

Conférence de M. Henry Corbin

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 86, 1977-1978. 1977. pp. 265-272.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. Conférence de M. Henry Corbin. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 86, 1977-1978. 1977. pp. 265-272.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1977_num_90_86_15310

Conférence de M. Henry CORBIN

Le cycle des conférences de cette année a permis d'aborder pour la première fois l'œuvre monumentale d'un éminent dignitaire ismaélien d'origine iranienne, au v^e-xi^e siècle : Sayyid-nâ al-Mo'ayyad fî l-Dîn Abû Naşr Hibatallah al-Sh3râzî al-Salmânî (cf. W. Ivanow, *Ismaili Literature*, 2^d edit., Téhéran 1963, pp. 45 ss.). Nous répondions ainsi aux vœux du groupe ismaélien de nos auditeurs. Mo'ayyad Shîrâzî était un grand propriétaire terrien du Fârs dont il était originaire, comme sa *nisba* l'indique. Il vint de Perse au Caire l'année même où y arrivait Nâşir-e Khosrow, en 439/1047. Il y mourut en 470/1077. Il a d'ailleurs écrit son autobiographie, remplie d'une foule de détails intéressants, mais qui malheureusement s'arrête au moment de son arrivée au Caire. Ami du gouverneur bouyide du Fârs, Abû Kalîjar Marzbân (ob. 440/1048), c'est un refuge qu'il cherchait au Caire devant la progression des Seljouqides. Il y fut reçu avec les plus grands honneurs. Théologien de grand savoir, il joua un rôle important dans les rangs supérieurs de la hiérarchie ismaélienne fâtimide. Son œuvre est importante, bien que nous n'en connaissions encore qu'une dizaine de titres, mais parmi ceux-ci figure un ouvrage énorme. C'est le recueil des conférences qu'il prononça de jour en jour, pendant des années, devant les assemblées spirituelles (*Majâlis*) de la communauté ismaélienne. On les désigne couramment aussi comme les *Mi'â*t ou « centuries ». Elles sont en effet distribuées en huit volumes contenant chacun cent conférences, l'ensemble formant un total de huit cents conférences ! Une excellente édition de la première centurie, procurée par le professeur Hâtem Hâmîdoddîn, a été publiée récemment (1975) à Bombay par les soins de la communauté ismaélienne *Bohra*. C'est un très beau volume grand in-quarto de 512 pages, muni de tables et d'indications thématiques continues dans les marges. Il ne reste plus qu'à attendre la parution des sept autres volumes. (En 1946, en recensant le *Nachlass* du regretté Paul Kraus, à l'IFAO du Caire, nous avons inventorié les photocopies d'un manuscrit complet des huit tomes. Nous ignorons ce qu'il en est advenu). Chacune des conférences forme un tout et est un petit chef-d'œuvre d'éloquence à la fois sacrée et didactique (la durée n'en devait guère dépasser une demi-heure). Chacune commence par une *khoṭba* plus ou moins longue, énonce son texte ou bien se réfère à un texte lu antérieurement devant l'assemblée (ḥadîth ou verset qorânique), puis

développe avec autant de concision que de rigueur le thème proposé ; elle s'achève avec les bénédictions d'usage.

Nous avons pu cette année traduire, comparer et commenter une quinzaine de ces conférences (quatorze exactement) de cette première centurie, en choisissant parmi celles qui pouvaient particulièrement nous éclairer sur deux concepts fondamentaux de la gnose ismaélienne : le concept du *ta'wîl* ou herméneutique du sens ésotérique du Livre, et le concept shî'ite de l'Imâm et de l'Imâmât. Mo'ayyad s'efforce de suivre la voie du juste milieu entre les maximalistes (les *gholât*, les ultra-shî'ites) et les minimalistes (les *moqassirûn*). Il dénonce avec une parfaite lucidité toute confusion entre allégorisme ou sens allégorique. (chez les Mo'tazilites) et le sens ésotérique spirituel. On ne peut qu'indiquer ici le leitmotiv de chaque *Majlis*, sans pouvoir donner idée de leur richesse et de leur rigueur.

