*Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*. Tome 1<sup>er</sup> : Textes arabes et persans choisis et présentés par Sayyed Jalâlodîn Ashtiyânî. Introduction analytique par Henry Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 18). Téhéran ; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1971 ; grand in-8<sup>o</sup>, 240 + 496 pages.

*L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Librairie de Médicis, 1971 ; in-8<sup>o</sup>, 231 pages.

*Un roman initiatique ismaélien du X<sup>e</sup> siècle (Risâlat al-'âlim wa'l-gholâm)* in *Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers (sous presse).

*L'Idée du Paraclét en philosophie iranienne* (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti del Convegno « La Persia nel Medioevo », 1970). Roma, 1971 ; grand in-8<sup>o</sup>, 32 pages.

*En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques* (Bibliothèque des Idées). Paris, Gallimard, 1971. T. I<sup>er</sup> : *Aspects du shî'isme duodécimain* ; in-8<sup>o</sup>, XXX + 335 pages. T. II : *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse* ; in-8<sup>o</sup>, VI + 385 pages. (T. III et IV sous presse).

Conférence temporaire de M. OSMAN YAHIA  
diplômé de la Section, docteur ès-lettres, maître de recherche au C.N.R.S.

Nous avons, l'an dernier, achevé la lecture et la traduction de la première partie du prologue des *Futûḥât al-Makkiyya* d'Ibn 'Arabî. Cette partie, comme nous l'avons souligné dans notre précédent rapport, est constituée par un ensemble de méditations sur Dieu sous forme poétique et symbolique.

La conférence de cette année fut consacrée à étudier plus précisément cet ensemble de méditations dans le cadre de la pensée doctrinale du Maître. Tout d'abord on a constaté que le concept du divin, selon Ibn 'Arabî, est lié au concept de l'Être. Tous deux forment ce qu'il appelle *al-ḥaqîqa al-wujûdiyya* (la réalité ontologique et fondamentale de l'être), ce qui lui permet de ce fait de situer Dieu au niveau de la théodicée et au niveau de l'Être et de distinguer deux sortes de *tawḥîd* (qu'il a été le premier à notre connaissance à formuler) : *tawḥîd 'ulûhî* (monisme théologique) et *tawḥîd wujûdî* (monisme ontologique).

Au niveau de la théodicée, le Maître contemple l'univers divin comme étant composé par *dhât* (Essence), *ṣifât* (Attributs) et *asmâ'* (Noms). Le *dhât* désigne la divinité dans son essence, au-delà de toute relation ou condition. C'est le Mystère des mystères, l'Inconnaissable, l'Ineffable. Quant aux *ṣifât*, ils représentent Dieu qualifié par ses Attributs et ses fonctions propres. Enfin les *asmâ'* sont les personnifications de la divinité sous tel ou tel aspect de sa perfection et de sa plénitude. Ainsi, l'univers divin d'après Ibn 'Arabî apparaît Un et Multiple ; un dans son essence, multiple dans ses attributs et ses noms ; Inconnaissable et Ineffable dans son *dhât*, cependant qu'Il est l'objet de la connaissance et de l'amour grâce à ses *ṣifât* et à ses *asmâ'*.

L'unité et la multiplicité, l'absolu et la relativité qui caractérisent l'univers divin ne s'opposent pas mais se complètent et s'harmonisent, parce que celui-ci est le lieu où se résorbent et se neutralisent toutes les contradictions, car le propre de l'être divin n'est pas d'être soumis, même négativement, à des restrictions car il est absolument inconditionné. Ainsi, il se distingue, d'une part, du particulier déterminé par le temps et la matière, et d'autre part, de l'universel qui est absolu, non par rapport à lui-même, mais vis-à-vis du particulier.

D'après Ibn 'Arabî, l'univers divin est en perpétuel jaillissement exprimant tout ce qu'il recèle en richesse et en plénitude, et ce jaillissement est désigné sous le terme technique de *tajalliyât* (théophanies). Ces théophanies sont à la fois d'ordre intrinsèque et là elles désignent Dieu dans ses Attributs et ses Noms, et d'ordre extrinsèque, et là, elles désignent l'Action Créatrice depuis la première Intelligence jusqu'à la matière inorganique.

Les rapports de l'homme avec Dieu dans le cadre des théophanies, Ibn 'Arabî les définit de deux façons : sur le plan de la création (*tajalliyât khalqiyya*) où Dieu est présent à l'homme, telle la cause est présente à son effet ; c'est une présence de principe (*zuhûr hukmî*) ; sur le plan de la grâce qui est le couronnement de l'existence (*tajalliyât luġfiyya*), Dieu est uni à l'homme effectivement et concrètement (*zuhûr 'aynî*).

Au niveau ontologique, la réalité de l'être est constituée à son tour, de deux aspects opposés et complémentaires, inséparables l'un de l'autre, inconcevables l'un sans l'autre. Le premier aspect de l'être, extérieur et visible, c'est sa contingence, sa multiplicité, ses changements, ses probabilités. L'autre aspect de l'être, intérieur, invisible, c'est sa permanence, son unité, son immutabilité, son absolu.

Ibn 'Arabî considère que la maîtrise de l'expérience humaine, intellectuellement et spirituellement, s'acquiert avec la pleine conscience de ces deux aspects complémentaires et contradictoires de l'être.

#### PUBLICATIONS

*Prologue des Futûhât al-Makkiyya* d'Ibn 'Arabî, in revue « al-Mashriq », Beyrouth, année 1964 n° 2, 1970, pp. 129 à 195.

*Textes historiques concernant la théorie du Tawhîd dans la pensée islamique*, in *Mélanges d'Ibn 'Arabî*, pp. 221 à 268. Le Caire 1970.

*La théorie du Tawhîd dans l'école mutazilite*, in *Da'wat al-Haqq* n° 7, 1970. Rabat (10 pages dactylographiées).

*La théorie du Tawhîd dans l'école salafite*, *ibid.* n° 1-2, 1971. Rabat (11 pages dactylographiées).

*La théorie du Tawhîd dans le soufisme*, *ibid.* n° 5-6, 1971 (12 pages dactylographiées)

*Rapport de l'homme avec Dieu en Islam*, in journal « Monde islamique » n° 1, Paris 1970 (7 pages dactylographiées).

*La prière d'Abraham*, *ibid.* (4 pages dactylographiées).

*La place du savoir dans la tradition islamique*, *ibid.* n° 2, 1971  
(7 pages dactylographiées).

*Ibn 'Arabî*, in *Encyclopædia Universalis* 1971 (10 pages dactylographiées).

*L' Ismaélisme*, *ibid.* 1971 (12 pages dactylographiées)

*Philosophie islamique*, *ibid.* 1971 (40 pages dactylographiées)