I. Déjà le 3^e *Majlis* conduit Mo'ayyad (à propos du verset 6/122 : « Celui qui était mort et à qui nous avons donné la vie ») à dénoncer les allégoristes pour lesquels c'est la vie biologique qui est la vie réelle, tandis que la vie spirituelle par la foi ne serait qu'une métaphore. Tout au contraire, pour le docteur ismaélien, c'est la vie spirituelle qui est la vie réelle, la vie au sens vrai, tandis que la vie biologique n'est qu'une vie métaphorique. Quand il s'agit d'une histoire, d'un récit, « l'affaire est tout à l'inverse de ce que ces gens imaginent, car c'est le *majâz* (la métaphore, le récit extérieur) qu'ils appellent, eux, *haqîqat* (réalité, sens vrai), tandis que ce qui est la *haqîqat*, c'est ce qu'ils appellent, eux, métaphore ou sens figuré ». On a pu dire que la philosophie consistait à voir ou à mettre le monde à l'envers. Pour le philosophe ismaélien, il s'agit de le remettre à l'endroit. « Voici donc, proclame Mo'ayyad, que nous venons de retourner complètement la question : ce que ces gens prennent pour la réalité et le sens vrai (*haqîqat*) est devenu métaphore (*majâz*). Ce qui était pour eux métaphore, se vérifie comme étant la réalité et le sens vrai ». Le *ta'wîl* est précisément l'opération qui reconduit du niveau des métaphores au plan de la Vraie Réalité. L'allégorie ne quitte pas le niveau du *majâz* ; elle ne fait que le répéter avec d'autres mots. Le *ta'wîl* fait passer d'un plan inférieur (l'exotérique ou *zâhir*, qui est le *majâz* ou le métaphorique) au plan ontologique supérieur (l'ésotérique ou *bâtin*, la *haqîqat* ou réalité métaphysique). « Toutes les lumières qui sont objets de perception sensible par les yeux de chair sont autant de métaphores, tandis que la lumière du Qorân éclaire la Vraie Réalité parce qu'elle est une lumière de l'autre monde, lumière par laquelle nous contemplons et observons avec les yeux de nos intelligences les cognoscibles de l'autre monde ». Cette conférence de Mo'ayyad, particulièrement dense parce qu'elle inaugure en vérité tout le cycle, nous fut l'occasion d'indiquer à nos auditeurs comment se

propose la tâche d'une herméneutique spirituelle (*ta'wîl*) comparée, en ce qui concerne les « religions du Livre » : les problèmes communs et les démarches communes aux mystiques et kabbalistes juifs, à la gnose chrétienne, à la gnose shî'ite duodécimaine et ismaélienne.

Ce qui fait l'essence même du *ta'wîl* permet à Mo'ayyad d'écarter aisément le propos des *Gholât* professant que le Qorân aurait été en fait révélé à l'Imâm 'Alî, non pas au prophète Moḥammad, ce que dissimulent malheureusement les altérations et le chaos dont le Qorân a été victime, dès la mort du Prophète. C'est là oublier que le *ta'wîl*, dont l'organe est l'Imâm, présuppose l'antériorité du *tanzîl*, dont l'organe est le Prophète : on ne peut faire remonter (*ta'wîl*) que ce qui a été appelé à descendre (*tanzîl*). De plus, insiste Mo'ayyad, c'est oublier le propos constant des Imâms homologuant la position du Prophète à celle d'Adam, et la position de l'Imâm à celle d'Eve. « Moi et toi, O 'Alî, nous sommes les père et mère de cette communauté ». Le *majâz*, c'est le couple Adam-Eve, à l'origine de la descendance spirituelle (17^e *Majlis*). Couple typifié dans le couple *zâhir-bâtin*, exotérique et ésotérique, présent à tous les moments du *ta'wîl*. Il y a correspondance entre la création et la structure du macrocosme, et celles du mésocosme, monde médian qui est celui de la religion ésotérique. La *ḥaqîqat* de l'*hexaéméron* ou des six jours de la Création, ce sont les six périodes du cycle de la prophétie, les six piliers de la pratique religieuse instituée par le Prophète. Le septième est la manifestation de la *walâyat* au sens shî'ite de ce mot ; la *walâyat* est ainsi le septième jour de la création du cosmos religieux ou hiérococosmos. Il s'ensuit que le shî'isme est la religion du Septième Jour, tandis que le sunnisme en reste au sixième jour, au niveau d'une création et d'une humanité inachevées, sinon avortées (24^e *Majlis*). Cela, parce que les sunnites méconnaissent la présence parmi eux du « Temple de la Lumière » qui est le plérôme des Imâms de la Maison du Prophète. Or, c'est cette présence qui permet de comprendre les correspondances entre les périodes du cycle de la prophétie et les récurrences des mêmes antagonistes. Il y a en Islam des gens qui se comportent envers les Imâms de la même façon que Pharaon à l'égard de Moïse, mettant ainsi les Imâms et leur communauté dans le même situation que les Israélites au pays d'Egypte. Et tout cela conduit à une critique fondamentale du *ta'wîl* allégorique, tel que l'improvisent les Mo'tazilites (26^e *Majlis*).

L'argumentation est reprise avec ampleur dans le 72^e *Majlis*, en réponse à ceux qui refusent qu'il y ait des significations cachées sous la lettre du texte qorânique arabe, et qui demandent aux shî'ites : « Quelles sont vos preuves à l'appui de cette prétention ? » La réponse se réfère finalement à l'affirmation explicite du *ta'wîl* qui se trouve dans le verset qorânique 3/7 (5), qu'il faut ponctuer à la manière shî'ite : « Il n'y a que Dieu qui en connaisse le *ta'wîl* ainsi que les hommes de

science éprouvée. Ils disent : nous y croyons ». Les sunnites ponctuent : « Il n'y a que Dieu qui en connaisse le *ta' wil*. Les hommes de science éprouvée disent etc. » Or, observe Mo'ayyad, la foi c'est donner son assentiment (*taşdıq*). Mais comment acquiescer à quelque chose que l'on ignore ? A supposer que le Prophète eût ignoré le *ta' wil*, il aurait été dans la situation de quelqu'un à qui l'on demanderait le sens de ce qu'il vient de dire et qui en serait réduit à répondre : « Je n'en sais rien ». Non point. Dans le verset 3/18 (15) Dieu associe les « hommes d'une science éprouvée » avec les Anges dans l'énoncé du *Kalâm* du *tawhîd*. Mais, bien entendu, tout homme de science n'est pas un « homme de science éprouvée », un « gnostique », tandis que celui-ci est *eo ipso* « possesseur de science ». Bref, texte du Livre et *hadîth* postulent que le hiérococosmos, par lequel on atteint au Monde de la Rétribution, soit une « transcription » de la création de ce monde-ci qui est le monde de l'action poursuivie en vue de cette atteinte. Le *Majlis* culmine en un *ta' wil* des Eléments qui esquisse toute une philosophie de la Nature, équilibrant les deux plateaux de la Balance, lesquels sont le cosmos religieux et le macrocosme. Le 87^e *Majlis* rappelle quelques anecdotes aussi piquantes que frappantes, notamment certaine attitude impertinente d'Abû Ḥanîfa à l'égard de l'Imâm Ja'far al-Şâdiq dont il avait été l'élève. Enfin un argument courant est de dire que le style du Qorân (son *zâhir*) est d'un arabe inimitable. Il est plus important encore de dire que l'inimitable est son *bâtin*, l'ésotérique qui est son Esprit (*Rûh*) Car le défi quant au *zâhir*, la forme extérieure en arabe, ne s'adresse qu'aux Arabes, tandis que l'impuissance à produire quelque chose comme son *bâtin* englobe la totalité des hommes.

II. Quant à ceux des *Majâlis* de Mo'ayyad qu'il nous a été possible d'étudier cette année et qui concernent le concept shî'ite de l'Imâm et de l'Imâmât, ils ont cet extrême intérêt de confronter imâmologie shî'ite et christologie chrétienne. Ce sont les *Majâlis* 30 à 37, formant un ensemble continu de huit conférences. Celles-ci prennent comme texte un passage de la célèbre *Khoţbat al-Bayân* (Prône de la Grande Déclaration), laquelle est un des prônes de saveur particulièrement gnostique attribués au 1^{er} Imâm et que Majlisî n'a point reçus dans son *Biḥâr al-Anwâr*. Mo'ayyad rappelle les positions divergentes prises par les uns et les autres à l'égard de ce prône, qui a été largement accueilli par la tradition des théosophes mystiques, voire par les alchimistes. Il s'agit du passage où l'Imâm déclare : « Je suis le Premier et je suis le Dernier. Je suis celui qui a élevé les Cieux. Je suis celui qui a déployé la Terre. Je suis celui qui en fait croître les plantes. Je suis celui qui en fait couler les courants d'eau vive ». Le 30^e *Majlis* se réfère à plusieurs versets de l'Evangile de Jean, montrant que les shî'ites extrémistes n'ont fait que suivre la voie des Chrétiens (*Naşârâ*). Mais les Chrétiens

eux-mêmes ont-ils été fidèles à leur voie initiale ? Il y a ce verset (amplement commenté d'autre part par Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq) : « Je vais à mon Père et à votre Père, à mon Dieu et à votre Dieu » (Jean 20/17). Le docteur ismaélien se sent à l'aise pour montrer que le privilège de la filiation englobe ainsi tous les disciples. Mais, bien entendu, il ne peut plus s'agir d'un rapport de génération et de consubstantialité tel que le présuppose le dogme de l'Incarnation, mais d'une filiation spirituelle. « Cette communauté (le shî'isme, l'Ismaélisme) a, elle aussi, un *Christos* (*Masih*) par lequel elle est guidée à la manière dont les disciples étaient guidés par le Christ. Mais il y a des gens qui commettent à l'égard de ce *Christos* la même exagération que les Chrétiens (les *Naṣā-rā*) à l'égard du Christ ». Comme l'a dit le I^{er} Imâm : « Nous sommes (les Imâms) une Lumière de la Lumière de Dieu, et nos shî'ites font partie de nous-mêmes ».

« Le Premier et le Dernier ». Comme devant tous les autres énoncés de la *Khoṭbat*, on retrouve trois groupes d'interprètes. Il y a les minimalistes qui, eux, rejettent purement et simplement tout le prône. Il y a les maximalistes ou *gholât* qui en font le texte de l'apothéose de l'Imâm. Il y a enfin ceux du juste milieu, parmi lesquels un ismaélien fâtimide comme Mo' ayyad Shirâzî. Pour celui-ci, le Premier sans premier qui le devance, est la lumière du Verbe du *tawḥîd*. Le Dernier sans autre dernier qui le suit, c'est la Lumière divine. Mais les clefs de la signification secrète du Premier et du Dernier sont chez l'Imâm, depuis le *Premier* qui est le *waṣî*, l'héritier spirituel immédiat du Prophète, c'est-à-dire le I^{er} Imâm, jusqu'au *Dernier* qui est l'Imâm de la Grande Résurrection. L'Imâm est ainsi le Premier, parce que prend origine avec lui la connaissance des *ḥodūd* (sens ismaélien monadologique du *tawḥîd*), et il est le Dernier, parce que cette connaissance s'étend jusqu'au *Qâ'im*, l'Imâm de la Grande Résurrection. Du point de vue philosophique, Mo' ayyad fait intervenir le concept de l'Homme absolu (*Insân moṭlaq*), qui récapitule à la fois la totalité de la prophétie et de l'Imâmât. Prophète et Imâm, en leur *unus-ambo*, sont ainsi le Premier et le Dernier (31^e *Majlis*).

A son tour le 32^e *Majlis* reprend le même thème. L'Imâm fut configuré dans la pensée divine avant d'être manifesté au monde terrestre. Ce qui fut *premier* dans la pensée, est *dernier* quant à la manifestation, puisque l'Homme vient en dernier dans la Création, quant à son corps. « Le Manifesté et le Caché » ne sont pas, comme le pense la théologie exotérique, deux d'entre les Attributs divins. Ce sont deux choses elles-mêmes créées, et par conséquent deux attributs du créaturel. L'Imâm est manifesté dans l'autre monde qui est le lieu de son épiphanie sous sa forme vraie, sa *ḥaqîqat*, tandis qu'il est occulté en ce monde-ci qui est pour lui le lieu de l'exil (*ghorbat*). Le Prophète a déclaré : « Bienheureux celui qui m'a vu, et bienheureux celui qui a vu quelqu'un qui m'a vu, et

bienheureux celui qui a vu quelqu'un qui a vu celui qui m'a vu ! » Le propos est à bon droit, pour le docteur ismaélien, d'une portée extraordinaire et capitale ; aussi le commente-t-il longuement. Il ne s'agit pas d'une vision de la forme extérieure avec les yeux de chair ; cette vision-là, n'importe quel ennemi du Prophète en a été capable. Il s'agit de la vision intérieure de l'âme par l'âme, de la vision qu'une âme a de la vision d'une autre âme, de la vision, chez l'initié, de la vision de l'Imâm (33^e *Majlis*). Il y a en effet ce que voit le croyant, la *dokêsis* qui se montre au croyant et que l'incroyant est dans l'incapacité de voir. C'est toute la critique théologique de la connaissance qui se trouve ainsi amorcée. Critique qui se poursuit tout au long de la conférence suivante (34^e *Majlis*) commentant les mots de la *Khotbat* : « Je suis connaissant toutes choses ». L'Imâm est le lieu idéal des Formes spirituelles, des Formes visionnaires, de même que la Terre est le lieu des Formes matérielles de ce monde.

Avec le 35^e *Majlis* la confrontation entre imâmologie et christologie se resserre. Les ultra-shî'ites (*gholât*) ne font que suivre jusqu'au bout les chrétiens, c'est-à-dire jusque dans leur dogme de l'Incarnation avec ses conséquences. Or toute idée d'Incarnation divine, (non pas, certes, l'idée de théophanie, *tajallî ilâhî*) répugne au penseur islamique. Le contact entre Dieu et l'homme se fait « entre Ciel et Terre », dans un monde médian et médiateur, non pas par un abaissement blasphématoire de Dieu mais par un exhaussement de l'homme. Certes les *gholât* ont un subterfuge : ils prétendent que la forme extérieure de l'Imâm que nous percevons avec nos yeux de chair, est autre que celle qu'ils perçoivent, eux aussi, avec leurs yeux de chair. Mo'ayyad proteste contre cette tricherie avec la perception sensible. « Si encore ils nous disaient : vous ne le voyez pas comme nous le voyons, nous, par la vision que l'âme a de l'âme ; vous ne le comprenez pas comme le subtil comprend le subtil. Alors, oui, ce serait une bonne réplique », puisqu'elle rejoindrait ce qu'a établi Mo'ayyad dans le 33^e *Majlis*. Autrement dit le subterfuge des *gholât* est un mauvais docétisme, un docétisme au sens vulgaire du mot, passant complètement à côté de ce qu'impliquent la *dokêsis* et le *dokêma*. La position de Mo'ayyad, nettement, formulée déjà dans le 33^e *Majlis*, est le vrai authentique docétisme, comme critique théologique de la *dokêsis* et du *dokêma* perçu par chacun selon sa foi et la capacité visionnaire de sa foi. Ce docétisme ne transforme pas le réel en phantasme ; il décèle ce qui est perçu par la foi sous la forme physique de son objet, quelque chose que ne perçoit pas et ne peut pas percevoir celui qui n'a pas l'organe de cette vision. Libre à celui-ci de parler de « phantasme ». La position de Mo'ayyad nous apparaît fort éclairante pour l'histoire des dogmes (les *dogmata*) aussi bien en Islam que dans le christianisme.

Le 36^e *Majlis* achève le commentaire de la péricope de la *Khotbat al-Bayân* : « Je suis celui qui a fait se dresser les Cieux, etc. ». Ce que la langue théologique désigne comme la « Table préservée » (*Lawh mahfûz*) est ce qu'en langage philosophique, nous rappelle Mo' ayyad, nous désignons comme l'Ame du monde. L'Imâm est envers le Prophète dans le même rapport que la « Table préservée » envers le Calame, ou que l'Ame du monde envers le *Noûs* ou Intelligence. Tout est contenu dans le secret du Calame (le Prophète, le *Noûs*), mais rien ne prend forme qu'après avoir été gravé sur la « Table préservée », l'Ame du monde, c'est-à-dire actualisé dans le « champ de l'Imâmât ». Les Cieux, la Terre, les montagnes, sont alors des formes de l'autre monde qui est « le Vivant » par essence. Les grades de la sodalité ésotérique en sont les symboles. Enfin le 37^e *Majlis* atteint au sommet la confrontation entre l'Imâm et le Christ, entre imâmologie et christologie. L'examen et l'exégèse de plusieurs versets qorâaniques relatifs à Jésus, le texte même du grand *hadith* de *Ghadir Khomm*, qui, en se référant à Jésus, marque aux yeux des shî'ites l'intronisation de l'Imâm (c'est une des plus grandes fêtes du calendrier liturgique shî'ite), tout cela permet à Mo' ayyad de justifier en quel sens il est vrai de dire que l'Imâm 'Alî est le *Christos* (le *Masîh*, l'Oint, le Consacré) de cette communauté (la communauté shî'ite) – Nous pouvons attendre encore beaucoup des huit centurries des *Majâlis* de Mo' ayyad Shirâzi.

Pendant le trimestre d'automne (octobre-décembre 1977), le Directeur d'études a donné, cette année encore, un enseignement à l'Académie Impériale Iranienne de philosophie à Téhéran. Du 20 au 30 Octobre, il a participé, à Téhéran, au premier colloque international organisé par le « Centre iranien pour le dialogue des civilisations ». Il y a donné une conférence traitant « De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme ». Comme les années précédentes, il a présidé les Journées d'étude de l'Université Saint-Jean de Jérusalem (Paris du 2 au 4 juin 1978).

M. Stéphane Ruspoli, diplômé de la Section, a obtenu le doctorat de 3^e cycle en Etudes islamiques pour sa thèse intitulée : *La clef du monde suprasensible (Miftâh al-Ghayb), de Şadroddîn Qonyawî (ob. 672/1274)*. I. Introduction historique et philosophique. Edition critique du texte (1^{ère} partie). Traduction et commentaire : en deux tomes. II. Présentation générale. Edition critique du texte (2^e partie). Traduction partielle. Index.

M. Pierre Lory, agrégé d'arabe, a obtenu une bourse d'études près de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie, à Téhéran, pour rechercher dans les bibliothèques de l'Iran les manuscrits de Jâbir ibn Ḥayyân, en vue de publier enfin le *corpus* de ses œuvres subsistantes.

Nombre d'inscrits : 46.

Diplômés de la Section : M^{me} Z. HAJI (Zebunisha Jafferli), MM. L. CIRILLO, S. RUSPOLI.

Elèves titulaires et auditeurs assidus : M^{mes} et M^{lles} E. ASPILLAGA, I. ASSAR, M. BAYLE-FAIDEAU, C. BARUCHEL, P. CHAVE, C. DAUGE, C. DILLON, Z. ETMAN, P. HADJADJ, R. KIANPOUR, J. LANQUETIN, N. PRADHAN, A. RAZANANIVO, M. REBOUL, N. RIVIERE, M.-J. SOTO, F. VENDRYES, H. VETCH. MM. N. ASSAR, M. BADOURALY, H. CHARIFI, P. GERMAIN, A. HAJI, G. et A. HASSAM, M. HASSOUNA, C. JAMBET, M. JIVRAS, A. KASSAM, M. KHALJI, Y. LE BASTARD, P. LORY, P. MERAT, Ph. NAULT, H. NOUHI, S. OUDAÏMAH, RAHMATOULLAH, G. RONZATTI, I. SURANI, E. VIGIL, M. YEPES.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

Harmonia abrahamica. Préface pour l'Évangile de Barnabé... texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux. Paris, Editions Beauchesne, 1977. Grand in-4°, pages 5 à 17.

Philosophie iranienne et philosophie comparée. Téhéran, Acad. Impér. Iran. de philosophie ; Paris, Buchet-Chastel, 1977 (1978). In-8° 155 pages.

The Ismaili Response to the Polemic of Ghazâlî. Translated from the French by James Morris (Ismaili Contributions to Islamic Culture, ed. by S.H. Nasr). Teheran, Imper. Iran. Academy of Philosophy, 1977. In-8°, pages 67 à 98.

Nécessité de l'angéologie, in « Cahiers de l'Hermétisme : L'Ange et l'Homme ». (Textes du Colloque de Tours, mai 1977). Paris, Albin Michel, 1978. In-8°, pages 15 à 79.

L'« Orient » des pèlerins abrahamiques, in « Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, n° 4. Paris, Berg International éditeurs, 1978. In-8°, pages 67 à 98.

Mircea Eliade, in « Cahiers de l'Herne : Mircea Eliade ». Paris, Editions de l'Herne, 1978. Grand in-4°, pages 270-271.

Cryptomorphoses. Texte pour Karl Schlamming, Exhibition at the Zand Gallery, Teheran, January 7-28, 1978. München, 1978. In-4°, pages 6 à 8 sur deux colonnes.